

«Ein lut av det nære levande livet»  
Tradisjon, tradisjonselementer og  
tradisjonsforskere. En studie av  
spørrelisteserien *Ord og sed* 1934-1947

Åmund Norum Resløyken

Avhandling for Ph.d.-graden

Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo

Desember 2017

## Sammendrag

Denne avhandlingen er en analyse av spørrelisteserien *Ord og sed*, som ble utgitt som årlige tidsskrift fra 1934 til 1947. Spørrelistene hadde som formål å samle informasjon om norsk folketradisjon og de ord, fortellinger, gjenstander og praksiser som ble ansett for å være en del av den. Primus motor for utgivelsene var folkelivsforskeren Nils Lid, som var aktiv i å bygge opp folkelivsgranskning som eget universitetsfag og ble fagets første professor ved Universitetet i Oslo i 1940. I denne avhandlingen undersøker jeg hvordan *Ord og sed* spørrelistenes tekster formidler forståelsen av folketradisjon. Spesielt er jeg opptatt av hvordan tekstene konstruerer objektiviserte elementer av ulike gjenstander, praksiser, ord og fortellinger, slik at de kunne inngå som elementer i en enhetlig folketradisjon. Disse objektiviserte elementene har jeg valgt å kalle «tradisjonsobjekter». I avhandlingen viser jeg hvordan tradisjonsobjektene ble konstruert på basis av gjeldende kulturteorier i samtiden og hvordan dette formet *Ord og sed* spørrelistene og gjorde at innsamlingen av arkivmateriale om både såkalt materiell og åndelig folkekultur i mellomkrigstidens Norge ble formet av en særlig teoretisk forståelse av «folketro». Jeg viser først hvordan tekstene i *Ord og sed* figurerer materielle objekter slik at de kunne få rollen som uttrykk for folketradisjon. Dernest viser jeg hvordan tekstene skriver disse objektene inn i et eget tidsforløp, en egen folkelig tidsforståelse, skilt fra den moderne lineære tidsforståelsen. Etter dette viser jeg hvordan figureringen av objektene og innskrivingen i den folkelige tiden gjorde det mulig å plassere tradisjonsobjektene som en kontrast til en moderne rasjonalitet og dermed legge til rette for en egen iscenesettelse av folketradisjonen, som gjorde at den kunne benyttes som premissleverandør for andre vitenskapelige og politiske diskurser. Jeg argumenterer for at *Ord og sed* satte folkekulturen i tale som en tale *om* folket heller enn *fra* folket.

## Abstract

This dissertation is an analysis of the questionnaire-series *Ord og sed (Words and custom)*, that was issued between 1934 and 1947. The questionnaires were made for collecting information on Norwegian folk-tradition, and the words, stories, things and practices that were conceived as being parts of it. The prime mover of *Words and custom* was the folklife-researcher Nils Lid, that also where active in building ethnology as a stand-alone university degree. He became its first professor at the University of Oslo in 1940. In this dissertation I investigate how the texts in the *Words and custom*-questionnaires disseminate the idea of folk-tradition. Especially, I look at how the texts construct objectivised elements out of different objects, practices, words and stories, in order to transform them into elements of a unitary tradition. These objectivised elements I have chosen to call “tradition-objects”. I show how the tradition-objects were constructed based on cultural theories of the time, how that shaped the questionnaires, and made the collecting of archive material both on so-called material and spiritual folk-culture in the Norwegian inter-war years, became formed especially by a theoretical understanding of “folk-belief”. First, I show how the Words and custom texts figures material objects so that they gain a role as tradition. Second, I show how the texts inscribes these objects in a particular timeframe, a popular understanding of time separated from modern linear time. Third, I show how the figurations of the objects and their inscriptions in popular time made it possible to place the tradition-objects as a contrast to modern rationality, and thus make them fit for a staging of folk-tradition. This staging made it possible to make the tradition-objects into suppliers of conditions for other academic and political discourses. I argue that the questionnaires made folk-culture able to speak, not so much as a speech *from* the people, but about the folk.

# Innhold

Forord.....	i
1 Innledning: Tradisjon og spørrelister.....	1
1.1 Tradisjon som objekt og fortelling.....	2
1.2 Spørrelister.....	10
1.3 Ord og sed.....	12
1.3.1 Ord og sed I, 1934.....	13
1.3.2 Ord og sed II, 1935.....	15
1.3.3 Ord og sed III, 1936.....	17
1.3.4 Ord og sed IV, 1937.....	18
1.3.5 Ord og sed V, 1938.....	19
1.3.6 Ord og sed VI, 1939.....	20
1.3.7 Ord og sed VII, 1940.....	20
1.3.8 Ord og sed VIII, 1941.....	21
1.3.9 Ord og sed IX, 1942.....	22
1.3.10 Ord og sed X, 1943 – 1947.....	22
1.3.11 Norge 1951 - 1958.....	23
1.4 Utvalget av spørrelister i avhandlingen.....	23
2 Teoretisk inngang til spørrelistene.....	25
2.1 Modernitetens motsetning.....	25
2.2 Tradisjonsobjekter.....	30
2.3 Aktører, aktanter og hendelser.....	32
2.4 Kontekst og tradisjon.....	35
2.5 Spørrelistenes fokaliseringer.....	36
2.6 Aktører, hendelser og verdensliggjøringer.....	37
2.7 Problemstilling.....	38
3 Teoretisk og metodisk bakgrunn for Ord og sed.....	40
3.1 Folkepsykologi og religionenes opprinnelse.....	40
3.2 Folkeminneinnsamlingens institusjoner.....	46
3.3 «Den mest internasjonale av alle vitskaper.» En moderne folkelivsgransking.....	50
3.4 Internasjonal systematikk.....	55
3.5 Internasjonalt samarbeid.....	57
4 Figurering av tradisjonsobjekter.....	62

4.1	Banabeinet .....	63
4.2	«Sekundære grunngevingar» .....	67
4.3	Gullhøna, sauapeka og saulurva .....	68
4.4	Julesvein, julegeit og julebukk .....	77
4.5	Natur og trolldomsmedisin .....	86
4.6	Natur som aktanter .....	92
4.7	Byggeskikk og bygdeskikk .....	97
4.8	Konklusjon: Ord og seds tradisjonsobjekter .....	103
5	Folkets tid og folkets skikker .....	106
5.1	Årets arbeidsprosesser .....	109
5.2	Folkelig tidsregning, merker og varslar .....	113
5.3	Varsler og merkedager .....	118
5.4	Torre og Gjø og den dualistiske tiden .....	122
5.5	Konklusjon: Tid i Ord og sed .....	128
6	Iscenesettelse av folketradisjonen .....	130
6.1	Godnemninger og tradisjonsbærere .....	132
6.2	Praksis som tradisjonsbærer .....	137
6.3	Landskapet som tradisjonsbærer .....	141
6.4	Tradisjonen som forskningsobjekt i sosiale og økonomiske undersøkelser .....	144
6.5	Folketradisjonen som sosiologisk eksempel .....	148
6.6	Konklusjon: Et reservoar for det folkelige .....	156
7	Folketrovesener. Historier om tradisjon .....	159
7.1	Fortellinger om et vette .....	160
7.2	Sagatid og symptomer .....	163
7.3	Sporet av en trollkatt .....	171
7.4	Tradisjonen som folketrovesen .....	174
7.5	Sjelen som vette .....	181
7.6	Konklusjon: Tradisjonen som aktant .....	183
8	«Ein lut av det nære levande livet» – konklusjon .....	185
	Litteratur .....	193



# Forord

Denne avhandlingen ble påbegynt i 2015 som en del av prosjektet «Oral tales from anthropological localities» ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo. De siste tre årene har gitt meg en unik mulighet til å dykke ned i en dypt fascinerende verden av kulturhistorisk tankegods, hvor folkloristiske fortellinger og antropologiske problemstillinger bindes sammen på en måte som virker så kjent, men likevel er så langt unna dagens kulturhistorie. Jeg er dypt takknemlig for muligheten til å kunne bruke år på å arbeide med disse fortellingene, og problemstillingene de fører med seg.

Jeg vil gjerne få takke alle som har hjulpet meg med å holde stø kurs mellom fortellinger og problemstillinger, og som har gjort denne avhandlingen mulig. Jeg vil takke mine kolleger på IKOS, som gang etter gang har hørt meg fortelle om dverger, marer, saulurver, primstaver og spørrelistenes intrikate logikk, og hver gang møtt meg med like entusiastiske og konstruktive tilbakemeldinger og perspektiver. Jeg vil takke Audun Kjus og Terje Planke for deres initiativ til «Tradisjonsvitenskapelig seminar» og for muligheten til å kjempe med tradisjon. Takk til Eivind Engebretsen og avdeling for helsefag for alle leseeminarene, som hjalp meg å sette meg ordentlig inn i de antropologiske problemstillingene.

Spesielt vil jeg takke min hovedveileder, Anne Eriksen, for alle gode samtaler, kritiske bemerkninger og for alltid å oppdage snarveiene og påpeke at hele veien må gås opp. Jeg vil takke for tålmodig lesning av gjennomganger av spørrelistene og prøvende argumenter. I tillegg til sine imponerende faglige kunnskaper og innsikter, er Anne en tekstproduksjonens mester. Jeg vil takke for måten du ledet avhandlingsarbeidet fra ideer til leselig tekst, og at du viste meg hvordan hauer, hønsegårder, saks og limbånd alle er essensielle verktøy. Og takk til min biveileder Fredrik Skott ved Dialekt-, namn- og folkminnesarkivet i Göteborg. For hans detaljerte kunnskaper om folkloristikkens historie, gode diskusjoner og ekteføyte interesse for avhandlingsprosjektet. Denne avhandlingen hadde ikke vært mulig uten din hjelp til å orientere meg i folkelivsgranskningens historie! Takk til Line Esborg ved Norsk folkeminnesamling for å gode tips om materiale og for å flytte arkivskap for meg!

Takk til Bjørn Ola Tafjord ved universitetet i Tromsø, for gjennomlesning av det langt fra halvferdige manuset til min midtveisevaluering. Opposisjonen har i seg selv gått inn i historien

som eksemplarisk! Jeg vil takke alle mine medstipendiater på IKOS, Sine Halkjeldsvik Bjordal for tålmodig lesning av utkast til midtveisevaluering og for å stå på for å gjennomføre ikke alltid like gjennomtenkte ideer. Uten deg hadde aldri spøkelsesforskning blitt en egen disiplin! Takk til Ina Louise Stovner, Janne Werner Olsrud, Joanna Iranowska, Stine Alling Jacobsen, Bergsveinn Thorsson, Thea Aarbakke og Liisa-Rávná Finbog som jeg har kunnet dele gleder og frustrasjoner med gjennom disse tre årene.

En spesiell takk til Gina Fraas Henriksen på avdeling for helsefag, UiO for uvurderlig hjelp til gjennomlesning og språkpirking i avslutningsfasen. Det har gjort underverker!

Til sist, takk til Heidi, for kjærlighet og vennskap, gode samtaler og transformerende opplevelser. Og for å hjelpe meg til å holde beina på jorda når hodet forsvinner i skyene. Jeg er deg evig takknemlig.

Desember 2017

Åmund Norum Resløyken



# 1 Innledning: Tradisjon og spørrelister

«Det er vel ingen som har gjort meir for grunnleggjingi av det moderne studiet av folketro og folkeskikker enn tyskaren Wilhelm Mannhardt» (Lid, 1931, s. 9).

Slik innleder den norske folkelivsgranskeren Nils Lid sin bok om Mannhardt og hans norske spørrelistesvar i 1931. Wilhelm Mannhardt (1831–1880) gjorde et for sin tid uortodokst arbeid da han på 1860-tallet samlet inn et stort materiale om jordbruksskikker i Europa. Hans metode var å sende ut en spørreliste, oversatt til flere europeiske språk, som tok sikte på å samle inn skikker med tanke på hva de kunne si om indoeuropeiske trosforestillinger. Mannhardts innsamling kan ses som en prototyp for senere innsamlinger av folketro. Teoriene som ble resultatet av disse undersøkelsene, spilte en vesentlig rolle i den folkelivs- og folkeminnegranskningen som utviklet seg i de første tiårene av 1900-tallet og også i en rekke andre kulturhistoriske fag. 70 år etter innsamlingen var Mannhardts materiale, teorier og metode en viktig og integrert del av den skandinaviske folkloristikken og deriblant også hans mest ikoniske konstruksjon, «die Korndämonen» (Mannhardt, 1868). Korndemonene, også kjent blant annet som grøderikdomsvettene, kornvetti eller sädesanden i skandinavisk sammenheng, var betegnelser på antatt generiske folketrovesener eller personifiseringer av krefter som ble satt i forbindelse med opphavet til magiske kontinuitetsriter i jordbruket.

I dag er den mannhardtianske forskningen lite annet enn en historisk kuriositet i kulturhistoriske fag. Teoriene om grøderikdomsvettene som konstituerende for religion og folkelige skikker, er ikke lenger teorier som er gangbare for å forstå kulturelle uttrykk som julebukk, nisse, julenek, kranselag, skurdgraut, å hilse solen påskemorgen, bålbrekking på sankthansaften, frieri på skuddårsdagen, bare for å nevne noen. Likevel smaker alle disse av det gamle, det folkelige og det tradisjonelle. Det finnes en enhet i disse uttrykkenes konnotasjoner som har blitt stående igjen, selv om de overgripende teoriene som bandt dem sammen er foreldede. Det dreier seg om gjenstander og handlinger med helt andre konnotasjoner enn eksempelvis hjulet, skriften, broer, keramikkskålen, seilet eller kappløpet, til tross for at også disse kan sies å være meget gamle og vidt brukte. For selv om tradisjoner, og mer spesifikt folkelige tradisjoner, også i vår dagligtale viser til det som kan spores kontinuerlig langt bakover i historien, viser de også til noe mer,

nemlig til tilhørighet og stedbundethet, men også overtro, tilbakelagt religion og ikke minst en relasjon til naturen.

Denne avhandlingen er en case-studie av en av de større «mannhardtianske» innsamlingene som ble gjort i Norge: spørrelisteserien *Ord og sed*. Gjennom en nærlesning av disse spørrelistenes tekster, vil jeg undersøke hva det er som skiller tradisjonsobjektene av den typen jeg først listet opp, fra de ikke fullt så tradisjonelle, men vel så historiske objektene jeg deretter nevnte. I *Ord og sed*-listene er det mulig å spore noen varige og ikke-intenderte konsekvenser av forskningspraksiser, som gjør at enkelte objekter får et «liv» i en bredere, allmenn forståelse av kultur.

## 1.1 Tradisjon som objekt og fortelling

Den svenske etnologen Albert Eskeröd gikk i 1947, med sin avhandling *Årets äring*, til frontalangrep på mannhardtianernes teorier og de tolkningene de hadde produsert. Owe Ronström (2008) skriver i artikkelen «Intressedominans och motivattraktion. Form och innehåll i Albert Eskeröds *Årets äring*» om Eskeröds avhandling som en foregangstekst for senere etnologi. Eskeröds avhandling var basert på arbeidene til Bronislav Malinowski og Alfred Reginald Radcliffe-Brown, som er internasjonalt anerkjente foregangsmenn for funksjonalismen, men også i stor grad på arbeidene til hans veileder, den svenske folkeminneforskeren Carl Wilhelm von Sydow. Eskeröds avhandling med von Sydows tekster som forløper, har ofte blitt vist til som overgangen fra diffusjonisme til funksjonalisme i folkloristikk og etnologi. Ronström forteller hvordan *Årets äring* foregriper en rekke senere svenske etnologiske studier som Jonas Frykmans *Horan i bondesamhället*, Jochum Stattins *Näcken* og Frykman og Löfgrens *Den kultiverade människan*. Om disse arbeidene sammenlignet med *Årets äring* skriver han videre:

Tekniken är i grunden densamma. På konkret nivå framhävs det lokala, särpräglade och unika. Men samtidigt skapas med hjälp av distanserande tekniker som klassifikation, systematisering och beskrivning ett fågelperspektiv som får et annat, abstrakt och bakomliggande objekt att framträda. Det här sättet at föreställa sig världen, som ett latent sammanhängande helt, dolt bakom ett manifest virrvarr, är en av kulturforskningens verkliga grundstenar, rent av ett av vår tids ontologiska fundament, en tankefigur som

befinner sig på en nivå där mycket litet egentligen kan bevisas. Det viktiga är dock att den kan tänkas, därför att allt som kan tänkas också kan bli verkligt, eller som sociologen William Thomas formulerade det: allt som uppfattas som verkligt får verkliga konsekvenser (Ronström, 2008, s. 91–92).

Jeg tror Ronström har rett i at denne tankegangen er et ontologisk fundament for kulturforskningen. Ved å oversette forskjellige belegg til en felles struktur, er det mulig å dra generelle slutninger om kulturen ut fra enkeltstående eksempler. Men som Ronström videre påpeker, skaper det også et problematisk skille mellom disse to nivåene, den bakenforliggende sammenhengende helheten og det manifeste virvaret. Det kan selvfølgelig innvendes at det å finne fram til denne bakenforliggende strukturen, er det som er kulturforskningens og de fleste andre humanistiske og vitenskapelige disipliners oppgave. Å lage modeller gir bedre muligheter til å orientere seg i det manifeste virvaret, og det er slik humanistiske fag «skaper virkelighet». Det er imidlertid også en annen side av hvordan humanistiske fag skaper virkelighet, som ikke kommer så godt fram ved å tenke gjennom Ronströms to nivåer. Det som skiller for eksempel Eskeröds funksjonalistiske struktur og Lids diffusjonistiske struktur, handler i første rekke om hvordan disse strukturene *fortelles*. Som Ronström peker på, er de verktøyene som er tilgjengelige for denne fortellingen klassifikasjon, systematisering og beskrivelse.

Vesentlig for denne fortellingen er derfor hvordan beskrivelse, systematisering og klassifikasjon innskriver objekter med tradisjoner. Med andre ord, hvordan mer eller mindre materielle kulturelle uttrykk og objekter beskrives for å gi dem en forbindelse til en fortidighet, som gjør dem til representanter for noe tradisjonelt.

Det er vanlig å tenke seg at tradisjoner er størrelser som forbinder våre handlinger og vår identitet til en mening, som er dypere enn vårt moderne samfunn og større enn vår egen umiddelbare eksistens. Tradisjoner er knyttet til verdier og identitet.

Fra et forskningsperspektiv har disse antagelsene om tradisjon blitt problematisert på det sene 1900-tallet og kanskje spesielt fra 80-tallet av (Ben-Amos, 1984; Eriksen, 1993, 1994; Glassie, 1995; Handler & Linnekin, 1984; Hobsbawm & Ranger, 1983; Klepp, 1980; Noyes, 2009, s. 234). Det har blitt stilt spørsmål om hvem som har og har rett til denne tilknytningen. Det har blitt stilt spørsmål om meningen i disse størrelsene skapes hos den som benytter seg av dem, den

som definerer dem, eller den som har overført dem? Med andre ord hvor i tilknytningen meningsskapingen skjer. Det har ikke minst blitt stilt spørsmål ved hva tradisjon og kultur i seg selv kan sies å være. Er det en del av det moderne samfunnet, eller er det en overføring som også gjør oss ikke fullt så moderne? Hva vil det si å beskrive tradisjon? Hva vil det si å forstå tradisjon? Hva vil det si å benytte seg av tradisjon?

Konstruksjonen av folkeminner, som deler av en kulturell og nasjonal fortelling, og dermed deres interesse som forskningsobjekter, har spilt en stor rolle i mange land. Folkeminnene har spilt og spiller fortsatt en meget viktig rolle som formidlere av historie og historiske kilder, samtidig som de er noe blant annet nasjonal og regional identitet bygges på. En avgjørende grunn til at de i det hele tatt kan spille denne rollen, er at de kan opptre som en motsetning til det moderne og dermed kan benyttes som stabile reservoarer å trekke kulturell og historisk autoritet fra. Den felles sammenhengen for alle forskningsobjektene jeg skal fortelle om her, er at de ble ansett for å være hentet fra *tradisjonen* eller være uttrykk for *tradisjon*.

Tradisjon kommer av latinsk *traditio*, som betyr å overlevere. I romersk eiendomslov refererte *traditio* til overleveringen av eiendom gjennom en symbolsk hånd-til-hånd-overlevering av den selv, deler av den eller et symbol for den (Noyes, 2009, s. 235). Ideen om at tradisjonen blir overlevert gjennom tidene, impliserer både kontinuitet og adskillelse, som noen ganger skiller begrepet fra annen kulturell overføring (Noyes, 2009, s. 240). Tradisjon ordner objekter i en temporal struktur som skaper den binære kontrasten mellom det moderne og det tradisjonelle (ibid.). Fortellinger konstruert på bakgrunn av denne temporale forståelsen skaper og opprettholder skillet mellom det moderne og det tradisjonelle, inkludert hvilke ting, skikker, troer og forestillinger som skal tilhøre hvilket av de to domene.

I sin kjente artikkel «Tradition genuine and spurious» argumenterer Richard Handler og Jocelyn Linnekin for at tradisjoner alltid er en pågående tolkning av fortiden (Handler & Linnekin, 1984, s. 274). Derfor er det heller ikke mulig å sette opp et skille mellom ekte og uekte tradisjoner. Videre utforsker de hvordan det da blir mulig å anse noe som er i kontinuerlig endring som det samme. Det er i denne sammenhengen, hevder de to, at tradisjoner ofte blir beskrevet gjennom organiske metaforer, spesielt i nasjonalistiske diskurser (1984, s. 275). Disse organiske og evolusjonistiske metaforene ble mye benyttet for å beskrive endring og spredning av tradisjon tidlig på 1900-tallet. Handler og Linnekin er spesielt opptatt av tradisjoner som løftes fram som

grunnlaget for nasjonal eller regional identitet. De konkluderer med at siden ingen av disse tradisjonene kan anses som opprinnelige eller faste, kan heller ingen tradisjon være ekte. Samtidig vil enhver tradisjon være ekte hvis den defineres som nåtidens iscenesettelse av fortiden (1984, s. 288).

Det er imidlertid viktig å huske at det ikke bare er overføringen i begrepet tradisjon som er viktig. Det er også noe som overføres (Eriksen, 2009a). Dette «objektet» som så å si blir «innskrevet» med tradisjonelle kvaliteter, blir valgt ut av alt det som potensielt kunne vitne om tradisjon. I denne avhandlingen er det denne utvelgelsen og konstruksjonen av tradisjonens objekter jeg vil undersøke. Som jeg har vært inne på tidligere, er det vesentlig her at for å kunne konstituere et objekt for forskning på tradisjoner, må objektet velges ut som et spesielt vitne om en kultur. Det må så å si velges ut fra alle de andre objektene vi til enhver tid omgir oss med, og i tillegg plasseres i en fortelling som kan knytte an til den temporale endringen som er tradisjonenes kjerne, alt dette mens objektet beholder sin «essensielle» kvalitet som det samme.

For å kunne se på hvordan disse objektene konstrueres, er det derfor nødvendig å gå til det stedet hvor det gjøres, og hvor vi kan se spor av hvordan det gjøres. Vi må derfor se til de praksiser og avgrensninger som gjøres i arkivene. Det fordrer et litt annerledes blikk på arkivers praksis enn det konvensjonelle. Arkiver er ikke bare institusjoner som samler materiale hvis innhold vi kan benytte for å forstå fortiden, det er også i deres kategoriserings- og innsamlingspraksiser at de langt på vei ordner sitt materiale i bestemte narrative strukturer og tematiske fordelinger. På den måten er det mulig å se hvilke beskrivelser, systematiseringer og kategoriseringer som blir satt i spill for å framvise eksemplariske opplysninger om gitte tematiske felt, som åpenbart og gjennom deres blotte tilstedeværelse, viser hva som har blitt ansett som viktig for å bevare og fortelle historien til det tema som er det gitte arkivets oppdrag (Stoler, 2002). Dermed ligger det også en åpen fortellingsstruktur i arkivene som viser seg i hvordan det innsamlede materialet ønskes ordnet. Allerede her finnes en sammenhengende helhet bak det manifeste virvar. Spørrelistene i *Ord og sed*-serien er meget interessante i denne sammenhengen fordi de ikke bare gir en inngang til hvilke temaer som bør kategoriseres hvor, men som vi skal se, består listene også av meget konkrete spørsmål og i tillegg ofte introduksjoner til temaet som omhandles. Ut av dem kan derfor ønskes om hvordan de gitte ordene og skikkene bør plasseres i en kulturell og kronologisk fortelling, leses. Som jeg vil vise i denne avhandlingen, var den fortellingen som

tradisjonsobjektene ble plassert i, til dels ulik en historisk fortelling. Dels innebar den også et helt annet syn på hva de enkelte tradisjonsobjektene representerte i denne fortellingen. Ved en nærlesning av hva disse spørrelistene forteller oss, og potensielle informanter, om tradisjonens plass i fortellingen om folk, samfunn og fortid, vil jeg vise hvordan et gitt arkivmateriale ble konstruert. Med *Ord og sed*-spørrelistene som case vil jeg forsøke å belyse hvordan forskningsobjekter ble konstruert i folkelivs- og folkeminneforskningen i Norge i mellomkrigstiden.

Antropologen Anna Lowenhaupt Tsing skriver i *The Mushroom at the end of the world* om mulighetene for historieskrivingens fortellingsstruktur. I forbindelse med det diskuterer hun historiens framskritt, en temporal figur som også binder det tradisjonelle og det moderne sammen. Tsing skriver i kapittelet «Arts of noticing»: «Progress is a forward march, drawing other kinds of time into its rhythms. Without that driving beat, we might notice other temporal patterns.» (Tsing, 2015, s. 21) Hun tenker seg at ideen om framskrittet framhever noen og skjuler andre historier. Like viktig er det at historien gjennom tanken om framskrittet blir forstått i entall, ikke i flertall som historier. I denne sammenhengen trekker hun fram historiens «rytme». Er den en marsj, eller er det bedre å se den som en polyfoni av melodier med hver sin distinkte rytme? (2015, s. 23). Som idé og som metafor ordner framskrittet tingene, skikkene, troene og forestillingene rundt oss og innordner dem i en helhet, en helhet som marsjerer framover med felles rytme.

Vi tenker oss kanskje tradisjon som framskrittets repeterende bassgang. Et fast og stabilt motiv som nye motiver kan harmonere med eller kontrasteres til. Tanken om tradisjon bekrefter tanken om framskrittet, og det har også satt et avgjørende preg på det kildematerialet som har blitt produsert for å undersøke «tradisjon» og «tradisjoner» (jf. Eriksen, 1993). Ser vi historien i lys av framskrittet, er det derfor også problematisk å sette opp et for strengt skille mellom konvensjonell historie og kulturfag som antropologi, etnologi og folkloristikk. Forskjellen mellom forståelsen av objekter som er innskrevet i en historisk fortelling, og dem som er innskrevet i en antropologisk fortelling, har blitt framhevet som et viktig skille mellom disse fagene. Blant annet har Henry Glassie argumentert for at tradisjon på den ene siden kan leses diakront som historisk kontinuitet og på den andre siden synkront som en kulturell superstruktur. Tradisjon, og den folkloristikken som studerer den, blir dermed et medierende bindeledd mellom synkron og

diakron forståelse av prosessene som benevnes tradisjon, det Glassie vektlegger som skapelsen av en framtid av fortiden (Glassie, 1995). Det er temporale mønstre som skapes og bekreftes gjennom framskrittets homofone marsj. På mange måter dreide fortellingene jeg vil undersøke her, seg om hvordan den felles rytmen blir skapt ut av en materie som hver for seg kunne vist til mange forskjellige temporale, men også topografiske, mønstre.

En annen innfallsvinkel til historieskrivingens fortellingsstruktur finnes i antropologen Marisol de la Cadenas bok *Earth Beings*. Hun hevder at moderne historieskriving opprettholder dikotomien ekte/uekte, hvor det uekte må figureres som det dobbelt henvisende (som et uttrykk for kultur og som et uttrykk for tro) *cultural beliefs*, «kulturelle forestillinger», for å kunne være «skapende» hendelser som får virkelige konsekvenser i historiske narrativer. Om historiske hendelser skriver hun:

An event (to be considered as such) has to inhabit chronological time and be recognized as unfolding in it. What is incapable of revealing itself – to produce self-evidence – in chronological time is ahistorical, and it remains non-eventful and thus unreal (Cadena, 2015, s. 148).

Denne delingen mellom ahistorisk og historisk, hvor det ahistoriske ikke kan ha agens og dermed ikke kan være en betydningsfull historisk hendelse, en som skaper forandring og dermed framskritt, blir opprettholdt både i postkolonial historieskriving og i aktør-nettverk-teorier (ANT), selv om førstnevnte utvider hvilke mennesker som innskriveres som historiske aktører, og sistnevnte gir agens til ikke-menneskelige aktører. Det Cadena peker på, er den utvelgelsen og oversettelsen som skjer i en rasjonell historieskriving. Det er kun ekte aktører, hendelser og krefter som kan ha innvirkning på historiens utvikling. Det ahistoriske må forvandles til «kulturelle forestillinger» for å få en rolle som historisk evidens (Cadena, 2015, s. 148–150). Det Tsing og Cadena sier om historieskriving, er et perspektiv det er viktig å ha med seg for å kunne gi nye innsikter i de sammenfiltrede og komplekse meningsdannelsene, som viser seg i kulturelle uttrykk. Kulturvitenskapene har skapt ikke bare et eget blikk for kultur, men også en rekke kilder til dette blikket. Dermed er kildemateriale og teori sammenfiltret, på en måte som er selvbekreftende i den grad at det gir virkelige konsekvenser. *Ord og sed*-spørrelistene er et sted hvor den overordnede tanken om tradisjonen møter de faktiske objektene og forestillingene som

viser og begrunner denne tanken. Jeg tror det bør framheves at «kulturelle forestillinger» ikke kun er en kategori for å pakke bort det ahistoriske og det «uekte», men også en kategori som ble og blir benyttet for å gå i dialog med alt det som faller utenfor det ekte og det rasjonelle. I den forstand kan nettopp *hvordan* disse kulturelle forestillingene figureres, åpne opp for å gjøre de polyfone historiene synlige.

Hvordan det innsamlede materialet fra *Ord og sed*-spørrelistene ble gjort til historiske hendelser, vil være vesentlig for å forstå spørrelistenes produksjon av tradisjonens elementer. Tanken om tradisjon, den historiske dimensjonen «tradisjon» innrammer, og hva denne kunnskapen var ment å belyse, vil bli gjenstand for en grundig analyse. Som en del av det vil også motstridende og overlappende forståelser og agendaer komme til syne. For *Ord og sed*-listene var aldri noe resultat av en stringent tanke, men heller et resultat av mange og manges praksiser for å belyse samfunnets dype strukturer. Det er derfor også en historie om hvordan den humanistiske vitenskapen har forholdt seg til de fenomenene som overskrider dens rasjonalitet. For tradisjonens innramming blir spesielt interessant når vi ser den i lys av de aktørene den rammer inn, de som har aktive roller i disse historiene.

Folketrovesenene, slik de framstår i *Ord og sed*-listene, er interessante aktører å fokusere på for å se hvordan de blir konstruert. Derfor skal jeg også gi dem relativt stor plass, ikke fordi de representerer en uforholdsmessig stor del av *Ord og sed*-materialet, eller at de spilte noen viktigere teoretisk rolle enn for eksempel jordbruksredskaper, men fordi de er meget godt egnet til å belyse et mønster både jordbruksredskaper og folketrovesener inngår i. De gjør grensene synlige både for vitenskapelig og kulturell rasjonalitet. Folketrovesener, i det minste det som var grunnlaget for dem, er det Cadena ville kalt ahistoriske og dermed uekte. Likevel skrives de fram som mer eller mindre ekte aktører innad i tradisjonen, selv om de samtidig, på et annet nivå, er kulturelle forestillinger. For Handler og Linnekin (1984) ville det derfor være meningsløst å konsentrere seg om hvorvidt de var ekte eller uekte.

Det er to meget forskjellige antagelser om hva som kan være ekte og uekte for kultur og tradisjon. For mens Cadena legger vekt på hva som kan være historisk ekte, som hun sier, hva som kan produsere bevis om seg selv, vektlegger Handler og Linnekin hvor vanskelig det er å skille ekte fra uekte tradisjon. For de siste er tradisjoner å forstå som identitetsbyggende aktiviteter som trekker sin autoritet og mening fra ideen om en kontinuitet i aktiviteten. De blir



hver gang de re-presenteres «oppfunnet» på nytt, og det er dermed meningsløst å snakke om ekte og uekte tradisjoner. De to inngangene åpner for en interessant spenning i ideen om tradisjoner, for mens Cadenas kulturelle forestillinger åpner for å plassere den urasjonelle og uekte aktøren, åpner Handler og Linnekins diskusjon av tradisjoner for å plassere de uekte tradisjonene som kultur. Det eneste som er galt med dem, er forestillingen om at de kan være ekte. Dermed er det heller ikke kultur, eller for den saks skyld tradisjon som vekker diskusjonen om det ekte og uekte, det er «forestilling». Følger vi dette sporet videre, må vi også legge til: «forestilling» om hva? Handler og Linnekins selvbevisste forestillinger er historisk sett «uekte», men så lenge de behandles som identitetsbyggende forestillinger, vil de være «ekte» i den forstand at de bygger verdier og handlingsmønstre som kan leses som «identitet». På den annen side snakker ikke Cadena først og fremst om forestillinger som identitetsbyggende, selv om de også er det, det hun er opptatt av er om de kan vise til noe som kan anses for å være historiske hendelser. Problemet er at «forestillinger» i seg selv aldri vil kunne referere til noe «ekte». Den eneste måten de blir synlige på, er i ytringer eller som begrunnelser for handlingsmønstre. Dermed er forestillinger også alltid retrospektive, og det blir ikke mulig egentlig å fange tradisjoner som objekt. De kan kun tale, være begrunnelser for handlinger eller ytringer, ved at de blir innsatt i et narrativt mønster. Tradisjon er dermed alltid fortelling, og i kulturforskning og historie som oftest en fortelling om en forestilling. Derfor blir det også opp til den som konstruerer narrative, og den som blir bedt om å vurdere det som representasjon av virkeligheten, hvorvidt det kan anses som ekte eller uekte.

Den krevende oppgaven forfatterne bak *Ord og sed* tok på seg, var å konstruere et arkivmateriale hvor folket var ekte, men dets tro var uekte. I så måte blir behandlingen av folketrovesener interessant i *Ord og sed*, siden listene, med inspirasjon fra Mannhardts korndemoner, var meget opptatt av folketroen og dens opprinnelse som ordnende for de folkelige tradisjonene. Med andre ord ble folketrovesenene ansett for å vise forestilling gjennom handling. På den annen side var folketrovesenene uekte, de kunne ikke produsere bevis om seg selv, og ikke minst, det kunne ikke konstrueres fortellinger hvor de ble ansett som «ekte». Hvordan tradisjon ble brukt for å løse dette historiografiske problemet, skal vi se nærmere på i de neste kapitlene.

Folketrovesener er nyttige for å se hvordan plasseringen visse forskningsobjekter har fått av tidligere forskning, spiller en avgjørende rolle for hvordan de reproduseres i nye innsamlinger

som *Ord og sed*. De viser hvordan visse problemstillinger, og med dem visse narrativer, er knyttet til forskjellige forskningsobjekter. Den plasseringen folketrovesenene fikk i *Ord og sed*, sier mye om hvordan det rasjonelle ble avgrenset i denne perioden, hva som kunne anses som ekte og uekte og hvorfor. De forteller også om hvordan større kulturelle narrativer «overlever» de såkalte paradigmeskiftene i vitenskapen og blir med videre, for på den måten å kunne bekrefte de samme kulturelle narrativene, om enn med en ny teoretisk overbygning. Av denne grunn peker også *Ord og sed*-tekstene ut over en rent vitenskapelig posisjonering til det større samfunnet de er en uløselig del av.

Folketrovesenene kan dermed også være en interessant case for å undersøke vår tids utvikling av humanistiske og samfunnsvitenskapelige teorier. De står i en mellomposisjon mellom objektorienterte og tekstorienterte studier. Disse to perspektivene, som ikke alltid like lett kan gripe over i hverandre, blir tydelig satt i relieff hvis disse teoriene brynes mot det objektiviserte folketrovesenet. Skal det forstås som objekt eller aktør? Og er det i så fall en aktør som kan følges, eller er det vi som produserer den gjennom våre tekster? Jeg tror dette vil kunne belyse noe av problematikken rundt hvordan tradisjonsobjekter kan forstås, enten de er kategorisert som overtro eller som kulturarv med de klassifikasjoner, systematiseringer og beskrivelser det medfører.

## 1.2 Spørrelister

Som vi så, hadde Mannhardt allerede på 1860-tallet begynt å sende ut spørrelister i stor skala. Det finnes også andre tidlige eksempler på innsamling ved hjelp av spørrelister, men det var først med etableringen av de nordiske tradisjonsarkivene i de første tiårene av 1900-tallet at en stringent spørrelistemethode ble utviklet for innsamling av «tradisjonsmateriale». Formålet i denne tidlige perioden var å samle inn fakta om sed og skikk i avgrensede geografiske områder.

Innsamling av folkeminner ble i de første tiårene av 1900-tallet ofte gjort gjennom såkalte «hjemmelsmenn», som forsøkte å gi opplysninger på vegne av det bygdesamfunnet han eller hun var en del av (Hagström & Marander-Eklund, 2005, s. 11). For å systematisere det lokale intervjuarbeidet ble det utarbeidet såkalte «veiledere». I Norge for eksempel har Reidar Th. Christiansens to veiledere for innsamling av folkeminner fra henholdsvis 1917 og 1925, som vi kommer tilbake til i neste kapittel, fungert slik (Christiansen, 1917, 1925). Spørrelistemethoden

som blant annet Lid utviklet var tenkt på samme måte, men nådde ut til langt flere informanter. Spørrelistene gjorde det derfor mulig å innhente informasjon systematisk fra store geografiske områder (Kverndokk, 2011, s. 82–83). Både for det nedskrevne intervju materialet og spørrelistene ble resultatet ansett for å være «muntlig» arkivmateriale i skreven form, og *Ord og sed* spørrelistene må derfor anses som en måte å konstruere en samtale med lokale informanter om stedets «tradisjoner». Det hadde innvirkning på hvordan spørrelistene ble utformet. Spørsmålene som møter oss i *Ord og sed*, er som oftest meget konkrete. De har alternativer som kan se ut som forslag til svar. Med våre øyne er det derfor fascinerende å se hvordan disse spørrelistene aktivt ledet informantens forståelse av temaet de skulle undersøke, men ser vi dem i sammenheng med intervju materialet, blir det mer forståelig. De må anses som en samtale om stedets tradisjoner, med de vekselvirkningene det fører med seg.

Spesielt i svensk sammenheng har det vært gjort interessant forskning på spørrelistene og hvilke føringer de la på det innsamlede materialet. Agneta Lilja er i *Föreställningen om den ideala uppteckningen* opptatt av hvordan materialet ble formet av de bakenforliggende ideene forskningen hadde om det folkelige (Lilja, 1996). Fredrik Skott har i *Folkets minnen* lagt større vekt på de faktiske oppteckningene og hva de forteller om de motivene som fantes blant «ortsmeddelarna», de som faktisk samlet inn materiale til arkivet (Skott, 2008). Begge bøkene viser viktige perspektiver på spørrelisteinnsamlingene, ikke minst med vekt på den politiske virkeligheten de ble skapt i. Felles for dem begge er at de legger stor vekt på svarene som finnes i arkivene, og hva de kan si om folkeminneinnsamlingene. De konsentrerer seg om de bakenforliggende intensjonene som fantes for å bedrive innsamlinger, og hvordan disse påvirket materialet og dermed bildet av folkekulturen.

I denne avhandlingen vil jeg anlegge et litt annet perspektiv. Opptattheten av de politiske aspektene ved innsamling av folkeminner og hvordan de eventuelt former svarene og plasserer dem i en nasjonalistisk diskurs, kan lett overskygge de uttalte problemstillingene og målsetningene som folkeminneforskere hadde produsert spørrelistene for å svare på. Disse målsetningene kan ses i beskrivelsene som gjøres av allerede innsamlet materiale, og hvordan det benyttes som premissleverandør for nye problemstillinger. Denne formingen av materialet kan tydelig sees i *Ord og sed*-listenes tale til sine informanter gjennom innledninger og spørsmål. I denne avhandlingen har jeg derfor valgt å holde meg til spørrelistene som tekster for å se hva de

kommuniserer til sine lesere og brukere om ideer og forutsetninger for de opplysningene som ønskes innsamlet. Som vi skal se, finner vi her en rekke forskjellige innganger til interessen for disse kildene. Men som vi også skal se, kretser alle om noen felles premisser for hvordan folketradisjonen(e) avgrenses mot forskerens moderne verden. For å få muligheten til å kunne nærlese spørrelistene grundig som tekster har jeg derfor valgt å ikke fokusere på de svarene som kom inn. Det skal framheves at disse svarene ikke alltid følger forskernes intensjon med spørrelistene, og at de skrivende informantene også hadde egne intensjoner med sine bidrag til arkivet (jf. Skott, 2008, s. 172–189). Likevel peker forskernes intensjoner og tekster tilbake på vitenskapelige diskurser i samtiden som kan forklare hvorfor og hvordan folkeminnene kunne spille en så viktig rolle i samtidens politiske diskurser, over hele det politiske spekteret. Ved å forholde meg tett til spørrelistenes tekster vil jeg vise hvordan folkeminnene ble ordnet, avgrenset og utformet for å kunne fungere som premissleverandører både for vitenskapelige og politiske diskurser.

### 1.3 Ord og sed

*Ord og sed* er en serie med spørrelistor om norsk folkekultur som ble utgitt av *Nemndi til gransking av norsk nemningsbruk* fra 1934 til 1947. *Nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*<sup>1</sup>, som fra 1939 skiftet navn til *Nemnda til gransking av folkesed og nemningsbruk*, var en selvstendig forening, men hadde tette bånd til *Norsk Folkeminnesamling* (NFS), hvor arkivet finnes i dag, *Universitetet i Oslo*, *Norsk Folkemuseum* og *Instituttet for sammenlignende kulturforskning* (IFSK), som sammen med *Nansenfondet* finansierte utgivelsene. Til sammen var disse to siste den viktigste finansieringskanalen for forskning i Norge før forskningsrådene kom etter 2. verdenskrig (Rogan, 2013, n. 6). *Instituttet for sammenlignende kulturforskning* var også der Nils Lid, den viktigste pådriveren for *Ord og sed*, var ansatt før han i 1940 ble Norges første professor i etnologi eller folkelivsgransking.

*Ord og Sed*-spørrelistene ble sendt ut til et stort antall informanter i Norge. De ble sendt ut enkeltvis, men ble også samlet som tidsskrifter, ett for hvert år i årene mellom 1934 og 1942, og et nummer utgitt i 1947 som samler alle spørrelistene sendt ut de siste krigsårene, fra 1943 til 1945. Til sammen finnes det ti tidsskriftnummer av *Ord og sed*. I tillegg er det senere utgitt åtte

---

<sup>1</sup> På grunn av rettskrivningsreformen av 1938 ble *Nemndi* endret til *Nemnda* fra da.

spørrelister i samme serie. De er trykket i tidsskriftet *Norveg*, som hadde undertittelen *Ny serie av Ord og sed*. *Ord og sed*-utgivelsene bestod ikke bare av spørrelister, men inneholdt også en del artikler. Enkelte av spørrelistene er vel også å anse som en blanding av artikkel og spørreliste, da de er en utredning om et tema og kun avsluttes med en oppfordring om å sende inn opplysninger om det.

I det følgende vil jeg gi en kort, skjematisk oversikt over *Ord og sed*-spørrelistene. Der forfatteren er kjent, enten fra NFS' oversikt over *Ord og sed*-listene («ORD OG SED», udatert) eller fra protokollen til *Nemndi til gransking av norsk nemningsbruk* («Protokoll», 1933) i arkivet etter Nils Lid på NFS, har jeg ført opp henne eller ham. I tillegg har jeg stjernemerket de listene jeg har benyttet i denne avhandlingens analyse. Mine begrunnelser for dette utvalget kommer jeg tilbake til nedenfor.

### 1.3.1 *Ord og sed I*, 1934

Det første nummeret av *Ord og sed*, fra 1934, inneholdt 19 spørrelister. I en oversikt i avslutningen av tidsskriftet står det opplyst at de forskjellige listene er trykket i perioden 1933–1934. På tittelbladet står dette sitatet:

«*Norske ord!*  
*De som enno løynleg gror*  
*over alle vidanvangar*  
*i mitt fedreland og fangar*  
*glans og kraft av sol og jord!*  
-----»

Sitatet er hentet fra diktet *Norske ord!* av Olav Aukrust i *Norske terningar* (1931).

Utgivelsen er trykket med tilskudd fra Nansenfondet og redigert av Nils Lid. Medlemmene av *Nemndi* var her Sigurd Kolsrud, Nils Lid og Gisle Midttun.

Som innledning til spørrelistenes innsamlingsarbeid er det skrevet en forklaring til informantene om prosjektet og *Nemndis* ønsker. Her står det:

Når ein skal studera det norske ordtilfanget, må ein fyrst og fremst ha kjennskap til det levande bruket av ordi og til det miljøet der ordi vert nytta. Og nemningsbruket må granskast i samband med etterrøkjingar um dei ting, skikkar, truer

og fyrestellingar som det høyrer i hop med. Den næmaste fyreloga vår er no å få fram nytt tilfang som kann utvida og retta dei opplysningane som fyrr er innsamla. Me har difor oppmoda folk som arbeider med serlege umråde av vår folkelege kultur til å hjelpa oss med emne til spyrjeformularar for innsamling av nytt tilfang, ei innsamling som er meint å femna um heile landet. Dei einskilde listone vil då ofte venda seg til ulike kjeldor for tradisjonen, og dei vil verta sende ut kvar for seg. Me byrjar her med dei fyrste av desse listone. I mange tilfelle vert samstundes gjeve døme med utgreidingar til hjelp ved innsamlingi. Både desse utgreidingane og spursmåli er berre sette upp til studnad, og svari bør formast utan å vera bundne til dei. Ordformene må ein skriva upp so nøgje som råd er etter uttalen og helst med døme på ordelag som dei vanleg vert brukte i (Lid, 1934c, s. 5).

I denne teksten oppsummerer *Nemndi* sine tanker med *Ord og sed*-spørrelistene. Teksten begynner med å fokusere på innsamlingen av ord og viktigheten av å få kjennskap til dem i «miljøet der ordi vert nytta». Dermed viser de det fokuset som også er definerende for *Wörter und Sachen*-tilnærmingen, som jeg vil komme tilbake til i kapittel 3.4. Den muntlige formen framheves som avgjørende for innsamlingsarbeidet. Det er verdt å merke seg den avsluttende setningen i sitatet som instruerer om hvordan listene skulle besvares. Informantene ble anmodet om å forholde seg fritt til eksempler og spørsmål. Det vektlegges derimot at ordformene må være riktig skrevet opp. Det fokuset som var på ord, ble likevel, som vi skal se, mindre utover i utgivelsene.

### Ord og sed I:

Nr.	Navn:	Forfatter:
*1.	Banabeinet	Nils Lid
2.	Snikkarhandverket	Olav Brattegard
3.	Veret	Nils Halland
4.	Flotefiske	Ragnar Nordby
*5.	Kornskurd	Hilmar Stigum og Nils Lid
6.	Køyredningar	Gösta Berg og Nils Lid
7.	Leker og tellingar	Nils Lid
8.	Slengemål	Sigurd Kolsrud
*9.	Godnemningar ved fiske	Svale Solheim
*10.	Godnemningar og nedsetjande nemningar um udyr	Nils Lid
*11.	Soli og stjernone i tidsrekningi	Nils Lid
*12.	Døgret	Nils Lid
*13.	Året	Nils Lid
14.	Smedhandverket	Olav Brattegard
15.	Timbremannsyirket. Verky og vyrke	Olav Brattegard
*16.	Husbyggjing	Samson Eitrem/Nils Lid
*17.	Gullhøna	Nils Lid og Herman Geijer
*18.	Saulurva	Nils Lid
*19.	Sauapeka	Nils Lid

#### 1.3.2 Ord og sed II, 1935

På samme måte som første nummer har *Ord og sed II*, fra 1935, et kort sitat trykket på tittelbladet. Det er av den franske språkforskeren Antoine Meillet og lyder:

*Ein skynar ikkje eit mål utan at  
ein kjenner levevilkåri til det folket  
som nyttar dette målet. Heller ikkje  
kan ein til fullnads skyna trudom  
og seder hjå eit folk um ein ikkje  
kjenner målet til det samme folket*

Nummeret er redigert av Nils Lid og Svale Solheim. *Nemndi* har nå, i tillegg til medlemmene fra forrige år, blitt utvidet med to nye: Svale Solheim og den norske germanisten og språkhistorikeren Olav Brattegard («Olav Brattegard», 2017). Brattegard hadde også skrevet spørrelistene i første nummer av *Ord og sed*. På samme måte som i første nummer har også dette en innledning. Den lyder:

Gamalt nemningsbruk, og skikkar og truer som høyrer ihop med det, synest ha halde seg betre i vårt land enn i dei andre germanske landi. Og det er ei overlag viktig oppgåve at

det kann setjast i gang effektive innsamlingar av tilfang medan det enno er tid. Dette arbeidet kann ikkje utførast av nokre få granskarar, men det krev ei mengd medarbeidarar. Og alle som har kjennskap til den gamle tradisjonen. eller som lett kann skaffa opplysningar frå eldre folk i si bygd, vil gjera vitskapen ei stor tenest med å senda inn uppteikningar.

Når det gjeld oppskrivningi av nemningar, kann det visast til merknaden um ljoskrift i spyrjeliste nr. 20. Både nemningane og dei andre opplysningane må skrivast ned slik som folk gjev deim opp, utan noko slag samanarbeiding eller umarbeiding. Me viser elles til fyreordet i Ord og sed 1934. - Av dei listone som er prenta i dette andre bandet, har nummer 22, 25, 26 og 35 vorte kosta i prenting av Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, og er etterpå medtekne her. Dei andre listone er prenta for pengar som er gjevne av Nansenfondet. (Lid & Solheim, 1935, s. 5).

I denne innledningen vektlegges at «gamalt nemningsbruk, og skikkar og truer som høyrer ihop med det» synes å holde seg bedre i «vårt land» enn i de andre «germanske landi». Med denne innledende setningen situerer *Nemndi* skikkene tenkt for innsamling i relasjon til øvrige nordeuropeiske land. På den ene siden vektlegger de det unike i den norske «tradisjonen», men på samme tid settes den i sammenheng med de andre germanske landene. Setningen vektlegger dermed en felles tradisjon, men understreker at kildematerialet i Norge er bedre. I forhold til innledningsteksten i 1934-utgivelsen ble fokuset på skikker og troer sterkere. Som sitatet av Antoine Meillet viser, er fokuset fortsatt på utforskning av språk, men fokuset er mer på det benevnte. Vi ser at man ber om at «både nemningane og dei andre opplysningane» oppgis uten omarbeiding eller sammenfatning. Når vi senere skal se på hvordan spørsmålene i disse spørrelistene er utformet, er det viktig å huske dette ønsket om den ikke omarbeidede teksten.

Det er verdt å framheve hvordan *Nemndi* her opplyser om finansieringen av de forskjellige listene. Nr. 22, 25, 26 og 35 er bekostet av IFSK, mens resten er finansiert av Nansenfondet.



## Ord og sed II:

Nr.	Navn:	Forfatter:
20.	Skjergardsnamn	
*21.	Husinnreidnad	
*22.	Dvergen	
23.	Skogbyte	
24.	Ski og skiløyping	
*25.	Skikkar og truer um veiding	Nils Lid
*26.	Skikkar og truer um fising	Nils Lid
27.	Beinveges fiskemåtar	
28.	Ongle-fiske	
29.	Sluk- og linfiske	
30.	Merd og ruse	
31.	Garntilverking	
32.	Garnfiske	
33.	Notfiske	
34.	Fiske-båtar, -buder og -hjellar	
*35.	Fisket i Nord-Noreg og Trøndelag	Knut Nauthella og Klaus Sunnanå

Som vi ser, er de aller fleste listene i dette nummeret om fiskemetoder og -redskap. Unntakene er nr. 20, 21, 23 og 24, samt tre av de listene som er finansiert av IFSK. De er opptatt av innsamling av skikker. Vi skal komme tilbake til den siste lista i kapittel 5, men det kan sies at den representerer et unntak både i utforming og lengde.

### 1.3.3 Ord og sed III, 1936

Sitatet på tittelbladet til denne utgivelsen er hentet fra *Faust* og lyder:

*Grip ned i mannalivet sjølv, det rike!  
Av alle lev, av fåe det er,  
forvitneleg, kvar helst De i det fær.-*

Nummeret er redigert av Nils Lid og Svale Solheim. Det er ingen innledende tekst slik det var i de to foregående numrene. Det er utgitt med tilskudd fra Nansenfondet.

De første tre listene i denne utgivelsen fortsetter rekka med spørrelistene om fisketeknikker fra forrige nummer. I de øvrige listene er det, bortsett fra de tre siste, hele tiden fysiske objekter som står i sentrum. Nummeret avsluttes med en artikkel, den første i serien, av Anders Sandvig (1862–1950), grunnleggeren av De Sandvigske Samlinger på Maihaugen på Lillehammer.

Artikkelen er også utgitt som særtrykk. Det er en viss sammenheng mellom de to siste spørrelistene og denne teksten. Det er i det hele tatt ofte at vi ser at spørrelistene i *Ord og sed* opptrer i grupperinger. Det samme gjelder nr. 42 og 43 og 44 og 45 i dette nummeret.

### ***Ord og sed III:***

<b>Nr.</b>	<b>Navn:</b>	<b>Forfatter:</b>
36.	Fiske-håvar	
37.	Fiskekjer og -stød	
38.	Fiskefengdi	
39.	Klakking og klakkeklemmer	
40.	Stadnamn-remsor	
41.	Tine og laup	
*42.	Plantenamn	
*43.	Husdyrnamn	
*44.	Spuar	
*45.	Hakkespettor	
46.	Figurkrot på treskjelåvar	Einar Stoltenberg
47.	Lurar	
48.	Handelsfeil hos hest	Paul Fossum
49.	Feldmakararbeid	
50.	Barking	
51.	De Sandvigske Samlingers Garveri på Maihaugen. (artikkel).	Anders Sandvik

#### 1.3.4 *Ord og sed IV*, 1937

Det innledende sitatet i *Ord og sed IV* er hentet fra den tyske etnopsykologiske forskeren Adolf Bastian (1826–1905). Det lyder:

*Det brenn, det brenn  
med høge logar  
i den etnologiske verda!*

Dette sitatet benytter også Lid i sitt forord til *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*, hvor han betegner Bastian som «den gamle kjennaren av folkeleg tenkemåte» (Lid, 1933a). Sitatet benyttes i sammenheng med viktigheten av innsamling av tradisjon før det er for sent.

### **Ord og sed IV:**

<b>Nr.</b>	<b>Navn:</b>	<b>Forfatter:</b>
*52.	Jolesveinar	
53.	Jolebandet	
*54.	Jolebukk og brudlaupsbukk	Rigmor Frimannslund
55.	Brurebjørker	Rigmor Frimannslund
56.	Brurekrans	Rigmor Frimannslund
*57.	Byrkja	
*58.	Helsekjeldor	Ingjald Reichborn- Kjennerud
*59.	Berg og steinar	Ingjald Reichborn-Kjennerud
*60.	Steinsprang og skridor	Kjell Bondevik
61.	Verp	
*62.	Gjelgje og skjerding	
63.	Terrengnamn	
64.	Giftarmåls-merke	Rigmor Frimannslund
65.	Kjærastevarsel	Rigmor Frimannslund
66.	Venda hugen	Rigmor Frimannslund
67.	Nattefriing	Rigmor Frimannslund
68.	Friing og truloving	Rigmor Frimannslund
69.	Festegåvor	Rigmor Frimannslund
70.	Festarøl	Rigmor Frimannslund
71.	Being og bearlag	Rigmor Frimannslund
72.	Heimkome-veitsle og heiman-fylgje	Rigmor Frimannslund
73.	Skifundet frå Furnes (artikkel)	Nils Lid

Ingjald Reichborn-Kjennerud ble nytt medlem av *Nemndi* i 1937 («Protokoll», 1933, 1.2.1937). De fleste listene i denne utgivelsen er av Rigmor Frimannslund. Nemnda vedtok 15. desember 1937 å trykke tolv lister av henne. Disse listene dreier seg om temaet for hennes magisteroppgave om bryllupskikker, som hun leverte i 1941 i Nils Lids nylig etablerte etnologifag. Temaet hadde blitt anbefalt henne av Lid (Telste, 2013, s. 185).

#### 1.3.5 *Ord og sed V*, 1938

*Ord og sed V* har hentet sitt innledende sitat fra Johannes Skar. Her står det:

*Det var tru  
med alt dei gjorde*

Dette velbrukte sitatet, hentet fra *Gamalt or Setesdal*, er et godt bilde på hvordan *Ord og sed* plasserte tro hos folket. Ikke bare fordi folketroen var så nært knyttet til handling, men også fordi, og det var vel hovedpoenget med sitatet, at det aller meste av folkelige handlingsmåter hadde et bakenforliggende troselement.

*Ord og sed V* ble redigert av Nils Lid og Svale Solheim og utgitt med tilskudd fra Nansenfondet.

***Ord og sed V:***

<b>Nr.</b>	<b>Navn:</b>	<b>Forfatter:</b>
74.	Sulegging	
75.	Lintilverking	
76.	Ymist nemningsbruk i Vossebygdene	Voss mållag
*77.	Åringsmerke	Kjell Bondevik
*78.	Høgtider og merkedagar	Kjell Bondevik
*79.	Bytehandel millom fiskarar og bønder	Knut Nauthella
80.	Flatbrød	
*81.	Skikkar og truer om husbygging	
*82.	Mara	
83.	Ålmenne fordomar ved fiske (artikkel)	Svale Solheim

1.3.6 *Ord og sed VI*, 1939

Det innledende sitatet til *Ord og sed VI* er hentet fra Å.O Vinje i *Dølen 1859*:

*Vilde Landsens Skulelærarar samla  
og senda kver i si Bygd, so vilde det  
vera godt. Dei hava no lært so mykjît,  
at dei fleste kunde gjera det. Og so  
vøre det vøl for maalets skuld, om  
dei greidt vilde skriva deim kver i sit  
Bygdarmaal*

*Ord og sed VI* er redigert av Nils Lid og Svale Solheim. *Nemnda* har nå skiftet navn til *Nemnda til gransking av folkosed og nemningsbruk*. Årgangen består av kun tre spørrelistar og et lengre tillegg av Olaf Lindtorp om Finnskogens folk. Forordet til denne er skrevet av Svale Solheim.

***Ord og sed VI:***

<b>Nr.</b>	<b>Navn:</b>	<b>Forfatter:</b>
*84.	Kove og svol	Marta Hoffmann
85.	Slaktetida	
*86.	Draugen	
Tillegg	Finnskogens folk (artikkel)	Olaf Lindtorp

1.3.7 *Ord og sed VII*, 1940

*Ord og sed VII* har ikke noe innledende sitat. Det er fortsatt redigert av Nils Lid og Svale Solheim. I avslutningen av nummeret står oppført de som i 1940 er medlemmer av *Nemnda*. Det

er nå: Rigmor Frimannslund, Nils Lid, Ingjald Reichborn-Kjennerud, Svale Solheim og Hilmar Stigum.

Dette nummeret inneholder hele tre artikler, to av Svale Solheim og en av Nils Lid.

**Ord og sed VII:**

Nr.	Navn:	Forfatter:
87.	Spåmann	
88.	Spåmøy	
89.	Avliving av slaktedy	
90.	Ljå og rive	Nils Lid og Gösta Franzén
91.	Smørformer – bruk og dekorasjon	Borghild Frimannslund
92.	Smørformenes konstruksjon	Borghild Frimannslund
93.	Laup og tinemakarar	
*94.	Deildegasten	Ingjald Reichborn-Kjennerud
*95.	Tresking	
96.	Kidkjevle	Helge Fonnum
*97.	Narreskikkar i sigleleia	
98.	Kasterøysar (artikkel)	Svale Solheim
99.	Sjødraugen (artikkel)	Svale Solheim
100.	Primitive vern mot snøblinda	Nils Lid

1.3.8 *Ord og sed VIII*, 1941

*Ord og sed VIII* er redigert av Nils Lid. Det er trykket med tilskudd fra Kulturforskningsinstituttet (som IFSK hadde skiftet navn til) og Nansenfondet. Nummeret er utgitt senere enn 1941. Det er lister som viser til senere årstall, og artiklene er fra 1942 og 1943. Listene ble vedtatt utgitt av *Nemnda* våren 1944 («Protokoll», 1933, 8.3.1944).

**Ord og sed VIII:**

Nr.	Navn:	Forfatter:
101.	Elggraver (artikkel)	Haakon Lie
*102.	Trollkatten	Svale Solheim
*103.	Julegeit og kveldskjøgle	Nils Lid
104.	Kvann	
105.	Torvgrev	
106.	Gjødselsklubbe	Hilmar Stigum
*107.	Kreps	Helge Refsum
*108.	Fantar og taterar	Helge Refsum
109.	Gåta om falltussa	Nils Lid
110.	Vetar og vetehus	
111.	Kvalen i folketru og diktning (artikkel)	Svale Solheim
112.	En litterær primstav og dens forutsetninger	Reidar Kjellberg

### 1.3.9 *Ord og sed IX*, 1942

*Ord og sed 9* er redigert av Nils Lid og utgitt med tilskudd fra Kulturforskningsinstituttet og Nansenfondet. Det inneholder kun to nummer. Begge er av Gunvor Ingstad Trøttestad. Det første, nr. 113, er et oversiktsskjema ment «å vera til hjelp ved den fyrste innsamlinga av tradisjonen om kledebunaden» (Lid, 1942b, s. 5). Den andre delen er en lengre artikkel om «Handakledet og den seremonielle tildekning av hendene». Dette nummeret ble også vedtatt utgitt våren 1944 («Protokoll», 1933, 8.3.1944).

#### ***Ord og sed IX:***

<b>Nr.</b>	<b>Navn:</b>	<b>Forfatter:</b>
113.	Kledebunad	Gunvor Ingstad Trøttestad
114.	Handakledet og den seremonielle tildekning av hendene. En drakthistorisk studie knyttet til Hordaland (artikkel)	Gunvor Ingstad Trøttestad

### 1.3.10 *Ord og sed X*, 1943 – 1947

*Ord og sed 10* var det siste nummeret som ble utgitt av serien før det skiftet navn til *Norveg*. Nummeret er redigert av Nils Lid og trykket med tilskudd fra Kulturforskningsinstituttet og Nansenfondet. Under innholdsfortegnelsen i avslutningen av utgivelsen står det: «Tilfanget til dette bandet var tilrettelagt føre fredsslutninga 1945.»

#### ***Ord og sed X:***

<b>Nr.</b>	<b>Navn:</b>	<b>Forfatter:</b>
115.	Be buste	Rigmor Friemannslund
116.	Hanntikk, flått, hannklokke	Helene Tambs-Lyche
117.	Plantenavn i stedsnavn	Ove Arbo Høeg
*118.	Nissen	Kristian Røstvig
*119.	Gardvorden	Kristian Røstvig
*120.	Vorden og vardyvlet	Nils Lid
*121.	Torre og Gjø	Nils Lid
*122.	Friingssteder i gjømanaden	Nils Lid
*123.	Einar-månaden	
124.	Barnefødsel	Nils Lid
125.	Ljosmor og ljusbarn	Nils Lid
*126.	Fattigfolk, fattigdom og fattigforsørgelse	Helge Refsum
127.	Flaske – fleske	Nils Lid
128.	Julebonden	Nils Lid
129.	Julegeit-kake	Nils Lid
130.	Skålegjeving	Rigmor Friemannslund
131.	Nying	Einar Stoltenberg
132.	Gjest Baardsen: Vandrings- og skøiersprog (Artikkel)	Helge Refsum
133.	Vår gamle bondebebyggelse – Hva Maihaugen forteller (artikkel)	Anders Sandvig

### 1.3.11 *Norveg* 1951 - 1958

I tillegg finnes det noen få lister i tidsskriftet *Norveg*, som ble en fortsettelse av *Ord og sed*. Det hadde undertittelen *Nytt tidsskrift av Ord og sed*.

I første årgang av *Norveg* er disse listene trykt (Lid, 1951, s. 255–268):

Nr.	Navn:	Forfatter:
134.	Kolbrenning (artikkel)	Nils Lid
135.	Sedvanerett og grunnraderett til fiskegrunnar på havet	Olav Fjørtoft
136.	Namn og méd på fiskegrunnar	Olav Fjørtoft
137.	Trolldom. <i>Emneliste</i>	Svale Solheim

I *Norveg 5* fra 1955 finnes disse spørrelistene trykt (Lid, 1955, s. 197–216):

Nr.	Navn:	Forfatter:
138.	Tradisjon om ufredstider	Olav Bø
139.	Ætt og skyldskap	Olav Bø

I *Norveg 6* fra 1958 er disse spørrelistene trykt (Lid, 1958, s. 295–310) :

Nr.	Navn:	Forfatter:
140.	Vetta kjem på julevitjong	Brynjulf Alver
141.	Gåter om fela	Brynjulf Alver

*Norveg 6* er redigert etter at Nils Lid døde i 1958. Med det stoppet også utgivelsen av spørrelistene som en del av *Ord og sed* serien.

## 1.4 Utvalget av spørrelistene i avhandlingen

I denne avhandlingen har jeg forholdt meg til de ti utgivelsene av tidsskriftet *Ord og sed* som kom ut fra 1934 til 1947. Etter en forberedende gjennomgang av alle disse spørrelistene valgte jeg ut ca. en tredel av dem som jeg mener er spesielt godt egnet til å vise de teoretiske og metodiske valgene som ble gjort i spørrelisteserien, og som kan fortelle om hvordan de bidro til å konstruere folketradisjonen. I kapittel 2 vil jeg forklare nærmere mine teoretiske begrunnelser for utvalget, men jeg har konsentrert meg spesielt om de spørrelistene som kan fortelle noe om synet på folketro, som jeg vil vise var helt sentralt for det teoretiske fokuset som ble anlagt på hele det tradisjonsmaterialet som ble ettersøkt. Jeg anser det også som viktig å spesielt trekke fram denne delen av *Ord og sed*-materialet, fordi det er av de perspektivene som mer eller mindre ble borte

fra folkelivsgranskingen og den senere etnologien på siste del av 1900-tallet, til fordel for et fokus på såkalt materiell kultur. Dermed har også mye av bakgrunnen for de valgene som ble gjort i utformingen av *Ord og sed*-spørrelistene, blitt nedtonet i faghistorien. I tillegg har jeg konsentrert meg om å velge ut lister som viser den tematiske spredningen i serien, og som kan si noe om forskjellige innganger til tradisjonen som forskningsobjekt. Gjennom dette utvalget av spørrelistene har jeg også forsøkt å trekke fram forskjellige forfattere som var sentrale bidragsytere og sentrale medlemmer av, eller i den nære kretsen rundt, *Nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*. Som jeg vil komme tilbake til senere, har jeg valgt å fordele de utvalgte listene på temaer for å belyse viktige sider av *Ord og sed*. Jeg presenterer dem dermed ikke kronologisk. Av de 141 *Ord og sed*-listene vil jeg mer eller mindre detaljert vise innholdet av 48. Dermed er det ca. 1/3 av listene som blir omtalt i denne avhandlingen. Jeg tror likevel at det vil gi et godt bilde av hele spørrelisteserien og begrunnelsene som lå bak valgene ved produksjonen av dem.



## 2 Teoretisk inngang til spørrelistene

### 2.1 Modernitetens motsetning

Spørrelistene i *Ord og sed* ble konstruert for å skaffe materiale til forskning på det som ble ansett for å være både folkekultur og en førmoderne tradisjon. Dermed ble materialet også konstruert som en kontrast til elitekultur og samtidig det moderne. Som jeg var inne på i innledningen, er det en kontrast som har blitt grundig problematisert i hvert fall siden 80-tallet. I stedet har det blitt framhevet hvordan moderniteten konstruerer de tradisjonelle kulturene som ble ansett som dens motsetning (Eriksen, 1993, s. 22–23). For å finne en teoretisk inngang til å kunne diskutere konstruksjonen av folketradisjoner som ble gjort i *Ord og sed*, vil jeg derfor begynne med Bruno Latours modell for hvordan den moderne vitenskapen er bygget opp.

Latours har i boken *We have never been modern* beskrevet en overgripende modell av det moderne vitenskaps- og rasjonalitetssynet, som han kaller «den moderne grunnloven». Her skriver han at den moderne vitenskapen er fundert på tre garantier: For det første må natur framstå som om den ikke er konstruert, for det andre må kultur framstå som om den er konstruert, og for det tredje må natur og kultur holdes absolutt adskilt fra hverandre. Disse tre garantiene sett i sammenheng er det som gir de moderne deres unike evne til å skifte *skala* (Latour, 1993, s. 32). Forskningsobjekter må i den moderne vitenskapen kunne være *skalerbare*, slik at partikulære fakta kan benyttes som belegg for å besvare generelle problemstillinger. Latour finner belegget for denne modellen i diskusjonen mellom to av den moderne vitenskapens «pionérer»: Thomas Hobbes (1588–1679) og Robert Boyle (1627–1691). Som representanter for logikken bak konstruksjonen av henholdsvis politisk og sosialvitenskapelig forskning, beskriver Latour hvordan Hobbes, med sin *Leviathan*, konstruerer en «Suveren» som er basert på en matematisk opptelling av hver innbyggers vilje. Boyle på sin side, som får stå som naturvitenskapenes representant, garanterte sine vitenskapelige eksperimenter i at den enkelte observatør kunne observere naturens mekanismer inne i det vitenskapelige apparatet. Dermed garanteres også det sosialvitenskapelige forskningsobjektet i naturvitenskapens matematiske abstraksjon, mens det naturvitenskapelige forskningsobjektet garanteres i samfunnsmedlemmenes immanente rasjonalitet. Denne separasjonen og samtidig kryssgarantien er det som skaper den moderne

rasjonaliteten og den vitenskapelige autoriteten, Latours moderne grunnlov (Latour, 1993, s. 15–29).

Som modell for moderne vitenskap, er Latours modell opplysende fordi den problematiserer noe fundamentalt: forholdet mellom objektet og subjektet. Fundamentalt sett er all vitenskap avhengig av å avgrense et objekt, noe som produseres utenfor den selv og dermed kan være gjenstand for analyse. Ifølge Latour gjøres det ved å «rense» objektet i den vitenskapelige beskrivelsen for påvirkninger fra det motsatte domenet i natur/kultur distinksjonen; i naturvitenskapen de vitenskapelige apparatene og teoriene, i sosialvitenskapene naturlig eller overnaturlig påvirkning. De forskningsobjektene som skapes gjennom denne «renselsen», kan innsettes i teoretiske antagelser som kan skaleres fra det spesifikke til det generelle, og det er dermed mulig å utlede teori ut fra empiri. Hva eller hvem som settes i subjekts- og objektsposisjon i en vitenskapelig framstilling, er derfor helt avgjørende for den skaleringen som kan gjøres, altså for hvilke teorier som kan skapes. På denne måten skapes teoretiske modeller som ofte kan benyttes med stor effektivitet til å forme naturen gjennom teknologi eller å forme samfunnet gjennom lovgivning, samfunnsplanlegging eller det som er mer aktuelt i denne sammenheng, å definere spesifikke kulturer og tradisjoner.

Men samtidig, slik vi så Ronström påpeke i innledningen, blir ofte det som blir tenkt, teoriene og modellene, til virkelighet. Enkelt sagt blir modellene i vår sammenheng til kulturen selv. «Tradisjon» er her et skoleeksempel. Å påberope seg tradisjon var og er en effektiv politisk strategi som skaper et rasjonale for handling som omgår Latours natur/kultur distinksjon, fordi den ikke alene er knyttet til natur eller kultur, men fundamentalt sett til tidsforløp, eller det vi bredt kan kalle historie.

Den skaleringen som gjøres av tradisjoner i *Ord og sed*-listene og deres samtids kulturforskning, er en av de største utfordringene vi har når det gjelder de folkloristiske og etnologiske arkivene og samlingene. De fleste av disse samlingene var tuftet på premisser om kulturell utvikling som det er vanskelig å stå inne for i dag. De tekstene og objektene som finnes her, kan ikke lenger uproblematisk skifte skala for å svare på nye problemstillinger. I forlengelse av sin diskusjon av framskrittet, skriver Anna Lovenhaupt Tsing om det i *The mushroom at the end of the world*. Det hun vil utforske i boken, er hvordan skalerbare og ikke-skalerbare systemer innvirker på hverandre. Hun utforsker skalering gjennom hvordan systemet for å plukke, distribuere og selge

delikatessesoppen matsutake har blomstret opp i det hun betegner som ruinene av flere skalerbare systemer. Som slike systemer nevner hun blant annet monokulturelt skogbruk med utbredt flathogst, flyktninger fordrevet av krig, et økonomisk system og et distribusjonssystem som gjør det mulig å transportere og selge denne delikatessen plukket i USA til Japan, hvor markedet for den er (Tsing, 2015, s. 37–43). Uten for mye sammenligning for øvrig er det mulig å spore noe av det samme problemet for tradisjonsmaterialet i Europa i dag. De gjenstandene som tidlig på 1900-tallet var interessante som forskningsobjekter på grunn av deres plass i teorier om kulturell og nasjonal utvikling, blir fortsatt verdsatt i dag som elementer av kultur, gjerne med nasjonale fortegn. Som tradisjonsobjekter er de identitetsskapende, men ikke lenger skalerbare på den måten som var intensjonen da de ble samlet inn. Som vi skal se, innehar disse objektene likevel antydninger om en skala, en skala som også gjør at nasjonal identitet blir reproduisert i det vi kunne si var ruinene av en kulturell identitet det nå er problematisk å anerkjenne fullt ut. Og likevel er tradisjonsmaterialet i høyeste grad virksomt. Det skaper virkelighet. De skalaene som spørrelistene opererte innenfor, er også de som definerer innholdet av tradisjon, slik det ble forstått i samtiden. For å kunne vise fram hva denne skalaen bestod av, er det nødvendig at jeg skaffer meg et sett med verktøy som er egnet for å dissekere disse ulne tradisjonsobjektene som har blitt en del av «vår kulturelle arv».

Richard Bauman og Charles L. Briggs diskuterer Latours teori i sin bok *Voices of Modernity*. Deres hovedanliggende her er hvordan modernitetens oppdeling av «oss» og «de andre», det moderne og det tradisjonelle, er fundamentalt basert på språklige konstruksjoner. De peker på hvordan visse typer tekster (de som anses som «muntlige tekster») ble gjenstand for en tradisjonalisering i den forstand at disse typene uttrykk ble ansett for å være en del av et «naturlig» og dermed et «irrasjonelt», uvitenskapelig språk. Dermed var det i stor grad språklige strategier og konvensjoner som skapte det skarpt avgrensede skillet mellom natur og kultur som Latour beskrev i sin teori om den moderne grunnloven (Bauman & Briggs, 2003, s. 10–12). Den oversettelsesprosessen som skriftliggjøringen av de «muntlige» tekstene representerer, var avgjørende for å kunne benytte dem som historiske kilder og hendelser.

Bauman og Briggs legger vekt på hvordan språklige strategier har blitt brukt for å oversette forskningsobjekter i folkloristikkhistorien. I analysen av oversettelsene benytter de to seg av begrepene «purification» og «hybridization», som viser til to grunnleggende strategier i moderne

diskurs for å nærme seg forskningsobjekter og utlede informasjon fra dem (Bauman & Briggs, 2003, s. 4). Jeg har valgt å oversette disse to begrepene med henholdsvis «renselse» og «hybridisering». Begrepene henter Bauman og Briggs fra Latours *We have never been modern* (Latour, 1993, s. 10–11). Renselse i denne sammenhengen omhandler hvordan enkelte deler av et objekt fokuseres på og andre fornektes, for på den måten å kunne si noe om et spesielt vitenskapelig problem. Hybridisering viser til prosessen hvor forskjellige objekter ordnes og grupperes på nye måter og på den måten gir nytt innhold til begreper de peker mot. Latour fokuserer på at hybridene er objektene som er resultatet av en oversettelses- og medieringsprosess, mens Bauman og Briggs benytter begrepet for å beskrive selve den syntetiserende prosessen.

Bauman og Briggs' hovedinnvending mot Latour er likevel at det finnes et tredje domene: språk. Med tanke på Latours modell diskuterer de Lockes *Essay Concerning Human Understanding* fra 1690. Her snakker Locke om tre «provinser»: «things», «actions» og «signs» (Bauman & Briggs, 2003, s. 5–7). Mens de to første kan svare til Latours to poler natur og samfunn, blir den tredje, «signs», utelatt i Latours teori. Ulikt de to andre domenene, som får sine forskningsobjekter til å bli synlige og autonome i sin rensede form, forblir språket i sin rensede form skjult (Bauman & Briggs, 2003, s. 8). Det fører til at forskningsobjektene ofte kan oppfattes som umedierte, som «ren natur» (f. eks. atomet) eller «ren kultur/samfunn» (f. eks. folket). Vi oppfatter disse «objektene» som «virkelige i verden», fordi de språklige strategiene som benyttes for å frambringe dem, renses bort fra begrepene som konstituerer dem. Det er disse språklige strategiene Bauman og Briggs utforsker i sin bok. Spesielt er de opptatt av hvordan begrepet om «tradisjon», og at enkelte objekter anses som «tradisjonelle», representerer en egen renselses- og hybridiseringsstrategi som gjør at vi får en annen forståelse av «de andre» og «tradisjonelle samfunn» enn det «moderne» samfunnet og «moderne» mennesker.

Et viktig skille mellom forskningsobjektene Latour og Bauman og Briggs er opptatt av, er at tradisjonen er et register som, i motsetning til naturvitenskapelige forskningsobjekter, nødvendigvis gjelder «de andre». Dermed kan heller ikke konteksten «tradisjonelle» objekter opptrer i tas for gitt. Som vi skal se i *Ord og sed*-tekstene, var det et premiss at forskningsobjektene de hentet inn, var «tradisjon» eller kunne tale for tradisjon. Idet ideen om tradisjon blir lagt på objektene, tillegges de også en indeksikalitet som gir dem mening og bidrar

til en oversettelse inn i en vitenskapelig og nasjonal diskurs. Samtidig var det en diskurs som la til rette for den sammenligningen som var en basis for dette vitenskapelige arbeidet. Som metafor for oversettelsesprosesser, som er nødvendig for å sammenligne radikalt ulike praksiser, benytter Susan Gal begrepet transduksjon. Transduksjon er en analogi som bringer fram i bevisstheten den mekaniske innretningen transduser, som er en del av en elektrisk motor som omformer elektrisk energi til mekanisk energi. Selv om noe av denne energien går tapt, blir også en del overført på samme måte som med indeksikalsk mening i en oversettelse (Gal, 2015, s. 235). Det vesentlige her er at det er en oversettelse som gjøres ved hjelp av analogi og ikke denotativ mening. I den forskningsteoretiske og metodiske tenkningen *Ord og sed* var en del av, ble den første delen av arbeidet, som skulle samle inn og systematisere «tradisjonsobjektene», ansett som en rent deskriptiv prosess som gikk forut for den vitenskapelige syntetiseringen. En nærlesning av *Ord og seds* spørrelister gir mulighet til å se på denne første delen av arbeidet, hvordan ideene og tradisjonens mening og beskaffenhet oversettes ved å tillegge objektene indeksikalsk mening.

For det første blir det da viktig hvordan noe kan få statusen som tradisjonelt. Her vil jeg vektlegge den medieringsprosessen Richard Bauman i boken *A world of others' words* kaller «tradisjonisering», og som er en modell som viser hvordan tradisjonens autoritet kan tillegges ytringer. Enkelte tekster kan oppnå status som «tradisjonelle» ved at det i dem sannsynliggjøres at de henter sin autoritet ikke fra den som uttaler eller skriver dem, men fra en «tradisjon». En kildeteksts status blir overført til måltekstens, som på den måten autoriseres gjennom en «doble forankring», hvor kildeteksten bærer autoriteten. Det er ved at målteksten viser sin intertekstuelle forbindelse til kildeteksten gjennom sin form og overfor et publikum, at denne doble forankringen oppstår. Dermed hviler den også på en kulturell konvensjon dette publikum kan gjenkjenne. Samtidig underkaster tradisjoniseringen ytringen kildetekstens autoritet og agens, og på den måten «tradisjoniseres» målteksten (Bauman, 2004, s. 133, 145–152). I spørrelistene er det ikke hele narrativer eller tekster som forankres. Snarere er det enkelte gjenstander, ytringer eller handlinger i tekstene, som tillegges denne autoriteten. Disse objektene kan derfor opptre i forskjellige tekstlige sjangere, det er ikke sjangeren som nødvendigvis gir teksten dens tradisjonelle status. For spørrelistenes del er det derfor best ikke å se på hvordan tekster blir gjenstand for tradisjoniseringsprosessen, men på objektene. Spørsmålet blir da hvilke tekstlige strategier som benyttes for å oppnå denne doble forankringen i kildetekst og måltekst.

I *Ord og sed*-spørrelistene blir disse språklige strategiene synlige og åpne for analyse. Som tekster er spørrelistene det språklige arbeidet som gjøres for å samle de muntlige, folkelige og «tradisjonelle» ytringene i sin rensede form. *Ord og sed* er her spesielt egnet, siden spørrelistene ble produsert, for å bruke den latourianske terminologien, for å samle inn disse ytringene i en ferdig rensert form. De er en «teknologi» som systematiserer og oversetter et heterogent materiale til tradisjonaliserte tekster. Tekster som er beskrivelser av nå objektiviserte handlinger, tegn og ting, og dermed skaper et sett nye hybrider: tradisjonsobjekter.

## 2.2 Tradisjonsobjekter

Tanken om at visse objekter er representanter for, er i seg selv eller vitner om «tradisjon», gjør at disse objektene, som vi kan kalle «tradisjonsobjekter», blir klargjort for oversettelse. «Tradisjon» i denne forstand, blir et heterogent register som skaffer til veie et sett med mulige plasseringer og forståelser av objektet. Fokuserer vi på objektet selv, vil vi kunne kalle det et «boundary object» eller grenseobjekt, et objekt som settes i forbindelse med heterogene forståelser av hva det representerer. Ved å se på de registrene som spørrelistene omtaler sine forskningsobjekter innenfor, blir det også mulig å bygge opp et register for hvordan tradisjon ble forstått i spørrelistene.

Susan Leigh Star og James R. Griesemer skriver i sin klassiske artikkel «Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39» (1989), om «boundary objects». De sier at begrepet ble utviklet for å forstå det heterogene bedre i den heller monolittiske forståelsen av «interessement» som Michel Callon legger opp til i den klassiske artikkelen «Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay» (Callon, 1986; Star & Griesemer, 1989, s. 389). Callons artikkel ser på utviklingen i et prosjekt for oppdrett av kamskjell i Saint-Brieuc-bukta i Frankrike. Han identifiserer i dette prosjektet en rekke faser, som kom til å danne grunnlaget for ANTs forståelse av oversettelser av vitenskapelige teorier til praksis. Callon deler «oversettelsen» av forskningen i fire faser. I den første, som han benevner «problematization», identifiserer forskergruppen et sett med aktører som er de avgjørende for prosjektet – forskere, fiskere og kamskjellarver – og de skaper et «obligatory passage point (OPP)» som forener dem alle i arbeidet med en overordnet problemstilling: Vil larvene feste seg

slik at oppdrett blir mulig? Den andre fasen blir kalt «interessement» og handler om å bygge innretninger og strukturer, som binder de forskjellige aktørene sammen, og som kutter deres forbindelser til andre nettverk. I Callons eksempel gjennomføres prosjektet ved å sette ut ruser larvene skal feste seg til slik at de kan utvikle seg. Hele prosjektets suksess, som alle aktører må forholde seg til, avhenger av hvorvidt kamskjellarvene vil feste seg og utvikle seg på rusene. Tredje fase kaller Callon «enrolment», og den handler om hvordan de forskjellige aktørene gis spesifikke roller, og hvordan disse rollene koordineres. Det vesentlige her blir hvordan de forskjellige rollene blir satt i tale. I Callons eksempel snakker larvene gjennom hvorvidt de fester seg til rusene og i hvilket antall. Fjerde fase kaller Callon «mobilisation», og den dreier seg om hvordan de forskjellige aktørene mobiliseres, eller hvem som snakker for dem. Som vi så hos larvene, er det de få som faktisk fester seg til rusene som får representere kamskjellene. De tre forskerne som leder prosjektet, får representere forskningen, mens fiskernes lokale talsmenn får representere fiskerne. Prosjektets suksess avhenger av hvorvidt disse representantene klarer å mobilisere sine grupper (Callon, 1986, s. 6–15).

Leigh Star og Griesemers «boundary objects» er en kritikk og en videreutvikling av Callons «interessement»-fase. Eksempelet de benytter i sin artikkel, er innsamlingen av Californias dyreliv til Berkeleys *Museum of Vertebrate Zoology*. De påpeker at det ikke kun er vitenskapelige interesser som underlegger seg de ikke-vitenskapelige, men at forskjellige aktører ut fra forskjellige interesser i sin egen gruppe bidrar til å skape de «objektene» som blir de samlende innretningene og strukturene. Museale samlinger eller arkivmateriale er slike gjenstander som «interessere» forskjellige grupper. De er dermed også objekter som så å si grenser mot forskjellige aktørers interesser. Det vil ikke gi et riktig bilde å operere kun med ett «obligatory passage point», fordi objektene kan vise til flere. Dermed framheves også ulike oversettelser av samme objekt (Star & Griesemer, 1989, s. 388–392).

Jeg vil se de tradisjonsobjektene som skapes med *Ord og sed*-spørrelistene som slike grenseobjekter. Det objektet som her får analytisk fokus, er dermed ikke beskrivelsene i tekstene i spørrelistene eller innsamlet materiale, men de figurene som de ble sett som beskrivelser av, de objektene som eksisterer som følge av disse beskrivelsene. Disse objektene kan ha sine fysiske, eksisterende representanter «ute i verden», for eksempel i form av jordbruksredskaper, men det viktige er at de ikke kan inngå som forskningsobjekter for kulturteori før de også har blitt

objekter som viser til tradisjon, noe som gjør at en ljà innehar denne forbindelsen, mens en skurtresker ikke har den. «Tradisjonsobjektene» er dermed objekter, eksisterende eller ikke-eksisterende, som får representere tradisjon og dermed innvirker på hvordan tradisjon forstås. Som jeg vil komme tilbake til, gjør tradisjonsobjektene evne til å *innvirke* på tradisjonen at de også vil være *aktanter*. Med dette blikket på mine analytiske enheter vil jeg vektlegge det dynamiske og skapende i innsamlingen av folkekultur.

For å se det «tradisjonsobjektet» som skal være midtpunktet for denne analysen, har jeg valgt å fokusere ensidig på *Ord og sed*-spørrelistenes tekster og hvordan de figurerer tradisjonen gjennom sine beskrivelser av sine objekter. Det jeg dermed viser, er hvordan de aktuelle forskerne, ved hjelp av tidligere forskningsresultater, forforståelser og konvensjoner forsøkte å «interessere» sine informanter for å få dem til å bidra til produksjonen av grenseobjekter.

### **2.3 Aktører, aktanter og hendelser**

Avgjørende for det perspektivet blant andre Latour og Callon, men også Cadena og Tsing, anlegger på sine forskningsobjekter, er at både menneskelige og ikke-menneskelige «objekter» må anses og analytisk behandles som handlende. Med tanke på tradisjonsobjektene, er det åpenbart at det er noe som legges til objektene selv som fordrer en viss oppfattelse og dermed en viss type handling når det gjelder dem. I aktør-nettverk (ANT)-inspirerte studier, som alle de her nevnte kan anses som representanter for, snakkes det derfor ofte om menneskelige og ikke-menneskelige aktører eller *aktanter* som de handlende enhetene i et nettverk. Aktantene har en gjensidig påvirkning på hvordan fortellingen eller problemkomplekset viser seg. Vi så det for eksempel med Callons fiskere, kamskjell og forskere, som alle innvirker på fortellingen som utvikler seg. Interessant i denne typen studier er forholdet mellom fortelling og ting. Er det tingen selv som former en viss type handling, eller er det den fortellingen den inngår i eller forståelsen av den som resulterer i dette handlingsforløpet? Som Bauman og Briggs peker på, vil fokus på ting og handlinger føre til at de tekstlige strategiene for hvordan disse tingene eller handlingene inngår i relasjoner, bli skjult. I denne sammenhengen er det interessant at Latour og Callon vektlegger aktant som begrep så sterkt, et begrep hentet fra narratologisk teori.

I det følgende vil jeg se nærmere på begrepet aktant, som jeg i denne avhandlingen sidestiller med «tradisjonsobjekt», for å komme nærmere hvordan begrepet kan virke produktivt i en studie



av tradisjonen og de objektene som ble ansett å representere den. Jeg vil diskutere bruken av aktant som begrep i ANT, og den nederlandske litteraturteoretikeren Mieke Bal's narratologiske teori.

Begrepet aktant henviser i ANT til alle personer, ting eller fenomener som anses å ha agens eller har effekt i det gitte nettverket. I ANT-tekster skjules ofte konteksten aktantene allerede er en del av, og i stedet fokuseres det på hvordan de inngår i et nettverk. Det er viktig å påpeke her at aktør og aktant ofte benyttes som synonymmer. Vi så for eksempel over at Callons fiskere og kamskjell var «aktører».

Mieke Bal benytter Greimas' aktantbegrep som en del av beskrivelsen av aktører i et narratologisk perspektiv. I den normale definisjonen av ordet er en aktør en karakter i en fortelling. Det er viktig å huske at ordet viser til en narrativ struktur. Bal avgrenser aktører i narrativer til å gjelde dem som forårsaker eller gjennomgår funksjonelle hendelser i en fabula<sup>2</sup>. Det utelukker aktører eller karakterer i fortellingen som ikke har noe med handlingens utvikling å gjøre<sup>3</sup>. For å se hvem som er aktører i en fortelling, må man derfor først identifisere hendelsene, for så å se på hva eller hvem som forårsaker dem eller gjennomgår dem. Aktanter, i tråd med Greimas' begrep, er grupperinger av aktører. Det kan være flere aktører som utgjør en aktant (for eksempel vil «folket» være en slik aktant som består av mange aktører, eller «fiskerne», slik vi så hos Callon). Aktantene finnes ved å se hvilke klasser av aktører som deler en karakteristisk kvalitet som er relatert til fabulaens teleologi (Bal, 2009, s. 201–202). Greimas' aktantbegrep er derfor knyttet opp til en allerede etablert fabula og dens hendelser.

ANT-forfattere omtaler ofte aktør og aktant som synonymmer. ANT's aktørbegrep stammer fra en semiotisk definisjon og viser ikke til individuelle menneskelige aktører, karakterer, slik ordets allmenne definisjon vil være (Latour, 1996, s. 7). I stedet vil alle, både menneskelige og ikke-menneskelige aktører som har påvirkning på nettverket, anses som aktører eller aktanter. Det innebærer at aktøren også alltid er et nettverk (Law, 1992, s. 384). ANT «følger nettverk» ved å se på hvordan aktørens effekter skaper disse nettverkene. Men en aktants effekt kan kun leses ut av en hendelse. Det er derfor nærliggende å tro at det semiotiske begrepet aktant som Latour henter, er «aktøren-slik-den-framstår-av-en-hendelse», hvor da hendelsen og aktøren anses som

---

<sup>2</sup> Fabula er her forstått som en serie hendelser som er logisk og kronologisk relatert til hverandre (Bal, 2009, s. 5).

<sup>3</sup> Bal benytter eksempelet portvokteren eller stuepiken. De, kunne man si, kan godt bare være en del av fortellingen som «kulisser».

en analytisk enhet. Dette er fordi ANT er en semiotisk teori som oversetter lingvistisk strukturalisme til «ekte» eller «materielle» nettverksrelasjoner. Annemari Mol sier det tydelig. I en utledning om Saussures tegnrelasjoner i ANT skriver hun: «In ANT this semiotic understanding of relatedness has been shifted on from language to the rest of reality» (Mol, 2010, s. 257). Derfor blir også, slik Bauman og Briggs påpeker, det språklige arbeidet som konstruerer «virkeligheten», som i vitenskapelig sammenheng er forskjellige beskrivelser, skjult. Som vi skal se, var objektive beskrivelser et meget viktig grunnlag for 1930-tallets folkløriske og etnologiske metode. Det følger av det at det kun er mulig å følge nettverk hvor fortellingen allerede er etablert, slik at aktantene kan identifiseres på bakgrunn av et sett med en, allerede bestemt, kjede av hendelser. Dermed «kuttet» også nettverkene som følges, fra forbindelser som ikke kommer med i fortellingen og dens hendelser.

Bal sier imidlertid videre at Greimas' teori om aktanter tar utgangspunkt i at all menneskelig tenkning og handling er rettet mot et mål. Dette er utgangspunktet for at han kan finne en fast struktur både i og utenfor narrativer (Bal, 2009, s. 202). Det er også blant annet det som gjør at Greimas' strukturalistiske teori er gjenstand for kritikk, den gjør sterke antagelser om menneskers tenkning og handling i utgangspunktet. Som jeg var inne på i innledningen, risikerer denne forhåndsdefineringen av mål for tenkning og handling å naturalisere en idé om framskrittet som overordnet mål for menneskeheten og dermed skjule andre sider ved menneskelige uttrykk.

På samme måte som hos Bal, er det avgjørende i ANT at aktanten driver en handling. Men i motsetning til Bal og Greimas, gir ikke Latour aktantene noen intensjonalitet. I stedet blir hendelsen og dermed fabula en del av aktørens «networky character», som Latour selv sier det (Latour, 1996, s. 7). Det at aktantene skal drive handling, vil imidlertid gjøre at hendelsene som utgjør fabula, først må identifiseres før aktørene kan identifiseres, altså forutsettes hendelsene som bygger opp en fortelling. I fortellingen vil da også aktantene, i tråd med Greimas' teori, jobbe mot et mål. De blir gitt den intensjonaliteten Latour forsøker å unndra dem.

Slik Latour behandler aktøren som aktant, underslår han dermed produksjonen av fabula-nivået, ordningen av hendelsene. Uten dette, Greimas' tanke om at all handling har et mål, eller at det allerede finnes en overordnet serie av hendelser (fordi de allerede inngår i en fortelling), vil ikke den semiotiske definisjonen av aktanter ha noe holdepunkt. Donna Haraway påpeker dette når

hun sier at aktanter defineres gjennom deres funksjon og ikke deres karakter (Haraway, 2004, n. 11).

Aktanter og ANTs aktører har dermed, gjennom den funksjonen de defineres av, allerede innbakt i seg en eller flere hendelser. Denne innsikten er nødvendig for å kunne følge hvordan aktørene i *Ord og sed*-tekstene viser allerede antatte fortellinger, gjennom beskrivelsene som gjøres av dem. Tradisjonsobjektene kan tenkes som aktanter idet de ofte forutsetter et historisk hendelsesforløp, gjerne gjennom tanken om en utvikling som former den enkelte aktør som finnes i tekstenes empiriske eksempler. Ved å se på hvordan spørrelistetekstene bygger opp en idé om tradisjonsobjekter, som i likhet med aktanter gis agens i et utviklingsforløp som avgrenser forskningen på «tradisjon», vil jeg vise hvordan tradisjonsobjektene ble meningsbærende i samtidens kulturforskning og bredere forståelse av tradisjon og kultur.

Baumans teori om autorisering av tekster, som vi var inne på ovenfor, viser at det er visse deler av teksten eller dens framføring som gjør det mulig at den autoriseres. Den må oppfylle en kulturell konvensjon som gjør tradisjonaliseringen mulig (Bauman, 2004, s. 147). Jeg vil hevde at selv om hendelsen kvalifiserer hva aktøren «er», eller hvordan den «ser ut», kan autoriteten godt følge aktøren over i andre og urelaterte hendelser. Det er altså en indeksikalsk mening som følger benevnelsen av aktøren og dermed former nye hendelser hvor den opptrer. Aktanten i tradisjonen benyttes for å oversette aktøren i hendelsen. Derfor vil jeg også forsøke å finne den bakenforliggende meningen disse aktantene innehadde.

## **2.4 Kontekst og tradisjon**

Det som forblir uklart i Latours bruk av aktantbegrepet, er hvor han plasserer nivåene hendelse og fabula. Nettverk i ANTs begrepsapparat ser ut til å dekke begge nivåene. Som jeg var inne på over, kan det derfor bli uklart hva beskrivelser i forskernes tekster henviser til. Det er imidlertid et større metodisk problem at ideen om at aktanters agens i et nettverk objektivt kan beskrives, underkjenner fabulanivået for objekter som allerede har, eller delvis har, et slikt større narrativ knyttet til seg, den kjeden av hendelser som allerede vil vekkes når en aktør eller hendelse beskrives. Det er dette nivået som viser seg i *Ord og sed*-spørrelistene når det henvises til «tradisjon», «tradisjonen» eller «tradisjoner».

I spørrelistene er tradisjonen (eller tradisjonene) en overordnet kontekst. Forestillingene om den eller dem kan leses ut av spørrelistene, men tradisjon diskuteres ikke i tekstene. Det er konteksten for hendelsene og aktørene som beskrives. I denne sammenhengen vil jeg introdusere et analytisk begrep hentet fra Anna Tsing, nemlig «worlding». Tsing definerer «worlding» som «the always experimental and partial, and often quite wrong, attribution of world-like characteristics to scenes of social encounters» (Tsing, 2010, s. 47–48). Ordet har hun hentet fra Gaytri Spivak, som bruker det for å beskrive hvordan vestlige tenkere benyttet egen logikk og relasjonaltet i orientalistiske forståelser (Tsing, 2010, n. 1). Fokuset her er derfor forskerens plassering av sine objekter i en «verden», og i *Ord og sed* fungerer tradisjonen som en slik «worlding». Tsing benytter seg av begrepet, og unngår kontekst, for å tydeliggjøre at det er en forståelse som kommer ut av teksten selv og dens logikk, ikke noe som legges på aktørene utenfra. Jeg vil benytte begrepet «verdensliggjøring» som oversettelse av Anna Tsings begrep.

## 2.5 Spørrelistenes fokaliseringer

Forfatterne av spørrelistene gjør valg om hva det skal fokuseres på for det gitte temaet. Derfor blir det narratologiske begrepet «fokalisering» i denne sammenhengen viktig (Bal, 2009, s. 145–161). Bal benytter dette begrepet om den som «ser» i en tekst, for å skille det fra den som «forteller». Hun velger dette begrepet i stedet for «perspektiv» for å gjøre denne forskjellen tydelig. Det å se på hvordan tekstene fokaliserer, gjør det mulig å bestemme hvordan forfatterne «ser» på aktørene i teksten (Bal, 2009, s. 145–147). Fokaliseringene viser hvordan aktører konstrueres i tekstene som aktanter, som blir ansett for å ha effekt og som dermed er av interesse.

I det tidlige arbeidet jeg gjorde for denne avhandlingen med å forsøke å skape en sammenhengende helhet i det manifeste virvaret som spørrelistene viser, ble jeg slått av hvordan disse listene i hovedsak snakker opp mot tre ulike perspektiver hvor tradisjon kunne bidra til forskningen og dermed skape viktige forskningsobjekter. For det første fokuseres det på gjenstandene selv. Dette «materielle» perspektivet på tradisjonen gjør gjenstander av meget ulik art til bærere av tradisjoner. For det andre anlegges det et sosiologisk eller sosialhistorisk perspektiv, hvor tradisjoner, i egenskap av å være et kulturelt system, kan benyttes som forskningsobjekter opp mot forskjellige samfunnsvitenskapelige problemstillinger, ofte som en sammenligning mellom hvordan det var før og hvordan det er nå. Dette sosiologiske perspektivet

brukte i stor grad tradisjoner som en garantist for at temporalt spredte opplysninger kunne vise til et helhetlig system, et samlet «gamle dager» så å si. For det tredje anlegges det et litterært perspektiv, hvor tradisjonen blir å lese og analysere som en fortelling, og hvor aktører i opptegnelsene kan inngå i fortellingen om det gamle samfunnet på samme måte som litterære aktører. Dermed var det også mulig å se tradisjon for eksempel i lys av norrøne sagaer og fortellingene i Bibelen, men også andre litterære verk. Disse tre måtene å anlegge forskningsperspektiver på tradisjonsmaterialet på har en slående likhet med de «things, actions and signs» Bauman og Briggs henter fra Locke. Det interessante med tradisjonsmaterialet er at på grunn av dets «førmoderne» karakter, er det alltid mulig å anlegge alle disse tre perspektivene på et gitt innsamlet materiale. Det at tradisjonsmaterialet på denne måten så å si alltid var potensielt tredelt, gav også mulighet for en distribuering på forskjellige kulturteoretiske perspektiver. Jeg henter her Annemari Mols begrep «distribution» fra hennes bok *The Body Multiple*. Her benytter hun det for å beskrive hvordan en del vitenskapelige uenigheter, i stedet for å konfronteres med hverandre og finne det beste perspektivet basert på tilgjengelig data, heller fordeler teoretiske muligheter på forskjellige empiriske caser, slik at to gjensidig utelukkende teorier kan leve side om side ved å ikke snakke sammen (Mol, 2002, s. 88–99). En slik åpenbar distribusjon fantes, som vi senere skal se, i 30- og 40-tallets syn på religionens opprinnelse og hvorvidt den hadde begynt som en forfedrekult eller en fruktbarhetskult. Selv om denne diskusjonen fantes på et mer abstrakt teoretisk nivå, ble de to utgangspunktene begge brukt på tradisjonsmaterialet, uten tilsynelatende å konfronteres med hverandre. De var heller styrende for perspektivene som ble anlagt på et gitt materiale og dermed den implisitte verdien som forskningsobjekt.

## **2.6 Aktører, hendelser og verdensliggjøring**

I denne analysen vil jeg nærme meg *Ord og seds* spørrelistor ved å følge de aktantene som konstrueres i tekstene. Jeg vil vise de hendelsene, eksemplene og kildene de springer ut av, og som i tekstene bringer dem til overflaten, måten de tradisjoniseres på for å bli verdige forskningsobjekter. Her blir det avgjørende hvordan de distribueres ut over de tre domene, og hvordan det gjøres på bakgrunn av forskjellige kulturhistoriske teorier og kommer til syne i de forskjellige spørrelisteforfatternes tekster. Jeg vil så se hvordan det preger spørsmålsstillingene.

Jeg vil hevde at aktantene eller tradisjonsobjektene er funksjonelle i den forstand at de er det spørrelistenes forfattere søker å samle inn informasjon om, men vi skal huske at det er disse tekstforfatterens perspektiver, med de teoretiske og metodiske forutsetningene de hviler på, som gir aktantens funksjon. Derfor er de heller ikke i utgangspunktet selv nettverk. Jeg tror et bedre perspektiv for denne analysen er å se hvordan de tilknyttes nettverk i form av hendelser, konkrete eksempler og antagelser om hvor de kan finnes, og på den måten utgjør nye og stadig skiftende funksjonelle deler av en større verdensliggjøring.

Det er viktig å huske at temaene *Ord og sed*-forfatterne tok opp, ikke var arbitrære eller konstruerte fenomener. Konstruksjonen av dem er heller et spørsmål om renselse, hybridisering og mediering av ting, tegn og handlinger som allerede hadde en eksistens utenfor *Ord og sed*-prosjektet og folkeminneforskningen. Aktantbegrepet i denne analysen er ment å framheve disse objektenes «liv». Samtidig er det viktig å ikke underslå at aktantenes tidligere og senere «eksistens» ikke ligger innenfor det dette prosjektet (eller noe annet enkeltstående prosjekt) kan fange.

Ved å framheve tradisjonsobjektene og hvordan de tekstlig sett verdensliggjøres, er det derfor ikke min intensjon å framheve deres ontologiske status, men heller de fortellingene de fungerer som aktører i. Ved å gjøre det håper jeg å kunne vise de mange forståelsene de inngikk i, og de forskjellige måtene det gjorde tradisjonsobjektene skalerbare på.

## 2.7 Problemstilling

Jeg vil i denne avhandlingen se på de tekstlige praksisene som gjorde det mulig å få tradisjonen, gjennom tradisjonsobjektene, til å produsere bevis om seg selv, slik vi så Marisol de la Cadena vektlegge i innledningen. Jeg vil vektlegge den gjensidige tekstliggjøringen og objektgjøringen som skapte fortellingsstrukturer som kunne «skape virkelighet». Hvordan de på den ene siden kunne skape de «uekte» kulturelle forestillingene som historisk evidens, og på den annen side naturalisere folkelige tradisjoner som en «ekte» framvokst kultur.

Den overordnede problemstillingen for denne avhandlingen blir derfor:

Hvordan konstruerte *Ord og seds* tekster objekter som kunne tale for folketradisjon, og hvordan formet dette de «tradisjonsobjektene» som ble omtalt?

For å svare på det har jeg valgt å konsentrere meg om de forskjellige sidene av aktanten i de første tre analysekapitlene i denne avhandlingen. Til disse delene har jeg valgt ut noen av *Ord og sed*s spørrelistene som er spesielt egnet for å vise disse forskjellige delene. I første del skal jeg konsentrere meg om aktørdelen av aktanten i spørrelistene og hvordan forskjellige materielle objekter beskrives for å kunne opptre som tradisjonsobjekter. I den andre delen vil jeg se på forståelsen som ligger bak kjedingen av kausale hendelser i *Ord og sed*, og jeg vil se på det gjennom de spørrelistene som eksplisitt omhandler folkelig tid. I den tredje delen vil jeg se på hvordan tradisjonen ble benyttet for å sette opp en kontrast mellom det førmoderne og det moderne, og hvordan det gav mulighet til å benytte tradisjonen som argument i samtidige sosiale diskurser. I det fjerde analysekapittelet vil jeg samle de innsiktene som de forrige tre kapitlene har gitt, og se spesielt på de spørrelistene som omhandler folketrovesener. Med dem vil jeg belyse hvordan, i Cadenas forstand, «uekte» aktører fikk plass som tradisjonsobjekter som fortalte om historisk utvikling, men også folket og nasjonen, og dermed hvordan folkelivs- og folkeminnegransking i mellomkrigstiden kunne gi perspektiver ikke bare til en nasjonalistisk diskurs, men også til internasjonal kulturforskning og kulturforståelse.

## 3 Teoretisk og metodisk bakgrunn for *Ord og sed*

### 3.1 Folkepsykologi og religionenes opprinnelse

Jeg viste i kapittel 1 den fascinasjonen Mannhardts teorier var gjenstand for i mellomkrigstidens skandinaviske kulturforskning. Men hvorfor hadde disse religionshistoriske teoriene slik gjennomslagskraft i studiet av tradisjoner? For å forstå det må vi gå tilbake til kulturforskningen på slutten av 1800-tallet. Her fantes det teorier som kom til å spille en viktig rolle for utviklingen av både religionshistorie, antropologi og kulturhistorie.

I boken *Fornordisk religionsforskning. Mellan teori och empiri* går den svenske religionshistorikeren Andreas Nordberg grundig gjennom utviklingen av komparativ kulturforskning i Europa, spesielt med henblikk på Sverige. I det følgende vil holde meg til hans framstilling for å gi et oversiktsbilde over det tidlige 1900-tallets folkeminne- og folkelivsgranskning. I dette kapittelet vil jeg først gi en oversikt over de grunnleggende teoriene mellomkrigstidens folkeminne- og folkelivsforskning var tuftet på, før jeg spisser meg inn på hvordan disse teoriene viste seg i tenkningen om konstruksjonen av forskningsobjekter gjennom *Ord og sed*-listene.

Om den komparative mytologis storhetstid, fra midten av 1850-tallet til slutten av 1870 tallet, blir det ifølge Nordberg ofte satt et skille mellom den anglofone og den tyskspråklige forskningen. Skillet går på hvilke naturfenomener som var utgangspunktet for mytologien. Max Müller (1823-1900), som får representere den anglofone retningen, anså dyrking av solen og himmellegemene som utgangspunktet for mytologier og religion. Mot denne teorien stod Adalbert Kuhns og Wilhelm Schwartz' arbeider, som så det samme utgangspunktet i meteorologiske fenomener, som tordenvær, vind, storm, skyer og regn. Dermed blir også den tyskspråklige retningen omtalt som «lavere» og «mørkere» (Nordberg, 2013, s. 141–142).

Vesentlig for mytologisk forskning innenfor den tyskspråklige retningen, som også er viktig for å forstå den teoretiske bakgrunnen som finnes i *Ord og sed*-listene, var innflytelsen «etnopsykologisk» forskning fikk. Etnopsykologien hentet ideer fra Herder og hans teori om «folkeånden». Blant annet var Adolf Bastian, som vi så sitert i begynnelsen av *Ord og sed I*, og Theodor Waitz viktige forskere for denne retningen. Bastian hevdet at det fantes et sett med allmennmenneskelige psykologiske «elementærtanker» (Elementargedanken) som var felles for



alle folkeslag. Elementærtankene hadde utviklet seg forskjellig på forskjellige steder, blitt påvirket av miljøet og blitt til det som ble kalt «folketanker» (Volksgedanken) (2013, s. 144). Denne oppdelingen svarte til Waitz' oppdeling i «Naturvölker» og «Kulturvölker», naturfolk og kulturfolk. Elementærtankene hører da til naturfolkene og folketankene til kulturfolkene (2013, s. 147). De etnopsykologiske teoriene gav muligheten til å lete etter et felles psykologisk grunnlag som all menneskelig kultur var tuftet på, og dermed også et grunnlag for å utlede allmenne kulturlover.

I den britiske evolusjonismen, som var framtreddende i arven etter Müller, var kulturutvikling tuftet på en naturvitenskapelig analogi. I motsetning til dette ble kulturutvikling i tyskspråklig kulturforskning oftere tuftet på humanistiske idealer. Dette viser seg blant annet i hvordan ordene kultur og sivilisasjon ble benyttet. Det engelske «civilization» i evolusjonær tankegang, henviser først og fremst til en teknisk og sosial utvikling som former mentale strukturer. Kultur, som ble benyttet i den tyskspråklige kulturvitenskapen, viste til en åndsutvikling, en kultivering av tanken (2013, s. 148). Derfor var det også en tendens til at sivilisasjon i den britiske forskningen ofte gikk gjennom tre stadier: et primitivt, et barbarisk og et sivilisert, mens det tyske kulturelle skjemaet opererte med en todelt struktur: høy- og lavkultur, natur- og kulturfolk, elementær- og folketanker.

Det som er vesentlig i vår sammenheng, er at dette tyske skjemaet ble overført til mytologi av Wilhelm Schwartz. Basert på en tanke om høy- og lavkultur utledet han også at mytene, slik de har kommet til oss gjennom mytologier som Eddadiktene og Snorres *Edda*, var et uttrykk for høykultur som hadde vært gjenstand for en stor grad av endring og foredling, i motsetning til de

«lavere» kulturuttrykkene som fantes i folkloren (2013, s. 148–152). Det var spesielt her det var mulig å finne kilder til den germanske naturmytologien, nettopp fordi den «lavere mytologien» forandret seg mindre og dermed var eldre. Slik det også kom fram i Adolf Bastians «elementærtanker» og «folketanker», ble den lave mytologien den mest elementære. Med Schwartz' «skjema» som en grunnleggende tankefigur, kom Wilhelm Mannhardt til å utvikle en teori om religionenes opprinnelse.

Edward Burnett Tylors (1832–1917) forskning må ifølge Nordberg plasseres et sted mellom den britiske evolusjonismen og den tyske humanistisk innrettede kulturhistorien (Nordberg, 2013, s. 147). Tylor framsatte sine teorier om religionens opprinnelse i *Religion of the Savages* (1866) og *Primitive Culture* (1871). I disse bøkene hevdet han at religion hadde oppstått som en forklaring på drømmer og døden som fenomener. Døden hadde sammenheng med at mennesker og dyr sluttet å puste (trekke sitt siste pust), og de primitive hadde observert at åndingen sluttet ved døden. Dermed oppstod ideen om et «livsprinsipp» som forsvant ved døden, og som hadde en uløselig sammenheng med åndingen. Tylor resonerte videre, med henvisning til Spencer, at det hadde oppstått en «dualisme» i forståelsen av mennesket, en oppdeling i kropp og sjel. Og sjelen var den som etter døden ble en ånd. Drømmer var også viktige. De primitive, hevdet Tylor, forstod ikke forskjellen på fantasi og virkelighet, og de antok dermed at drømmens bilder var virkelige. I drømmer kunne man reise til andre steder og møte avdøde personer, men hva var det som reiste? Ut fra det resonerte de primitive at det fantes et fantom eller en «skygge» som forlot kroppen i drømmer. Disse to prinsippene, «livsprinsippet» og «fantomet», var bakgrunnen for tanken om en sjel og at denne sjelen kunne forflytte seg romlig. Dermed kunne den også «besette» steder og gå over til å bli «naturånder». Forfedredyrkingen, som var grunnlaget for religiøs praksis, oppstod av denne sjelsideen (2013, s. 68–71). Tylor hadde i sin teoridannelse hentet inspirasjon fra tyske etnopsykologiske studier. Spesielt viktige her var studiene til Theodor Waitz og Adolf Bastian. Det var også Tylor som var opphavsmannen til begrepet «kulturell diffusjon» (2013, s. 68–71).

Wilhelm Mannhardts tidlige arbeider var preget av Schwartz' og Jacob Grimms mytologiske teorier. Han hadde nær kontakt med Wilhelm Schwartz fram til 1877, da Schwartz tok avstand fra Mannhardt etter kritikken hans teorier hadde blitt gjenstand for i Mannhardts andre bind av *Wald- und Feldkulte*. Her hadde Mannhardt påpekt grunnleggende feil ved Schwartz' og Grimms teorier

(Lid, 1925, s. 318). I stedet konsentrerte Mannhardt sin forskningsinnsats på folkets skikker. Mannhardt framholdt i *Wald und Feldkulte II*, Edward Tylor som viktig inspirasjon for sine arbeider, spesielt Tylors idé om «survivals». Mannhardt anså kulturforskningens viktigste oppgave for å være rekonstruksjon av de mest opprinnelige etterlevningene (survivals) som var mulig, slik at de kunne klassifiseres (Mannhardt, 1963b, s. xxii–xxiii, xxxi–xxxii).

Rekonstruksjonen kunne gjøres på to måter: For det første, hvis en tradisjon fantes i skriftlig form, måtte sekundære forandringer identifiseres og renses ut. For det andre kunne umiddelbar folketradisjon (skikker) benyttes, men den måtte studeres i sin egen sammenheng. Videre kunne den rekonstruerte etterlevningen sammenlignes med analoge skikker hos andre folk på ulike utviklingsstadier, og det var da mulig å lage en relativ utviklingskronologi for etterlevningen (Nordberg, 2013, s. 153–156).

Teorien som Mannhardt hovedsakelig ble kjent for, utviklet han gradvis gjennom sine arbeider *Roggenwolf und Roggenhund* (1866) og *Die Korndämonen* (1868), og den var tydelig formulert i *Wald- und Feldkulte I–II* (1875–1877) (1963a, 1963b). Spesielt i dette siste verket argumenterte Mannhardt for at tanken om ånder var utviklet fra personifiseringer av planter og trær og de årlige kultiske praksisene som fantes i jordbrukssamfunnene. Mannhardt hevdet at disse praksisene, som kunne finnes igjen som etterlevninger, tilhørte en felles indoeuropeisk tradisjon, men han holdt det åpent hvordan de hadde spredt seg. Han understreket at det ikke var mulig ut fra kildematerialet å si om vegetasjonskulten hadde oppstått parallelt flere steder, eller om den hadde fulgt med indoeuropeiske stammer og utbredelsen av jordbruksteknikker (Nordberg, 2013, s. 156–159).

Mannhardt gjorde også omfattende innsamlinger i Norge. Det var gjennom Sophus Bugge, som kom i kontakt med Mannhardt i Tyskland på 1860-tallet, at Mannhardt og hans spørrelistene ble introdusert i Skandinavia. Sophus Bugge og Peder Christen Asbjørnsen skrev en anbefaling til den norske versjonen av Mannhardts spørrelistene (Lid, 1931).

Tylors idé, spesielt om de primitives mangel på forståelse av forskjellen på fantasi og virkelighet, kan også ses i norsk folkloristikk og tydeligst i Moltke Moes tekst *Det Mytiske Tænkesætt* fra 1888 (Moe, 1999). I denne teksten gir Moltke Moe Edward Tylor og Andrew Lang hovedæren for å ha undersøkt den «mytiske tankeform». Men samtidig nevner han spesielt Wilhelm Mannhardt som den som har videreført tanken om at mytene hadde sin forutsetning i et eget

«tænkesætt» som utviklet seg på visse åndstrinn (Moe, 1999, s. 118). Selve begrepet «mytische Denkenformen» er også hentet fra Mannhardt (Moe, 1999; Ødemark & Resløyken, 2015, s. 65). Moes tekst er interessant fordi den viser hvor sentrale disse teoretikerne var allerede i folkloristikkens begynnelse som akademisk disiplin i Norge (Moltke Moe ble ansatt som professor i norsk Folkesprog og Folketradisjon i 1886 (Rogan & Eriksen, 2013, s. 27)).

I sin samtid kom Mannhardt i skyggen av Edward Tyllors enorme popularitet både i britisk og tysk academia. Men hans teorier kom til å få fornyet styrke gjennom den innflytelsen James George Frazers (1854-1941) *The Golden Bough* (første utgave utgitt i 1890) kom til å få tidlig på 1900-tallet. Frazers verk er fortsatt det verket som har kommet ut i flest opplag og utgaver (Nordberg, 2013, s. 77). Det ble også gjenstand for en rekke revisjoner, og fra det tobindsverket det var i 1890, vokste det snart ut til å bli tolv bind (Ackerman, 1991, s. 46–48).

Den enorme innflytelsen Mannhardts ideer fikk i skandinavisk folkloristikk, hadde spesielt sammenheng med Frazers bruk av ham. I 1902 utgav den svenske folkloristen Nils Edvard Hammarstedt studien *Om fastlagsriset och andra lifstänger och gudaspön*. Dette er den første studien hvor Hammarstedt nevner Mannhardt, mens Frazer ikke nevnes. Likevel omhandler den en «gudagren» som bærer påfallende likheter med Frazers «gyllene gren». Nordberg argumenterer for at dette tydelig viser at inspirasjonen fra Mannhardt går gjennom Frazer i introduksjonen av disse teoriene i svensk folkloristikk (Nordberg, 2013, s. 312). Også Nils Lid benyttet 33 år senere Frazers teori om magi som grunnlag for sine studier av magi i folketroen (Lid, 1935a), en teori som var grunnleggende for hans forståelse på dette feltet.

Frazers bøker vant stor popularitet i det folkloristiske miljøet rundt NFS og IFSK på 20- og 30-tallet. Reidar Th. Christiansen refererte to ganger til den svenske oversettelsen av Frazers bok *Den gyllene grenen* i en kort innledning til sin veileder for innsamling av norske folkeminner fra 1925 (Kyllingstad, 2008, s. 275). Christiansen presenterte her Frazers teori om sympatisk magi som lover for menneskelig tenkning som kunne finnes igjen hos naturfolk på et primitivt stadium (Christiansen, 1925, s. 19). Det er også verdt å bemerke at teorien ikke ble presentert i hans førsteutgave av veilederen fra 1917 (Christiansen, 1917). Nils Lid anmeldte *Den gyllene grenen* i *Syn og Segn* i 1926, og i denne anmeldelsen, kalt «Magi og religion», omtaler han boken som «ei ypparleg kjeldebok for folkestudiet i alle land» og som et «standardverk» (Lid, 1926, s. 130). Som tittelen antyder, var Lid spesielt opptatt av Frazers behandling av og teoretisering om

forskjellen mellom magi og religion og at magien var å anse som opphavet til naturvitenskapen med sin mekaniske oppfatning av naturfenomener (1926, s. 129).

Ved å anse magi som opphav til religion og samtidig som opphavet til naturvitenskap, dannet disse opprinnelige folkelige forestillingene en forbindelse mellom de åndelige og materielle kulturelle elementene. På den ene siden sa de noe om menneskets relasjon til sine omgivelser, og på den andre viste og bevarte de folketroens forståelser.

I 1931, på hundreårsdagen for Mannhardts fødsel, gav Lid ut det norske materialet Mannhardt hadde samlet inn, sammen med en tekst om hans liv og arbeid. Det var først og fremst metodisk at Lid knyttet an til Mannhardts forskning. Han var mest opptatt av at Mannhardt var den første som hadde samlet inn systematisk og tolket de enkelte folketroelementene i sin historiske kontekst. Med andre ord hadde han ifølge Lid vendt seg bort fra Jacob Grimms «uhistoriske» syn (1931, s. 19). Lid anså Mannhardt for å ha grunnlagt det moderne studiet av folketro og folkeskikker. Gjennomgående presenteres dette moderne gjennombruddet med en avstandstagen fra den grimmske myteforskningen. Lid forteller at Mannhardt hadde plassert folketrogranskingen på et helt nytt, kritisk og praktisk grunnlag, og at han i sitt arbeid hadde stilt «det kravet at kjennsgjerningane innanfor folkeskikkar og folkelege fyrestellingar fyrst og fremst skulde tala for seg sjølve; slik tradisjon skulde grupperast soleis at ein ut or sjølve stoffet kunna lesa ålmenne synspunkt» (1931, s. 9). Med andre ord anså han Mannhardt for å være opphavsmannen til den metoden han siden skulle argumentere for.

Lid berømte Mannhardt for å ha et reflektert forhold til forskjellige typer «lån» av folkeskikker og forestillinger fra et folk til et annet. Mannhardt hadde stilt opp forskjellige muligheter for dette: arv fra én grunnform hos det indogermanske urfolket, selvstendig framvekst hos forskjellige folk fra et felles psykisk grunnlag eller utbredelse fra folk til folk ved lån og overføringer (1931, s. 20).

Men det var et spesielt fokus på skikker Lid la opp til. Lids forskningsobjekter presenteres ofte som skikker *tilknyttet* enkelte gjenstander. Vi kan se det tydelig i hans boktitler. I *Joleband og vegetasjonsguddom* (1928) og *Jolesveinar og grøderikdomsgudar* (1933a) var det skikker om «joleband» og «jolesveinar» som kulturelle objekter som kunne si noe om deres opprinnelse som henholdsvis vegetasjonsguddom og grøderikdomsguder. Det samme kan sies om hans avhandling *Norske slakteskikkar* (1924). De materielle gjenstandene fikk en helt spesiell status som så å si

bærere av skikkene om dem. Dette må forstås med utgangspunkt i Lids vektlegging av magien som mekanisk oppfatning av naturfenomener. Det var en pseudovitenskap om naturlige fenomener. Dermed gav det også mening å snakke om en folkelig forståelse av gitte gjenstander eller fenomener, objekter som så å si hadde en gitt, naturlig basis. Det Lid søkte i skikkene, var en folkelig tolkning av slike fenomener eller gjenstander. Dette synet gav en fast eller naturlig basis også for religionsutvikling, en meningsskaping som satte tingene selv i sentrum, og som kunne forklare forståelsen av dem mekanisk gjennom en variant av den etnopsykologiske tenkningen. Ved hjelp av Frazer og Mannhardt la derfor Lid opp til en folkelivsgransking som var opptatt av forholdet mellom det materielle og det åndelige med en religionshistorisk opphavsproblematikk som kjernen for sin virksomhet. Dette gjorde også at feltet fikk et potensial til å være utpreget tverrfaglig, og vi skal senere se at tradisjonsobjektene som var samlet i *Ord og sed*, også ble benyttet til det.

### **3.2 Folkeminneinnsamlingens institusjoner**

Den norske folkeminnevitenskapen samlet seg på det tidlige 1900-tallet innenfor noen få institusjoner, hvor enkelte personer var i ledende stillinger i flere av dem. I tillegg til Universitetet i Oslo, var de to mest sentrale institusjonene i denne sammenhengen *Norsk Folkeminnesamling* (NFS) og *Instituttet for sammenlignende kulturforskning* (IFSK).

Norsk Folkeminnesamling ble opprettet etter et stortingsvedtak i 1914. Arkivet skulle være et sentralt arkiv for folkeminner hvor alt innsamlet materiale skulle samles, systematiseres og gjøres tilgjengelig for vitenskapelig arbeid. Som stamme for det nyopprettede arkivet var de testamenterte samlingene etter Moltke Moe, innebefattet materialet etter Asbjørnsen og Moe og materialet etter Sophus Bugge. Knut Liestøl ble bestyrer for arkivet og i 1917 professor ved det. I 1921 ble Reidar Thoralf Christiansen ansatt som arkivar (Kverndokk, 2013, s. 551). Fra 1933 ble Svale Solheim engasjert for å systematisere samlingene (2013, s. 561). Tett tilknyttet NFS var også Nils Lid, som fra 1920 var universitetsstipendiat og benyttet seg av NFS' nettverk av innsamlere i sine første spørrelisteinnsamlinger (Kjus, 2013, s. 139–140). Lid var også konstituert arkivar ved arkivet i 1923–1924 mens Christiansen var på forskningsreise i Irland (2013, s. 144). Videre jobbet Lid ved NFS mens Liestøl var kirke- og undervisningsminister fra 1934 til 1935 («Manus til radioprogram», 1935). Svarene som kom inn på *Ord og sed*-listene, ble sendt til NFS

med unntak av de listene som direkte angikk forskningsarbeidet til forskere fra andre institusjoner. Det er også her arkivet etter innsamlingene befinner seg i dag.

Den andre viktige institusjonen for utgivelsene av *Ord og sed* var Instituttet for sammenlignende kulturforskning, som ble opprettet i 1922, og som sammen med Nansenfondet finansierte utgivelsene. I det følgende skal vi se nærmere på instituttets forskningsplaner, som var avgjørende for utformingen av *Ord og sed*-listene.

I sin innledningsforelesning om IFSKs opprettelse betraktet instituttets leder, juristen Fredrik Stang (1867–1941), opprettelsen som begrunnet dels i politiske og dels i vitenskapelige siktemål. Politisk sett var det overordnede målet å samle og legge til rette for nytt samarbeid og utveksling mellom vitenskapsmenn fra de stridende nasjonene etter første verdenskrig. Han anså det som en oppgave de nøytrale landene, og da med de skandinaviske landene i spissen, måtte utføre for igjen å knytte båndene i en europeisk kultur som var splittet etter krigen. Spesielt var det viktig å styrke de humanistiske fagene, som i det siste hundreåret ikke hadde hatt samme vekst som de naturvitenskapelige. Stang mente at noe av årsaken til krigen lå i denne ubalansen, idet det hadde vært en «konkurranse mellom mennesket og maskinen, og menneskene hadde stort sett ligget under» (Stang, Sommerfelt, Liestøl, & Qvigstad, 1925, s. 14). Han understreket at det ikke var et forsøk på å svekke naturvitenskapenes stilling, men heller å styrke de humanistiske, slik at det kunne opprettes en bedre balanse (1925, s. 13). Det vitenskapelige målet var dels institusjonelt og dels metodisk. Stang anså universitetene for å ha for lite tid til forskning fordi de også var ansvarlige for opplæring. Dermed var løsningen å opprette frittstående institutter som helt og holdent kunne konsentrere seg om forskning. Disse instituttene måtte være tverrfaglig satt opp, slik at de ikke ble bundet av universitetenes faggrenser (1925, s. 2–4).

Metodisk var det, som navnet tilsa, sammenligning som stod i sentrum. Både eksisterende og nyinnsamlet materiale skulle være gjenstand for sammenligning. Med dette materialet kunne man se fellestrekk og rekonstruere «tapte ledd i en utviklingslinje», slik at de forhåpentligvis kunne «samle sig til en generell erkjennelse av den hele menneskelige kultur, altså heve sig til en almenfilosofisk betraktning». Idealet for denne sammenlignende kulturforskningen var den indoeuropeiske språkforskningen og dens sammenlignende metode (1925, s. 4–6). I utgangspunktet fokuserte instituttet på fire felter: studiet av arktiske folkeslags kultur og da spesielt samiske kulturformer, studiet av de kaukasiske språk og i tilknytning til dem de iranske,

sammenlignende folkeminneforskning og til sist publikasjonsvirksomhet. De første planlagte publikasjonene var Moltke Moes samlede arbeider, P.O. Boddings *Santal folk tales* og Just Qvigstads *Lappiske eventyr og sagn*. I innledningsforelesningen framhevet Stang at det som foreløpig var planlagt på instituttet, var arbeid som omhandlet «det primitive mennesket, dets kultur, dets mentalitet». Det var imidlertid tanken at det skulle utvides til etter hvert også å omfatte mer siviliserte kultursteget (1925, s. 20–24).

IFSK ble fra opprettelsen ledet av Stang, men drøftingene av instituttets arbeid ble ifølge Stang gjort av en mindre «krets». Kretsen Stang nevnte, bestod av religionshistorikeren Wilhelm Schencke, filologen Magnus Olsen, historikeren Edvard Bull, arkeologen Haakon Shetelig, kunsthistorikeren Harry Fett, arkeologen Anton Wilhelm Brøgger, etnografen Ole Martin Solberg, teologen Sigmund Mowinckel, folkeminneforskeren Knut Liestøl, lingvisten Alf Sommerfeldt og språkforskeren Carl Marstrander. Ifølge Stang var det de som var de viktigste bidragsyterne til instituttets arbeidsprogram. Fram til krigen var det også de som med få unntak utgjorde den vitenskapelige delen av IFSKs styre. I tillegg var indologen Sten Konow med i styret et og et halvt år etter opprettelsen, men han var ofte sterkt uenig med de andre styremedlemmene. Fridtjof Nansen hadde Solbergs plass i perioden 1925–26. Edvard Bull døde i 1932 og ble erstattet av historikeren Halvdan Koth (Kyllingstad, 2008, s. 90). Statuttene styret ble enige om, sa at IFSK skulle arbeide med sammenlignende språkforskning, sammenlignende folkeminneforskning, sammenlignende religionshistorie og sammenlignende (etnologisk) rettsforskning. I tillegg ble fagene etnologi, sammenlignende arkeologi og sammenlignende (etnologisk) samfunnsforskning lagt til. Det ble vedtatt at instituttets oppgaver skulle være å arrangere forelesninger, utgi vitenskapelige skrifter og gi stipender (2008, s. 81). Den sammenlignende folkeminneforskningen var et av de fire kjerneområdene ved IFSK. Faget ble representert av Knut Liestøl, som satt i styret, og Reidar Th. Christiansen, som var varamann (2008, s. 86–87). Stort sett bestod instituttkretsen av en gruppe forskere som tilhørte samme generasjon, og som hadde evolusjonisme og positivisme som grunnleggende premisser for sitt forskningssyn. I sin avhandling om IFSK tillegger Jon R. Kyllingstad instituttkretsen en evolusjonisme i tråd med Herbert Spencers teorier om en universell sosial evolusjon og Auguste Comtes positivistiske lære om en lovmessig utvikling i menneskets historie (2008, s. 92). Som tittelen på Kyllingstads avhandling sier, var det «menneskeåndens universalitet» som dannet meningsgrunnlaget for den sammenlignende kulturforskningen.



Selv om *Ord og sed*-listene bare delvis var finansiert av instituttet, var det et arbeid som helt og holdent kom ut av den komparative kulturforskningen som ble gjort der. Dette var mye takket være Nils Lid, som var fulltidslønnet ved instituttet i en årrekke før han fikk et professorat ved Universitetet i Oslo. Vi skal derfor se nærmere på arbeidet med folkeminner ved IFSK.

For Stang var det å se det internasjonale i det nasjonale som var utgangspunktet for IFSKs arbeid. Ved å knytte forskjellige nasjoner til et felles utgangspunkt kunne man nærme seg hverandre både vitenskapelig og politisk. Det var også denne tankegangen Knut Liestøl, som ledet IFSKs innsamling av folkeminner, benyttet for å presentere dette arbeidet. Liestøls betraktninger om IFSKs folkeminnearbeid kan vi se i hans innledningsforedrag «Jamførande folkeminnegransking ved instituttet», holdt høsten 1924. Liestøl la her vekt på at folkeminnene var samtidig både nasjonale og internasjonale, de kunne finnes igjen på hele jorden, og var derfor felles eiendom for en rekke nasjoner. Samtidig hadde de et sterkt hjemlig preg, farget av lokal målform og «den sermerkete nasjonale tenkjemåte» og «dei spesielle livstilhøve» i landene (Stang mfl., 1925, s. 44). Liestøl la vekt på hvor godt egnet den sammenlignende granskingen av folkeminner var for å finne menneskets felles røtter i primitiv kultur. Det var forskning som kunne fortelle om en «folkepsykologi» og «djupegjengde kulturstraumar» som var like for hele menneskeheten, og hadde sin opprinnelse i et primitivt kultursteg. Dette kunne spores ved på forhånd å studere vandringerne til folkeminnene. Det primitive i folkeminnene, fortalte Liestøl, kunne gi opplysninger om primitiv religion og gudsdyrking, og på den måten grep granskingen av folkeminner over i et annet sentralt emne for IFSK: sammenlignende religionshistorie (1925, s. 45–46). Liestøl trakk også fram det arbeidet som samtidig ble gjort i Norsk Folkeminnesamling og utgivelsene fra Norsk Folkeminnelag. Men Liestøl påpekte også at IFSK måtte ha fokus på noen store oppgaver. En oppgave instituttet kunne samles om, var den sammenlignende granskingen av «det primitive sjellelivet». I foredraget sier Liestøl:

Ein kan granska dei primitive fyrestellingane i tru og dikting og den lagnaden desse fyrestellingane hev fenge etter som folket gjekk fram i kultur. Her vil då folkloristen møtast med religionshistorikaren, arkeologen og etnografen.

Det området der Instituttet hev teke upp arbeidet, er f o l k e t r u i. Det er ei vid mark. Me kann no snaudt gjera oss nokon tanke om kor djupt ovtruer, trolldom og dilikt greip inn i livet åt dei gamle – og gjer det den dag i dag hjå naturfolki. Folketru i knytte seg so å segja

til alt det menneskjet tok seg til, og ho sette dåm på livsførsla. Dei gamle truene og skikkane hev synt seg å eiga ei uvaneleg livskraft. Lenge etter at det tankegrunnlaget dei hev skote upp or, er burte, kann dei halda seg; jamvel i lange tider etter at fyremålet med ei handling eller ein skikk er gløymt, kann folk reint mekanisk halda på å gjera uppatt det same som forfedrene deira hev gjort (1925, s. 52–53).

Det store arbeidet med å undersøke folketroen delte Liestøl i tre områder: innsamling, registrering og gransking, som var avhengige av hverandre. Innsamling og registrering var den grunnvullen de vitenskapelige slutningene skulle bygges på, deretter kunne den sammenlignende kulturhistoriske granskingen gjøres. Derfor framhevet også Liestøl at granskingen av folketroen i begynnelsen måtte bli «meir deskriptiv enn historisk-genetisk». En sammenlignende gransking ville kunne skille det hjemlige fra det lånte, og det lokale fra det allmenne. Etter hvert ville det da bli mulig å gruppere troene og skikkene i «alderslag» og sette opp de prinsippene som lå til grunn for dem (1925, s. 53–54). Som eksempel på det store omfanget dette materialet hadde, trakk Liestøl fram arbeidet instituttet allerede hadde satt i gang med Nils Lids *Norske slakteskikkar* (1924), og framhevet dermed at temaene måtte avgrensnes sterkt for at forskningen skulle kunne gjennomføres.

### **3.3 «Den mest internasjonale av alle vitenskapar.» En moderne folkelivsgransking**

Det ligg i sjølve emna at folkeminnevitskapen vert både den mest nasjonale og den mest internasjonale av alle vitenskapar. For den som beinveges har teki den gamle tradisjonen i arv, vert vitskapen om honom ein lut av det nære levande livet. Kor vandt er det ikkje å berga seg unna stovelærdomen for den som vantar slike beinveges tradisjonsliner (Lid, 1941b, s. 406–407).

I sin hilsen til Knut Liestøl i anledning hans 60-årsdag i 1941, sitert ovenfor, kalte Nils Lid folkeminnevitskapen den mest nasjonale og internasjonale av alle vitenskaper. Jeg tror det er viktig å vektlegge den relasjonen som fantes mellom nettopp det nasjonale og det internasjonale i samtiden, for å forstå folkeminne- og folkelivsvitenskapens popularitet og vekst. Noe av det som

gjør at det er vanskelig å få tak på den teoretiske bakgrunnen for den framvoksende folkelivsgranskningen, handler i stor grad om den nasjonale kulturen, hva den kunne sies å være, og ikke minst hvordan den stod i forhold til andre kulturer. Det var i dette spennet den komparative kulturforskningen stod. Ved å sammenligne «kulturelementer» kunne det dannes synteser som kunne representere regional, nasjonal eller overnasjonal kultur. Det var likevel en vesentlig forutsetning for denne forskningen at det fantes områder som kunne sies å være uttrykk for en enhetlig kultur, og at dette kunne gå igjen i flere typer kulturuttrykk eller «kulturelementer».

«Den mest nasjonale og internasjonale av alle vitenskapar» hadde også andre grenser å overskride, og de var ikke først og fremst regionale, men sosiale, og gikk mellom folk og elite og ikke minst mellom vitenskapsmann og tradisjonsbærer. Grensen mellom folk og elite ble også i stor grad også forstått som en grense mellom by og land (Ødemark & Resløyken, 2015). Som vi kan se av sitatet over, var kontakten med de folkelige tradisjonene en vesentlig del av forståelsen av fagenes oppgave og siktemål. Disse delte perspektivene var det som kom til å prege utviklingen av folkelivsgranskningen og dens studieobjekt. Lid satte det som et ideal at folkelivs- og folkeminnevitenskapen skulle være «ein lut av det nære levande livet». Folkelivsvitenskapen måtte overskride den grensen som var mellom den akademiske systematikken og det levende livet. Lid beskrev Liestøl som en slik person som så å si stod med ett ben i hver leir, slik det også ofte har blitt framhevet om mange andre folkelivsgranskere fra samme periode. Tilsvarende retorikk finnes også i en annen av Lids tekster, *Um folkelivskgranskning*, fra 1933. Her forteller Lid hvordan han så for seg det han betegner som den moderne folkelivsgranskningens metode. Lid vektla metoden som todelt. Han sier om den første delen:

Og den fyrste interne granskingi av tilfanget bør, so mykje som råd er, gjerast i samliv med tradisjonsberarane sjølve, so ogso vitenskapen – um det kann segjast slik – sjølv vert ein lut av det nære levande livet. (Lid, 1933b, s. 152).

Det er her «tradisjonsbæreren» som har fått Liestøls plass, men tanken er fortsatt den samme, vitenskapen må i samarbeid med tradisjonen og dem som bærer den, frambringe tradisjonselementene. I denne sammenhengen må vitenskap forstås som systematikk, og tradisjon som de enkelte gjenstander, skikker og uttrykk som kan finnes igjen som en del av det «levande livet».

Lid fortsetter sin artikkel slik:

Metodisk s t skil den moderne folkelivsgranskingi seg ut frå dei eldre granskingar i emnet. I medan ein fyrr mykje vilde finna det ålmenne grunnlaget ved summariske og vilk rlege tolkingar av einskildfenomen, freistar ein no   leggja tradisjonane soleis til rette at dei meir talar for seg sjølve – at detaljane kjem slik fram at ein or dei kann lesa ut ålmenne synspunkt.

Fyrst må kvart minne d  studerast ut frå det miljøet der det høyrer til. Som eg nemnde helst i samarbeid med tradisjonsberarane sjølve. Og din st må dei einskilde versjonar av same sak jamf rast med einannan, slik at ein på induktiv veg kan draga slutningar. Har ein nok variantar av same tingen, vil ogso alle feilkjeldor falla burt av seg sjølv. Soleis er det fyrste kravet   få materialet framlagt med den mest nærliggjande interpretasjon.

Din st vil det gjerne vera høveleg frå ein historisk synsstad   granska dei problem det reiser. Ei slik historisk gjenomg ng, der ein går ut ifrå det heilt eksakte materialet i notidi som på alle punkt kan kontrollerast, og dertil dreg til eldre meldingar attåt opplysningar frå andre land, vil vonleg tena til   kasta nytt ljøs over kultursamkv met i gamal tid, innverknaden fr  og på andre folk ogso i fyrrhistorisk tid (1933b, s. 153).

Den moderne folkelivsgranskingen, skriver Lid, skiller seg metodisk fra den tidligere ved bedre   legge til rette for at tradisjonene «meir talar for seg sjølve». Den tidligere granskingen Lid siktet til, var myteforskningen etter Jacob Grimm. I stedet for   gjøre vilkårlige tolkninger av enkeltfenomener, slik myteforskerne hadde gjort, skulle minnene nå studeres «ut frå det miljøet der det høyrer til», så måtte versjoner av samme «sak» sammenlignes med hverandre, og man kunne da «på induktiv veg» trekke slutninger. Med nok varianter av den samme «tingen», ville feilkildene falle bort av seg selv. Lid argumenterte med dette for en standardisert metode hvor alle elementer ble gjort til objekter med forskjellige varianter. Vi kan se det i Lids glidning fra «minne» til «sak» til «ting». Alle kan bli tradisjonselementer. Ved   sammenligne varianter av disse elementene ville feilkilder falle bort av seg selv, og det kunne dras induktive slutninger ut fra elementene selv. Dette var den første delen av forskningsmetoden, og den dreide seg om «det heilt eksakte materialet i notidi». Den andre delen av forskningsprosessen var det egentlige siktemålet. Her skulle materialet studeres fra «ein historisk synsstad», som innebar både historisk

og mellomkulturell komparasjon. Ved å produsere objektive tradisjonselementer ble det også mulig å sammenligne dem med mer usikre opplysninger fra eldre tider og andre land. Lid omtalte ofte folkelivsgranskings historie som en metodisk utvikling. Teoretiske forbilder nevnes sjelden direkte (med unntak av Mannhardt). I stedet er det metodikk som karakteriserer det moderne i folkelivsgranskings historie. Denne metodikken var rettet mot innsamlingen, som var det første steget som skulle gjøre det mulig å utvikle en sikker kulturteori.

I *Um folkelivsgranskning* skriver Lid videre:

Kulturgranskaren vil ogso ved framleggjingi av notidsmaterialet straks spyrja etter utbreidingscentra, utbreidingsgrensor, utbreidingsvegar. Men utbreidingsområdet veit me i regelen ikkje endå. Dei ymse greiner av folkelivsgranskingsi står i systematikken endå på eit reint fyrebuande stadium.

[...]

Når ein fører kulturfenomeni inn på kart, vil ein lettast sjå utbreidingsumrådi. Men eit slikt kart vert, etter det eg just nemnde, i regelen mest ein illustrasjon på kor misjamt tilfanget er, med di grensone ikkje skil umrådet frå dei landestrok der fenomenet ikkje finst, men skil det frå strok som ikkje er etterrøkte. Ved samarbeid millom dei ulike landi vil litt um senn dei lokale avbroti minskast. Folkelivsgranskaren spør soleis etter geografiske synspunkt, utan at ein difor kann tala um ein geografisk metode. Desse synspunkt er ei frukt av den etnologiske metoden, og resultati ein vil ha fram, er historiske slutningar. Ein ser ogso kor ofte det skadar synspunkti um ein vil pressa stoffet inn i eit ferdigt metodologisk system (1933b, s. 154).

Lid var opptatt av å skille folkelivsgranskerens metode fra en geografisk metode. Det kan nok leses som en avstandstagen fra den historisk-geografiske metoden som Kaarle Krohn utviklet i Finland. I en artikkel i *Syn og Segn* fra 1943, «Kring Kalevala-miljøet», diskuterer Lid «undertingen» *Sampo*, igjen som et frittstående element studert i sitt miljø. Her stiller han seg kritisk til deler av Krohns Kalevala-forskning idet han legger vekt på hvordan Krohn har sammenlignet *Sampo*-fortellingene med «skandinavisk mytologisk tradisjon» og funnet likheter med røveriet av Idunns eple, Æges kjele og kvernen Grotte. Lid innvender at selv om det finnes klare paralleller her, finnes det ikke en historisk sammenheng mellom disse fortellingene og *Sampo*. Derimot har de alle samme mytologiske sagnkrets som sin forutsetning (Lid, 1943a, s.

290). Den folkelivsgranskingsmetoden som Lid argumenterte for, måtte ta høyde både for elementets faktiske alder og en utviklingskronologi. I 1924 hadde Kaarle Krohn holdt et seminar med en rekke «øvelser» innen folkloristisk metode på Instituttet for sammenlignende kulturforskning som i 1926 resulterte i hans tyskspråklige lærebok i folkloristisk metode *Die folkloristische Arbeitsmethode* (Krohn, 1926). Men i Krohns tenkning ble folkeskikkene plassert på siden av de forskningsobjektene han anså som kjernen for faget.

Lid fortsetter:

Umfram til desse historiske utgreidningane vil ein ogso kunna nytta tilfanget til etterrøkjingar frå ålmenetnologisk synsstad, då ein freistar skilja ut dei ymse lag i utviklingi reint kvalitativt ved jamføringsmateriale frå alle kantar, soleis ogso frå folk me aldri har havt noko kultursamkvæme med. Særleg gjeld det for oss dei folki som bur eller har butt på våre breiddegrader, soleis i Sibir og i Amerika (Lid, 1933b, s. 154–155).

«Ålmenetnologisk» er her å forstå som antropologisk. Den hjelpen folkelivsgranskingen kunne få fra antropologien, var å skape en utviklingskronologi for sine kilder. Denne kronologien var basert på en evolusjonistisk tenkning om kulturstadier, en fellesmenneskelig utvikling fra primitiv til sivilisert. Dermed ble det også interessant å sammenligne med «folk me aldri har havt noko kultursamkvæme med», fordi det kunne vise det felles psykologiske grunnlaget som kunne være bakgrunn for kulturelementenes eksistens.

Vi kan dermed etter hvert begynne å forstå hvor entydige de kulturelle elementene ble nødt til å være for å kunne fungere som sammenligningsgrunnlag på disse premissene. Det å benytte større narrativer vil være nytteløst i en metode som søker etter å innpasse «kulturelementer» geografisk, historisk og typologisk på en systematisk måte. For å kunne dra slutninger «på induktiv veg» var det nødvendig å avgrense strengt og systematisere de objektene som skulle samles inn. Hvordan det rent konkret ble gjort i *Ord og sed*, skal vi gjennomgå grundig senere i denne avhandlingen. Nå skal vi konsentrere oss om hva som var forutsetningene for Lids syn på «kulturelementene», og hvorfor de kunne spille rollen som forskningsobjekter for «den mest nasjonale og internasjonale av alle vitenskapar».

### 3.4 Internasjonal systematikk

Den sammenlignende forskningen på «kulturelementer» hadde, som vi har sett, også en av sine begrunnelser i muligheten for å kunne bedrive internasjonal forskning som kunne finne fram til det felles utgangspunktet for kultur og religion. Vesentlig for dette var å gjøre systematikken mulig å oversette mellom forskjellige lands institusjoner og interesser. I det følgende vil jeg gi noen eksempler fra dette internasjonale samarbeidet for å vise hvordan det preget forskningsobjektene.

I 1934 skrev Lid en melding til Instituttet for sammenlignende kulturforskning fra et møte med svenske folklorister i Uppsala 10.–11. mars. Møtet gjaldt flernasjonalt samarbeid i den folkloristiske innsamlingen, et ideal og fokus som styrte mange av innsamlingsprosjektene i mellomkrigstiden. I møtet ble det diskutert samarbeid på tre områder. Det første dreide seg om utnyttelsen av folkevisematerialet. Det andre gjaldt registrering av eventyr. I vår sammenheng er det det siste området i denne meldingen som er den mest interessante. Den gjaldt «innsamling og gransking av folketruelementi etter ein grafisk plan». Lid forteller fra møtet at man vedtok å sette i verk en innsamling som skulle omhandle de samme emnene i de ulike nordiske «landumrådi». Fordelen ville være at man i innsamlingen kunne se hvilke områder som etter hvert «vert fyllte og kva område som til kvar tid står att». Det fortelles videre at den mest tilfredsstillende innsamlingen var den som Herman Geijer og Åke Campbell hadde satt i gang om *coccinella* (mariehøna, gullhøna), et emne som også hadde blitt undersøkt i Tyskland og Italia. Dette var blant de emnene som det var planlagt å samle inn opplysninger om på norsk område, og spørrelistene for dette og «nærskylde område», ville nå bli trykket. Disse spørrelistene kan vi finne igjen i *Ord og sed* nr. 17, 18 og 19, som vi skal komme tilbake til i kapittel 4. Lid fortalte videre at til dette emnet hører tradisjon om *saulurva*, som han hadde omtalt i *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*. Det skal også gjøres geografiske innsamlinger på to andre områder av folketroen: trollkjerringenes hjelpedyr og utburden. Dette er også temaer som det finnes eller ble planlagt spørrelistene om i *Ord og sed*<sup>4</sup> (Lid, 1934b). Vi skal komme tilbake til på hvilken måte de tre spørrelistene 17, 18 og 19 henger sammen, men for nå er det viktig å legge merke til hvordan

---

<sup>4</sup> «Trollkatten» er liste nr. 102. En liste om utburden finnes ikke i materialet, men ut fra protokollen til *Nemnda til gransking av norsk nemningsbruk* kan man se at den var planlagt skrevet («Protokoll», 1933).

det felles emnet *cocinella* tillegges andre tradisjonselementer som det antas å høre sammen på «norsk område».

Trolig var den framgangsmåten som ble valgt i disse internasjonale samarbeidene, påvirket av den såkalte kulturkretslæren. Kulturkretslæren ble utviklet av Wilhelm Schmidt og Fritz Graebner i Wien, og «Kulturkreis» ble første gang benyttet som teoretisk begrep av Graebner og Ankermann i 1905. En kulturkrets kan forstås som et kompleks av kulturelle trekk som forblir stabile over lange historiske perioder, og som kan migrere over store geografiske avstander uten å endre innhold. Dermed kan en kulturkrets gjenfinnes på forskjellige geografiske steder. Kulturkretsen kan anses som et organisk hele hvor elementene er innbyrdes funksjonelt sammenhengende (Hultkrantz, 1960, s. 174–175). Denne typen kulturhistorisk forskning var opptatt av diffusjon i forskjellige former (Garberding, 2015, s. 125–126). Tanken om kulturkretser eller kulturelle områder, slik de benevnes i *Ord og seds* tekster, gav en mulighet til å lese de enkelte elementene som ble studert, diakront og historisk, men samtidig funksjonelt, som deler av en helhet. Det er viktig å påpeke her at denne funksjonelle forståelsen ikke må forveksles med den senere funksjonalismen, som hevder at det er elementenes funksjon som opprettholder deres eksistens i «kulturen».

Ifølge den svensk-tyske idéhistorikeren Petra Garberding, gjennomsyret kulturkretslæren 30-tallets etnologiske forskning. Spesielt viser hun det gjennom Sigurd Erixons tekster fra samtiden. Erixon argumenterte allerede på 30-tallet for opprettelsen av etnologi som universitetsfag og Lid må ha vært sterkt inspirert av ham (Rogan & Eriksen, 2013, s. 568). Lid og Erixon hadde et nært personlig forhold, men likevel finnes det forskjeller mellom den norske og den svenske etnologien. Som Bjarne Rogan påpeker, slo ikke den erixonske etnologien, med fokus på funksjon og med kartografering som metode, igjennom i like sterk grad i Norge i Lids professortid (Rogan, 2015, s. 89). Som vi så i Lids tekst om folkelivsgranskingen, var han skeptisk til hva disse kartene viste. Lid orienterte heller faget i retning av filologiske studier. Han var eksponent for det som har blitt kjent som ord-og-sak-metoden, og det er også tydelig i navnet *Ord og sed*. Forskningsretningen ble startet blant tyske og østerrikske kulturforskere som i 1909 startet tidsskriftet *Wörter und Sachen*. Retningen ville kombinere språkvitenskap og sakkunnskap, for på den måten å si noe om historisk spredning og trekke slutninger om opphav (Bakken, 1977). I 1936 skrev den svenske språkforskeren Lars Levander det korte skriftet *Ord*



*och sak*, som tok for seg utviklingen av forskningsmetodene innen språkforskningen. Han behandlet *Wörter und Sachen* som en del av den språkgeografiske metoden, som hadde sitt opphav i språkforskeren Jules Gilliérons arbeider i Frankrike på slutten av 1800-tallet (Levander, 1936, s. 22–31). Den språkgeografiske metoden så Levander i opposisjon til junggramatikken, som hadde vært opptatt av såkalte lydlover, altså ordlydenes utvikling. Den språkgeografiske metoden var mer opptatt av den etymologiske utviklingen av hele ord, og var dermed også opptatt av å plassere dem geografisk på kart for å se spredningsmønsteret. I *Ord och sak* argumenterte Levander for kartografiske prosjekter som burde gjennomføres som samarbeid mellom språkforskning og kulturforskning, og en vesentlig metode for denne typen forskningsarbeider var en felles utforming av spørrelister som arbeidsinstrument for å kunne se ordet og tingen i sammenheng (1936). Benevnelsenes etymologi ble vesentlig for å se gjenstanders og skikkens spredningsmønster over lengre tidsperioder. I Norge var det germanistfilologen Hjalmar Falk som var den fremste eksponenten for denne retningen. Falk hadde benyttet metoden i sin forskning på vikingtidens materielle kultur (Rogan, 2015, s. 88). Falk var også Knut Liestøls læremester på universitetet og aktiv i IFSKs arbeid.

I meldingen fra møtet i Uppsala som jeg har vist til, var det den etymologiske sammenhengen som bandt forestillingene om coccinella og saulurva sammen. Jeg har ikke undersøkt hvilke forbindelser insektet ble satt i i de andre landene, men det viser tydelig hvordan denne forskningen bandt materielle «ting» sammen ved hjelp av en teoretisk fundert forståelse av navn, og hvordan de som elementer i en kultur etymologisk sett var sammenbundet.

### **3.5 Internasjonalt samarbeid**

I et brev datert 17. mars 1936 skriver Erixon til Lid om opprettelsen av et internasjonalt samarbeidsråd for «etnologer, folklorister och sakbetonade filologer i Nord-, Mellan- och Västeuropa». Målet er å kunne legge fram passende spørrelister og å finne en registreringsmåte som er passende internasjonalt. I tillegg er det ønskelig å få utgitt en periodisk publikasjon. Brevet forteller videre at representanter skal komme sammen i Berlin 2. april samme år for en første forhandling (Erixon, 1936). Det internasjonale samarbeidsrådet Erixon viser til i brevet, skulle bli *International Association of Folklore and Ethnology* (IAFE). Møtet ble holdt i det tyske forskningsrådet, *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG) i Berlin, og det ble bestemt at

forbundets president skulle være Herman Geijer, mens Knut Liestøl, Adolf Spamer og Jan de Vries skulle være visepresidenter. I styret satt tre representanter for hvert land, som helst skulle ha forskjellige hoveddisipliner. Norges representanter i styret var Liestøl, Christiansen og Lid. Under Berlin-møtet ble det bestemt at det skulle sendes ut en liste med ca. 20 atlasspørsmål i overenstemmelse med *Atlas der deutschen Volkskunde* (ADV), og at man skulle utgi et tidsskrift som ble finansiert av DFG. Dette tidsskriftet fikk navnet *Folk* (Garberding, 2015, s. 153–160). Utgivelsen av spørrelistene fra ADV ble imidlertid aldri utført (Rogan, 2008, s. 293). Tidsskriftet *Folk* kom ut i kun to nummer fra 1937. Artikkene i disse utgivelsene er mest metodisk orientert og vitner om forsøk blant bidragsyterne på å skape systematiske metoder for en moderne etnologi og folkloristikk. Tidsskriftet fikk imidlertid problemer som et internasjonalt tidsskrift finansiert av nazifiserte tyske myndigheter. DFG trakk seg relativt hurtig fra å finansiere tidsskriftet i sin daværende form, blant annet fordi de var kritiske til den internasjonale profilen det fikk, og ikke minst fordi det var problemer med å underlegge det tysk sensur (Garberding, 2015, s. 183–184). I stedet sikret Erixon tidsskriftet svensk finansiering og slo det sammen med sitt eget tidsskrift *Folk-Liv* i 1937 (Garberding, 2015, s. 288).

I det første av de to numrene av *Folk* bidro Reidar Th. Christiansen med en oversikt over norsk folkeminneforskning de siste 25 år. Christiansen la vekt på at det skjedde et skifte i folkeminnestudiene i Norge rundt 1910, da «the centre of folklore in Norway passed from an individual scholar to a public institution, whereby the very materials for study became accessible to all» (Christiansen, 1937, s. 80). Det Christiansen vektlegger, er opprettelsen av Norsk Folkeminnesamling i 1913 (sic!) og overføringen av Moltke Moes samlinger dit. Videre stiller Christiansen seg to spørsmål: Inneholder Norsk Folkeminnesamling en virkelig representativ samling av norsk folklore? Og kan samlingen gi informasjon om spesielle felter til forskere i andre land? På det første spørsmålet svarer Christiansen ja, med den begrunnelse at samlingen besitter det som er samlet inn av norsk folklore, med unntak av folkeminnesamlingen ved Bergen Museum og Rikard Berges samling ved Museet i Skien. Svaret på det andre spørsmålet, sier Christiansen, handler om kataloger og indekser, noe han benytter en del av den videre teksten til å fortelle om (1937, s. 81). Igjen ser vi hvordan det er systematikken i folkeminneinnsamlingene som ble vektlagt, sentraliserte arkiver og indekserte oversikter som gjorde det mulig å ta i bruk materialet kvantitativt. Deretter går Christiansen igjennom de forskjellige delene av Norsk Folkeminneinnsamling.

Av størst interesse for utviklingen av *Ord og sed* er det siste feltet Christiansen tar opp: «*Custom and belief*». Her forteller han:

In Norway the term «folkeminne» has mainly been limited to the traditionary ideas and sentiments and their expressions in acts, while all study of solid things, implements, houses etc. etc. has been left to the folk-museums. One need hardly stress the necessity of a close co-operation, and the study of «folk-ethnography», to borrow an all-embracing term, cannot work on the assumption of watertight compartments. There are intimate relations between the spiritual life of a population and the things it used or created. Such co-operation is established. An intense collective work, directed by Nils Lid, with the support of the «Institutt for sammenlignende kulturforskning», embraces both spiritual and material aspects of the traditionary culture of people. The work has had amazingly rich results (1937, s. 89).

I en fotnote til dette viser Christiansen til spørrelistene i *Ord og sed I* og *II* som eksempler på Lids arbeid med skikk og tro.. Videre berømmer Christiansen Lid for å være en av de få som har skrevet om de store linjene på feltet, og viser til hans kapittel i *Nordisk kultur XIX, Folketro*. Christiansens oversikt vektlegger sterkt *Ord og sed* som et prosjekt for å overskride det kunstige skillet mellom studier av materiell og åndelig kultur (ibid.).

Christiansen forstod Lids arbeider som en del av et arbeid primært om folketro, og dermed som en del av «folkeminne», spesielt hans forskning på juleskikker (1937, s. 90).

På samme måte som Lid, trekker også Christiansen fram skillet mellom lavere og høyere mytologi, og hvordan det har endret forskningen. Forskningen på skikker, hevder Christiansen, har åpnet et nytt studiefelt. Videre problematiserer han skillet mellom folketro og magi, og med dette avslutter han sin tekst med å fortelle om forskningen på magi i Norge. Christiansen sier at de magiske skikkene ikke bør skilles fra hverandre. Folkemedisin og magi kan ikke adskilles, men bør heller være en undergruppe av «custom and belief», nemlig «the magic of specialists», som han mener dekker studier av norrøn magi og trolldom (1937, s. 91).

I Christiansens artikkel får folketro figurere som en kategori av folkeminnene som er spesielt aktuell i samtidens forskning, og som dreier seg om studiet av skikker, tanken om kildeverdien til den «lavere mytologien» og at folketroen essensielt består av elementer som kan grupperes under

magi, enten det er spesialistenes magi, trolldomsrettssaker, magiske oppskrifter eller folkemedisin. Folketroen var derfor også et felt som overskred grensene mellom åndelig og materiell kultur.

Det er på bakgrunn av disse teoretiske premissene at vi må forstå Lids studiefelt «folketro», som så sterkt preget den innsamlingen som ble gjort i *Ord og sed*-listene. Dels trekkes det nye grenser for dette feltet, og dels er det forskjellige deler som settes sammen i nye konstellasjoner.

Teoretisk sett hviler hele konstruksjonen på Mannhardts tanke om skikker og Frazers ideer om magi. De rike resultatene Christiansen berømmer Lid for, kom på bakgrunn av at disse teoretiske premissene gav helt nye muligheter for å tolke skikker og materielle «ting» som folkeminner, som overleveringer som kunne gi innsikter i folkets åndsliv. I Lids innledning til *Nordisk kultur XIX*, som vi så Christiansen nevne ovenfor, begynner han teksten med en relativt konsis definisjon av folketro. Her skriver Lid:

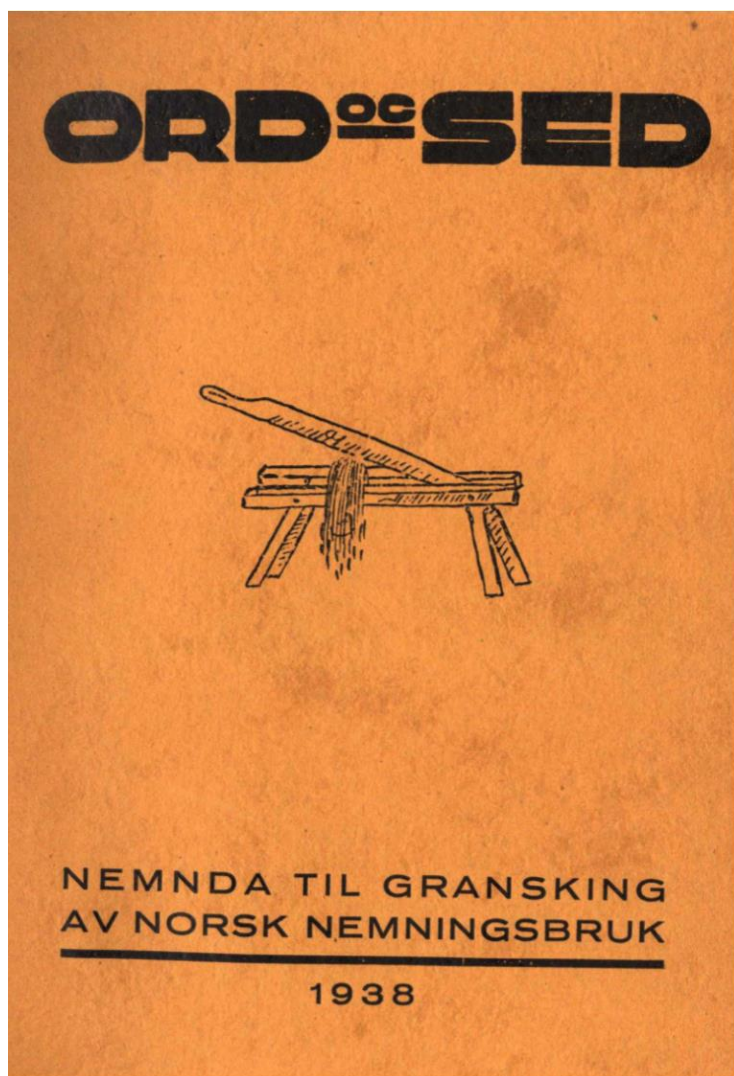
Folketrui er dei nedervde magiske og mytiske fyrestellingar, slik som ein har dei i eigentlege truer, og slik som dei krystalliserer seg ut i folkeskikkar og folkeseigner. Dei mest konstante av desse element er skikkane, som er det faste midtpunktet dei folkelege fyrestellingane sviv kring. Derimot har sjølve fyrestellingane overlag lett for å skifta. Av dette fylgjer at dei grunngevingane folk no har for truene, i regelen må vera sekundære. Dei er helst nylagingar til forklåring av den tradisjonen som med tidi har kome ut um si upphavelege råde (Lid, 1935a, s. 1).

Folketro blir her forstått som nedarvede magiske og mytiske forestillinger som har blitt «krystallisert» i «folkeskikkar og folkeseigner». De elementene som de nye metodene innen folkelivsgranskingen derfor skulle samle inn, var ikke den egentlige folketroen, men krystalliseringer av den, og på den måten var disse forskningsobjektene også midler til et mål og ikke målet i seg selv. Dette er vesentlig for den kategoriseringen forskerne lot spørrelistene apriori gjøre. De ledende spørsmålene og de begrensede mulighetene til å beskrive helheter, hadde sammenheng med at forskerne ønsket seg de magiske og mytiske forestillingene som hadde krystallisert seg, ikke de sekundære forestillingene som nå var en del av de samme skikkene og gjenstandene. Delvis kan vi se et skille her mot den folkloren som i seg selv ble ansett for å ha en estetisk verdi, som eventyr og ballader, hvor det var et poeng å rekonstruere det

originale verket selv. For skikkenes del ble det langt viktigere å samle og kategorisere de forskjellige elementene som kunne finnes igjen i dem. På denne måten kunne det gjenskapes elementer som kunne ganne en internasjonal forskning på kulturer generelt og deres opphav. Innbefattet i det var menneskenes vandringer, den felles menneskelige psykologi og utviklingen av sivilisasjoner. Dermed var det også i dette andre leddet at den ble den «mest internasjonale av alle vitenskapar», en vitenskap som forsøkte å finne opprinnelsen til menneskeheten og dens kultur. Produksjonen av kulturelementer gjennom spørrelistene kan derfor, med Baumann og Briggs, kalles en renselse som hadde som formål å skape skarpt avgrensede, krystalliserte elementer som i andre ledd kunne hybridiseres til kulturelementer.

Vesentlig for alle disse innsamlingsprosjektene var at de la opp til en tostegs metode hvor det ble ansett som mulig å samle inn en objektiv og systematisert «tradisjon» som første del av arbeidet. Vi skal senere se hvordan både Nils Lids og Svale Solheims tekster fokuserer på deskriptive kilder som selve grunnlaget for deres mer abstraherende teorier om tradisjonens utvikling. Som «garantist» for at disse kildene var så å si ekte, trakk Lid fram tradisjonsbæreren eller folkloristens egen kjennskap til og deltagelse i den «folkelige kulturen». Det var vitenskapens jobb å systematisere «det folkelige», og det var en jobb som ville bevare og redde «tradisjonen». Tradisjonen her blir derfor å ligne med en samling av elementer som i seg selv ikke er «det levande livet», men noe som bevares i det. Sånn sett var det ikke «materieell kultur» som ble samlet inn, men den åndelige dimensjonen til det materielle. Vi skal huske at bak disse mange forskjellige kulturelementene lå et «magisk» utgangspunkt, som ble identifisert nettopp gjennom å være det motsatte av den rasjonelle og den vitenskapelige tanke. Derfor må også de innsamlingsprosjektene *Ord og sed* var en del av, forstås som en metode for å bygge en bro fra den vitenskapelige systematikken til det folkelige levde livet. På den måten kunne den folkelige kulturen integreres i den vitenskapelige og slik skape en kulturell helhet, både nasjonalt og internasjonalt.

## 4 Figurering av tradisjonsobjekter



Figur 1: Forside *Ord og sed V*

Listene jeg omtaler i dette kapittelet, har til felles at de har materielle tradisjonsobjekter som sine aktanter. Det finnes dermed en fysisk gjenstand som man kan vise til som bærer av den informasjonen spørrelistene er ment å samle inn. *Ord og sed*-spørrelistene er i stor grad basert på at det etableres en sammenheng mellom ordene, skikkene og fysiske gjenstander, mellom tegn, handlinger og ting. Disse gjenstandene kan anses som et sted hvor «vår», det vil si en moderne virkelighetsforståelse, og «deres», det vil si en «folkelig» og førmoderne virkelighetsforståelse,

møtes.<sup>5</sup> De fysiske gjenstandene har evnen til å være en bro mellom disse to virkelighetsforståelsene all den tid de av alle mennesker vil oppfattes som det samme. Dermed kunne de også fungere som et utgangspunkt for den systematiske ordningen av folkeminnene. De enhetlige gjenstandene gjorde det mulig å oversette folkelig kultur til moderne systematikk. Latour benytter begrepet «figuration» (Latour, 2005, s. 53–54) om hvordan aktørene får den (litterære) formen som når oss i forskningspublikasjoner. Som jeg viste i kapittel 2, er denne figureringen avhengig av hvordan de forskjellige tradisjonsobjektene presenteres som det handlende subjektet i hendelsene.

I listene jeg skal vise nedenfor, vil jeg vise to typer oversettelse av gjenstandene som er gjensidig avhengige av hverandre. Visse figureringsstrategier benyttes for å gjøre objektene førmoderne i Latours forstand. For å få til det må den moderne innflytelsen renses bort. For å bli *forskningsobjekter* for den varianten av forskning *Ord og sed* var ment å bidra til, måtte de også renses for de tidligere folkloristiske teoriene de var innskrevet i, slik at den riktige tradisjonelle forankringen kunne oppnås (jf. Bauman, 2004, s. 148–149). I det følgende vil jeg vise hvordan disse to typene renselse foregår i *Ord og seds* spørrelistetekster.

## 4.1 Banabeinet



Banabein or ku, kalv og okse.

Figur 2: Banabeinet

*Ord og seds* liste 1, «Banabeinet», har et illustrasjonsfoto av tre forskjellige versjoner av beinet lista omhandler. Bildet har undertittelen «Banabein or ku, kalv og okse». Umiddelbart får vi se

---

<sup>5</sup> Jeg forholder meg her til det moderne og førmoderne slik det beskrives av Bruno Latour i *We have never been modern* (1993). Det «moderne» kjennetegnes her gjennom sin egenskap til å holde natur og kultur strengt adskilt og dermed kunne forholde seg vitenskapelig til den observerbare verden. Det «førmoderne» mangler denne evnen til å skille natur fra kultur, tale fra ting.

det objektet spørrelista skal omhandle. De avbildede beinene gir leseren av lista en gjenstand å forholde seg til. Dette fotoet navngir den fysiske gjenstanden. Leseren får forevist hvordan beinet skal forstås, hva det er et tegn på, og i hvilken sammenheng det er vitenskapelig interessant. På hvilken måte dette forskningsobjektet bærer de ordene og skikkene som er siktemålet for undersøkelsen, blir klart i den videre beskrivelsen.

Vi skal holde oss en stund på det paratekstuelle nivået (Genette & Maclean, 1991) av denne teksten og se nærmere på hvordan illustrasjon og overskrift figurerer banabeinet som en aktør. Bildet bringer den «fysiske gjenstanden» til leseren slik at det nå finnes et sammenligningsgrunnlag, et kontaktpunkt hvor det «moderne» og det «tradisjonelle» kan møtes. Det vil si, delvis møtes. Det som søkes oppnådd her, er et møte hvor de «tradisjonelle» forestillingene hvor beinet inngår, kan møte det «de moderne» vet om beinets fysiske beskaffenhet. Dermed søkes de krystalliseringene vi så Lid var opptatt av i sin definisjon av folketroen i *Nordisk kultur XIX* (Lid, 1935a, s. 1). Med et begrep fra Marilyn Strathern påkaller Mariasol de Cadena det hun kaller «partial connections», delvise forbindelser som inngår i kretser, er i kontakt med hverandre, men basert på forskjellige verdensliggjøringer (Cadena, 2015, s. 2–4). Strathern bruker begrepet «partial connections» for å tydeliggjøre hvordan antropologiske tekster gjennom å skalere ut eller inn skaper forbindelser mellom entiteter og skape nye konfigurasjoner (Strathern, 2004, s. xiii–xvi). Vi skal nå se hvordan dette gjøres i *Ord og sed*. *Ord og seds* skaleringer er avhengige av oversettelser mellom tegn. Men det er oversettelser mellom tegn som kan referere både til ting, tegn og handlinger. De kan forbindes i forskjellige kombinasjoner.

Gjenstander uendret av menneskehånd bærer ingen konnotasjoner til tidsforløpet i seg selv. Det er beskrivelsen av hva vi ser, som gir en figurering av hvordan og hva i bildet som skal leses, det som skal vektlegges som tradisjonsobjektet, det som vitner om tradisjon. Den første delen av innledningen til «Banabeinet» tar leseren med inn i komparasjonen:

Det fremste beinet i halsen (atlas) i slaktedyret har havt mykje å segja i folketradisjonen. Det har havt ulike namn i ulike strok av landet, namn som må forklårast ut frå fyrestellingar og skikkar som knyter seg til det. Mangstad heitte det *banabeinet*, eit namn som må koma av at dei ved slakting brukte å svima dyret med eit knivstikk i nakken framanfor dette beinet, og på det viset *bana* det (Lid, 1934c, s. 7).



Det første som gjøres i teksten, er å plassere beinet i kroppen og benevne det med dets medisinske navn. Igjen understrekes den delvise forbindelsen mellom før og nå, mellom leserens verdensliggjøring og «folketradisjonen». Navnet *atlas* viser til denne kroppsdelen, rensset for alle dens sosiale og historiske konnotasjoner. Det rent påpekende anatomiske navnet skaper et forankringspunkt i tingen selv som navnet viser til. Det beskriver en naturting som kan danne ankerfeste for den videre utledningen. Den første setningen avsluttes med å gi beinet agens: «har havt mykje å segja i folketradisjonen». Dermed blir viktigheten av beinet etablert, det taler, men det gjør det i en spesiell lokalitet, «i folketradisjonen». Innsamlingen blir en måte å høre denne talen på, gjennom ordene og skikkene som knytter seg til beinet. I denne «samtaalen» mellom «folketradisjonen» og «det moderne» inntar «det moderne» rollen som tilhører. Men talen kan likevel forstås. Den refererer til samme naturting. Det er etablert en sone for oversettelse. Billedillustrasjonen garanterer for oversettelsen mellom *banabeinet* og *atlas*. Denne oversettelsen har det fysiske beinet som sitt faste punkt. Dermed kan navnet relativiseres. Vi får nemlig vite i neste setning at beinet «mangstad» het banabeinet, og at det da følgelig også kunne bære andre navn. Senere i innledningen fortelles det også om disse andre navnene. Teksten har likevel gitt beinet et felles navn i folketradisjonen. Det er ut fra dette navnet, *banabeinet*, at de følgende konnotasjonene etableres. Navnet viser til slaktingen, til drapet av dyret, «å bana». Det er et ord som betyr å drepe både mennesker og dyr. Skillet mellom slakting og drap er dermed brutt ned. Banabeinet hos mennesker og dyr er fundamentalt sett det samme. På samme måte som det anatomiske navnet *atlas* har etablert.

Richard Bauman skriver i *A World of Others' Words* om hvordan ytringer «tradisjoniseres», hvordan de blir oppfattet som tale fra tradisjonen mer enn fra den som framfører den. Det er avgjørende å opprette en «dobbel forankring» som medierer meningsinnholdet. Denne forankringen oppnås med forskjellige kulturelle konvensjoner (Bauman, 2004, s. 148–149). Oversettelsen av *banabeinet* er gjenstand for, blir en slik «dobbel forankring». Denne forankringen gjør at beinet nå har blitt en «tradisjonsgjenstand». Følgelig får det også autoriteten til å ha «mykje å segja i folketradisjonen», alle forestillinger tilknyttet beinet kan fortelle om tradisjonen som sådan. Men oversettelsen er ikke kun en forankring mellom to ytringer. Det er en forankring på den ene siden til beinet figurert gjennom et naturvitenskapelig ordningsprinsipp

som henviser direkte til den fysiske gjenstanden i sin naturlige form, slik det naturvitenskapelige navnet er en del av, og på den andre siden den talen det er i stand til å utføre om tradisjonen den er en del av, dens sosiale konnotasjoner. Oversettelsen etablerer en forbindelse fra «vår» natur til «deres» kultur.

Videre i teksten kan vi se hvordan det nå tradisjonaliserte beinet også forteller om mer abstrakte forestillinger i folketradisjonen, noe som ikke i seg selv kan avbildes:

Som ein ser av bileti, har sjølve beinet skapnad som eit slag andlet. Og det har funnest ei fyrestelling um at dette beinet, som er so viktig med di det styrer rørslone åt hovudet, har vori eit «livsbein» slik at dei trudde det etter dauden kunde verta grunnlaget til ein attergangar av dyret (Lid, 1934c, s. 7).

Igjen henvises det til de fysiske gjenstandene på bildet. Det er beinets fysiske billedlighet med et ansikt, «[s]om ein ser av bileti» og dets funksjon for å bevege hodet som er forklaringen på forestillingen om at det er et «livsbein». Disse to beskrivelsene, begge basert på objektiv observasjon og fysiologisk forståelse, benyttes som forbindelse til forestillingen om at beinet blir sett som et grunnlag for en gjenganger av dyret. Denne generelle påstanden begrunnes videre i innledningsteksten ved å vise til et sagn oppteget av Olav Rekdal fra Miøy i Romsdal.

«Han far hadde vore ute for ein utbor fleire gonger. So var det ein gong han hadde velta seg på ´n att. Då tok han og kjøyrde tollkniven sin attmed sida oppunder handa ti utboren. «Stikk og drag du mann» - sa utboren. «Ska få stå so stæn» - sa han. Og dermed blei han kvitt ´nå. Kniven fann dei sidan att med ei ryggstole på.» (Lid, 1934c, s. 8)<sup>6</sup>.

Dette er det eneste sitatet i denne spørrelista. Forbindelsen til livsbeinet tar observasjonen videre til sagnet hvor forestillingen er i spill. Her har «ei ryggstole» blitt oversatt til livsbeinet, som er banabeinet, som er atlas. På samme måte som bruken av ordet «bana», setter «utboren» beinet i sammenheng med folketradisjonen, og samtidig utviskes forskjellen mellom slaktingen av dyret og drapet. Det er en tradisjon som peker bakover: «utboren» mot overtroen og «bana» mot sagaene. Vi kan også se hva «mykje å segja i folketradisjonen» innebærer, sjelebildet det fysiske beinet framviser, det at beinet styrer hodebevegelsene, og at det er et sted å stikke kniven under

---

<sup>6</sup> Utburden er forstått som navnet på gjenferd etter barn som er satt ut eller udøpte barn (Hodne, 1995, s. 47–51).

slaktingen, peker alle mot overgangen mellom liv og død. At beinet har denne symbolske kontaktflaten, gjør at det blir utgangspunkt for sagn.

## 4.2 «Sekundære grunngevingar»

Det at skikkene var eldre og mer primære enn mytene, var en hovedforutsetning for Nils Lids forskning og *Ord og sed*s interesse for skikker og ord heller enn for myter. Skikker og rituelle handlinger hadde gitt opphav til myter, sagn og fortellinger, ikke omvendt. Hvordan sagnet over benyttes, er et godt eksempel. Det er forestillingene om banabeinet som livsbein som er utgangspunktet for sagnet hvor beinet opptrer. Nils Lid gjør dette klart i den videre teksten i «Banabeinet». Senere i innledningen, etter at andre navn på beinet har blitt diskutert, heter det nemlig:

Alle disse namni går på fyregjerder med beinet. Det vart brukt å hogga dette beinet laust og kasta det til hund og ramn. Grunngevingi for at ein ikkje måtte eta kjøtet av det er sekundær (Lid, 1934c, s. 8).

Det samme premisset kommer også fram i tekster mer rettet mot andre akademikere. I *Um folkelivsgransking* skriver Lid: «Når ein ser at skikkane er konstante medan dei folkelege fyrestellingane er umskiftande, vil ein alt i fyrehand finna rimeleg at dei grunngevingane folk no har for skikkane, i regelen er sekundære» (1933b, s. 153). Det samme bekreftes i hans bok *Jolesveinar og grøderikdomsgudar* fra samme år. Her skriver Lid i «Fyreord»:

Ofte har eg late grunngevingi for ei fyrestelling eller ein skikk stå ved sitt verd endå um den kann koma utanum samanhanget; den tener til illustrering av fyrestellingi og skikken i notidstradisjonen. – Stort sett må det segjast at dei grunngevingane som vert gjevne no, er sekundære (Lid, 1933a, s. 7).

De bakenforliggende begrunnelsene for de handlingene som utføres, og de konkrete forestillingene om beinet var noe det dermed var opp til folkelivsforskeren å vise. Slik vi kan se i tilfellet banabeinet, «frigjør» det skikkene og forestillingene i folketradisjonen fra de begrunnelsene som de som utførte dem selv gav uttrykk for.

Det som da blir igjen, er de kontekstene hvor beinet dukker opp, og hvordan forskeren i ettertid kan sette disse kontekstene i kontakt med hverandre.

Derfor blir det også denne kontaktflaten mellom de forskjellige referatene fra folketradisjonen – sagnet, navnet og forestillingen om livsbeinet – som figurerer beinet. Den doble forankringen som gjør at banabeinet kan ha mye å si om folketradisjonen, blir gjennom bildet knyttet til beinet selv, ikke til navnet på det. Det gjør at beinet kan endre navn, men fortsatt være uttrykk for varianter av samme forestilling. Derfor viser «ryggstole[n]» i sagnet tilbake til det samme beinet, og det gjør at begrunnelsen som finnes for hvorfor kjøttet fra beinet ikke skulle spises, ble opp til den som hadde oversikt over folketradisjonen å forklare. Denne begrunnelsen forklares heller ikke, den pekes ut som en åpenbar likhet mellom banabeinets «øyne» og våre egne øyne. Den delvise forbindelsen som opprettes, er en formlikhet i de naturlige tingene mellom ansikt og beinets form. Og samtidig er det en symbolsk forbindelse mellom øynene som sjelens vindu og beinet som sjelens kroppslige plassering. Dette er forestillinger som senere kan inngå i mytene.

### **4.3 Gullhøna, sauapeka og saulurva**

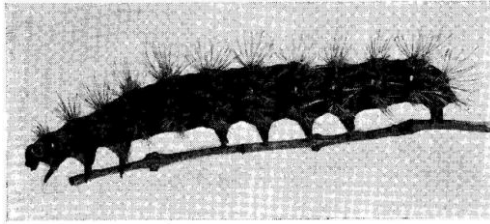
Spørrelistene nr. 17, 18 og 19 handler alle om insekter det knyttes varsler til i folketroen. Den mest kjente av dem, nr. 17 – «Gullhøna» – er den første. Lista ble skrevet av Nils Lid i samarbeid med Herman Geijer. Gullhøna hadde vært et yndet objekt i tidlig folkloristikk. I 1881 hadde August Strindberg publisert en studie av utbredelsen av de ulike benevnelser for gullhøna eller Maria nyckelpiga i Sverige (Levander, 1936, s. 51). I kapittel 3 så vi hvordan disse temaene var tenkt som gjenstand for internasjonal innsamling. De tre spørrelistene vi her skal se på, må anses som en del av dette arbeidet.

Om gullhøna forteller innledningen til spørsmålene at skikken med å ta varsel av den har vært kjent i de fleste bygder i landet, og at det nettopp derfor finnes lite materiale om den. I motsetning til «Banabeinet» og de etterfølgende listene 18 og 19, har ikke «Gullhøna» noe bilde. Men den er også så kjent at det ikke er vanskelig for leseren å bringe et bilde av den inn i bevisstheten. «Folk» legger nemlig merke til den, med «dei blanke vengene og med dei karakteristiske prikkane på ryggen». Dermed gjør «folk», på forskjellige steder og til forskjellige

tider den samme observasjonen av insektet. Og når folket observerer, gjøres vitenskapen til den andre: «(Coccinella som den heiter i den vitenskapelege litteraturen).»

Av alle slag insekt og småkryp har folk serleg lagt merke til *Gullhøna* (C o c c i n e l l a som den heiter i den vitenskapelege litteraturen). Dette er ikkje so rart for det er lett å kjenna att Gullhøna, med dei blanke vengene og med dei karakteristiske prikkane på ryggen. Ho har difor gjerne fått fine namn: *Gullhøna* (Telemark, Buskerud, Akershus), *Gulltippa* eller *Gullmari* (Vest-Agder), *Mari Gullhøne* (Telemark, Aust-Agder), *Jomfru Maria* el. *Marihøne* (Vestfold, Aust-Agder), *Gullskurk* (Romsdal), *Gullsmed* (Hardanger, Sogn, Sunnmøre, Sparbu), *Gullku* (Østerdal), *Brurahest* (Voss). På den siste staden hadde dei namnet *Brur* på eit mindre insekt som dei gjerne nemnde ihop med «Brurahesten» (Lid, 1934c, s. 55).

Det som i teksten etableres som dens egentlige navn, er *gullhøna*. Det er oversettelsene av dette navnet og skikkene den er en aktør i, som fordeler seg på forskjellige steder av landet. De omtales i presens, med «folk» som fokalisor (Bal, 2009, s. 145–165). Spørsmålene ber om opplysninger om forskjellige navn på insektet (spørsmål 1), om sagn om den (spørsmål 2), om man trodde det var farlig å drepe dyret (spørsmål 3), om hvordan man tok varsel av den (spørsmål 4), og til sist om allerede nevnte navn har vært brukt på andre smådyr (spørsmål 5). Viktig her er det siste spørsmålet, som tar for seg overføringer av navn og de medfølgende tradisjonene. På samme måte som vi så i lista om banabeinet, er også denne aktanten kjent under mange andre navn forskjellige steder i landet. Lista privilegerer likevel navnet *gullhøna*. Det kan være interessant å spørre seg hvorfor det er akkurat dette navnet som velges, hvilken oversettelse muliggjør det? Vi så i avsnitt 3.4 at innsamlingen av dette stoffet var et ledd i en større europeisk innsamling om *coccinella*. I det samme brevet så vi hvordan Lid vektla at denne innsamlingen også måtte dekke «nærskylde område». Hvordan disse områdene ble etablert, hang nøye sammen med valget av navnet *gullhøna*. En sammenligning med de andre to listene kan gjøre dette klarere.



Figur 3: Saulurva

Spørrelista om *saulurva*, nr. 18, insektet Lid spesielt trakk fram i sammenheng med *coccinella*, viser tydelig hvordan en aktant kan figureres av de bakenforliggende forskningsteoriene spørrelistene er laget på grunnlag av. Vi skal her se på første avsnitt av innledningen i sin helhet:

Dette er ei stor lodi åme som det knyter seg ymis tradisjon til. Storaker (Naturriggerne s. 275) segjer at «dermed forstaaes en af de store børstede eller lodne Arter af Larver. «Saulurva» er et Lykkedyr (Gudbr.); for at faa Saudlykke bør man lægge Uldtraad paa «Saulurva» (Hedem.), eller pille lidt Uld af sine Klæder og lægge paa den, sigende: «Saulurva, Saulurva, gje me god Lykke te' Sau!» eller: «Jeg klæder dig iaar, klæd du mig et andet Aar». Ordene maa gjentages tre Gange (Gudbr.). Ved Mandal, hvor Navnet Dog-aam er gaaet over til «Doggorm», skal man ligeledes pille Lidt af sine Klæder og lægge paa den, sigende: «Doggorm, Doggorm, fri mig for Hoggorm, saa skal du faa Vinterklæder» (eller «uldne Klæder til Vinteren», eller «Uldent og Linned til Vinteren»). Man vil da undgaa at blive ormehugget.» (Lid, 1934c, s. 59).

Sitatet fra Johan Theodor Storakers *Naturriggerne i norsk folketro* (Storaker, 1926) var, som tittelen tilsier, en samling av «folketro» systematisert etter «naturriggerne»: «Stene og metaller», «Trær og urter» og til sist «Dyrene». Samlingen er et resultat av Storakers innsamlinger fra midten av 1800-tallet, men ble først utgitt av Norsk Folkeminnelag fra 1921 til 1938 («Johan Theodor Storaker», 2014). *Naturriggerne* ble redigert av Nils Lid og utgitt i 1926. Her finner vi

det korte kapittelet «Sommerfugler» som sitatet i teksten er hentet fra. Teksten som er gjengitt, er hele teksten om «Doggaam» eller «Saud-lurva», sommerfuglens larver (Storaker, 1926, s. 275). Lid unngikk i sin liste å likestille de to navnene «Doggaam» og «Saud-lurva» slik Storaker hadde gjort, i stedet får lista overskriften «Saulurva». Lid nedprioriterte forbindelsen til sommerfuglene. Han var mer opptatt av en annen forbindelse hvor saulurva inngikk som tradisjon. Her er navnets prefiks *sau-* meget viktig.

Lid benyttet det samme sitatet i sin *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*. Her innleder han sitatet og en lengre utledning om den lodne åmas forbindelse til stoffet og guden Ull og månedsnavnet torre med: «Viktig er det at visse lodne smådyr vert sette i samband med saue-lukka og at ein skal ”ofra“ til dei. Dette gjeld fyrst og fremst ei lodi stor åme som i norske målføre har ymse namn» (Lid, 1933a, s. 97). Det var forbindelsen navnet hadde til sauen og «saue-lukka» som opptok Lid, og som preger beskrivelsen av saulurva. Vi kan se det samme i den etterfølgende lista, «Sauapeka». Valget av de tre insektene som gjenstand for spørrelistene kan synes tilfeldig med mindre vi ser nærmere på Lids teori om Torre- og Gjøvettene, slik han viser dem i *Juleband og vegetasjonsguddom* og i *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*. I disse to bøkene argumenterte Lid for at en rekke nordiske juleskikker kunne spores tilbake til kontinuasjonsriter for grøden, som opprinnelig hadde funnet sted ved innhøstingen (når vegetasjonen «dør») og på våren (da vegetasjonen igjen «vekket til live»). Disse to prosessene hadde blitt personifisert i to «grøderikdomsvetter» som det hadde blitt utviklet magiske riter rundt for å sikre at grødens voksekraft fortsatte. Grøderikdomsvettene hadde senere utviklet seg til guder, mens ritene kunne finnes igjen i folkelige skikker som hadde «samlet seg» i forskjellige skikker i og rundt juletiden. Lid satt videre de to personifiseringene av grøden og dens kraft i sammenheng med navnene på første og andre månemåned<sup>7</sup> etter jul, slik han fant dem i «tradisjonen». Første måned etter jul var «mannemåned» torre og den andre «kvinnemåned» gjø (Lid, 1928, 1933a, jf. 1934a, s. 122–128, 1942a, s. 115–129). I *Jolesveinar og grøderikdomsgudar* sporer Lid disse to personifiseringene tilbake til de norrøne gudene Ull/Njord/Frøy og Hærn/Frøya i tillegg til andre «gudepar». Frazers idé om den ofrede og gjenoppstandne guden og magiske riter som grunnlaget for utviklingen av religion, samt Mannhardts ideer om personifiseringer og jordbruksskikker, var basis for Lids teori om grøderikdomsvettene.

---

<sup>7</sup> Altså måneder telt etter månesyklusen i stedet for solsyklusen.

Lid bruker relativt stor plass på saulurva eller doggormen som en del av tradisjonene rundt Torrevettet (Lid, 1928, s. 244, 1933a, s. 97–101). Dyrkelsen av guden Ull, og med dette stoffet ull, hadde utgangspunkt i skikkene tilknyttet Torrevettet. Skikkene rundt saulurva så Lid som et av bevisene for det. Etymologisk fulgte han disse skikkene både i norske, svenske og samiske tradisjoner. Den samme forbindelsen til sauene, og dermed til ull, finnes i navnet til sauapeka. Forbindelsen til Gullhøna blir også tydelig hvis vi ser på hva Lid forteller om den i *Joleband og vegetasjonsguddom*. I kapittelet som omhandler såkaker, forteller han, i forbindelse med en julekake som fantes i Sverige, og som også bar navnet gullhøna:

Av fyrestellingane um eit insekt, *gullhøna*, *marihøna*, synest ogso ha utvikla seg truer um grøderikdomsgudinna; både marihøna og grøderikdomsgudinna (sekundært jomfru Maria) har t.d. vorte knytte til truer um sjustjerna [...] I staden for eit par grøderikdomsgudar kann sekundært koma helgenpar (Lid, 1928, s. 83).

Navnet gullhøne er dermed mer primært enn det sekundære marihøne, som viser til jomfru Maria. Det er paret av grøderikdomsguder disse insektene har forbindelse med. Rettere sagt er det insekter som viser varsler som er satt i forbindelse med disse vettene, det mannlige Torre-vettet og det kvinnelige Gjøvettet (Lid, 1933a). Disse tre spørrelistene gir et godt eksempel på hvordan systematisering, gruppering og taksonomi underbygger i hvilken relasjon aktantene i lista settes. Lids forbindelse mellom stoffet ull og guden Ull på den ene siden, og folketro tilknyttet ull og sau på den andre, gjør at saulurva her blir forklart ved sin forbindelse til offeret, ikke sin forbindelse til den sommerfuglen den skal bli, slik Storaker gjorde i sine samlinger. Torrevettet, den innhøstede og døende vegetasjonen, er det som «ofres» i overgangen mellom vinterhalvåret og sommerhalvåret (Lid, 1936).

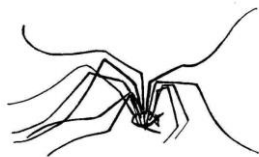
Videre i innledningen til «Saulurva» fortelles det:

Åma er ei fivreld-åme. Men i mange bygder er det fleire slag av fivreld-åmor som har same namnet. I andre bygder ser det ut til å vera berre ei, åma til arti *A r c t i a c a j a* (at-tergjevi på biletet ovanfor i naturleg storleik) (Lid, 1934c, s. 59).



Med denne påstanden setter Lid åma i sammenheng med en bestemt art, som vises i illustrasjonen til lista. Dermed blir forskningsobjektet både vist og benevnt. Bruken av beskrivelsen fra Storaker blir rensert for likheten mellom de to navnene, den ene arten blir privilegert foran de andre artene av åmer. Derfor har lista nå et naturvitenskapelig bestemt objekt å forholde seg til, som kan opptre som det fysiske forskningsobjektet forestillinger siden settes i forbindelse med. Disse forestillingene kan komme i form av indirekte sitater, gjenfortellinger av forestillinger. Vi så i lista om banabeinet den samme vektleggingen av det naturvitenskapelige navnet, gjenstandens «egentlige» identitet. Banabeinet er atlas, saulurva er åma til *Arctia caja*. Også her understøttes forbindelsen mellom folketroen og aktanten gjennom det fysiske utseendet som artikuleres. *Arctia caja* har tydelige hår, som her er den fysiske forbindelsen til forestillingen i folketroen på samme måte som atlas' «øyne» var forbindelsen til sjelsforestillingen. Forbindelsen til Torrevettet gjør likevel at *Arctia caja* ikke kan gjennomgå noen metamorfose. Det er kun som åme den kan opprettholde forbindelsen til vintervettet, ullen og forestillingen om at den kan komme med det siste snøværet. *Arctia caja*, som aktant i folketroen, forutsetter at den er en del av et statisk bilde som frambringes av teorien den figureres på bakgrunn av. Objektgjøringen av aktanten former gjensidig både hendelsen og aktøren som figurerer den. I denne figureringen kan ikke metamorfosen til sommerfugl opprettholdes samtidig som aktantens mening beholdes.

I «Sauapeka» (spørreliste nr. 19) benyttes samme strategi for å figurere aktanten som med saulurva. Det blir viktig å framheve det egentlige navnet. På samme måte som i lista om saulurva peker det mot Ull-dyrkelsen. Derfor er Lid spesielt opptatt av hvordan insektet har forbindelse til sau.



Figur 4: Sauapeka

Dette er på Voss namnet på den store eremittkingel, *Phalangium opilio*. Det heiter òg *sauapika*. Det kjem kanskje til å visa seg at dette er det opphavlege namnet (ein

kann jamføra svensk *nyckelpiga* um Gullhøna). Men namnet *sauapeka* viser i minsto til vb. *peka*, med di ein der plar taka sauapeka i ein fot, halda henne og segja:

«Sauapeka, kar e sauem min?»

Då lyfter ho upp ein av dei andre føtene fleire gonger og liksom peikar i ei viss leid, og i den leid skulde sauem finnast. At ein slik tradisjon må ha funnest ogso i andre bygder, viser namnet *peikfot*, uppteikna i 1740-åri av Knud Leem i hans norske målsamlingar. Han segjer at *peikfot* i Avaldsnes på Karmøy er «et slags flyvende Insect med lange Fødder». Ein rettare definisjon gjev Leem under ei onnor form av ordet frå Avaldsnes: *feikfot*<sup>1</sup> der han berre segjer det er «et slags Insect med lange Fødder». På Karmøy heiter dyret no berre *peikfot*, og det kann ikkje vera tvil um at namnet går attende på den nemnde fyregjerdi da «peikfoten» viser kvar sauem skal vera.

---

1. Denne formi er vel framkomi ved eit slag assimilasjon (Lid, 1934c, s. 61).

Ifølge innledningen ble insekten benyttet som varsel for å peke ut retningen hvor en saueflokk var. Derfor navnet sauapeka. Videre fortelles det at det likevel har vært kjent under andre navn. Det benyttes samme framgangsmåte som vi har sett i listene over. Først vises det til hvilket insekt, med binær nomenklatur, spørsmålene omhandler. Det er fra Voss navnet kommer. Så fokuseres det på forbindelsen mellom navnet og den funksjonen vesenet har som utfører av varsel. Navnet har framkommet av «sau» og verbet «peka». Videre gjør det at det blir implisitt hva dyret peker på når det videre fortelles at det andre steder er kjent som *peikfot*. Til sist i avsnittet ser vi hvordan forbindelsen mellom pekingen og sauem gjenetableres. Den videre innledningen forteller om hvordan insekten har blitt brukt som varsel, og en del direkte sitater benyttes for å vise det. Versene som siteres her, viser til hvordan insekten har blitt brukt til å peke

ut tilkommende kjærest. Men det blir fokusert som en rest av en eldre og mer opprinnelig skikk hvor sauene ble pekt ut. Derfor avsluttes avsnittet slik:

I sume tilfelle lydte i Jylland fyrste lina av verset: «Ole,  
Ole væjrlår», der ordet *væjr* ikkje er eit ver, men ein ver,  
og dette viser til at også her har fyrr vore eit samband millom  
skikken og sauelukka (1934c, s. 62).

Dette er bare et av de stedene hvor teksten forsøker å vise den «egentlige» betydningen av navnene på insektet. Som vi også kan se i de andre listene jeg har omtalt her, er det viktig for forfatterne å kommunisere den riktige opprinnelsen til disse aktantene. Det viser det disiplinerte formålet som disse tekstene også hadde (Kverndokk, 2011, s. 85–87). Vi så ovenfor hvordan Lid la vekt på at de folkelige begrunnelsene var sekundære og dermed ikke interessante for skikkens opprinnelige opphav. Vi kan se dette igjen i vektleggingen av «assimilasjon». Likevel vektlegges denne opprinnelsen overfor leserne der det er en meningsforskyvning, slik vi ser her. Tekstene er ikke bare ment å sette informantene i stand til å fortelle om skikkene og ordene, de er også ment å gi «opplæring» om folketradisjonen. Den figureringen som gjøres av aktantene i disse listene, setter også informanten bedre i stand til å gjenkjenne interessante utsagn som kan knyttes til en opprinnelig folkekultur. Slik det vises i listene om sauapeka og saulurva, vil dette gjelde aktører som knytter varsler og små «offerritualer» til sauene.

Bruken av illustrasjonene understreker en metonymisk forbindelse som gjør det mulig å oversette mellom den moderne viten og folketrosens forestillinger. Det er denne forbindelsen som understøttes i mange av illustrasjonene til listene. Å «se» objektet gjør en oversettelse mulig, slik man har gjort mye i folkloristikk. Vi trenger bare å gå tilbake til Storakers systematisering av naturrikene for å se et tilsvarende eksempel. Storaker benyttet ikke de enkelte dyrene metonymisk, i stedet er det taksonomien som får organisere de forskjellige restene av forestillinger. Vi kan her se Lids vektlegging av at det er skikkene som skal få tale. Likevel privilegeres enkelte skikker gjennom hvilke teorier som benyttes. Som vi kan se, er det forfatteren av spørrelista som selv «styrer» metonymet. Navnet *saulurva* forteller betrakteren at det er åmas hår som er viktige. Lids «sjelsbilde» i banabeinet viser oss at hullene i atlas er å ligne med øyne. Det er dermed i beskrivelsene at disse illustrasjonene får mening som «folketro».

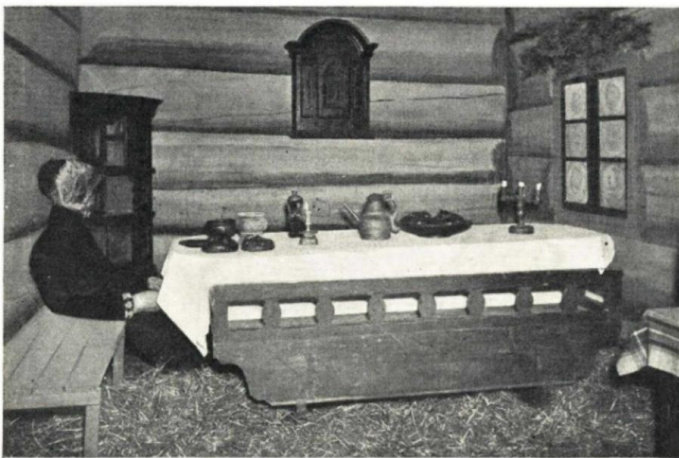
Beskrivelsene gjør det mulig å «se» krystalliseringene av folketro som dermed systematiserte disse gjenstandene.

Den metonymiske oversettelsen som benyttes i disse listene for å illustrere forskningsobjektet, bærer preg av J.G. Frazers teori om sympatisk magi. Vi så i kapittel 3 Frazers innvirkning på mellomkrigstidens skandinaviske folkelivs- og folkeminnegransking. Frazer skilte mellom to former av sympatisk magi basert på to forskjellige tankelover eller feilaktige idéassosiasjoner. Den første var homøopatisk magi, som baserte seg på «likhetens lov» og at like ting kan påvirke hverandre. For eksempel kan handlinger utført på en dukke av en person påvirke personen. Den andre assosiasjonen er overføringsmagi, eller kontagiøs magi, som er basert på at det som en gang har vært i kontakt, forblir i kontakt. Som eksempel kan det å utføre handlinger med hår eller negler fra en person overføres på personen (Frazer, 1925, s. 25). Frazer mente at mens den homøopatiske magien kunne opptre alene, opptrådte overføringsmagien alltid sammen med en eller annen form for homøopatisk magi. Lid gjentok denne oppdelingen i sitt kapittel «Magiske fyrestellingar og bruk» i *Nordisk kultur XIX: Folketru*. Her benevnte han de to formene som henholdsvis likskapsmagi (homøopatisk magi) og hopehavsmagi (kontagiøs magi). Til sist i dette kapittelet forteller han at «berre namnet kunde vera årsak til heile det magiske komplekset» (Lid, 1935b, s. 70). Navnets konnotasjoner var nok til å drive den homøopatiske magien, som var årsaken til varslene tatt av saulurva og sauapeka. Sentralt for Frazer var det også at magi var en pseudovitenskap, en forløper, om enn feilaktig, til vitenskapen. Som vitenssystem delte derfor Frazer videre opp magien i en teoretisk del og en praktisk del. Den praktiske delen bestod av positiv magi, eller trolldom, og negativ magi, eller tabu (Frazer, 1925, s. 34). Setter vi de to listene «Banabeinet» og «Saulurva» opp mot hverandre, kan vi se at banabeinet representerer tabu og saulurva trolldom. «Ofringen» til saulurva var ifølge Lid, med bakgrunn i Frazer, en magisk handling. Tabuene som fantes mot å spise kjøttet av banabeinet, viste de tabubelagte handlingene. Det disiplinerende formålet spørrelistene hadde, kan vi i dette tilfellet si vektla de enkelte eksemplene på «tradisjon» som eksempler på en teori om den internasjonale, «primitive» opprinnelsen til folkeskikkene. Figureringene i spørrelistene vektlegger en fokaliserings av tradisjonsobjektene, som er i tråd med den frazerianske oppdelingen av magien som pseudovitenskap og folkeskikkene som et resultat av det. Tradisjonsobjektet som blir figurert på denne bakgrunnen, oppnår dermed å være sammenlignbare i et internasjonalt perspektiv ved på den ene siden å vitenskapeliggjøre objektet gjennom dets naturvitenskapelige navn og

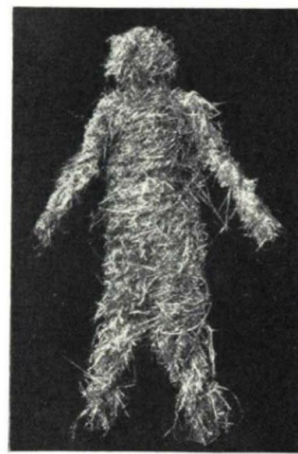
internasjonale taksonomiske plassering, og på den annen side ved å gi deres opprinnelse en generell kulturvitenskapelig kategorisering. Det er mellom disse ytterpunktene det nasjonale tradisjonsobjektet får spillerom.

#### 4.4 Julesvein, julegeit og julebuk

I listene over er det «naturlige» aktanter som får tradisjonen i tale. I de listene vi nå skal se på, er det tradisjonens «rituelle» gjenstander, skapt av menneskehånd, som forteller om skikkene.



Julsvein ved bordet (Selbu).



Julsvein av halm (Selbu).

Figur 5: Jolesveinar

Spørreliste 52, «Jolesveinar», åpner *Ord og sed IV* fra 1937. Den er illustrert med to fotografier, et over og et under teksten (det øverste til venstre, det nederste til høyre). De to viser henholdsvis «Julsvein ved bordet (Selbu)» og «Julsvein av halm» (Selbu)». Det første av disse fotografiene viser en påkledd halmfigur ved bordet i en stue, det andre viser en halmfigur mot svart bakgrunn. Igjen gir illustrasjonen en fysisk representasjon av skikken, spesielt det første bildet, hvor *joleveinen* er satt inn i sitt «naturlige miljø». Innledningen til lista forteller:

Med jolesvein kunde vera meint anten ein verkeleg tilstelt figur, eller det kunde vera namn på utklædde folk som sveiv ute i joli, eller og kunde det vera brukt um eit visst slag jolevette (Lid & Solheim, 1937, s. 5).

Vi skal her legge merke til at det er navnet selv som er det faste punktet for forbindelsen. Likevel utelates subjektet som uttaler det. Det er formulert som «kunde vera meint». *Hvem* som mener det, holdes utenfor diskusjonen. Vi sitter derfor igjen med en aktant, julesveinen, i forskjellige manifestasjoner. Likevel hopper teksten sømløst over til å vise hvordan julesveinen kunne være kjent under andre navn, og hvor det da er formen som binder de forskjellige fenomenene sammen. Det er utenfrablikket, det moderne «oss», som gjenkjenner *julesveinen* i dens forskjellige manifestasjoner og med sine forskjellige navn som den samme aktanten.

Innledningsteksten deler figureringen av julesveinen opp i tre deler: «ein virkelig tilstelt figur», slik vi får se på bildene, en halmfigur som ble tilvirket, og som derfor er en «verkeleg» julesvein; «utklædde folk», en praksis hvor utklede ungdommer dro mellom gårdene i juletida; og som «julevette», et folketrovesen som dukket opp i jula. Det er navnet som bærer sammenhengen mellom de tre figurene. Jula var midtpunktet mellom sommer og vinter, og tiden mellom midtvinter og vårjevndøgn var ifølge Lid den viktigste kulttiden i hele året i «den dualistiske kulten i vår gamle heidendom» (Lid, 1936, s. 160), en påstand jeg også vil komme tilbake til i kapittel 5.

Innledningsteksten deler omtalen av julesveinen i tre avsnitt som tar for seg de tre distribusjonene av aktanten. Først fortelles det om hvordan halmfiguren ble tilvirket. De direkte sitatene her er fra Selbu, og det refereres til bildene som illustrerer lista. Til sist i dette avsnittet fortelles det: «Sumstad i bygdene har dei stelt til ein slik påklædd halmmann og havt ymse skikkar med honom, men under andre namn, t. d. i Sunnhordland: *julastratt*.» (Lid & Solheim, 1937, s. 6). Julesveinen som halmmann opptrer i andre geografiske lokaliteter med andre navn. Etter dette avsnittet går teksten over til å fortelle om de utklede ungdommene. Eksemplet det vises til, er fra Valdres. På samme måte som i første avsnitt fortelles det videre om andre navn på samme skikken andre steder: i Ryfylke som «jolegutar» og i Setesdal som «jolebassan'» (ibid.).

Siste avsnitt i innledningen handler om julesveinen som vette. Denne delen innleder med å si: «Tidi når desse jolesveinane skulde visa seg, liksom tradisjonen i det heile um dei, er mykje skiftande.» (ibid.). Videre siteres forskjellige historier om julesveinen. I alle disse sitatene holder navnet «julesvein» seg konstant, men teksten vektlegger både i begynnelsen av avsnittet og igjen

i slutten av det at «... i det heile er det mykje skifte i desse truene frå bygd til bygd.» (Lid & Solheim, 1937, s. 7).

Julesveinen var, som vi ser av navnet, helt sentral i Lids teori om Torre- og Gjøvettene i *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*. Likevel fortelles det ikke annet i denne lista om hans teori enn om tredelingen den opptrer i som vette, utkleddningsskikk og halmfigur. Det er nettopp denne tredelingen som gjør det mulig for Lid å spore skikken så langt tilbake, da det at denne aktanten oppfattes som det samme, gjør det mulig å spore etymologisk de forskjellige navnene den har fått over store geografiske områder. Derfor fokaliseres den også annerledes enn for eksempel saulurva, som i fortellingen er en støtte til Torrevettets kobling mot ull og Ull. Julesveinen er den faktiske folkelige etterlevningen av grøderikdomsvettet. I sin bok benytter Lid dem som et av de helt sentrale bevisene for at Mannhardts teori om det siste neket er korrekt. Mannhardt hadde argumentert for at innhøstingsskikkene dreide seg om at siden grøderikdomsvettet, eller korndemonen, ble ansett for å være «i» åkerens korn, ble den under skurden «jaget» inn i det siste kornet som var igjen på åkeren. «Kraften» den representerte, ble dermed igjen i det siste kornneket som ble bundet på jordet. Dette «siste neket» var derfor gjenstand for kontinuitetsskikkene, som var ment å overføre kraften til neste års vekstsesong. Julesveinene kunne anses som en overkategori som inneholdt alle de forskjellige vettene i juletida, blant andre julebukken og julegeita (Lid, 1928, s. 66–67). Det var vesentlig fordi Mannhardts teori ble laget i opposisjon til Max Müller, som argumenterte for at den originale guden var en himmelgud, en personifisering av solen. Julesveinene som kategori viser både til jordvettene og himmelvettene. Opphavet lå dermed ikke i naturfenomenet som ble dyrket. Ifølge Mannhardt representerte de en sammenhengende kjede som alle pekte mot magiske personifiseringer i kontinuitetsskikkene (Mannhardt, 1963b, s. 204–205). Derfor var også spredningen av julesveinaktanten, og når den ble borte i folkeskikkene, det vesentlige å kartlegge. Det samme kan sies om den aktanten jeg skal vise i listene nedenfor, og som har fått mye plass i *Ord og sed*-materialet: *julebukken* eller *julegeita*.

Spørreliste nr. 54, «Jolebukk og brudlaupsbukk», av Rigmor Frimannslund, var opptatt av en annen overføring. Som navnet tilsier, var det overføringen av bukken mellom høytider, fra årsritet *jula* til livsritet *bryllupet*. «Jolebukk og brudlaupsbukk» innleder med:

Jolebukken var i tidlegare tider ein vel kjend skapnad i

heile Norden, men no er han burte dei fleste stader. Jolebukken var anten eit vette eller eit utklædt menneske (Lid & Solheim, 1937, s. 11).

Den første setningen skaper et temporalt skille. Den var «i tidlegare tider ein vel kjend skapnad». Denne første setningen gjør at de stedene julebukken finnes «no», er den rester av en «i tidlegare tider» velkjent skikk. Julebukken viser seg på disse stedene som rest, som enten utkledningsskikk eller som vette. Som vi så i lista om julesveinen, distribueres også denne aktanten, men i denne teksten i to manifestasjoner.

Videre i innledningen til lista vises julebukken først som vette gjennom historier i direkte sitater, før det fortelles om å gå julebukk, de utklede menneskene. Til sist fortelles det om hvordan julebukken også kunne dukke opp i bryllup og dermed bli en «*brudlaupsbukk*». Det avgjørende skillet i denne innledningsteksten er, i motsetning til liste 52, et temporalt skille. «[I] tidligere tider» var dette et kjent vette som senere kun kan finnes igjen som utkledningsskikk i jule- og bryllupstradisjoner. Dette temporale skillet, hvor troen har gått over til bare å bli «skrymt» for barna, er tidfestet senere i innledningen:

Ein kjenner òg jolegeiti, men veit ikkje mykje um henne.

«Ho har lenge vore berre «skrymt» for borni.

På Sunnmøre var jolebukken og jolegeiti so tidleg som på 1700-talet mest berre skrymt: Strøm segjer um dei i sin Beskrivelse over Søndmøre: «det selvgjorte Spøgelse, kaldet *Jule-Buk* eller *Jule-Geed*, hvormed man her ved Jule-Tider pleier at kyse Børn» I Bergen har skikken å gå jolebukk halde seg til slutten av fyrre hundradåret.» (1937, s. 12).

Det som en gang var en forestilling, har blitt noe å skremme barn med gjennom utkledningsskikken. Den fysiske representasjonen av den, «det selvgjorte Spøgelse», knyttes ikke til overtroen, men til skikken, den folkelige praksisen. Dermed autoriseres praksisen som tradisjonsobjekt ved å kunne si noe om troen som har sitt tyngdepunkt på et temporalt annet stadium. Dette temporale skillet har en lang historie i beskrivelser av folketro eller overtro. Vi



kan se på Hans Strøms egen tekst fra *Physisk og Oeconomisk Beskrivelse over Fogderiet Sundmør* fra 1762, som er kilden i teksten:

Houbukke have sit Navn af Høiene, hvori de siges at opholde sig, og komme efter Pøbelens Begreb ganske overeens med de Hedenske *Satyris* eller Skov-Trolde. At man i gamle Dage satte Mad frem og ligesom offrede til dem, er bekiendt nok. I Skriften selv meldes om lodne Skov-Trolde, til hvilke Israels Børn gjorde Offeringer, som er at see af 2. Mos. B. 17. Cap. 7.V., hvorover *Joh. Clericus in Commentario* gjør saadan Forklaring, at Jøderne havde lært af Ægypterne at dyrke Bukkene, eller rettere, visse Guddommelige Væsener under Bukkes Skikkelse; item at Grækernes Fabler om deres *Satyris* og *Faunis* skrive sig sammestæds fra. Den gamle Nordiske Overtroe om Houbukkene har vel og sin første, skiønt ikke umiddelbare, Oprindelse fra samme Stæd; men nu omstunder er den mestendeels udryddet, ikkun at det selvgiorte Spøgelse, kaldet Jule-Buk eller Jule-Geed, hvormed man her ved Jule-Tider pleier at kyse Børn, synes at være en Efterabelse og Levning deraf (Strøm, 1762, s. 538).

Vi kan se den samme temporaliseringen hvor vettene plasseres i fortiden, men deres opprinnelse er en klart annen. Julebukken er egentlig den hedenske «houbukken».

Rigmor Frimannslund gjør også en sammenligning med andre «bukker», men i stedet for å vektlegge dens hedenske opprinnelse trekker hun fram paralleller mot andre skikker. Denne gangen fra julen til bryllupet.

Mange stader har det vore brukt i brudlaup at sume har klædt seg ut som bukk og geit, og bukken i brudlaup må ha havt stor likskap med jolebukken, for han vert ofte beintfram kalla «*jolebukken*» (Lid & Solheim, 1937, s. 13).

Dette er begynnelsen på beskrivelsen av bryllupsbukken. Her etableres forbindelsen mellom julebukken og bryllupsbukken. Som vi kan se, er det vesentlige utkleddingen. Den blir presentert som å kle seg ut som en bukk, men vi får videre vite:

Noko ut i brudlaupet hende det sume stader at kjøkemeisteren og kokka klædde seg ut og dansa saman. Det har òg

vore mykje brukt at ungdomar som ikkje var bedne i brudlaupet, klædde seg ut og drog til brudlaupsgarden (*skotring*) (ibid.).

Oversettelsen som har blitt etablert mellom vettet julebukke og den utkledd julebukken i bryllupet, utvides til å omfatte alle utkledninger. Samtidig introduseres, med kjøkemesteren og kokka, interaksjonen mellom en mannlig og en kvinnelig utkledd, mellom bukke og geite. Til sist i introduksjonen settes utkledningen og fokuset på et personifisert dyr i forbindelse med en «bjørneskapanad» i Sverige. «I Sverige kjenner dei ein bjørneskapanad som kjem i brudlaupi: men ein veit ikkje at den har vore nytta hjå oss.» (ibid.).

Til sammen gjør det at både bukken og geita, og interaksjonen dem imellom, ble et viktig fokus i spørsmålene. Vi kan ta spørsmålene 1 og 5 som eksempler. Disse to spørsmålene innleder spørrelistas to deler, som er atskilt med en asterisk, og som forholder seg til henholdsvis julebukken og bryllupsbukken.

1. Kjenner De julebukken og julegeiti? Var dei vette eller utklædde menneske? Korleis såg dei ut?

[...]

5. Var både «bukken» og «geiti» kjend i brudlaup? Såg dei likeins ut som julebukken og julegeiti? Kom bukken og geiti i lag, eller kom bukken i lag med andre eller åleine? (1937, s. 13–14).

Også i denne spørrelista er Mannhardts teorier, gjennom Lids tolkning, en viktig undertekst. Det at noen kledte seg ut som bukke i bryllup, på samme måte som i juletida, var for Mannhardt et viktig bevis for at det var snakk om en fruktbarhetsskikk (Mannhardt, 1963b, s. 198). Lid gjorde også denne forbindelsen mellom bryllup og juleskikk i *Joleband og vegetasjonsguddom*, men han la vekten på en person utkledd som bjørnen som noen ganger hadde dukket opp i bryllup i Sverige (Lid, 1928, s. 48–49) og som tidligere hadde vært beskrevet av N.E. Hammarstedt i *Fataburen* 1913. Hammarstedt var også en av de tidlige mannhardtianerne i Sverige (Hellspong, 2010, s. 35–38). Julebukken etableres derfor i liste 54 som et fruktbarhetssymbol. Det gjør også at spørsmålene, når de går over til å gjelde bryllupet, blir opptatt av forholdet mellom julebukken og julegeita.

I liste nr. 103, «Julegeit og kveldskjøgle», i *Ord og sed VIII* fra 1941 illustreres forskningsobjektet nok en gang med et fotografi. Det er av en julegeit, en figur som har blitt brukt med utkledning. Den er fra Flekkefjord museum.



Figur 6: Geida

Den *julegeit* som er attgjeven på ovanstående bilete, finst no i Flekkefjord bymuseum, men ho er opphavleg frå Sunde utanfor Flekkefjord, i Nes herad. (Lid, 1941a, s. 15).

I innledningen fortelles det om denne konkrete figuren og hvordan den er konstruert. Videre gjengis andre sitater hvor julegeita er til stede. Teksten forholder seg derfor tilsynelatende ikke til et generisk objekt, men til den konkrete avbildede julegeita. I teksten kan vi se hvordan det vektlegges at det er denne figuren som finnes under flere navn. «Geida», som figuren på bildet ble kalt av sine tidligere eiere, blir på samme måte som vi så om banabeinet, figurert som ting. Den etterfølgende forbindelsen som etableres med julegeit og «kveldskjøgle», et lignende hode på en stang, men som har mer utseende av en fugl, blir etablert som skikker som kan settes i sammenheng med dette konkrete museumsobjektet. I teksten benyttes det fire termer for denne figuren: «julegeit», «kveldskjøgle», «julebukk» og til sist «rågeit». Vetteforestillingene nevnes ikke. De forskjellige sitatene blir referert med sted, person og enkelte ganger også sidetall. Spørsmålene etterlyser derimot lignende gjenstander i andre deler av landet, noe som gjør at figuren blir en prototyp på en generell gjenstand som bærer på samme forbindelse til julegeita.

Alle eksemplene i denne spørrelista er tatt fra Nils Lids *Joleband og vegetasjonsguddom*, bortsett fra innledningseksempelet, beskrivelsen av geita fra Flekkefjord museum. Men de lengre

eksemplene er stokket om. De kortere eksemplene har samme plassering i forhold til hverandre som i Lids bok (Lid, 1928, s. 39–42). I boka er disse eksemplene listet opp som belegg for forbindelsen mellom «Aksebukkar og jolebukkar», som kapittelet heter. Det etablerer en forbindelse mellom høstskikkene og juleskikkene.

Den siste lista hvor julegeita omhandles, er nr. 129, «Julegeit-kake» fra *Ord og sed X*. Her er det denne kaka, som ble bakt til barna til jul, som er i fokus. Denne lista refererer til de andre to listene om julebukker ved at den i avslutningen av innledningen hevder:

Elles er *julegeit* namnet på ein utkledd person (omhandla i spørjeformular nr. 103) eller eit vette (spørjeformular 54) i jula. Om eit slag samanhang mellom skikkane med julekaka og truene på eit slikt vette vitnar ei melding frå Skatval i Nord-Trøndelag: «Borni måtte ogso gøyma ein bite av maten sin julekvelden for å gi jul-geita om morgonen» (J. Skjervold). (Lid, 1943b, s. 57–58).

Lista forsøker dermed å belegge sammenhengen mellom vettet og kaken gjennom sitatet fra Nord-Trøndelag. Dette er en av de aller siste listene i *Ord og sed*, og det er åpenbart at det har blitt mer usikkert om de forskjellige fenomenene henger sammen og på hvilken måte. Men den barnlige forståelsen av vettet tas som et bevis på at det finnes en vetteforestilling. Den vises nå som «eit slag samanhang», ikke som versjoner av det samme. Påfallende er det også at eksempelet ikke forteller om den kaka som spørrelista fokaliserer som forskningsobjekt. I stedet går forbindelsen mellom det at julegeitkaka ble gitt til barn, og at barn også måtte spare mat til julegeita. Innledningsteksten til «Julegeit-kake» er også tatt fra Lids bok, og denne gangen er teksten sitert ordrett. Enkelte setninger er fjernet, og noen sitater er endret til generelle påstander (Lid, 1928, s. 72–73). Det er julegeitkakas forbindelse til såkaka som er Lids hovedanliggende i denne delen av boka. Lid forteller at såkaka skal være laget av «det siste kornet» som barn samler inn fra åkeren om høsten, bli laget under julehøytiden og siden spist på plogen om våren. Julegeitkaka var en variant av den. Derfor spiller også barna en avgjørende rolle, det er gjennom dem forbindelsen etableres. Spørrelista som kommer før «Julegeit-kake» i *Ord og sed X*, er nr.

128, «Julebonden», en annen lignende julekake som det i motsetning til julegeitkaka blir eksplisitt fortalt at ble spist på plogen.

Alle disse fire listene om juleskikker har dermed dype intertekstuelle forbindelser med Lids *Joleband og vegetasjonsguddom* og *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*, og gjennom dem med Wilhelm Mannhardts teori om «det siste neket» og «grøderikdomsvettet». Det innebærer at figureringene bærer med seg en tanke om at de tilhører fruktbarhetsskikker, noe som også gjør at de kan frigjøres fra historiene de er en del av. Det er hvordan jula og dens skikker verdensliggjøres i denne folkelivsgranskingen, som gjør at tradisjonsobjektene kan peke mot større kulturteorier og dermed blir av vitenskapelig interesse. Dette fortelles likevel ikke eksplisitt i tekstene. For informanten fokaliseres de moderne juleskikkens forbindelse til dem som omhandles i spørrelistene. De delvise forbindelsene som opprettes, peker på denne måten både bakover og framover fra tradisjonsobjektets ståsted. Tradisjonsobjektet autoriseres både som interessant for opprinnelsen til jula og for juleskikkene som vitnet om opprinnelsen til folketroen og grøderikdomsvettene. Dermed vektlegges både skikkens nasjonale og internasjonale karakter. Begge samles rundt tanken om den folkelige personifiseringen av naturlige prosesser og ting. Julebukken er vette, gjenstand og skikk, men det hele er rester av personifiseringen av det siste neket som bukk.

For å få øye på disse teoretiske og intertekstuelle forbindelsene er det viktig å se hvordan spørrelistene i *Ord og sed* opptrer i sammenheng med hverandre, slik de to listene om julegeitkaka og julebonden, de tre listene om insekter eller lista «Julegeit-kake» sin henvisning til de andre spørrelistene om julegeit, alle er eksempler på. En flittig leser av *Ord og sed* ville lest et sett med beskrivelser av folketradisjonen som i stor grad var teoretisk rettede. I disse eksemplene, mot Lids teorier i hans to tidlige bøker. Det var likevel også andre teoretiske premisser som lå bak spørrelistene, men interessant nok er de tematisk distribuert, slik at alle listene om juleskikker har fått en mannhardtiansk klang. I det følgende skal vi se på noen spørrelistes som har en annen teoretisk bakgrunn, selv om de berører et av Lids hovedinteresseområder: magi og trolldom. Som vi skal se, figureres da spørrelistenes aktanter på en ganske annen måte.

## 4.5 Natur og trolldomsmedisin

Spørrelistene vi til nå har sett på, konstruerer spesifikke aktanter som kan pekes ut som konkrete fysiske objekter. I listene vi skal se på nedenfor, er aktantene langt mindre enhetlige: vannkilder, steiner og berg, planter og fugler. Alle er for brede kategorier til at påpekende definisjoner kan benyttes. Hvordan figureres da disse? Hvordan skilles den moderne fra den førmoderne forståelsen slik at naturens påvirkning på kulturen kan vises som objekt?

Vesentlig for hvordan disse figureringene gjøres, er at de settes i forbindelse med forestillinger om magi og trolldom. Det var en av hovedinteressene Nils Lids tekster kretset om, noe som også bekreftes i artikkelsamlingen *Trolldom* fra 1950 (Lid, 1950b) eller i kapittelet «Magiske fyrestellingar og bruk», som var hans bidrag til *Nordisk kultur XIX. Folketru* (Lid, 1935b). Som vi så i kapittel 3, fortalte også Reidar Th. Christiansen om det arbeidet som var satt i gang for å samle inn magiske forestillinger, et felt som ikke kunne skilles fra «custom and belief» som sådan. Det kunne i stedet karakteriseres som en undergruppe av det som handlet om «the magic of specialists», og som skulle dekke «studies of old Norse magic, and of witchcraft» (Christiansen, 1937, s. 91). Lid, sammen med Reidar Th. Christensen og Knut Liestøl, ledet fra 1927 prosjektet med å samle avskrifter av alle norske trolldomsrettssaker. Arbeidet var begrunnet nettopp med den kildeverdien rettsdokumentene hadde for folkloristisk og annen kulturhistorisk forskning (Laugerud, 2009, s. 132). Den siste delen av komplekset som Christiansen vektla i sin gjennomgang av norsk folkeminnforskning, var «folkemedisin», som også hadde nære relasjoner til magi. I Norge, forteller Christiansen, var kombinasjonen av magi og folkemedisin i første rekke studert av medisineren Ingjald Reichborn-Kjennerud (1865–1949) (Christiansen, 1937, s. 91–92). Reichborn-Kjennerud skrev *Vår gamle trolldomsmedisin*, som utkom i fem bind i perioden 1928–47.

Reichborn-Kjennerud skriver i innledningen til *Vår gamle trolldomsmedisin I* om årsakene til folkemedisinen. Han finner opprinnelsen til folketroen i overgangen fra naturmennesket til animismen. Animeringen og dermed personifiseringen av naturlige ting, hadde sin opprinnelse i hvordan de døde sjeler ble ansett for å hvile i naturen. For eksempel viser han til at alvene opprinnelig var de døde ånder (Reichborn-Kjennerud, 1928, s. 3). De faktiske metodene de folkemedisinske oppskriftene baserte seg på, anså han som metoder for lindring av smerter og sykdommer som de primitive menneskene hadde til felles med dyrene, som gnidning, slikking,

suging og blåsing (Reichborn-Kjennerud, 1928, s. 1–3). Dermed hadde folkemedisinen heller ikke sin basis i forståelser basert på en felles menneskelig psykologi, men på noe som stod i direkte forbindelse med pattedyrs naturlige adferd.

Reichborn-Kjenneruds teori om en animistisk opprinnelse til magien, stod i kontrast til Lids teorier om magi, som la vekt på at opprinnelsen lå i personifiseringer av planter og deres sykluser. I sitt forord til *Joleband og vegetasjonsguddom* tok Lid høyde for at tradisjonsobjekter kunne distribueres forskjellig, fordi han skriver:

Eg må reservera meg imot at eg einsynt skulde vilja slå fast at alle trudomselement har upphavet sitt i grøderikdomsfyrestellingar og grøderikdomsritar. Når eg ikkje har kunne taka meir umsyn til dei andre umrådi av lægre mytologi og kult, t.d. til fedrekulten, kjem det seg av at dei parallelle utgreidingane endå ikkje er skrivne (Lid, 1928, s. 7).

I motsetning til Lid var det nettopp forfedrekulten som ble den primære for Reichborn-Kjennerud. I tråd med Edward Burnett Tylors teori om animisme (Nordberg, 2013, s. 68–71; jf. Tambiah, 1990, s. 47–49) anså han mytene som mer opprinnelige enn skikkene. I *Vår gamle trolldomsmedisin* I kan vi se hvordan han ofte benytter sagaene og Edda-diktene som kilder. Bente Gullveig Alver peker i sin artikkel om den tidlige folkemedisinforskningen også på hvordan Reichborn-Kjennerud hadde et evolusjonistisk perspektiv, som må anses som en del av et elitistisk opplysnings- og siviliseringsprosjekt (Alver, 2013, s. 404). Forskningen på folkemedisin, med fokus på de plantene og gjenstandene som ble brukt i skikkene, hadde derfor et annet teoretisk utgangspunkt, som baserte seg heller på en analogi til skolemedisinen enn til religionen, slik vi så i det mannhardtianske utgangspunktet. Vi kan se den samme analogien i uttrykkene *folketro* og *folkemedisin*. Derfor ble også folkemedisinen tradisjonsobjekter figurert annerledes, heller fra det generelle til de spesifikke enn fra det spesifikke til det generelle. Men også her måtte det skapes en forbindelse tradisjonen kunne hvile på, og denne forbindelsen gikk gjennom tanken om trolldom som fortidig medisinsk praksis. Vi skal se det i listene nedenfor. Liste nr. 57, «Byrkja», har innledning og seks spørsmål. Den dreier seg om å tappe bjørkesaft om våren. Innledningen begynner med å vise til forskjellige norske kilder som nevner tapping av bjørkesaft. I innledningen vises først navnets gammelnske opprinnelse. Så kommer et lengre sitat fra Peder Claussøns skildring *Om skouffe oc Thræ i Norrige*, og videre et sitat fra Hans

Jacob Willes *Beskrivelse over Sillejords Præstegield*. Til sist vises det til F. Schübelers *Viridarium Norvegicum*, hvor det gjenfortelles et sitat om saftens sukkerinnhold. Teksten går så over til å beskrive bruken av tresafter som næringsmiddel «millom folk som har vore nær knytte til naturen, ogso dei som ikkje har havt noko historisk samband med vår folkeætt» (Lid & Solheim, 1937, s. 23). «Indianernes» produksjon av lønnesirup beskrives. Tapping av bjørkesaft, *byrkja*, har da blitt plassert både temporalt og topografisk. I avslutningen av innledningen beskrives norske skikker med bjørkesaften, og det vises til et eksempel fra en trolldomsrettssak («Trolldomsprosess», 1652), hvor Helle benyttet en febønn og brukte en bjørkekvist kappet tidlig på året når det er mye saft i bjørka. Barken åpnes, og man slår på kuene med kvisten mens en febønn framsies. Febønnen gjengis i sin helhet i spørrelista. Med dette eksempelet knyttes tappingen av bjørkesaft til folketro, folkemedisin, og som det står i teksten, «norske skikkar».

Koblingen til trolldomsrettssaken forbinder den rent produktive bruken av den sukkerholdige safta til et større overtroskompleks. Bruken av bjørkekvisten er ikke en vesentlig del av rettssaken, og bruken av kvisten er ikke nevnt i det originale rettsdokumentet, det er et tillegg av Christian Grave (1750), slik det også står i innledningen (Lid & Solheim, 1937, s. 23). Bruken av denne kilden i innledningen skaper en forbindelse hvor *byrkja* blir figurert som noe annet enn innsamling av et næringsmiddel. Alle de andre eksemplene forteller kun om hvordan tappingen utføres, og om saftas sukkerinnhold. Teksten fra trolldomsrettssaken setter handlingen inn i et rituelt rammeverk av folketro og magi. Forbindelsen mellom bjørkesaft, folkemedisin og trolldom etableres.

Spørsmålene reflekterer innledningen. Spørsmålene 1- 4 dreier seg om og hvordan safta ble tappet, og om den ble brukt for å lage sirup, spørsmål 5 om den har blitt benyttet som medisin. Implisitt har dette sammenheng med fortellingen om bjørkekvisten og febønnen fra saken mot Helle Jonsdatter. Spørsmål 6 er om det finnes noen «serlege fyregjerder» med bjørkesafta, og leder dermed oppmerksomheten mot den symbolske betydningen som ble etablert med trolldomseksempelet. Det er med forbindelsen til trolldomsrettssaken at bjørkesafta figureres som noe mer enn et næringsmiddel. Skikkene rundt den kan nå si noe om folkelige forestillinger, i og med den symbolske betydningen bjørkesafta blir tillagt.

Liste nr. 58, «Helsekjeldor», og liste nr. 59, «Berg og steinar», er begge av Ingjald Reichborn-Kjennerud. Liste nr. 58 handler om helsekilder eller hellige kilder, som olavskildene. Den åpner



med å fortelle: «I norsk folketradisjon høyrer ein ofte um serlege kjeldor som har vore nytta til helsebot.» (Lid & Solheim, 1937, s. 25). Første del av innledningen forteller om en olavskilde i Nordland. Her fortelles det et opphavssagn og at det har vært pilgrimsferder dit. Begge opplysningene peker tilbake til katolsk tid, men det fortelles at det er noe folk ennå husker (at det lå en bok her som ble ødelagt da pilgrimsferdene sluttet). Videre fortelles det: «Slike kjeldor var gjerne knytte til ei kyrkje», før det fortelles om Vatnås kirke i Sigdal. Til sist viser Reichborn-Kjennerud til det han kaller «meir direkte vitnemål i dei myntar ein finn i slike kjeldor og i namna på kjeldone som ofte inneheld heilagnamn. Og fyrst og fremst i den direkte tradisjonen som fortel um visse hendingar ved kjeldone» (Lid & Solheim, 1937, s. 25–26). De «direkte vitnemålene» Reichborn-Kjennerud viser til, er dermed koblet til offer; «myntar ein finn i slike kjeldor», aktanten som blir ofret til, og som har blitt kristianisert; «heilagnamn», og den effekten historiene forteller at kildene gav; «visse hendingar ved kjeldone». Innledningen til spørrelista knytter levningene kun til «norsk folketradisjon», men den fulle historiske verdien Reichborn-Kjennerud anså disse vitnemålene for å ha, blir kun tydelig hvis vi ser dem i forhold til hvordan han gir en kontekst for sine helsekilder i *Vår gamle trolldomsmedisin*. Her skriver han: «Noget for sig er de hellige, lægende kilder som ofte i middelalderen og senere har båret Hellig-Olavs navn, men deres lægende evne var visstnok kjent like fra hedenskapens tid.» (Reichborn-Kjennerud, 1928, s. 17). Lista «Helsekjeldor» benytter olavskildene som Tylors «survivals», som strekker seg tilbake til hedensk tid. Lista anser «ofrene» til kildene for å være rester av offer til deres vetter, hellignavnene som oversettelser av hedenske guder og overnaturlige vesener og hendelsene som rester av den symbolske forståelsen. Det er også vesentlig for hvordan Reichborn-Kjennerud kan koble andre trolldomsforestillinger til disse helsekildene. Som etterlevninger kan de peke mot samme opphav. Det er dette perspektivet, tradisjonene som etterlevninger, som danner grunnlaget for hvordan spørsmålene blir formulert.

De første spørsmålene, 1–7, spør om slike kilder finnes «i Dykkar bygd», om de har hellignavn, hvordan de ligger i landskapet, hvilke sykdommer de ble brukt mot, og hvordan. Spørsmålene stilles stort sett i fortid, men viser tydelig når det spørres etter eksisterende tradisjoner (spørsmålene 1 og 5). Fra og med spørsmål 8 kan vi se en sterkere tendens til verdensliggjøring av denne informasjonen. Spørsmålene bærer preg av å bekrefte en sammenheng med informasjon fra troper hentet fra trolldomsprosesser, sagn og svartebøker. Spørsmål 8 lyder: «Er det nokon regel at ein skal søkja kjelda åleine, utan å tala med nokon på vegen, at det måtte vera ved

soleglad, eller klokka 12 natt, ein torsdagskveld, tri torsdagskveldar i rad, jonsokkvelden?».

Spørsmål 9: «Skulde den sjuke leggja etter seg liksom eit «offer» til takk for hjelpa, slik som myntar, nåler, spenne, halsknappar, tinknappar, plagg, tøyremser eller anna; eller vert det sett upp krossar eller trefliser med påskrift (med den sjuke sitt namn, eller årstalet); og har ein den trua at det skal valda ulukke dersom ein tek med seg noko som dei sjuke har lagt frå seg ved kjelda?»

Spørsmål 10: «Har dei på liknande vis nytta vatn som står i jutul- eller trollgrytor; og finst der namn som t. d. *St. Ols gryte* på slike, der ein plar «ofra»?». Spørsmål 11: «Er det segner um at det bur eit vette i kjelda, eller um at kjelda liksom er levande?» Spørsmål 12: «Kann det gjevast segner og forteljingar um serlege tilfelle då helsestaden vart nytta?».

Tropene i spørsmål 8, «torsdagskveld», «klokka 12 natt», «tri torsdagskveldar» og «jonsokkvelden», er alle viktige i tilknytning til magi. Spørsmål 9 om offer setter helsekildene i sammenheng med den hedenske ofringen, mens spørsmål 10 setter dem i sammenheng med troll, jutul og deres implisitte opprinnelse i jotnene. Spørsmål 11 setter dem i sammenheng med vettene og viser helsekildenes animistiske utgangspunkt. Gjennom spørsmålene blir det derfor tydelig hvordan det kristne innholdet i skikkene skal oversettes til sine hedenske originaler. Helsekildene er rester av katolisisme og hedendom. De er en del av en folkemedisin som har samme utgangspunkt, og er en del av samme kategori som trolldommen. Den er «trolldomsmedisin». Derfor leses også «vitnemålene» fra helsekildene på samme måte som svartebøker og trolldomsprosesser.

Liste nr. 59, «Berg og steinar», har ingen innledning, men hele 23 spørsmål. Spørsmålene stilles i fortid, men da det fokuseres på steinene eller navn som formodentlig fortsatt er der, benyttes presensformer.

Spørsmål 1 ønsker merkelige navn som tyder på «serleg ovtru», og viser til navn på steiner som har navn etter helgener eller sagnvesner. Spørsmål 2 er om noen ved trolldom er gjort til stein. I *Vår gamle trolldomsmedisin I* skriver Reichborn-Kjennerud i avsnittet om steiner: «Vettene som er mørkets makter, tåler ikke solens skinn. Derfor forvandles de til sten dersom de blir overrasket av sollyset, som det flere ganger fortelles både i Eddasagnene og sagaene.» (Reichborn-Kjennerud, 1928, s. 14). Allerede i dette spørsmålet setter han derfor temaet i sammenheng med sagaene. Spørsmål 5 gjelder «ofringer» til steiner. Spørsmål 18 lyder: «Kann det påvisast steinsetningar i ring som kann ha vore tingsteinar eller domsteinar, der dei i gamle dagar har lese

upp domar og lysingar?», og spørsmål 19: «Er det noko slag merkelege steinrekkjor etter skipsbyggjing frå gamal tid?» Begrepet «gamal tid» benyttes i spørsmål 19 og «gamle dagar» i spørsmål 18. Begge to refererer til hedensk tid (skipsbyggjing, hov). Ellers kretser lista rundt overtro som verdensliggjøres av hedensk tid og ofringer. Det er også flere steder hvor St. Olav figurerer i navn, på samme måte som i forrige liste. Denne lista opererer med en temporal tredeling, hvor «gamal tid» og «gamle dagar» refererer til hedensk tid eller «sagatida», mens det førmoderne bondesamfunnet er et mellomstadium før den moderne nåtiden, svarende til hedensk tid, middelalder og moderne tid. Dermed temporaliserer spørrelista sitt stoff etter sivilisasjonsutvikling, i tråd med blant annet Tylors evolusjonisme. Det er fra den første perioden lista forsøker å finne opplysninger, og «tradisjonene» benyttes som et middel til dette. Dermed er det også i første rekke en nasjonal historiefortelling som er i fokus. Dens internasjonale utgangspunkt blir satt mer i bakgrunnen og heller delegert til overkategorien «folketro», som har sitt tyngdepunkt i den andre perioden. Heller enn å peke bakover mot en folkelig psykologi er hovedfokuset i denne forskningen det som peker framover mot en moderne skolemedisin. Den er opptatt av siviliseringen av kulturen.

Begge disse listene kan enkelt leses i sammenheng med det første kapittelet i *Vår gamle trolldomsmedisin 1*. Det er nesten påfallende i hvor stor grad spørsmålene sammenfaller med de perspektivene Reichborn-Kjennerud etablerer her. Det er en tydelig verdensliggjøring, hvor de hellige kildene og de spesielle steinene og bergene settes inn i en fortelling om den animistiske opprinnelsen til trolldom. At denne verdensliggjøringen så tydelig ligger i spørsmålene selv, gjør at hvis spørsmål og svar leses sammen, vil svarene uunngåelig settes inn i denne overbyggende fortellingen. Innledningen i liste nr. 58 og første spørsmål i liste nr. 59, avgrensar også de to temaene til å gjelde spesielle konkrete tilfeller ut fra disse kriteriene.

I motsetning til listene vi tidligere har sett på, vises ikke aktantene her tydelig gjennom overskriften. Heller er det i beskrivelsene av bjørkesafta, helsekildene eller bergene og steinene at de tradisjonsobjektene listene egentlig omhandler, blir fokusert. Det blir fort klart at «helsekilder» er olavskilder, «berg og steiner» er de det er knyttet særlig overtro til, og at det er å «byrkja» som mer eller mindre rituell handling som er av interesse. I motsetning til for eksempel banabeinet, saulurva eller julesveinen er det den overordnede verdensliggjøringen som plasserer disse aktantene, og som figurerer dem. For eksempel blir olavskildene et eksempel på helsekilder,

mens banabeinet er et konkret objekt det knytter seg mer eller mindre representative eksempler til. Det er ikke aktantene som «bærer med seg» denne verdensliggjøringen, det er heller det moderne stadiet de peker mot, og det primitive stadiet de har sin opprinnelse i som figurerer objektene som tradisjonsobjekter. Ved å sette objekter i sammenheng med magi og trolldom oppnår forfatterne å plassere aktører inn i en spesiell type historie.

## 4.6 Natur som aktanter

Hvordan trolldomsmedisin benyttes som verdensliggjøring, kan vi også se i liste nr. 42, «Plantenamn». Likevel er det bare én av strategiene som benyttes for å figurere plantenavn som kulturhistoriske aktanter. Liste nr. 42 er ment som en forberedelse til et større prosjekt om plantenavn. Lista har en innledning og sju spørsmål. Innledningen er delt i fem deler, som på hvert sitt vis sirkler inn viktigheten av plantenavnene. Foruten plantenavnene er «Sagn om planter», «Spådommer tilknyttet planter», «Plantar til lækjarråd (medisin)», «Andre truer og skikkar», «Plantar nytta i hushaldet», og «Plantar til farging» viktige perspektiver i spørsmålene (Lid & Solheim, 1936, s. 21–22). Fokuset på plantene er hvordan de er tilpasset «våre breiddegradar».

Lista begynner med å fortelle: «I gamle tider har so å segja alt hushald og all økonomi i vårt land vore basert på utnyttingi av den heimlege vegetasjonen» (1936, s. 21). Den fokuserer derfor allerede fra begynnelsen av på det unike ved «vårt land» og «de[t] heimlege». På denne måten blir den hjemlige vegetasjonen avgrenset som forskningsobjekt. Som vi skal se, blir her det nasjonale, det hjemlige, avgrenset ut fra økologiske kriterier.

Som i de andre listene posisjoneres forskningsobjektet i motsetning til det normale og det moderne. Det spesielle i vår natur kan ses gjennom et utenfrablikk. Pyteas' tekster benyttes for å vise det spesielle i jordbruket så langt nord, og fokuset på magisk og religiøs dyrkelse setter navnene i sammenheng med folketro og folkemedisin og skaper dermed skillet mellom det moderne og det førmoderne blikket på «vårt land».

Videre i innledningen forteller lista om «den heimlege vegetasjonen»:

Denne regulerte folks heile liv anten direkte eller  
gjennom dyrelivet alt frå veidestadiet av. Og det var helst av

trei dei fram gjennom tidi laga seg hus og reidskapar.

På grunn av dei vanskelege naturtilhøvi på våre breiddegrader har folk her alt frå dei fyrste tider vore nøyddde til å skaffa seg kunnskap um voksterlivet so dei kunde få den turvande voksternæring til seg sjølve, og til dei tamde dyr dei etterkvart fekk seg (1936, s. 21).

Vegetasjonen blir raskt knyttet til et fellesskap som implisitt er nasjonalt. Vår hjemlige vegetasjon har noe unikt ved seg som krever helt spesielle kunnskaper for å kunne utnyttes. De kulturelle praksisene blir dermed skapt på grunn av den spesielle naturen. Det er nettopp denne kunnskapen som er listas siktemål å få samlet inn.

Ei dominerande rolle ogso i arbeidslivet spelar vokstrane når folk hadde fått til eit regulært jordbruk. Den eldste skriftlege kjelda som umhandlar våre landestrok, oppsett av grekaren Pyteas på 300-talet fyre Kristus, etter ei ferd til Norderlandi, veit òg å fortelja at i stroki nær det kalde beltet der det ingen alde fanst, levde folk av havre (hirse), grønsaker, ville frukter og røter. Men dei folk som har korn og «honning» lagar ein drykk av det. Av di det her er so lite klårver, treskjer dei kornet i store bygnader der dei har samla kornbandi. Dei kann ikkje nytta opne treskjeplassar (som i Grekland) (ibid.).

I andre avsnitt av innledningen etableres utenfrablikket på «vårt» gamle jordbruk. Her fortelles det om Pyteas' beskrivelse av nordlandene og hvilke planter de levde av, samt at de tresket kornet innendørs på grunn av været.

Parallelt med det praktiske arbeidet med vokstrane går i gamal tid ei magisk og religiøs dyrking av dei, fyrst og fremst dei dyrka plantane, men ogso slike som veks vilt. Dette må helst ha havt til fyremål med visse ritar å auka produksjonen i den komande voksterepoken. Ei stor rolle ved framvoksteren

av desse fyrestellingar og skikkar må det ha spelt at vokstrane so lett let seg personifisera (ibid.).

Tredje avsnitt forteller om den magiske og religiøse dyrkelsen av planter. Det fortelles at grunnen til dyrkelsen var ønsket om å øke produksjonen i den kommende vekstsesongen. Disse skikkene og troene, fortelles det videre, har vokst fram fordi plantene så lett lar seg personifisere. Dette leder tanken til Lids teori om religionens og magiens opprinnelse (Lid, 1935b). Plantenes aktantstatus blir dermed befestet med påstanden om plantenes personifisering. Som vi så over, gjør «magisk og religiøs dyrking» som figurering at «gamal tid» her viser til opprinnelsen til de magiske og religiøse forestillingene. På samme måte som i Lids tekster blir personifiseringene i denne lista selve forbindelsen mellom naturen og kulturen, noe som gjør at kulturen blir unik fordi naturen er unik, slik vi så naturen omtalt i innledningen.

Plantenamni har stor kulturhistorisk interesse med di dei kann gjeva vitnemål um slike tilhøve i gamle dagar. Når det gjeld dei stadbundne plantar synest namni på dei å ha halde seg betre enn dei fleste andre slag namn, trass i alle umskifte som har vore ned gjennom tidi. Dette ser ein òg av at dei jamt over har vore so vanskelege å etymologisera. Og når tradisjonen um voksterlivet skal takast upp til gransking i full breidd, vil det høva fyrst å knyta den til sjølve namni og freista skaffa so mykje som mogeleg av opplysningar um dei, attåt tradisjon um sjølve planten, av segner, truer, skikkar og nyttebruk. Mange plantar har vore nytta i lækjeråder, og dette kann det vera vitnemål um i namni (Lid & Solheim, 1936, s. 21–22).

Fjerde del fokuserer på plantenavnenes kulturhistoriske interesse, og at de gir vitnemål om «gamle dagar». Det fortelles at «stadbundne plantar»s navn holder seg bedre enn andre navn og har større interesse. Det kan vi se på at de er vanskelige å etymologisere. Stedbundne planter må her være de ville, som vokser på spesielle steder, i motsetning til kulturplanter. Det hevdes videre at for bedre å utforske tradisjonen bør den knyttes til de rette navnene og dermed plantene. Slik «sjølve planten» omtales her, blir de noder, fysiske gjenstander som det kan knyttes navn,

forestillinger og praksiser til. Som vi ser av den siste setningen, har opplysninger om plantene som legeråd en egenverdi som innsamlingen av navn kan hjelpe til å få opplysninger om. Femte del er avslutningen. Her fortelles det om et pågående og snart avsluttet prosjekt for innsamling av plantenavn fra «gamle bygdebøker frå slutten av 1700-talet» (Lid & Solheim, 1936, s. 22). Her er det en sammenligning av muntlig og skriftlig materiale som er poenget med prosjektet som omtales i spørrelista, også med tanke på at det muntlige blir behandlet som eldre. Det legges vekt på at denne informasjonen nå i stor grad er tapt, men finnes i sagn og implisitt i plantenavn.

Til sammen viser innledningen et syn på stabiliteten i navn og den historiske informasjonen det kan gi. Ordene må her kobles til tradisjonene for å gi historisk interessant informasjon. Jo vanskeligere etymologiseringen av navn er, desto eldre blir navnet ansett for å være. Restene av det gamle blir færre og færre, men de er fortsatt knyttet til tingen i den muntlige tradisjonen. Tradisjonen som sådan er et godt verktøy for å forstå fortiden, men den har ingen begrunnelse knyttet til seg siden den er sekundær. Etymologiserte ord kan i stedet si noe om den opprinnelige symbolske eller praktiske meningen. Det gjelder som premisser for interessen for plantenavnene. At de har vært knyttet til tro, og at tro igjen er knyttet til magi og legeråd og hverdagstradisjoner, er avgjørende for at plantenavnene skal kunne avgi informasjon.

Ved å hevde at plantene så lett blir personifisert, gav forfatteren også plantene en aktantposisjon i tradisjonen. Det benevnte, det navnet viser til, får aktantstatus i «magisk og religiøs dyrking av dei». På denne måten får denne religiøse dyrkelsen et objekt, noe materielt å vende seg mot, samtidig som det også sikrer den historiske informasjonen som kan finnes i etymologisk informasjon fra plantenavnet, som nå viser tilbake til den personifiserte planten, og ikke «bare» den planten som fysisk kan gjenfinnes (dens materielle bilde).

Antagelsen om at plantene som objekter ble personifisert gjennom magiske og religiøse forestillinger, var det som gjorde at deres navn kunne fungere som tegn som informasjon om folkekulturen kunne leses ut av. Derfor er også verdensliggjøringen av disse objektene avgjørende for at de skal kunne figureres som tradisjonsobjekter. I prinsippet kan dette gjøres med alt fra naturen. Listene nr. 43-45 omhandler dyr/fugler og navn på dem (Lid & Solheim, 1936, s. 23–30). «Personifisering» av dyr snakker ingen om, men den samme koblingen gjøres mellom skikker hvor dyrene spiller aktørroller, og navnene som benevner disse rollene. Det

etymologiske navnet fungerer derfor som et tegn som er en døråpner, det viser både til skikk og vesen samtidig. Liste nr. 43 er om fellesnavn for husdyr og introduserer en ny metode for innsamling. Det er ingen spørsmål, men en innledning som beskriver hvordan de gjerne vil ha navnene oppført på ferdigproduserte kort, et kort pr. dyr. Det er opp til informantene selv å velge de dyrene som skal føres opp. Spørrelistene nr. 44 og 45 er henholdsvis om «Spuar» og «Hakkespettor». Spørsmålene fokuserer på benevnelser av disse fuglene og hva som blir fortalt om dem fra den tradisjonelle synsvinkelen. Eksempelene her forteller som regel om hvordan deres skrik varsler død.

Spørreliste nr. 60 (Lid & Solheim, 1937, s. 29–30) handler om «Steinsprang og skridor» og består av en innledning og 15 spørsmål. Innledningen til denne lista viser en annen metode for å skape forbindelsen mellom «oss» og det førmoderne. Men denne gangen er det ikke det endrede forholdet til de samme tingene, men et skjebnefellesskap med basis i det særegne i den norske naturen. Innledningen henviser til to nylige rasulykker, den i Tafjord i 1934 (jf. «Tafjordulykka», 2017) og den i Loen i 1936 (jf. «Rasulykken i Loen i 1936», 2017). Den går videre med å minne om at denne typen naturkatastrofer også har skjedd før. Lista er ute etter tradisjoner rundt religiøs beskyttelse mot ras. Som eksempel nevner den at det ble sendt gaver til Spetalen i Bergen fra Voss fram til 1920 som beskyttelse mot ras. Lista er også opptatt av hvordan det samme rasfarlige landskapet kan være god beskyttelse. Den konsentreres om sagn hvor det ble laget ras for å «velta ned over inntrengjande fiendeflokkar». Spørsmålene fra 1 til 11 omhandler varsler og offer for beskyttelse mot ras. Spesielt er spørsmålene konsentrert om forvarsler og spådommer om rasene. I spørsmålene 12 til 15 er det snakk om ras som forsvar mot fiender. Siste spørsmål gjelder også om det er borger i bygda. De siste tre spørsmålene er stilt etter modell fra slaget på Kringen i 1612, hvor viktige elementer er slipping av tømmer og ras over fiendene (spørsmål 12), styrkeforholdet mellom styrkene (spørsmål 13), for styrkeforholdet ved Kringen var meget ujevnt. Signalet for å slippe raset (spørsmål 14) kan ha en referanse til fortellingen om Pillarguri. En del av disse spørsmålene stilles i presens (1, 2, 9, 11, 13, 15), men i de fleste av dem er det «tradisjonen» som blir omtalt.

Som vi ser her, gjøres det en aktualisering av tradisjonsmaterialet gjennom de to ulykkene i 1934 og 1936. Spørrelista etablerer derfor en forbindelse med aktuelle begivenheter i samtiden og hvordan de har vært «behandlet» i tidligere tider. Samtidig fører denne strategien til en nærmere



tilknytning mellom det kontemporære «folket» og det historiske «folket». I denne lista kan det ses gjennom hvordan innledningen åpner med å si: «I det fjell-lendte landet vårt er folk gjerne truga av naturulukkor» (Lid & Solheim, 1937, s. 29, min understreking). Her skapes en forbindelse mellom de historiske skikkene og det nåtidige folket gjennom forholdet til naturen. Teksten fortsetter: «I det siste har tanken på slike ulukkor vorte serleg levande, med di naturen synte si harde side i Tafjord og i Loen» (ibid.). Her personifiseres naturen tekstlig, selv om det ikke er bokstavelig ment. Forbindelsen aksentueres på to måter. For det første hvordan man forholder seg til de farene som kan true som følge av det fjellendte landskapet. Men like stor vekt legger lista på hvordan den samme naturen har blitt brukt som forsvarsverk, ved at det har blitt «stelt til skridor til å velta ned over inntrengjande fiendeflokkar» (1937, s. 30).

Når naturen «vår» figureres som utgangspunktet for tradisjonens skikker, framheves det nasjonales utgangspunkt i naturforhold. Tradisjonen ble med dette perspektivet framhevet som kunnskap om bruk av de naturlige ressursene og beskyttelse mot det spesielle landskapets farer. Det skaper en stedsbundet og spesiell type folketradisjon, men den blir samtidig sammenlignbar med andre land og deres naturforhold. Derfor er det også et premiss for dette fokuset på hvordan «vår» natur skaper tradisjoner at den kulturelle utviklingen følger en viss systematikk. Klimatiske og topografiske særegenheter blir dermed i disse figureringene framhevet som den nasjonale variabelen i den internasjonale kulturvitenskapelige systematikken.

#### **4.7 Byggeskikk og bygdeskikk**

Et av de viktige fokusene i *Ord og sed*, og i den norske folkelivsforskningen som sådan, var byggeskikk. Konstruksjonen og utformingen av gårdsbygninger og hus hadde lenge vært viktig, og oppblomstringen av kulturhistoriske museer i Norge gjorde at denne forskningen ble viktig (Christiansen, 1937, s. 89; Eriksen, 2009b, s. 80–84).

I *Norsk bygdekunst* skiver Gisle Midttun: «Den materielle folkekunst er et vidunderlig virvar. Den er som en lek, et spill av form og farver. Her er ikke tale om tid. Gamle og nye motiver går om hverandre, hektes på hverandre, omformes til det ukjennelige, forsvinner for å dukke op igjen i nyskapt friskhet» (Midttun, 1929, s. 1). *Ord og sed* har flere spørrelistor som er opptatt av hvordan hus har blitt konstruert, innredet og brukt. Men hvordan ble disse forskningsobjektene satt i tale?

Liste nr. 21, «Husinnreidnad» (Lid & Solheim, 1935, s. 11–14), er et eksempel på de interessefeltene som fantes i denne forskningen. Jeg vil konsentrere meg om den verdensliggjøringen som benyttes for husene, og hva det gjør for hvordan hus leses historisk.

Byggeskikken ble kategorisert under bygdekunsten. Teoretisk bygget den på en antagelse om middelalderen som utgangspunkt for formene folkekunsten sprang ut fra. Utover 1600- og 1700-tallet ble disse stiluttrykkene mer differensierte i de forskjellige bygdelagene. Ofte hadde de inspirasjon fra stilepoker som renessanse og barokk, men var ikke noen fullverdig del av disse epokene. Vi kan se på dette sitatet fra Gisle Midttuns innledning til *Norsk bygdekunst*: «Teppet er renessansepreget, men samtidig sterkt tradisjonsbundet. Reformasjonsårhundrets glade, freidige tro er forenet med middelaldersk mystikk og hengivenhet. Det er som skapt til å henges op over høisetet julekvelden» (Midttun, 1929, s. 9). Folkekunsten var analog til kunsthistorien, slik folkemedisinene var analog til skolemedisinen og folketroen analog til troen. Den verdensliggjøringen som ble gjort av disse tradisjonsobjektene, var ofte konsentrert rundt stil, og det var en ubrutt linje tilbake til middelalderen. Men som vi ser av sitatet over, ble de kunsthistoriske stilepokene ansett som påvirkning på tradisjonen utenfra. Midttun kan fortelle:

Spirene til folkekunst viser seg allerede i middelalderen. Skurden på en rekke loft og bur og en del inventar som er bevart, har alle motiver som er flere hundre år eldre enn den tid de er skåret (fig. 1 – 6); men ellers er det lite vi vet, og det er først i 1600-årene at folkekunsten for alvor kommer til syne.

I den første tid er den nogenlunde ens over hele landet. Former og motivvalg er stort sett det samme; men litt efter litt skjer det en stor forandring. De forskjellige bygdelag begynner å skille seg ut fra hverandre. De finner sin egen form, oftest så utpreget at man sjelden eller aldri er i tvil om hvorfra denne eller hin gjenstand skriver seg. Det blir *bygdekunst* (Midttun, 1929, s. 1).

Liste nr. 21 omhandler innredning i stuer i «gamal tid». Den korte innledningen begynner med: «Den faste innreidnaden i bustadhus og andre hus var i gamal tid den same over store strok. Til desse faste formene var det knytte ei mengd namn på sjøelve tingi, på arbeidsmetodar og ambod, som kunde skifta på dei ymse stader» (Lid & Solheim, 1935, s. 11). Det hevdes her at den faste innredningen da var lik over store områder, det som var forskjellig, var navnene på de forskjellige

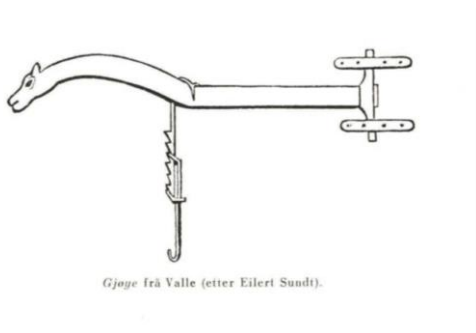
delene. Her er det «formene» som blir den faste gjenstanden det knyttes navn til. Dermed blir «formene» tradisjonsobjektet. Et vesentlig poeng i den verdensliggjøringen blant annet Midttun gjør, er at forskjellene i disse formene eller stilene peker mot forskjellige geografiske lokaliteter. Det gjør det til «bygdekunst». Men likhetene i disse formene peker alle tilbake mot den felles «folkekunsten», som plasseres i middelalderen.

I «Husinnreidnad» er spørsmålene oppdelt i grupper etter de forskjellige delene av huset; «Golv», «Himling og tak», «Tropp», «Dører», «Vindaugo», «Faste skåp og hyllor», «Peis og omn, skorstein», «Fast innsnikra sitjeplassar», «Ymse nemningar ved andre hus enn stugehus», «Ymist» (1935, s. 11–14). I de siste gruppene, som ikke omhandler selve huskonstruksjonen, beveger spørsmålene seg bakover i tid. Peis og ovn behandles først, deretter «fast innsnikra sitjeplassar», som er et av kjennetegnene på middelalderstua. I kategorien «ymist» spørres det etter stavverkshus, teknikken som blant annet er kjent fra stavkirkene. Den tekniske konstruksjonen av husene gis en temporal plassering i en utviklingslinje. Konstruksjonen av ovner og peiser er her viktig som en tidsmarkør. Det samme er fastspikrede møbler som peker mot eldre former enn frie møbler og laftekonstruksjon som er yngre enn stavverkskonstruksjon.

Liste nr. 16, «Husbyggjing» (Lid, 1934c, s. 51–54), er også oppdelt i de forskjellige delene av huset. Den er interessert i nevninger på forskjellige deler og arbeidsprosesser ved lafting. På samme måte som liste nr. 21 er den oppdelt etter bygningsdelene: «veggene», «taket» og «golvet». Den har ingen innledning og er gjennomgående konsentrert om terminologi på bygningsdeler. Liste nr. 15, «Timbremannsyirket», har også en oppdeling av spørsmålene i undergrupper. Den er delt i «Verkty» og «Vyrke», samt en kort innledning som kun forteller om hvordan lista skal besvares. I denne lista henvises det til at «[um] sjølve husbyggjingi og innreidnaden vil det verta utgjeve serlege listor» (Lid, 1934c, s. 49), som dermed henviser til liste 16 og 21. Spørrelista er opptatt av et skille mellom snekkeryrket og tømmermannsyirket (ibid.).

Spørreliste nr. 84, «Kove og svol» (Lid & Solheim, 1939, s. 5–8), åpner *Ord og sed VI* fra 1939 og er skrevet av kunsthistorikeren Marta Hoffmann. Hun hadde levert sin magistergradsavhandling om jærhus i 1939. I jærhusene er de kalde rommene, kove eller svol, karakteristiske for hustypen. Spørsmål 1 benytter begrepet «Dykkar bygd» og retter spørrelista mot lokale informanter. Ellers er spørsmålene mest rettet mot byggeteknikk og hvordan «kove og svol» så ut og var bygget. Det er også spørsmål om hvilke rom som hadde disse benevnelsene, og

hva de ble brukt til (oppbevaringsrom o.l.). Denne spørrelista var en del av arbeidet med «Granskinga av byggeskikken i eit einskilt norsk bygdslag, *Jæren*,» (1939, s. 5). Det er derfor sannsynlig at det er en del av magistergradsarbeidet. Denne spørrelista forsøker dermed å finne generelle benevnelser og romoppdelinger på grunnlag av det spesielle. Spørrelista kan fortelle at de to rommene kove og svol forsvant til fordel for kammers på Jæren etter 1840-tallet. Den siste delen av teksten er opptatt av en benevnelse fra et rettssaksdokument fra 1640-årene hvor «forstovebod» blir nevnt. Hva denne bygningsdelen var, er ifølge spørrelista ikke kjent.



Figur 7: Gjelgje og skjerding

Liste nr. 62 er om «Gjelgje og skjerding» (Lid & Solheim, 1937, s. 35–36). Gjelgje var den svingbare bjelken som i årestuer ble benyttet for å henge gryter over åren (gjelde, gøya), og skjerdingen var opphenget, gjerne i metall, som grytene hang i, og som kunne løftes opp og ned etter behov. Det opplyses i spørrelista at det var andre innretninger enn gjelgja å henge grytene i, men det er gjelgja som er fokus for undersøkelsen. Eksempelet som benyttes, er hentet fra en samling av Eilert Sundts tekster om byggeskikk i *Folkevennen*, utgitt i 1900 (Sundt, 1900). Fra samme kilde er det også hentet en illustrasjon av gjelgja. Disse bjelkene er ofte utskåret som et hestehode, og det var en bryllupsskikk knyttet til den hvor brudgommen og brudfølget skulle «hogge i gøya». Beskrivelsen av denne skikken er hentet fra Sundt. I spørrelista er det den fysiske utformingen, konstruksjonen og benevnelsen av de forskjellige delene som står i fokus. Men de to siste spørsmålene dreier seg om «serlege skikkar» knyttet til bryllup (spørsmål 10) og om «dei har vorti nytta til folkemedisinske kurar» (spørsmål 11). Vi ser her hvordan skikkene integreres som uløselig tilknyttet «folkets» fysiske omgivelser. I innledningen står det: «Sjølve gjelgja har ei avgrensa utbreiding, elles finst det faste tverråsar (*randtre, randåsar* etc.) som ein då kann hengja fleire skjerdingar på.» Eksempelet på bryllupsskikken er fra Sørlandet, og eksempelet i innledningen er fra Sundts bok (Lid & Solheim, 1937, s. 35–36). Likevel kan de

«serlege skikkar» som etterspørres i spørsmål 10, gjelde både gjelgje og skjerding. De folkemedisinske kurene i spørsmål 11 gis det ikke eksempel på i denne spørrelista. Dermed tas det sikte på å samle inn skikker som kan gjelde begge disse innredningsdelene, så skikken får dermed en forbindelse med den *funksjonen* gjelgje og skjerding hadde.

Liste nr. 81, «Skikkar og truer om husbygging» (Lid & Solheim, 1938, s. 29–32), er en liste med hele 25 utfyllende spørsmål og en kort innledning. Den første delen av innledningen er et sitat av Erik Pontoppidan fra 1749 som forteller om de handlingene som ble gjort for å velge sted for bygging i utmark. Andre avsnitt av innledningen kan fortelle:

Overnaturlege makter spela elles på så mange vis inn ved husebygginga, og truer og førestellingar har det knytt seg til alle ting som vedkom den. Det galdt hus på sæter og i utmark, men fyrst og fremst husa heime på garden, der det kunne vera ulik tradisjon etter som det var fjøsbygning eller bunadshus.

Her kjem spørsmål om ymis tradisjon som høyrer hit (1938, s. 29).

I spørsmålene følges både byggeprosessen og de forskjellige bygningsdelene, men nå med fokus på «skikkar og truer». Spørsmålene 1–4 spør om skikker ved valget av stedet det skulle bygges, og forberedelser på tomte. Spørsmålene 5–7 er om bygging av tufter og fundament. Spørsmålene 8–12 handler om begynnelsen av byggeprosessen. Spørsmål 13 er om kranselag, spørsmål 14 om halmdokker som settes opp på byggeplassen, spørsmål 15 er om skjemting blant dem som arbeidet. Spørsmål 16 spør etter spådommer for å se «skjebnen» til et hus, spørsmål 17 spør om fortellinger om usynlige vetter som hindret byggingen. Her spørres det også om tuftekaller og underjordiske. Spørsmål 18 vil vite om besøk fra «ymse folk» og om det kunne ha noen betydning for huset. Spørsmål 19 dreier seg om innflyttingen i et nytt hus, spørsmål 20 om skikken å legge en mynt under mønsåsen, spørsmål 21 om hva den som besøkte et nytt hus, skulle gjøre. Spørsmål 22 gjelder tegn og figurer som ble ristet inn på bygningsdeler, og hvorfor det ble gjort. Spørsmål 23 er om utforming av glugger o.l. som kors og i tillegg om det ble hengt opp bein, klover, hestesko, skutte fugler eller andre deler av dyr i noen av husene. Spørsmål 24 vil vite om andre «serlege føregjerder» for å verne huset mot vondt, og spørsmål 25 om hva man kalte gavltoppen på et hus, og hvordan den så ut. Denne organiseringen av spørsmålene gjør at

arbeidsprosessen, og i den forbindelse folks «forhold» til huset, fra plassen bestemmes til de flytter inn, følges systematisk. Samtidig følges selve huset fra tufter til gavl. Forestillingene om husvetter er et særlig fokus for lista. Men de er ikke så ofte spesifikt formulert. I spørsmål 6 nevnes skikken å legge byggkorn på hjørnesteinene som et eksempel, og her spørres det også om det som ble lagt der, ble til et godvette for huset. I spørsmål 17 spørres det om onde vetter. Begge disse stedene spørres det etter fortellinger og sagn. I spørsmål 14 nevnes halmdokka, kranselaget får plass i spørsmål 13 og månefasene i spørsmål 8. Spørsmål 23 gjelder ting fra dyr som ble brukt som beskyttelse. «Skikkene og truene» integreres her som en del av byggeprosessen og knyttes til de enkelte bygningsdelene. Disse spørsmålene skaper derfor også en forbindelse mellom «formene» (for eksempel er spørsmål 23 om korsformen på glugger) og skikk og tro. Samtidig får også de enkelte bygningsdelene sine skikker, som når det i spørsmål 20 står: «Var det elles nokon samanheng mellom mønsåsen og lukka i huset og gardvetta? Hadde ein noko serlege føregjerder med mønsåsen?», eller til arbeidet med huset, som i spørsmål 17: «Vert det fortalt at usynlege vette skal ha hindra bygginga av eit hus?» Dermed integreres også skikkene og truene som en del av det analytiske apparatet som ble benyttet for å omtale og forstå byggeskikken.

Byggeskikken stod i et spenn mellom bygd og by like mye som mellom det nasjonale og det internasjonale. I tillegg til å bli ansett som internasjonale trender var de kunsthistoriske stilepokene også byenes stil. Som vi har sett, var det de enkelte bygningselementene og deres navn og utforming som var av interesse. De ble gjennomgående lest som tradisjonsobjekter og kunne dermed tolkes som tegn på tradisjonens innflytelse på den fysiske utformingen. Siden tradisjonens innflytelse var preget av skikker og de trosforestillingene som var nyttet til dem, ble også tradisjonens formvalg rensert for stilepokenes innflytelse, som dermed ble påvirkning på tradisjonen utenfra. Samtidig er det viktig å merke seg hvordan de enkelte bygningselementene klargjør bygningene for oversettelse både internasjonalt og mot det moderne. Fokuset på konstruksjonselementer, og de tilknyttet håndverk tilknyttet de enkelte elementene, gjør byggeskikk sammenlignbar med alle andre bygninger og håndverk for å oppføre dem.

## 4.8 Konklusjon: *Ord og seds* tradisjonsobjekter

Felles for figureringen av *Ord og seds* forskningsobjekter er at de krever en skarp definisjon av den «fysiske» delen av objektene. Det er gjennomgående i alle listene jeg har vist her, at forskningsobjektet må avgrenses til «ting» som gjør det mulig å feste de mange forskjellige, og ofte lokale, benevnelsene til gitte gjenstander som faktisk kan gjenfinnes og omtales med påpekende definisjoner. På denne måten kunne det skapes materielle tradisjonsobjekter som, slik vi så Lid framheve i innledningen, taler for seg selv. Dette gjorde det også mulig å oversette de lokale benevnelsene til en internasjonal systematikk. Som vi har sett i alle disse listene, avgrenses objektene alltid gjennom samtidens kategoriseringer av dem. Ofte blir denne kategoriseringen løftet inn i spørrelistene fra den forskningsteoretiske forståelsen som fantes av objektene i samtidens folkeminne- og folkelivslitteratur. Slik vi så i kontrasten mellom listene om juleskikkene, folkemedisinen og byggeskikken, hadde denne litteraturen til dels forskjellige verdensliggjøringer av sine interessefelter som gjorde at hvis de ses i sammenheng, ble plassert forskjellig som tradisjon. Som etterlevninger peker de mot forskjellige opprinnelser som igjen er avhengig av hva teoriene som helhet er ment å belyse. Med tanke på Baumans doble forankring av tradisjonen (Bauman, 2004, s. 148–149), er det derfor viktig å huske på at i *Ord og seds* forskningsobjekter peker alltid pilen bakover fra mål til kilde. Det er samtidens kategoriseringer som tillegges «tradisjonelle» kvaliteter. Disse «tradisjonelle» kvalitetene blir en del av objektet gjennom den verdensliggjøringen som tillegges dem av teorier som skiller ut enkelte objekter som tilhørende spesielle historiske linjer. På denne måten distribueres (Mol, 2002) også forskjellige forskningsobjekter gjennom forskjellige typer forankringer. Vi så hvordan Lids og Reichborn-Kjenneruds forskjellige syn på magiens opprinnelse og funksjon i «tradisjonen» gav forskjellige fokaliseringer av forskningsobjekter.

Det som binder disse rensede forskningsobjektene (Bauman & Briggs, 2003) sammen, er hvordan de tillegges å være produsert ut fra en annen rasjonalitet. Den kildeforankringen de har, er forbundet med magisk tenkning og personifiseringer som gjør en egen enhet ut av ting, tegn og handlinger. I tillegg til den moderne kategoriseringen er det antagelsen om denne enheten som er utgangspunkt for figureringene, som gjør forskningsobjektene, og beskrivelsene av dem «objektive», og som dermed skaper et sett tradisjonsobjekter som kan sammenlignes over språklige skillelinjer. Tradisjonsobjektene, slik de ble skapt gjennom innsamlingsarbeidet blant annet som følge av *Ord og sed*, ble til i et samspill med en teoretisk fundert diskurs som var

opptatt av å plassere visse elementer som objektive uttrykk for kultur, som kulturelementer. Det var gjennom vektleggingen av disse elementene at en objektivisering ble mulig. Som vi så i kapittel 3, ble det lagt opp til en tostegs metode hvor innsamling og analyse ble ansett som ideelt sett fristilt fra hverandre. Det er i den første delen av dette arbeidet, hvor forskningsobjektene teoretiske fundering «viskes ut» gjennom en objektgjøring av elementene, at vi kan se det Bauman og Briggs har kalt en renselse. På den ene siden legger det grunnlaget for en internasjonal tradisjonsforskning, men på den andre siden er det også den samme renselsen som konstruerer disse elementene som grenseobjekter i en bredere kulturell diskurs som gjerne har nasjonale overtoner. Dermed tilrettelegger ikke elementene bare for internasjonal forskning, men også for å se det nasjonale i det internasjonale, slik vi så Lid vektla, og slik folkloristikken ofte har fungert politisk. En modell for å se dette vil være å vektlegge den internasjonale og syntetiserende delen som hybridisering, og den nasjonale og innsamlende delen som renselse. Fra en litt annen synsvinkel kunne vi spurt hva det var som gjorde det mulig at disse objektene kunne distribueres så forskjellig. Ved å anse dem som grenseobjekter, som kan tale til forskjellige interesser, men som alle inngår i en diskurs om hva tradisjon var, og innenfor hvilke felter den skulle anses som virksom, blir det lettere å forstå hvordan en nasjonalistisk diskurs og en kosmopolittisk diskurs innvirker på hverandre. Det er vesentlig å ha klart for seg, som jeg sa over, at pilen for tradisjonalisering peker bakover, og at den kilden det sikter til og forbinder seg med, ikke trenger å være fastlagt så lenge målet, eller objektet, er trygt forankret i en moderne forståelse av tradisjon. De aktantene som *Ord og sed*-forfatterne lot virke i denne manøveren mot det fortidige, ble aktivisert nettopp gjennom å forankre deres uforanderlighet, gjennom å skape enhetlige objekter som kunne virke i og tale for tradisjon. Ved å la tradisjonen «tale» gjennom disse objektene ble også «folket» gitt en stemme. I seg selv må denne stemmen anses som ahistorisk. Den forandrer så å si ikke mening, men blir svakere og sterkere etter hvor sikkert kildegrunnlaget kunne anses å være.

Således er det heller ikke folket som taler gjennom tradisjonen, men tradisjonen som taler om eller for folket i denne forskningen. Som grenseobjekter ble tradisjonsobjektene satt til å tale av mange ulike aktører med forskjellige intensjoner for denne talen. For å bedre forståelsen av disse tradisjonsobjektene kan det derfor være lurt å ikke sette et altfor skarpt skille mellom såkalte informanter, tradisjonsbærere og forskere. De satt nemlig alle aktantene i tale for å operasjonalisere kulturelementer som kulturens bestanddeler. I denne sammenhengen bør derfor



ikke *Ord og seds* teoretiske bakgrunn for sine spørsmål privilegeres foran deres forventning om svar. Begge «sider» av spørrelistene var like viktige i formingen av tradisjon og det kulturelle idealet som ble dannet på grunnlag av den.

## 5 Folkets tid og folkets skikker



Figur 8: Tittelblad: Ord og sed X

I forrige kapittel så vi på arbeidet som ble gjort for å forankre objekter til «tradisjon». Vi skal nå se på den ordningen av hendelser som også skaper aktanten og dermed tradisjonsobjektene. Her nærmer vi oss den rollen disse forskningsobjektene spilte som gjenstander for verdensliggjøring av det samlede settet av «tradisjonelle» praksiser. Men hvordan ble det gjort? For å nærme oss denne problematikken vil jeg vise en del spørrelistene som først og fremst er opptatt av det lengre og gjentagende tidsforløpet «tradisjonene» ble ansett for å være en del av.

I artikkelen «Tradition» fra 1995 diskuterer den amerikanske folkloristen Henry Glassie folkloristikkens forståelse av tradisjon som forklaring på historisk endring. Han kontrasterer

denne forståelsen med hvordan antropologien og historiefaget ser for seg historisk endring. Om historie skriver han: «History is not the past; it is an artful assembly of materials from the past, designed for usefulness in the future» (Glassie, 1995, s. 395). Dette enkle faktum at historien er bygget opp av fortidens materiale som blir ansett for å være viktige for framtiden, er det viktig å ha klart for seg når vi nå skal se nærmere på hendelsene som i tillegg til aktørene inngår som en del av forskningsobjektene vi er ser på, det materialet Glassie viser til. Spørsmålet jeg nå vil stille, er hvordan disse forskningsobjektene blir gjort interessante for forskning, altså hvilke historiske hendelser de peker mot.

Glassie hevder at folkloristikken står i et spenn mellom antropologien på den ene siden og historiefaget på den andre. Antropologien konsentrerer seg om en synkron «kultur», og historiefaget om en diakron «historie». Begrepet tradisjon oscillerer mellom begge disse forståelsene av kultur og historie (Glassie, 1995, s. 398). I *Ord og sed*-tekstene kan vi se denne uklare posisjonen for begrepet tradisjon, og tydeligst er det når det materialet som forsøkes samlet inn, tidfestes. Ikke minst blir det tydelig i de spørrelistene som i seg selv handler om tid og tidsforståelse.

Som et utgangspunkt kunne vi derfor si at de folkloristiske hendelsene på den ene siden må knytte an til kultur, som anses som et synkront system eller struktur, og på den andre siden til historie, som anses som diakron utvikling. Men hendelser må også inneha en kausalitet for å kunne forstås som historiske hendelser, og det gjelder for både den synkrone og den diakrone forståelsen.

Den tyske historikeren Reinhardt Koselleck beskriver hendelser og struktur som gjensidig avhengige av hverandre. Selv om historiske hendelser beskrives som singulære, blir de ordnet av de strukturene som blant annet finnes i de begrepene som mobiliseres. Ingen hendelse kan fortelles uten at disse strukturene blir med, og de bestemmer aktørenes posisjoner i hendelsene som fortelles. Disse begrepsstrukturene er også avgjørende for hva som kan anses som sann historie, og hva som kan gå som fattbar historie (Koselleck, 2004, s. 112). Dermed er det også strukturene i hendelsene som bestemmer den kausaliteten hendelsen framviser.

I kapittel 1 viste jeg den chilenske antropologen Marisol de la Cadenas diskusjon av hendelser i historieskrivingen i boken *Earth Beings*. Der diskuterer hun blant annet om det er mulig for antropologisk litteratur å beskrive relasjoner mellom mennesker og omgivelser som i vestlig

vitenskap anses som irrasjonelle (Cadena, 2015, s. 145–150). I hvilken grad er det mulig å vise disse virkelighetsoppfatningene uten å beskrive dem på bakgrunn av bakenforliggende rasjonaliseringer, forklaringer som viser hva som «egentlig» foregikk i disse relasjonene? Det finnes en rekke relasjonelle praksiser, hevder Cadena, som ikke kan beskrives uten å vise til dem som «kulturelle forestillinger» (cultural beliefs). Hun vektlegger hvordan nyere historiografiske og teoretiske retninger (postkolonial historieskriving, ANT) holder fast på en forståelse av hendelsene i historieskriving som har fulgt oss siden Hegel, selv om de første utvider historien til også å skulle gjelde andre og nye områder og personer og de siste oppfordrer oss til også å gi ikke-menneskelige aktører agens i historiene.

En historisk hendelse må kunne gi bevis om seg selv. Med andre ord må det finnes kilder som det kan sannsynliggjøres at er produsert som et direkte resultat av hendelsen selv (Cadena, 2015, s. 148). Cadenas beskrivelse av hendelser er interessant i forhold til *Ord og sed*-materialet fordi det peker på en viktig oppdeling. Det at kildene kan produsere bevis om seg selv, gjør dem historiske, mens det som ikke kan innsettes i historisk tid, blir ahistorisk, dermed en ikke-hendelse, og dermed heller ikke «ekte» i historisk forstand. Men, og det kommer ikke Cadena så mye inn på når det gjelder sitt samtidsmateriale, det er et arbeid som kan gjøres for å innsette dette uekte i kronologisk tid og dermed gjøre det både betydelig som hendelse og «ekte». Cadena velger å beskrive det som kulturelle forestillinger. Med Koselleck kunne vi sagt at det kreves en fattbar og anerkjent sann begrepsstruktur i hendelsen, slik det å figurere noe som en kulturell forestilling vil skape. Men som Glassie påpeker, står folkloristikken med sitt tradisjonsbegrep i spenn mellom antropologien og historien, og som vi skal se, gjør det at tradisjonsbegrepet både kan gjøre en hendelse eller et objekt selvrefererende ved å gi det en synkron struktur, som en relasjon mellom natur og menneske, og som en diakron, historisk utvikling. For å oppnå det må det gjøres et arbeid med forskningsobjektene som gir dem mulighet til å innta denne posisjonen.

Som vi skal se av *Ord og sed*-listene som følger, kan det også gjøres med gjenstander og praksiser som også knyttes til en relasjon mellom menneske og natur, selv om de bygger på «kulturelle forestillinger», en relasjon som kan forstås diakront så lenge den er en del av historieskrivingen om andre, som folkelivs- og folkeminnegranskingen hadde som sitt felt.

For å belyse *Ord og sed*-spørrelistene og andre folkloristiske tekster er det Cadena sier om hendelsen, viktig å forstå. Det er en selvfølge at de tekstene jeg behandler her, forholder seg til en

rekke «uekte» hendelser som kulturelle forestillinger. Mer interessant er det at det som kan forandre noe til en historisk hendelse, er at hendelsen gjøres kapabel til å i seg selv produsere bevis om sin eksistens i kronologisk tid. Som vi allerede har sett flere steder, bygges folkloristikkens historiske situering på en annen kronologi enn historiens. Men hvordan inngår denne kronologien som en del av tradisjonsobjektene? Sagt på en annen måte, hvordan innsettes det ahistoriske i kronologisk tid og på den måten produserer historisk signifikante hendelser? At det lar seg gjøre, er en vesentlig del av folkloristikken og andre kulturhistoriske fag. Hvordan disse forestillingene blir historisk signifikante forestillinger derimot, er et spørsmål om å omdanne dem til hendelser, å formatere dem på en måte som gjør at de i seg selv kan produsere bevis om sin egen eksistens. I dette kapitlet skal vi se på hvordan dette arbeidet ble gjort i *Ord og sed*-spørrelistene. Derfor skal det også i sin helhet omhandle de spørrelistene som utforsker «den folkelige tiden», produserer hendelseskomponenten av aktanten, og dermed skaper historisk signifikante hendelser av objekter som ikke i seg selv kan vitne om en kausal forbindelse. Ideen om en egen folkelig tid bygger opp en selvrefererende helhet som dermed kan benyttes som kausalt drivende for den folkelige kulturen selv.

## 5.1 Årets arbeidsprosesser

En måte å plassere *Ord og sed*-listenes forskningsobjekter i hendelser på, var å relatere dem til arbeidsprosesser i det rurale livet. Det framhever arbeidsprosessenes sykliske struktur og gjør det mulig å innpasse dem i skiftende tider og ulike historiske narrativer. I det følgende vil jeg vise to slike spørrelistene for å se hvordan de fokaliserer arbeidet, og hvordan det forbinder og kontrasterer det Cadena ville kalt «ekte» og «uekte» hendelser.

Vi skal begynne med liste nr. 5 fra *Ord og sed I* fra 1934. Den gjelder «Kornskurd» (Lid, 1934c, s. 19–20). Spørrelista har ingen innledning, men består heller av 21 utfyllende spørsmål. Lista er skrevet i et samarbeid mellom Nils Lid og konservator Hilmar Stigum (1897–1976) ved Norsk Folkemuseum. Spørsmålene 1–13 er alle opptatt av arbeidsprosessen og redskapene som ble brukt under skurden. Spørsmålene 14–21 handler mer om forestillinger rundt arbeidet. Under denne delen kommer også spørsmålene tilknyttet «det siste kornet» fram. Vi kan begynne med å se nærmere på det første spørsmålet fra denne lista: «Kva tid skulde skurden vera, hadde ein reglar for byrjinga og slutten? Skulde ein byrja på ein viss vikedag? Kva form for kyn ha namnet

*skurd* (*skår etc.*) i bygdemålet?» (Lid, 1934c, s. 19). Vi kan se hvordan de faste skikkene forsøkes å fanges inn. Det spørres etter reglene som gjaldt, og om det var spesielle ukedager det skulle foregå på. Så spørres det etter selve ordet og hvilket kjønn det har. Alle delene av spørsmålet er ute etter å formulere regler som avgrenser skurden. Det produseres en avgrenset tidsenhet slik at arbeidsprosessen kan bli en enhet. De neste spørsmålene, 2 og 3, vil vite navn på sigd og ljà, navn på delene av dem og hvordan ordene ble brukt. De etterfølgende spørsmålene spør om navn på folkene som skar korn, navnet på kornbandene og navnet på arbeidet med å sette kornet på staur (spørsmålene 4, 5 og 6). Alle disse spørsmålene forsøker å etablere faste benevnelser som kan benyttes på de objektiviserte aktørene i arbeidet, folk, redskaper og arbeidsprosesser. Samtidig gir undersøkelsen av de forskjellige benevnelsene mulighet til å samle forskjellige navn som skal vise til de samme objektene. Disse og de påfølgende spørsmålene følger arbeidsprosessen fra skjæringen av kornet til det blir hengt til tørking. Samtidig følges arbeiderne på jordene. Spørsmål 14 er et vendepunkt i lista, som skiller arbeidsprosess fra skikker og fortellingene om dem: «Hadde ein noko slag gjestebod når skurden var slutt (med namn som *skurdgraut*, *skurdol* el.l.), kva matretter nytta ein då, og kva skikkar knyter seg til dette gjestebodet?». Her spørres det etter det faste gjestebudet ved skurdens slutt. Det etterfølges av spørsmålene 15 og 16 som handler henholdsvis om hva man kalte ryggverken og verkingen i händleddene som kom som skyldtes arbeidet, og hva man sa om den som skar seg i fingeren under skurden. Her beveger spørsmålene seg over på aktørenes forståelse av skurden. Uten å eksplisitt fortelle det begynner her skurden å settes i sammenheng med Lids teori om kontinuasjonsriter. I artikkelen «Den serlige folkelege tidsrekningi i Noreg», som vi skal komme tilbake til, skriver nemlig Lid:

Ein ser ogso på norsk område at Gjø eigentleg er knytt til hausttidi, og ho må eigentleg vera «kornmori», ei personifisering av kornet i haustskikkar. I norske bygder plar ein kalla den verken ein får i handleden under skurden for *gjø*, ein verk som ein plar setja i samband med ei personifisering, i dette tilfelle kornet som ein har «handtekest» med (Lid, 1934a, s. 126).

Spørsmål 16 leder over til et spørsmål om det var noe «serskilt ordlag» om å skjære en «holme» (Lid, 1934c, s. 20), noe som var et av Mannhardts primære bevis for korndemonen personifisert som geit (jf. Lid, 1931, s. 98). Spørsmål 18 gjelder «skurdharen» og spørsmål 19 «det siste kornlasset». Det to siste spørsmålene, 20 og 21, spør etter navnene på lagene i kornstålet og

«serlege namn» på den som kastet kornbandene inn i løa. Disse to spørsmålene avslutter både spørrelista og arbeidsprosessen.

Som vi kan se, veksler spørsmålene mellom navnene på redskap, folk og korn i forskjellige stadier. Språklig sett blir alle behandlet som likeverdige aktører som alle er en del av den overordnede prosessen som er fokuset for spørrelista. De skikkene som var et primærfokus i Mannhardts teori, integreres som en naturlig del av den årlig gjentakende arbeidsprosessen. På denne måten blir de skikkene som peker tilbake mot et religiøst opphav, en integrert del av den normale arbeidsprosessen. Slik sett blir det heller ikke noe skille mellom skikker sett som religiøse etterlevninger og skikker sett som gjentakende arbeidsprosess.

Alle spørsmålene er stilt i fortid, men ut over det konkretiseres aldri plasseringen i tid. På denne måten blir skurden til en gjentakende og stabil prosess som spørrelista ikke forsøker å fange om har endret seg over tid. Fokuset på ord legger derimot opp til å fange forskjellene i benevnelser fra sted til sted. De enkelte delene av prosessen anses som like for alle informanter. Det inkluderer også «fyregjerdene» med det siste kornet, som er den eneste rituelle skikken, i tillegg til skurdgrauten, som eksplisitt nevnes. På denne måten renses de geografiske forskjellene bort fra den faktiske arbeidsprosessen. De blir i stedet varianter av den samme prosessen, med forskjellige navn. Det spørres ikke etter organiseringen av arbeidet. Derfor blir også alle typer gårder like i spørrelista, uavhengig av størrelse eller stand.

Skurden blir dermed fokusert som uavhengig av forskjeller både i tid, sted og sosialt miljø. Den blir så å si gjentakende og tidløs. Samtidig blir de mannhardtianske skikkene en integrert del av skurden. Lista forsøker dermed å fange varianter av skikker som anses som enhetlige.

Vi skal videre kontrastere liste nr. 5 om skurden med en noe senere liste som også tar for seg en påfølgende del av den samme arbeidsprosessen, nr. 95 «Tresking», fra 1940 (Lid & Solheim, 1940, s. 31–34). I form er den meget lik spørreliste nr. 5 og har heller ikke noen innledning. Spørsmålene er omfattende og inneholder eksempler og forslag til informantene.

I «Tresking» fokuserer spørsmålene på teknikk og arbeidsfordeling i treskearbeidet. Spørsmålene fra 1 til 12 går igjennom utstyr, metoder og arbeidsfordeling, mens resten av spørsmålene følger arbeidsprosessen fra begynnelse til slutt. I den første delen aktualiseres sosiale og standsmessige forskjeller, f. eks. i spørsmål 3, hvor det spørres etter forskjeller hos en husmann, en småbruker, en vanlig bonde, prestegård og herregård. Av disse kategoriene omtales de tre første som

personer (husmann, småbruker, vanlig bonde), mens de to siste omtales som husstand (prestegård, herregård). I spørsmål 4 spørres det etter konkret tidfesting av når de forskjellige metodene gikk ut av bruk, noe som temporaliserer gårdsarbeidet også i gammel tid. Det samme gjøres i spørsmål 8, hvor det etter et spørsmål om å treske ved å slå kornet mot veggen spørres: «Er denne treskemåten gamal, eller veit ein kva tid han kom opp?» Her spørres det etter en tidsangivelse av metoden knyttet til metoden selv. Det gis ingen forrang for det ene eller det andre (gammel eller ny). Det spørres om menn eller kvinner utførte arbeidet. Om menn eller kvinner utførte arbeidet, spørres det også om i spørsmål 9, som handler om å treske korn med kjepper eller klubber. Spørrelista fortsetter med fokus på de forskjellige teknikkene og redskapene, og det er først i de to siste spørsmålene at andre sider ved arbeidet etterspørres. Spørsmål 20 gjelder «arbeidsramser» for å holde takten i treskingen, og det spørres samtidig om det ble lagt ut brennevin eller ost som lokkemat eller belønning under det siste kornet som skulle treskes. Spørsmål 21 etterlyser «serskilde førestellingar» om mennesker eller dyr i forbindelse med treskingen, og eksemplene som benyttes, nevner «låvekone» og «låvekatt». Folketroforestillingene og sangene blir dermed satt i nær sammenheng med selve arbeidsprosessen. De blir en funksjonell del av arbeidet.

Denne lista viser i motsetning til liste nr. 5 et sterkt funksjonalistisk fokus og samtidig opptatthet av teknologiske endringer over tid. Vi står dermed overfor et eksempel på to lister som omhandler påfølgende arbeidsprosesser, men som er skrevet med to forskjellige teoretiske utgangspunkt. La oss derfor se nærmere på noen av de forskjellene som viser seg i de to fokaliseringene av innhøstingen. Liste nr. 5 har i motsetning til liste nr. 95 et klart fokus på de forskjellige dialektordene. Dette fokuset, som var utgangspunktet for *Ord og sed*, har helt forsvunnet i liste nr. 95, som heller er opptatt av den sosiale og teknologiske differensieringen i arbeidsprosessen. Dermed søker liste nr. 5 å temporalisere kornskurden ved å se på den etymologiske spredningen og utviklingen, mens liste nr. 95 temporaliserer ved hjelp av teknologisk endring. Interessant er det også at ordet «tradisjon», i entall eller flertall, aldri nevnes i liste 5. Det gjør det derimot to steder i liste nr. 95, hvor det i spørsmål 1 står: «Kva kornslag var det ein dyrka? Hadde ein blandkorn, av bygg og havre? Er det nokon tradisjon om korleis bygget kunne auka eller minka, etter måten, i blandkornet?» Og i spørsmål 6: «Har det bruket funnist at ein drog kornstråa gjennom ein kam, eller at ein gneka kornet av med hendene (t. d. for å få korn til skurdgraut av årsavlinga)? Er det nokon tradisjon om at agnene vart svidde av med eld?» På



disse to stedene spørres det om det «er nokon tradisjon» der handlingene ikke viser seg rasjonelle. Dermed skiller tradisjon seg her ut fra det øvrige arbeidet ved ikke å ha noen åpenbar rasjonell basis. Mens liste nr. 5 integrerer de rituelle handlingene i arbeidet, forsøker liste nr. 95 å differensiere dem ut. Tradisjon skaper da en parallell til det moderne arbeidet, satt i gammel tid. De to spørrelistene viser derfor til ulike historiske fortellinger som undersøker ulike utviklinger, og som fokaliserer hendelsene ulikt for å gjøre det. Der teknologien er drivende for utviklingen, må det også skapes en rasjonalitet som er på linje med samtidens. Der det er skikkene og deres opphav som skal undersøkes, er det også viktig å gjøre hele arbeidsprosessen til uttrykk for disse skikkene. Derfor er det også to forskjellige fokaliseringer av tradisjon her. Der teknologi er drivende, er tradisjon et av elementene som utgjør det folkelige arbeidet. Der skikker er drivende, blir hele det folkelige arbeidet tradisjon. Det spørres så å si fra inne i tradisjonen. De diakrone og synkrone fortellingene byttes om i disse to eksemplene. Hvis framskrittet er diakront, blir tradisjonen synkron, hvis tradisjonen er synkron, blir framskrittet ved sitt fravær den diakrone prosessen. Som vi så i forrige kapittel, peker også her den tradisjonaliserende pilen bakover, fra samtidens forståelse av utvikling til fortidens praksiser. For at disse praksisene skal kunne gi mening som tradisjon, må de holde seg innenfor det registeret som samtidens forståelse fordrer. Derfor må arbeidet, fokusert som teknologisk fortidig, rense ut de elementene som ikke kan produsere bevis om, altså ikke være årsak til, den teknologiske utviklingen. Er formålet derimot, som i liste nr. 5, å finne årsakene i en kulturell utvikling, kan disse «kulturelle forestillingene» inngå. Men gjenstandene som da inngår som bevis for forestillingene, kan ikke lenger være kausalt drivende også for rasjonell teknologisk utvikling.

## **5.2 Folkelig tidsregning, merker og varsler**

Som tema er folkelig tidsregning med selvfølgelighet i kontrast til en moderne tidsregning, som må forstås som lineær og målt mekanisk med klokker og kalendere. Den sykliske tidens kontrast til den lineære gjør at den sykliske kan opptre som historiske hendelser ved å binde sammen en rekke elementer som kronologisk er forskjellig plassert. I det følgende skal vi se på hvordan denne tiden figureres for å skape meningsfulle hendelser.

I første utgivelse av *Ord og sed* er det tre lister, nr. 11, 12 og 13, som alle handler om folkelig tidsregning. Alle listene er skrevet av Nils Lid. Spørreliste nr. 11 er kalt «Soli og stjernene i

tidsrekningi». Innledningen er meget kort, men kan fortelle: «I bygdene finst det enno mykje tradisjon um gamal tidsrekning. Av stor interesse er dei reglane ein hadde til å fastsetja tidi på dagen og i året etter soli um dagen og stjernone um natti» (Lid, 1934c, s. 35). Dermed avgrensas tradisjonen om den gamle tidsregningen til å finnes i bygdene. Denne spørrelista er konsentrert om hvordan folket leste tiden ut av naturens forandringar. Samme år som disse spørrelistene ble utgitt, skrev Lid kapittelet «Den serlege folkelege tidsrekningi i Noreg» i *Nordisk kultur XXI. Tidsregning*. Mange av de eksemplene og fokaliseringene som benyttes i spørrelistene nr. 11, 12 og 13, viser seg også i denne artikkelen. Jeg vil derfor lese spørrelistene i sammenheng med denne artikkelen for å vise hvordan den folkelige tidsregningen ble forstått av Lid, en forståelse som også viser seg i de andre spørrelistene om tidsregningen i *Ord og sed*. Lid innleder artikkelen slik:

Sidan den folkelege tidsrekningi hovudsakeleg er basert på det å gjeva gaum etter naturfenomeni og himmelklotane, må Noreg alt frå fyrsten ha skilt seg ut frå dei andre europeiske landumrådi med di det er eit fjell-land der soli er langt frå horisonten. Her kann i stor mun folk i dei ulike tidene i året leggja merke til brigdi i dyre- og plantelivet samstundes både i låglandet og på fjellet, og viktigare enn elles i Norden er skiljet millom sumar og vinter. Til fjells ligg det æveleg snø som um sumaren tøygjer seg attende, men um vinteren rykkjer fram att og dekkjer landet (Lid, 1934a, s. 122).

Den folkelige tidsregningen er for Lid basert på en iakttagelse av naturfenomener og himmelleger. I Norge skiller den seg derfor fra de andre europeiske landene i og med at Norge ligger så langt mot nord at sola er langt fra horisonten, og i tillegg at det er mulig å iaktta naturen både på fjellet og i lavlandet i samme periode. Det fortelles også at skillet mellom sommer og vinter er viktig i Norden. Som utgangspunktet for tidsregningen finner vi derfor en type «umediert» lesning av naturen gjennom folks lesning av «merker».

Spørreliste nr. 11 er delt i to deler, en for tidsregning med solen om dagen og en for tidsregning med stjernene om natten. Hver av disse delene har sin egen innledning med eksempler. I innledningen til «Solmerke» benyttes et sitat av Johannes Skar (1837–1914), to vers om solmerker fra Setesdal (Lid, 1934c, s. 35). Om «Stjernemerke» benyttes også et eksempel fra

Skars oppteigninger fra Setesdal og i tillegg et sitat fra Jacob Nicolai Wilses beskrivelse fra Spydeberg, datert 1779 (1934c, s. 37).

I «Solmerke» fokuserer de fem første spørsmålene på merkene selv. De to første er generelt om merkene, mens 3, 4 og 5 spør etter slike merker i arbeidet i utmarka. Lid anså merkene i utmarka for å være avledet av lesningen på gårdene (Lid, 1934a, s. 132). Spørsmål 1 spør etter solmerker etter fjell og åser og «faste ordelag» knyttet til det. Spørsmål 2 er om «faste solmerke» som viste tiden på dagen. Spørsmål 3 lyder: «Finst det tradisjon um at ein ved visse arbeid ute i markene hadde serlege merke til å ta tidi på dagen etter?» (Lid, 1934c, s. 36). Det følges opp i spørsmålene 4 og 5 ved å spørre etter henholdsvis skogsarbeidere og gjetere. Spørsmål 6 vil vite hvor mange gårder i bygda som ikke hadde sol gjennom deler av vinteren, et spørsmål som vil kunne differensiere svarene etter naturforhold. Spørsmål 7 er om hvordan man regnet ut den mørkeste tida på året. Fra spørsmål 6 fokuseres det dermed på bygdene og gården, og samtidig endres fokus fra å gjelde døgnet til å gjelde året.

Spørsmålene 8–12 retter fokuset på skikker for å feire solas gjenkomst. Her spørres det først etter «festeleg tilstelning» i forbindelse med at sola kom tilbake (spørsmål 8) og videre om å «gjeva soli smør» (spørsmål 9) og om det var et godt merke at «soli «åt» smøret» (spørsmål 10). Videre om de bar ut noe av maten og «let «den fyrste soli» skina på den?» (spørsmål 11), og til sist om det ble fortalt om en dag hvor «dei kunde sjå soli dansa?» (spørsmål 12). Med disse formuleringene fokaliserer Lid personifiseringer. I spørsmålsstillingen understrekes personifiseringen med flere direkte sitater som tydeliggjør at det er snakk om en offerhandling. I spørsmål 13 blir arbeidet og skikkene forbundet da det spørres om det fantes «visse arbeidsreglar etter solstoda, slike som: «Når soli gjekk so høgt at ho gjekk ned i Dalaskard, måtte dei alltid sjå å få upp vev, elles vart dei ikkje ferdige til våronni» (Strandebarm) e.l.l.?» (Lid, 1934c, s. 36). Spørsmål 14 er om man kunne fastsette merkedager etter sola.

Det er verdt å merke seg her hvordan spørsmålsformuleringene setter to fokus i sammenheng, lesningen av døgnet og av året. Samtidig vektlegger de personifiseringer av sola i spørsmålene 10, 11 og 12. Ordningen av merkedager og arbeid i forhold til sola blir plassert i avslutningen av spørrelista, praksiser som Lid også anså som mindre originale, dvs. mindre direkte knyttet til avlesningen av naturens merker. Påfallende i disse spørsmålene er den plassen skikkene og

personifiseringen av sola får i midten av spørrelista. Det er skikker som er knyttet til den mørkeste tiden av året og når sola kommer igjen.

Den andre delen av spørrelista, «Stjernemerke», forholder seg i stor grad til stjernetegnavnene som blir nevnt i innledningen, og er ute etter å bekrefte eller avkreftede dem. Derfor handler de fleste spørsmålene om regler i forhold til Sjustjernen og Karlsvogna etter Wilses beskrivelse, som benyttes i innledningen, og Orion, altså «fiskane» eller «fiskesveinane», som er hentet fra eksempler fra Setesdal. De to første spørsmålene (15 og 16) spør etter stjernene som tidsmerker i forhold til vinteren og juletiden, mens spørsmålene 17 og 18 går eksplisitt på forestillingene med de ovennevnte stjernebildene. Spørsmål 19 spør om det er visse stjernebilder som «vende mot dagen». Spørsmålene 15 og 18 spør også etter varsel som ble tatt av disse stjernene.

Stjernemerkene settes i sammenheng med tidslesning om vinteren og om natta, mens solmerkene settes i sammenheng med tidsregning om sommeren og dagen. Slik sett fokaliserer lista en dualisme, motsetninger mellom natt og dag, sommer og vinter. Likevel framhever den sammenhengen mellom det å ta tiden og det å ta varsel og skaper på den måten en enhet i selve lesningen av merkene.

Spørreliste nr. 12 er om «Døgret». Lista om døgnet er ute etter hvordan oppdelingene av døgnet ble gjort og arbeidsøktene i forhold til dette. I motsetning til spørreliste nr. 11 er de fem første spørsmålene i nr. 12 stilt før det kommer et eget avsnitt med eksempler som viser til spørsmålene. De er alle hentet fra Rollag herad i Numedal, etter en opptegning av T. Torsrud. Første spørsmål spør om døgnet var regnet for å begynne om kvelden, når det ble ansett for å begynne, og om lørdag var arbeidsfri etter dette. Spørsmål 2 gjelder hvordan døgnet ble oppdelt. Her fokuseres det spesielt på arbeidsoppgaver. Spørsmål 3 er om navnet på økter i løpet av døgnet. Det følges også opp i spørsmål 4. Spørsmål 5 spør etter merker for bolkene i døgnet, bortsett fra solmerker og stjernemerker, som da viser til forrige liste. Til sist spørres det om man «kunde «taka tidi» etter utsjånaden på dyreaugo, og korleis var denne tradisjonen?» (Lid, 1934c, s. 39). Lid omtaler det kort i *Norske slakteskikkar* fra 1924, hvor han skriver:

Det er elles å merka at det ogso finst forteljingar um at dei rekna tidi på dagen etter dyreaugo. Soleis heiter det frå Nordfolda at dei brukte å sjå tidi på geitaugo. Ved middagstidi var pupillen rund, men elles avlang, sa dei (Lid, 1924, s. 47).

På den ene siden er Lids «merker» knyttet direkte til en lesning av naturlige elementer, vi møter solens synlige merker i landskapet, stjernenes formasjoner på himmelen eller forandringene i dyreøynene. Samtidig kan disse merkene peke mot ulike fenomener, døgnet, året eller tiden på døgnet. Merkene er også et tegn for å måle tiden samtidig som de kan leses som varsler for den tiden som skal komme. Vesentlig i *lesningen* av disse merkene er en dualisme, en todeling som Lid påpeker flere steder, men som både kan være en følge av naturens tegn og den menneskelige psyken som leser dem. I alle tilfeller frigjør denne dobbeltheten lesningen av naturen fra en historisk utvikling. I seg selv er lesningen av merkene ahistoriske, kun formet av kontakten mellom menneske og natur og dermed ikke relevant å tillegge historisk kausalitet.

Spørreliste nr. 13, «Året», har heller ingen innledning, men i stedet eksempler etter spørsmålene. Med sine 29 spørsmål er den langt mer omfattende enn de to andre listene. Her er det også en del med eksempler under spørsmålene, men de refererer kun til spørsmål 19, som omhandler rim om torre- og gjømåned. Lista begynner med fire spørsmål om primstaver og andre kalenderinstrumenter, før den går over til spørsmål om «messer» i kalenderen, slik som de som kan ses på primstavene, og rim som huskereglene knyttet til dem (spørsmålene 5–9). Spørsmål 10 er om naturlige merker for skifte mellom sommer og vinter, og spørsmålene 11–14 er om tidsregning i det agrare arbeidsåret. Spørsmålene 15–25 forsøker alle å utdype materialet om torre- og gjømånene. Først i spørsmål 18 spørres det direkte om hva de to første månene etter jul het (med eksempler på skrivemåter av «torre» og «gjø»), men i spørsmål 15 etterlyses «andre karakteristiske dagnamn», hvor drottedagen nevnes som eksempel, som Lid omtaler i *Joleband og vegetasjonsguddom* (1928, s. 233–234), julemånen (spørsmål 16) og varseltaging i første månen i året (spørsmålet 17). Spørsmål 19 spør etter rim hvor månene er personifisert og viser samtidig til eksemplene under spørsmålene på rim hvor Torre og Gjø figurerer. Spørsmål 20 spør om de to månene som gutte- og jentemåner, spørsmål 21 om ting som bare måtte utføres i torremåned og spørsmål 22 om forestillinger om folk og fe født i torremåned. Spørsmål 23 spør etter spesielle dager i «henne Gjø» og setter dem i forbindelse med frieri og forlovelse. Lista har også en rekke eksempler etter spørsmålene hvor forestillingene om torre- og gjømånene vises. De siste spørsmålene, 26–29, er om tidfesting i forhold til spesielle hendelser som flom og krig, og til sist er det et spørsmål om gåter eller rim om tiden ellers (spørsmål 29). Det sterke fokuset på torre- og gjømåne var en viktig del av Lids teori om grøderikdomsvettene og ble en avgjørende del av hvordan det folkelige året ble figurert.

### 5.3 Varsler og merkedager

To andre lister som står teoretisk sett nær Lids lister om den folkelige tidsregningen, er Kjell Bondeviks «Åringsmerke» (nr. 77) og «Høgtider og merkedagar» (nr. 78). Begge to forsøker å samle årets skikker med henblikk på den naturen som former dem.

Nr. 77, «Åringsmerke», er en liste med en kort innledning og 17 spørsmål (Lid & Solheim, 1938, s. 15–16). Den handler om å ta varsel. På samme måte som vi har sett hos Lid, var det en avlesning av naturens merker, men denne gangen mer konsentrert om framtiden enn om årets gang. Innledningen forteller: «Det er ikkje noko område der varseltakinga har vori meir varierende enn når det gjeld åringen. Og det bør leggjast mykje vekt på å få samla inn denne rike tradisjonen.» (1938, s. 15). Spørsmålene åpner med et spørsmål om det siste kornbandet og går så videre med forskjellige naturlige vekster. Skikkene rundt jul behandles i spørsmålene 5–10, Torre og Gjø i 11–12, varsler fra våren, issmelting (spørsmål 14), blomstring (spørsmål 15), varsel av vekster (spørsmål 16) og av fugler (spørsmål 17). Varseltakingen er her, som tittelene tilsier, utelukkende konsentrert om vekst i jordbruket. Altså hvordan å spå om utfallet av kornåret året etter.

I *Jordbruket i norsk folketro I* fra 1933, hvor også eksemplet i liste nr. 77 er hentet fra, forteller Bondevik i kapittelet om magi og varsel at han anser varslene i de fleste tilfeller for å være eldre enn magiske forestillinger (Bondevik, 1933, s. 175–177). Det er menneskets manipulering av varsler som har ført til magi. Han går så videre til å fortelle at varslene følger samme logikken som homøopatisk magi. Fokuset på varsler har i Bondeviks tolkning med opphavet til religion å gjøre. Vi ser at fokuset er på de samme delene av arbeidet med kornet som Lid er opptatt av i sin teori om kontinuasjonsriter. Teoretisk sett sto Bondevik på samme måte som Lid i en tradisjon etter Frazer og Mannhardt (Hylland, 2013, s. 379–380).

Liste nr. 78, «Høgtider og merkedagar», har en kort innledning og 37 spørsmål (Lid & Solheim, 1938, s. 17–20). Denne lista er et gjenoptrykk fra tidligere. Den har tidligere blitt utgitt i 1933 som egen spørreliste i forbindelse med Bondeviks *Jordbruket i norsk folketro I*. Den er ordnet tematisk etter de forskjellige høytidene. Spørsmålene er meget generelt utformet og bærer noen steder preg av å ha en stikkordsform på samme måte som i liste nr. 77. Det står i innledningen: «Skikker og truer som knyter seg til høgtider og merke-dagar, har haldi seg merkeleg godt i folks minne like til vår tid.» (1938, s. 17). På denne måten begrunner Bondevik skikkernes stabilitet.

Lista er oppdelt i tre. I den første delen, «A. Arbeidshøgtider», spørres det flere steder om skikker som knyttes til den mannhardtianske teorien, spesielt i spørsmål 7 om skurd og spørsmål 8 om tresking. Det er også disse spørsmålene som beskriver flest tilleggsopplysninger om skikkene. I spørsmålene selv spørres det ikke spesielt etter skikker. «Skikkar og truer», slik de omtales i innledningen, er det som former lesningen av disse spørsmålene. Informantene står dermed relativt fritt til å utforme svarene med hensyn til hva de anser som tro og skikk om den enkelte høytids- eller merkedagen, men slik lista er satt opp, må hver enkelt tro og/eller skikk knyttes til en på forhånd definert tidsperiode.

I del «B. Kyrkjelege høgtider» listes alle de store kjente høytidene opp. Det er jul som får mest plass.

15. *Jul*. Kva viste at jula byrja og slutta? Kor lenge varde ho? Gjestebod, leikar, skjemt, moro, julebukk, julegeit, julesveinar, julestjerne, riding, kappkøyning? Kva song dei til «stjerna»? Fekk gutane tråddokker? Kvifor? Kva gjorde dei med desse? Var det halm på golvet? Kva gjorde dei med han? Vart det laga figurar (til julegåver)? Kvifor? Kva merke hadde dei for skurden o. a.? Skulle det setjast friske kvister i vatn? Kva heitte tida mellom jul og nyår? Hadde tenarane noko fri då? Kva andre dagar var *halvhelg*? (1938, s. 18).

Den stikkordspregede formen i listene til Bondevik skiller seg fra de fleste andre listene i *Ord og sed*. I stedet for å beskrive i innledningen eksempler på hva han er ute etter, valgte Bondevik å gi stikkord i spørsmålene som ledet informantens oppmerksomhet mot de delene av, eller hendelsene i, tidsperioden han anså som forskningsmessig interessante. Bondevik spør først etter synlige merker på julas begynnelse og slutt: «Kva viste at jula byrja og slutta?». På den måten spør han etter naturlige merker heller enn en datofesting av høytiden. Han fortsetter videre med stikkord for de skikker og troer som det er viktigst å få opplysninger om for juletida. Her er hans fokus nær de delene Lid også vektlegger, og her er skikkene langt viktigere enn troene. Som vi ser er det de sosiale skikkene som kan, som vi tidligere har sett, knytte an til kontinuitetsritene det spørres etter. Dette utbroderer han videre i de stikkordspregede eksemplene når han spør: «Kva

merke hadde dei for skurden o.a.? Skulle det setjast friske kvister i vatn?» Fokuset på vegetasjon er her tydelig.

Ser vi vidare på neste spørsmål, om «Nyår», kan vi se at det fortsatt er det samme fokuset som i Lids overordnede teori om kontinuitetsskikkene. Her spør han:

16. *Nyår*. Hadde dei serskilde namn på fyrste, andre og tredje nymånen? Rokkemann, ullbror, kardefant, stabbekjerring. Nyårsvoka. *Eldbjørgdagen* (7. jan.). Vart det då serleg drukki øl? (1938, s. 18).

Først spørres det etter månenavnene, slik vi også så i Lids liste nr. 13. Forbindelsen til Torre og Gjø utvides når «rokkemann, ullbror, kardefant, stabbekjerring» nevnes som spesielt interessante for skikk og tro for nyåret. Nyår representerer her en tidsperiode på ca. 3 måneder. Likevel fokaliseres det på samme måte som de andre, langt kortere periodene.

Vi skal gå vidare med å se på spørsmål 20 om påske.

20. *Påske*. Hadde påskedagane serskilde namn? Var 3. dag helg? Påske-egg, påskesalt, påskebrev. Vart visse dyr eller vokstrar sette i samband med Jesu liding? Påskenaatta. Kva vert fortalt om heksene, kyrkja? Bålbrenning? Såg dei etter røyken? Visse samlingsstader påskemorgonen? Kva trudde dei om sola den dagen? «Gullmunn og Gjertrud». Tala dei om påskeøl? (1938, s. 19).

Etter benevnelsene på påskedagane er det symbolske gjenstander som står i fokus: påskeegg, påskesalt og påskebrev. Videre spørres det etter «dyr eller vokstrar» som settes i sammenheng med Jesu lidelse. Dermed settes påsketiden i forbindelse med et større symbolunivers. Om påskenaatta fokuseres det spesielt på hekser, kirka og i tilknytning til det bålbrenning. Gullmunn og Gjertrud får også en spesiell plass. Ifølge Lid var Gudmund og Gjertrud navnet på to kalenderdager, henholdsvis 16. og 17 mars. Dem ble det tatt varsel av for kornåret det kommende året (Lid, 1928, s. 183). Som etterlevninger av grøderikdomsvettende svarte Gudmund og



Gjertrud til «dei mytiske skapnadene» Torre og Gjø (Lid, 1928, s. 189). Dermed ble også påsken forsøkt å settes i forbindelse med grøderikdomsvettes overgripende strukturering av året. Del C, «Kalenderdagar» forsøker først å identifisere første vår-, sommer-, høst- og vinterdag. Her spørres det også etter skikker knyttet til at sola kom tilbake.

22. Når var fyrste *vår-, sumar-, haust- og vinterdag* (-natt)? Korleis skilde han seg ut frå andre dagar i arbeid, truer og skikkar? Noko som ikkje måtte gjerast? Vart det haldi lag fyrste dagen sola kom att? La dei smør i glaset? Kvifor? Sprang dei nokon dag rundt med bjøller og bles i lur? Skulle ikkje rovdyr nemnast med namn? Ville ingen gjera opp eld fyrst? (Lid & Solheim, 1938, s. 19).

Resten av spørsmålene er om spesifikke dager som er datofestet. Mest plass er her avsatt til jonsokfeiringen. Jonsokfeiringen er motpolen til julefeiringen slik midtvinter er til midtsommer. Bålene får spesielt fokus. Vi skal legge merke til hvordan *hva* som brennes fokaliseres, i tillegg til buskapen og åkrene. Det legges også vekt på trollkjerringene, som det nå spørres om på en annen måte enn ved påske. Spesielt viktig er det med jonsokbryllup, som også var et av de viktige motivene for å underbygge kontinuitetsritene (Lid, 1928, s. 212–213).

32. *Jonsok* (24. juni). Vart jonsok rekna for midsumar? Tala dei om gamle midsumar? Vokeld (bål, brising) jonsokaftan? Knytte dei serlege tankar og handlingar til? Kvar skulle elden vera (ved åkrar, fjøs, på haugar). Kven la ved på elden, og kva brende dei? Jonsok-kall. Såg dei etter røyken og logen? Narre-eldar. Kva dreiv unge og eldre med om kvelden og utetter natta? Var det noko serleg med buskapen, åkrane? Midsumardogg? Gjekk dei til kjelder om natta? Hadde dei ei omfram kraft? Var trollkjerringane ute? Jonsokgras. Kva skulle det nyttast til? Vart det plukka urter eller blomar? Skulle husa pyntast inne eller ute, og med kva? Maten den dagen? Var det berre borna som heldt høgtid? Fortel nøye om *jonsokbryllaup*? Kven var det

mest tale om, bruda eller brudgomen? Nemnde dei jonsok-  
øl? (Lid & Solheim, 1938, s. 19–20).

Også i spørreliste nr. 78 benyttes kontinuitetsskikkene for å danne et bilde av skikker og troer ved høytider og merkedager. Men den stikkordspregede formen til Bondeviks lister utelater de handlende subjektene i stor grad. I stedet blir skikkene og troene knyttet direkte til figurer og forestillinger, objekter som dermed får sin plass i hendelsesforløpet. Selv om motivene fra teoriene om kontinuitetsskikkene er tydelige gjennom Bondeviks liste, gjøres det ikke noe forsøk på å binde de forskjellige tidsbolkene sammen. I stedet knyttes skikkene til det de i moderne tid kan assosieres til, som når månene etter nyåret settes i sammenheng med nyår og nyttår, og forestillingene om hekser og trollfolk blir avgrenset til de dagene de «hører hjemme», som påske. Den kategoriseringen Bondevik benytter for å dele opp året, er dermed ikke en del av den folkelige tidsforståelsen selv. Den folkelige tidsforståelsen møtes ved å finne skikkene som knytter an til et spesifikt sett med forestillinger.

#### **5.4 Torre og Gjø og den dualistiske tiden**

Forståelsen av det folkelige året som Lid og Bondevik viser i sine lister, blir forsterket av tre spørrelistene fra den siste utgivelsen av *Ord og sed*, som samler spørrelistene mellom 1943 og 1947. Disse, nr. 121, 122 og 123, tar for seg henholdsvis «Torre og Gjø», «Friingsseder i gjømanaden» og «Einar-månaden». Disse tre utdyper derfor den samme forståelsen av året i den norske folketroen som Lid hadde presentert i sine tekster.

Liste nr. 121, «Torre og Gjø», er en liste med fem spørsmål og en tre siders innledning som med eksempler forteller om torre- og gjømanadene. Første setning i innledningen kan fortelle:

I nærmaste tidsromet etter jul har dei i norske bygder frå  
gamalt rekna tida etter månemånadene. Julemånen var den  
månen som var på himmelen trettandedag jul, «anten han så  
var ny eller gamal». Denne månaden kunne såleis i dei to  
mest ekstreme tilfelle anten slutta eller byrja ved utgangen  
av denne dagen. Etter julemånaden kom månaden *torre (tøre)*  
og så *gjø (goi, go, jo, gohespri, gjørge)* (Lid, 1943b, s. 25).

Her forklares torre og gjø som tidsrom. Det er «i norske bygder frå gamalt» at denne tidsregningen basert på månens gang har vært i bruk. Dette fokuset på månekalenderen i stedet for solkalenderen representerer i seg selv en temporalisering idet kalendere basert på månen ble ansett som eldre. Spørrelista begynner med å fokusere på hvordan de to månedene ble satt mot hverandre i varsler om været. Videre utvides dette med å legge vekt på hvordan Torre og Gjø ble personifisert som søster og bror og senere i teksten som mann og kone. I den forbindelse fortelles det også om skikker hvor Torre og Gjø ble personifisert fordi de «skulle kunna råda for lykka i den komande vokstersesongen» (Lid, 1943b, s. 26). I avsnittet etter blir det fortalt:

Dei nemnde magiske føregjerdene har sitt samsvar mange stader i Europa, dei velkomar eit vernevette for den komande voksterepoken. Dette skjer i samband med ihopparinga av gutar og gjenter på liknande vis som vi kjenner det i «rokkemannen» og «låvekona» i norske bygder. (1943b, s. 27).

Dermed blir Torre og Gjø satt i sammenheng med en dualisme som var viktig for Lid for å forstå årsritene i det norske bondesamfunnet.

Spørsmålene vil vite navn på månemånedene etter jul (spørsmål 1), ordtak om hvilken av månedene som var den kaldeste av torre og gjø (spørsmål 2), rim om torre og gjø hvor de var bror og søster (spørsmål 3), skikker om rokkemann og låvekone (spørsmål 4) og til sist om navnene *mannamåne*, *kjerringmåne*, *drengjemåne* og *gjentemåne* finnes (spørsmål 5). Siste spørsmålet viser til at siden torre var mannsmånen og gjø kvinnemånen, fulgte det også en drengemåne og en jentemåne etter dem. Vi skal se nærmere på dette i forbindelse med spørreliste nr. 123.

Fokuset på Torre og Gjø i disse listene hadde sammenheng med hvordan folketroen ble ansett for å bygge på årssyklusen. Hvordan Lid forstod denne sammenhengen, kan vi se i artikkelen «Um dualisme og festtider i primitiv samfundsskipnad», trykket i *Syn og Segn* i 1936 (Lid, 1936). Artikkelen begynner med en lengre gjennomgang av totemisme, slik Lid finner det beskrevet blant annet i tekster av Frazer og Franz Boas om forskjellige «primitive samfund». Det Lid vektlegger, er den todelingen han mener å se i disse stammene. Senere i artikkelen kommer han også inn på en sammenligning mellom aztekisk og nordisk kult, en sammenligning som også

finnes i avslutningskapittelet av *Jolesveinar og grøderikdomsgudar* (Lid, 1933a, s. 155–163). Alle disse eksemplene benyttes som sammenligning med tidsinndelingen i norske bygder. Mot slutten av artikkelen hevder Lid:

Eit av dei viktigaste problem i vår gamle tidsinndeling, er delinga av året i tvo holvor, vinterholva og sumarholva. Det har meir og meir vorte klårt at dette er eit av dei fåe relik i vår tidsrekning frå fyrrhistorisk tid. Vi ser at det har vore overlag viktige tidsskilje midt i april og midt i oktober. *Vinternetter* i oktober er sikkert ei fyrrhistorisk nemning (Lid, 1936, s. 159).

Det er denne todelingen i en vinter- og en sommerhalvdel som også viser seg i skikkene med Torre og Gjø eller rokkemann og låvekone. Disse er representanter for de dualistiske vinter- og sommervettene. Denne dualismen finner Lid igjen både hos eskimoer og indianere. I *Jolesveinar og grøderikdomsgudar* beskriver Lid også den samme dualismen hos Mexicos guder (Lid, 1933a, s. 156–163). Som i artikkelen om dualisme fra 1936 er sammenligningen her gjort uten at Lid anser de to kulturene for å ha noen forbindelser. Slik vi så i kapittel 3, var det ideen om en «folkepsykologi» som gjorde det mulig og meningsfylt å gjøre disse sammenligningene. Begge var jordbrukskulturer i en sammenlignbar klimatisk sone. Det er på grunn av den lignende naturutnyttelsen at «på mange punkt svarar den meksikanske tradisjonen til elementi i vår gamle heidendom» (Lid, 1933a, s. 163). Men sammenligningen gjøres også med folkegrupper som er nærmere norske breddegrader. I avslutningen av «Um dualisme» utdyper Lid dette videre:

Tydelegvis har denne tidbolken frå midvinter til vårjamdøger vore den viktigaste kulttida i heile året (jolemånen fell òg inn i den), og til denne tida har serleg den dualistiske kulten i vår gamle heidendom vore knytt. Denne oppfatninga får ein sterk studnad i det indianske og eskimoiske materialet. (Lid, 1936, s. 160).

Interessant nok er disse forestillingene også noe Lid i stor grad frigjør fra historisk påvirkning. Det er ikke disse strukturenes diffusjon som er i fokus, men hvordan de danner grunnlag for en sammenligning som relaterer til antropologiske teorier. De benyttes som et grunnlag for sammenligning mellom ulike kulturer som Lid anså som upåvirket av hverandre. Om sammenligningen påpeker han:

Det er langt frå at eg skulde vilja hevda at den ålmenmenneskelege innstilling allstad på eit visst kultursteg skulde skapa same kulturformer. I staden for at ein berre jamfører likskapen i kultur, bør ein vel ogso freista påvisa ulikskapen og serleg korleis denne kjem fram ved skilnaden i naturtilhøve og på anna vis. Difor bør òg kvar kultur studerast for seg, slik at einskilddraga vert haldne fast i det miljøet dei høyrer til. Men ved samanstillinga av kultbruk hjå dei gamle kulturfolka i Meksiko, aztekane, og tilsvarende europeiske, serleg nordiske kultformer, synest båe serleg kunna karakteriserast ved skilje millom vinterkult og sumarkult. Det må leggjast vekt på at dei meksikanske folk det her er tale um, var grannar til Pueblos som har dualismen med vinterside og sumarside i samfundsskipnaden sin (Lid, 1936, s. 158).

Samtidig som Lid her vektlegger at hver kultur må studeres for seg selv, spesielt med henblikk på forskjellige naturforhold, framhever han dualismen som en likhet mellom kulturer som legger strukturelle føringer, nettopp på grunnlag av naturforholdene. Det er også de, slik vi så det i liste nr. 11 om solmerker, som skaper de personifiseringene som ligger bak samfunnenes kult. Det er bakgrunnen for hvordan han da kan sammenligne kult i Europa og Mexico, slik vi kan se det i *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*. Der skriver Lid om sammenligningen:

Denne gjennomgåingi av meksikanske kultbruk og gudedyrestellingar har mått verta noko einsynt av di det her hovudsakeleg galdt um å draga fram parallellar til å stydja den oppfatningi av dei kultiske skikkar på nordisk område som er umhandla i dette kapitlet. Men trass i denne avgrensingi ser ein likevel at på mange punkt svarar den meksikanske tradisjonen til elementi i vår gamle heidendom, og viser at dei grupperingar av gudane i årssyklusen som framanfor er gjord, har havt eit samsvar ogso i den gamle meksikanske fyrestellingsverdi (Lid, 1933a, s. 163).

Det er hvordan gudene grupperes i årssyklusen som er likheten mellom «vår gamle heidendom» og «meksikansk tradisjon». Lid skapte sammenlignbare hendelser på grunnlag av en dualisme som viste seg i personifiseringer i årssyklusen. Viktig å legge merke til her er også at det er personifiseringene som skaper den religiøse utviklingen som kan leses diakront, som et uttrykk for utvikling, mens dualismen så å si er upåvirket av historisk kausalitet, den er ahistorisk. Styrken i det mannhardtianske argumentet lå i denne doble autoriseringen av tradisjonens

hendelser både i natur og historie, på én og samme tid knyttet til lesningen av naturens merker og personifiseringene av dem. I de to siste listene jeg vil vise i dette kapittelet, er det tydelig hvordan henholdsvis historisk utvikling og personifiseringer av natur benyttes som bakgrunn for forestillingene.

Spørreliste nr. 122, «Friingssteder i gjømånen» (Lid, 1943b, s. 29–32), er også om skikker tilknyttet torre og gjø, men nå er fokuset lagt på «kvinnemånen», gjø. Spørrelista har tre sider innledning og fire spørsmål. Innledningen begynner med å fortelle om skikken med at kvinner kan fri på skuddårsdagen. Men, forteller den, det har sammenheng med at februar eller en tilsvarende måned i mange europeiske land er kvinnemånen. Videre forteller teksten at friingssteden på skuddårsdagen også har blitt satt i sammenheng med den kommende fastetida, men dette er «ein kristen institusjon». Det fortelles videre at fastetida har en sammenheng med måneperioden «liksom dei heidne festtider». Videre henger det sammen med valentinsdag i England og Amerika og lupercalia i «gamle Rom». Det fortelles videre at tilsvarende tradisjon må ha funnes i «gamle Hellas», siden februar der heter ««ekteskapsmånen» (gamelion)». Den første siden av innledningen legger derfor vekt på sammenhengen mellom skikkene i Europa og setter dem i forbindelse med gjømånen og gudinnen Frøya, som Juno Februaris i Rom svarer til (Lid, 1943b, s. 29). At det er hedenske skikker, vises ved å framheve tilknytningen til den romerske og greske hedendommen og spesielt til at hedenske festtider ble bestemt av månen og ikke sola.

Videre i innledningen fortelles det om «ihoppingsskikkar og trulovingsvarsel» tilknyttet gjømånen på forskjellige steder i Norge. Her fortelles det også om varsel (for menn) i torre-månen. Nest siste avsnitt forteller: «Det er ein naturleg ting at tidspunktet for tradisjonen er ein annan nord i landet.» Her finnes de skikkene som er knyttet til «laupårdagen» (24. februar, skuddårsdagen i den julianske kalenderen) og gjø, knyttet til «sumarmål» (14. april). Det fortelles at også samene hadde friingssteder på sumarmål. I samme avsnitt fortelles det også om «tradisjonen om planten gråkolle» som settes i sammenheng med friingsstedene, fordi den er av de første plantene i nord som kommer opp etter vinteren. Igjen vektlegges plantenes og vårens innvirkning på skikkene og plasseringen av dem. Skikkene har sin bakgrunn i hedenske skikker i Europa, og samtidig vektlegges det hvordan tidspunktet for dem endrer seg som følge av naturforhold, for når snøen forsvinner om våren. De settes også i sammenheng med en plante,

slik Lid påpeker det i flere tekster. Om de nordnorske skikkene bruker teksten gamle skrevne opptegnelser fra 1600-tallet (Christen Jenssøns *Dictionarium* fra 1646 og Olaus Graan om Pite lappmark fra 1672). Påstandene om europeiske skikker viser ikke til noen kilder (Lid, 1943b, s. 31–32).

Det spørres etter varsel om giftemål «fyrste dagen dei såg nymånen i gjømånad» eller i februar (spørsmål 1), om «trulovingsgildet» ble holdt i gjømåned og hvilken dag (spørsmål 2), om jentene kunne fri skuddårsdagen, hvilken dag det var, og hvilke skikker som fantes i sammenheng med dette (spørsmål 3). Til sist spørres det om skikker i gjømåned om «ihopping» og om det er tradisjon tilknyttet vekster i denne tida (spørsmål 4).

Alle spørsmålene gjelder gjømåned og februar, så skikkene for Nord-Norge og sumarmål etterspørres aldri. Dermed er innledningens tekst om disse temaene kun ment for sammenligning med skikkene i gjø. Siste spørsmål leter eksplisitt etter skikker med planter som kan settes i sammenheng med skikkene. Slik spørsmålet er stilt, kan alle skikker om planter i gjø settes i sammenheng med friingsstedene. Bakgrunnen for friingsstedene blir på denne måten etablert i spørrelista.

Den påfølgende spørrelista, nr. 123 «Einar-månaden» (Lid, 1943b, s. 33–34), vil ha opplysninger om det som skal være månen etter gjø. Det fortelles: «Namnet einar er nytta om ein månad tidleg om våren. Det er til no berre oppteikna i Eidfjord i Hardanger av Halldor Opedal.» (Lid, 1943b, s. 33). Det andre stedet navnet finnes, er i navnet på en islandsk votivdag, «*einmánaðr samkoma* (heitdagur Eyfirdinga 20. mars), en Votivdag, som man indførte i Eyjafjörður d. 20. Marts 1261 og lang Tid holdt hellig» (ibid.). Det står: «Det er greitt at dette einar svarar til det islandske *einmánaðr* som både i gamal og ny tid har vori namn på den månemånad som kjem etter gjømånad.» (ibid.). Videre fortelles det: «Det er mange ting som tyder på at torre og gjø har vori dyrkingsobjekt i den heidne tida, personifiseringar av symbol ein har dyrka (jfr. Nordisk kultur 26, s. 119 ff.) og ein kan tenkja seg at også einar bør forklårast på dette viset.» (ibid.). Sitatet det vises til her, er Lids tekst i *Nordisk kultur XXVI. Religionshistorie* om norrøne guder og gudedyrkelse, en tekst som vektlegger de samme forbindelsene som de tre spørrelistene vi her har med å gjøre. Videre går teksten over til å diskutere etymologien til veksten *ein*ar. Kilden som benyttes, er *Gamle Bunde-Regler*, hvor det fra 1600-tallet fortelles om en skikk hvor en *einerbusk*

settes i åkeren på sumarmål (16. april) (Lid, 1943b, s. 34). Teksten forteller videre om «såingsritar» hvor einer har blitt brukt, og sier at dette er en mer indirekte forbindelse.

Spørrelista har ingen spørsmål, men avslutter i stedet med å si: «Det vil ha overlag stor interesse om det kan skaffast opplysningar om eit månadsnamn *einar* el. l. Sameleis opplysningar om skikkar under såinga der einren er med.» (Lid, 1943b, s. 34). Denne oppfordringen kobler opplysningene om månedsnavnet *einar* og veksten *einer*. Skikker under såingen med *einer* vil kunne benyttes som kilde for *einar* som navn på tidsperioden og da samtidig som belegg for teorien om kontinuitetsskikkene. Dermed blir *eineren* og skikkene med den også et belegg for hvordan planter som merke i naturen personifiseres av menneskene og får derfor en betydning i tradisjonen som vektlegger de naturlige tegnene.

## 5.5 Konklusjon: Tid i *Ord og sed*

Som vi har sett, kretser alle listene om tid i *Ord og sed* rundt kontinuitetsskikkene, *torre* og *gjø*, *jul* og *grøderikdomsvettene*. Det finnes ingen andre undersøkelser av tidsforestillinger i *Ord og sed*-spørrelistene. Alle de listene som fokaliserer andre teorier, og da i første rekke de mer funksjonalistiske, diskuterer aldri tiden eller året som eget fenomen i folketradisjonen. Derfor får også denne forklaringsmodellen stå enerådende i *Ord og sed*-tekstene. Ser vi listene nr. 11, 12, 13, 77, 78, 121, 122 og 123 i sammenheng, kan vi også se hvordan argumentet bygges mer og mer ut for lesere og informanter. Den folkelige tidsregningen ble forstått som en lesning av naturlige merker. Bak denne lesningen lå en dualisme som var et organiseringsprinsipp både for natur og samfunn. Denne lesningen av naturen og årstidene må forstås som uavhengig av historisk utvikling. Dermed kunne den også finnes igjen på forskjellige steder og til forskjellige tider. Et temporalt brudd i denne lesningen kom først i det folk sluttet å lese naturens tegn og gikk over til å lese mekaniske tegn, som klokker og kalendere.

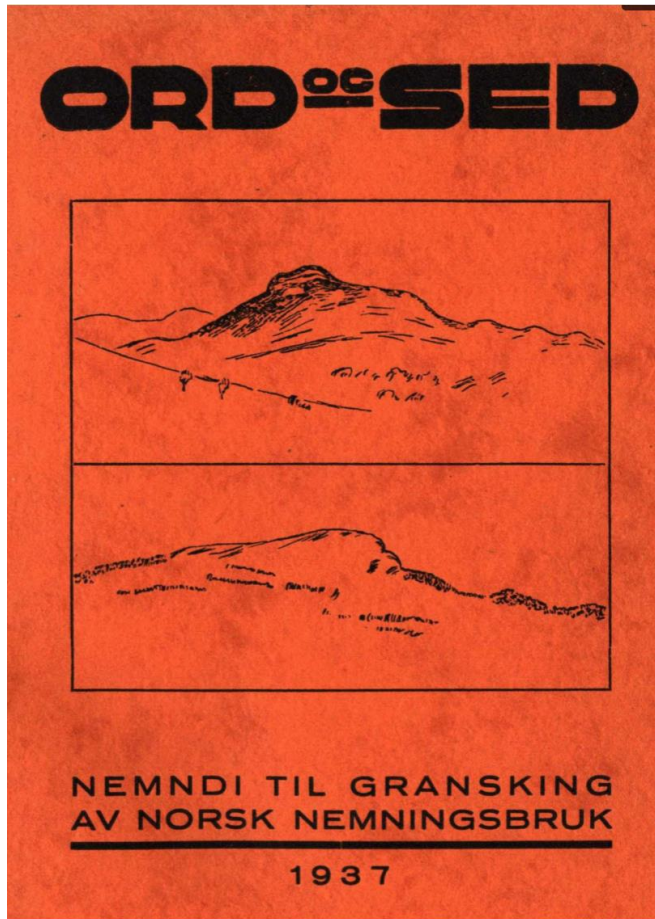
Derimot kunne personifiseringene av naturen forstås historisk. Det var de som dannet grunnlaget for den folketroen som lå bak de ulike skikkene, og som det kunne ses rester av blant annet i skikkene knyttet til *torre* og *gjø*. Skikkene og de forskningsobjektene som gav informasjon om dem, kunne derfor på én og samme tid forstås som hendelser som vitnet om folkets forhold til naturen, og samtidig hendelser som vitnet om det historiske opphavet til å forsøke å forstå den.



Hvordan har dette gitt disse hendelsene evnen til å produsere bevis om seg selv, slik Cadena hevder (Cadena, 2015, s. 149)? Det er ved å forankre den folkelige tidsforståelsen i en lesning av naturlige tegn på den ene siden og på den annen side rester av nedarvet folketro, at den enkelte hendelse blir meningsbærende for de objekter de omhandler og innhyller. Lids lesning av den folkelige tiden er gjensidig synkron og diakron. Og det er også derfor den kan produsere bevis om seg selv, enten gjennom dens diakrone forbindelse til personifiseringene og folketrovesenene eller sin synkrone tilnærming til den direkte lesningen av naturens tegn. Begge steder skiller den seg fra den dannede eller moderne praksisen. Men begge steder produseres det også en akseptabel kausalitet å bygge på. Det Cadena omtaler som «uekte», produserer derfor også beviser om seg selv i kronologisk tid fordi det selv blir gjort til tidsmåleren. I hvilken grad folk trodde på personifiseringene, var også et tegn på hvilken tid de tilhører. Dette er dermed en kronologisk tid som også er oppdelt i stadier. Samtidig figurerer det en synkron struktur, en tegnlesning som i stor grad er ahistorisk. Men den er også en del av en tidsinndeling, selv om den bare er delt i gammelt og nytt, en todeling som kun finnes ved evnen til å lese eller ikke lese disse tegnene. Som Glassie hevder, står «tradisjon» i et spenn mellom dem, men det er også fordi ideen om tradisjon kan inkorporere begge forståelser av de folkelige aktantene.

Hvordan kan de kausale kjedene bygges opp ved hjelp av forståelsen av hendelser? Glassie har også en annen viktig innsikt for å forstå det. Folklore, eller folk og lore, beveger seg rundt en viktig forbindelse, den mellom grupper (folk) og kommunikasjon (lore) (Glassie, 1995, s. 400). Den gruppen, folket, som *Ord og sed*-spørrelistene omhandler, bortsett fra å være avgrenset nasjonalt, blir også uuttalt avgrenset på grunnlag av de hendelsene de er en del av. Og disse hendelsene konstitueres gjennom den typen kommunikasjon de oppretter, og med hva denne kommunikasjonen foregår. Vi har sett i *Ord og sed* vesentlig to typer: med sine forfedre og med naturen. Dermed peker de også i retning av tradisjon som historie og tradisjon som kultur. Likevel må denne kommunikasjonen ha en hendelse, en scene å opptre på, en scene som nettopp kan ramme inn disse to typene kommunikasjon. For dette er en tale, å lytte til de døde eller å tale med naturen, som begge er og blir uekte i den forstand at de ikke kan fungere som kausale mekanismer for utvikling, med mindre det finnes en «kultur» å gjøre det «i», altså et statisk system som kan benyttes for å tolke de tegnene som disse to språkløse aktørene, naturens tegn og personifiseringer, kan avgi.

## 6 Iscenesettelse av folketradisjonen



Figur 9: Forside Ord og sed IV

Fra å vise hvordan den folkelige hendelsen blir innskrevet i tidsforløp og naturtilhørighet, skal vi nå se hvordan denne kronotopen og dens handlende aktanter blir benyttet som forskningsobjekter for en bredere kunnskapsproduksjon. Hvis vi kan kalle dette komplekset av aktører og hendelser for «det folkelige», kunne vi si at «det folkelige» i tillegg til å bli studert på sine egne premisser også var viktig for å produsere forskningsobjekter til andre fag og diskurser i samtiden. Som vi kjenner fra diskurser som påkaller kultur eller tradisjon også i dag, finnes det en implisitt forbindelse mellom den nåværende og den fortidige tradisjonen. Som vi skal se, er denne måten å forstå tradisjon på avhengig av et «brudd», et skille mellom det førmoderne og det moderne, som forstås gjennom to gjensidig utelukkende verdensliggjøring. Samtidig er denne

tradisjonsdiskursen også avhengig av en kontinuitet, noe som overføres fra det førmoderne til det moderne. Om man vil, en «tradisjonsbærer» i den forstand vi så Lid omtale det i kapittel 3. For hvis vi ser på hvordan forskningsobjektene produseres tekstlig, ser vi også at det ikke nødvendigvis er mennesker som «bærer» tradisjonene. Som vi så hos Glassie ovenfor, har folkloristikken som regel hensatt denne «bæreren» til å være enten en form for kommunikasjon eller en gruppe av mennesker, selv om det i *Ord og sed*-spørrelistene vises fram meget forskjellige aktanter som slike «bærere», og at «kommunikasjon» derfor må ses meget bredt.

Denne overføringen har jeg flere steder før benevnt som en «oversettelse». Denne analogien til lingvistisk oversettelse, som fordrer en viss «troskap» mellom kilde og mål, kan gi en god forståelse av hvordan kulturelle elementer overføres og iverksettes i nye kontekster. Men her vil jeg heller introdusere en annen metafor for å nærme meg hvordan de enkelte elementene som vi har sett i de foregående to kapitlene – aktørene og hendelsene – settes i spill i *Ord og seds* tekster. Jeg vil derfor benytte et begrep fra teaterets verden som en tilnærming til de spørrelistene som benytter en ferdig formatert folklore for å tilnærme seg samfunnsmessige og historiske spørsmål med disse som forskningsobjekter. Jeg vil her betegne disse delene av spørrelistene som *iscenesettelser*. På denne måten vil jeg sette fokus på hele det tablået som framvises for å sette i spill det vi også kunne kalle «det folkelige». Det skal påpekes at dette skjer i alle spørrelistene, men det er noen hvor det blir ekstra tydelig. Det er dem jeg skal ta for meg her.

I boken *Traveling Concepts* fra 2002 beskriver Mieke Bal «mise-en-scène». Her skriver hun:

Let's suppose, for a moment, that *mise-en-scène* is this: the materialization of a text – word and score – in a form accessible for public, collective reception; a mediation between a play and the multiple public, each individual in it; an artistic organization of the space in which a play is set; an arranging of a limited and delimited section of real time and space. As a result of all this arranging, a differently delimited section of fictional time and space can accommodate the fictional activities of the actors, performing their roles to build a plot. (Bal, 2002, s. 97).

Bal er opptatt av den medieringen som gjøres mellom «det multiple publikum» og scenens skuespill. Mens Latour var opptatt av hvordan medieringer eller oversettelser gjøres gjennom hybridiseringer i nettverk (Latour, 1993), legger Bal vekt på medieringen mellom scene og

publikum. Til mitt formål for spørrelistene kunne vi framsatt problemet på følgende måte: Hvilken iscenesettelse gjøres for å forbinde det multiple folket, eller *Ord og sed*s publikum, med «folket», som er *Ord og sed*s sted for å hente forskningsobjekter?

I artikkelen «Dancing with «Faust»: A Semiotician's reflection on Barba's intercultural Mise-en-Scene» forteller den franske professoren i teaterstudier Patrice Pavis om en «interkulturell» oppsetning av *Faust* hvor denne klassiske vestlige fortellingen blir framført ved bruk av tradisjonelle japanske og indiske danser og dansere. I denne artikkelen er han opptatt av hvordan iscenesettelsen skaper forbindelsen mellom en makrostruktur (stykket som helhet) og en mikrostruktur (den enkelte hendelse i stykket) (Pavis & Kruger, 1989, s. 38). Han påpeker hvordan det er iscenesettelsen som gjør det mulig for publikum å «lese» de dansendes små gester, selv om det vestlige publikumet for denne oppsetningen ikke nødvendigvis var kjent med de japanske og indiske koreografiske konvensjonene. Det er fordi de gjøres i lys av den makrostrukturen som utgjør den overordnede, og i stor grad kjente, fortellingen om Faust (Pavis & Kruger, 1989, s. 49–51). «Mise-en-scene», skriver Pavis, «is the site on which bricolage becomes structural.» (Pavis & Kruger, 1989, s. 52). Først og fremst gjøres det ved hjelp av skuespillernes fokaliseringer av gester (Pavis & Kruger, 1989, s. 44). Det kan ses som hvordan mikrostrukturer (gestene) møter makrostrukturer (fortellingen om Faust). Overført på det «folket» *Ord og sed* ville beskrive og samle informasjon om, kan vi se en parallell i hvordan tradisjonsobjektene som vi så i de foregående kapitlene figureres av aktører og plasseres i hendelser, noe som kan forstås som tradisjonens mikrostrukturer, forstås i lys av deres plassering som folketradisjon, en makrostruktur, en iscenesettelse som gir det multiple publikum en mulighet til i utgangspunktet å lese objektene som tradisjonsobjekter.

Dette kapittelet skal derfor handle om hvordan medieringen av «det folkelige» gjøres i *Ord og sed*. Hvordan settes «det folkelige» i scene for å skape en gjenkjennelig struktur av mangfoldige aktører og hendelser?

## 6.1 Godnemninger og tradisjonsbærere

Vi skal begynne med spørreliste nr. 9, «Godnemningar ved fiske» (Lid, 1934c, s. 27–30), og nr. 10, «Godnemningar og nedsetjande nemningar um udyr» (Lid, 1934c, s. 31–34). De to fokuserer,

som navnene tilsier, på «godnemningar», ord som ble benyttet i stedet for det «egentlige» navnet. Begge listene finnes i *Ord og sed I*, fra 1934. Hvordan fokaliseres disse ordene for å sette i scene «det folkelige»?

«Det er velkjend hjå mange vidt skilde folkeslag at ein i visse tilfelle ikkje måtte nemna dei rette namni, men nytta umskrivande namn», skriver Svale Solheim i innledningen til liste nr. 9 (Lid, 1934c, s. 27). Det er dette som er «godnemningar». «Dette gjaldt gjerne namn på dei fårlege maktene, eller namni på avlidne. Men ogso på namn som ikkje hadde nokon ting direkte med det overnaturlige å gjera. [...] På norsk område er denne skikken best kjend millom fiskarane.» (ibid.) Ifølge «spreide uppteikningar» ble det gjort for å beskytte fiskelykken eller for ikke å legge seg ut med de underjordiske (ibid.).

Til rettleiding for dei som vil skriva upp slik tradisjon vil me beda dei vera merksame på dette: Det som enno lever att av tradisjon um godnemningar må vera restar berre frå ei tid då slikt var sværande vanlegt. Ein lyt difor gå ut frå at mange upphavelege godnemningar i seinare tid har gått over til å bli brukte i det vanlege mål, utan at ein tenkjer på korleis dei har vakse fram (Lid, 1934c, s. 28).

Godnemningene er kjent blant «vidt skilde folkeslag». Det er «fiskarane» som er de som bærer godnemningene i denne lista. Disse «fiskarane» blir fokusert som den samme yrkesgruppen som finnes i samtiden. Blant dem finnes det (nå) rester av en tradisjon fra fortiden. Fiskerne får her tale for tradisjonen, men det er selve ordene som binder dem sammen med «vidt skilde folkeslag». Samtidig er det fisket som yrkesaktivitet som avgrensar omfanget av spørrelista. I liste nr. 9 begynner spørsmålene med å etterlyse fortellinger om folk som var sammen med de underjordiske på fiske. Hvordan virket det inn på fiskelykken? Hadde disse underjordiske egne navn på forskjellige ting? (spørsmål 1) Disse spørsmålene følges konsekvent opp av eksempler satt i fotnoter. F. eks. er fotnoten til spørsmål 1: «I ei segn frå Lindås, Hordaland, brukar tussen namnet *bøffelihau* (d.v.s. bøffel i haug?) um torsk». Generelle spørsmål følges opp av stedsspesifikke eksempler. Gjennom denne måten å sette opp spørsmålene på klargjøres også de enkelte svarene for å kunne omskaleres fra det spesielle til det generelle og dermed bli uavhengige forskningsobjekter (Latour, 1993, s. 32). Spørsmål 2: «Kjenner ein til at fiskarane under fisingi ikkje vilde nemna båt og reidskap med det rette namnet?», før det spørres om

hvilke navn som ble benyttet i stedet. Det presiseres at spørsmålet også gjelder de enkelte delene av båten og redskapene. Spørsmål 3 spør om det ble fortalt at man på sjøen ikke måtte nevne forskjellige fiskeslag med det rette navnet, og spørsmål 4 om det «har vore skikk» å ikke nevne visse dyr med det vanlige navnet når man var på sjøen. Spørsmål 5 gjelder godnemninger for fugler, spørsmål 6 spør om «finst det forteljingar» om at fiskerne ikke ville nevne ting som hørte til hus og hjem, med sitt rette navn. Spørsmål 7 omhandler det samme for øvriheten: prest, klokker, lensmann og fut. Spørsmål 8 vil vite om bruken av navn for å snakke om havet. I spørsmål 9 spørres det om det samme for andre naturfenomener. Spørsmål 10 vil vite om fiskerne var redde for å bruke det rette navnet på lokaliteter, som øyer og holmer, og spørsmål 11 om man brukte godnemninger også når man ellers stelte med ting som hadde med sjøen å gjøre.

Godnemningene kan også forvirre oss, ikke ved å ha sekundære begrunnelser (se avsnitt 4.2), men ved å ha fått samme status som «dei rette namni». Tradisjon kan dermed skjule seg i det selvfølgelige. Godnemningene var «like faste som dei eigentlege namni». De var et alternativ, og de ble brukt av «umsynet til fiskelukka», eller ifølge enkelte fortellinger var det «for ikkje å leggja seg ut med dei underjordiske (tussane, havfolki)».

I liste nr. 10, «Godnemningar og nedsetjande nemningar um udyr», blir begrunnelsen for godnemningene gitt å være «å godtala udyri», som de sa i Setesdal. Det er her ordet «*godnemningar*» er hentet fra (Lid, 1934c, s. 31). Men i motsetning til liste nr. 9 er ikke godnemningene i liste nr. 10 så mye en del av dagligtalen som de kan finnes i faste vers. I liste nr. 10 er eksemplene i innledningen, som direkte sitater av faste vers fra gitte steder:

Svarande til det verset dei i Setesdal hadde um ulven, frå  
den tid han etter segni kunde tala, har dei i svenske bygder  
havt eit vers som lyder slik:

«Kallar du mig Varg,  
så blir jag arg:  
kallar du mig af gull,  
så blir jag dig hull» (Lid, 1934c, s. 32).

Denne typen vers er det som utgjør innledningen. Det er her godnemningene om udyr kan finnes.

Videre står det i liste nr. 10: «Finst det nokon tradisjon um at ein ikkje måtte nemna udyri med rette namn, og når gjaldt denne regelen?» (spørsmål 1). «Hadde ein noko serskilt ordlag um dette nemningsbruket, «godtala udyri» el.l.?» (spørsmål 2). Videre spørres det om «serlege vers dei sagde til udyri» hvor man hadde spesielle navn på dem. Spørsmål 4 vil vite om man skilte mellom omskrivninger for tiltale og omtale av udyrene. Både innledningen og spørsmålene søker et skille mellom rovdyr og fugler. «Tenkte ein seg at ein kunde venda rovdyri burt frå buskapen med ein serleg tiltale til visse fuglar, og kva faste ordlag var det ein då nytta?» (spørsmål 5). «Vart det nytta visse bøner med serlege namn til å få rov-fuglane til å fara burt, korleis lydte desse bønene, og kva tradisjon knyter seg elles til ei slik maning av fuglar?» (spørsmål 6). «Trudde ein at rovdyri kunde «klumsast» ved ein serleg tiltale, og kva faste formlar hadde ein til dette?» (spørsmål 7). Vi er nærmere de egentlige begrunnelsene for godnemningene her. «Faste ordelag», «visse bøner», «maning av fuglar», ««klumsast»» – godnemningene medierer magiske forestillinger som har et psykologisk utgangspunkt. Derfor kan de også finnes hos «vidt skilde folkeslag» og være «ålmenne». Som vi så i forrige kapittel, viser de både en lesning av naturens tegn og primitive personifiseringer. Også godnemningene har blitt gitt en dobbel tilknytning. På den ene siden en temporal, som kan ses gjennom den formen etterlevningene har tatt, for fastere former ble ansett for å være nærmere den originale bruken. På den annen side knyttes de til et spesielt landskap: udyrene på land og havets fising. Frykten kommer tydeligst fram når det gjelder udyrene, som også anses som nærmest originalen. Her kan vi begynne å ane hvordan den temporale fordelingen blir overført til en topografisk. Det som er mest annerledes, trer i forgrunnen og forklarer det som nesten er likt. Dermed opprettes også et gap mellom scene og tilskuer, og det som kunne forvirre oss, at godnemningene har gått over i dagligtalen, vil tre tydelig fram som de andres språk. Samtidig er det fra vårt, dvs. de modernes perspektiv at iscenesettelsen gjøres. Det finnes en kontinuitet her mellom våre og deres «rette navn», tradisjonen viser seg i annerledesheten. Den stilles til skue.

Svale Solheim benyttet liste nr. 9, i tillegg til liste nr. 26, «Skikkar og truer um fising», som en viktig del av grunnlaget for sin doktorgradsavhandling *Nemningsfordomar ved fiske*, utgitt i 1940 (Solheim, 1940, s. V). Avhandlingen sammenligner nemningsfordommer hos fiskere i Norge, på Færøyene, Shetland, Hebridene og i bygdene på nord- og østkysten av Skottland. Solheim sammenfattat disse områdene som «det gamle norrøne kulturområdet» (ibid.). I avhandlingen

omtaler Solheim også nemningsfordommer angående dyr og også der de finnes i andre sammenhenger, ment for sammenligning med nemningsfordommene ved fiske.

Vesentlig for Solheim er også at nemningsfordommene ved fiske virker konserverende på tradisjonen. Han forteller i sin avhandling at nemningsfordommene har hjulpet til å holde det norrøne målet på Shetland, hvor resten av språket har gått over til engelsk og skotsk (Solheim, 1940, s. 6). Det har ofte blitt spekulert i om Solheim kan anses for å være en tidlig funksjonalist (jf. Skjelbred, 2013, s. 171–172). Samtidig er avhandlingen avgrenset av et kulturområde med basis i det gamle norrøne språket og dermed et uttrykk for en tanke om en kulturkrets. Som jeg påpekte i kapittel 3, er det viktig å forstå nemningsfordommene som noe som delvis opprettholder en felles helhet for området, og at det dermed er en forståelse av funksjon som nærmer seg kulturkretslærens. Men Solheim anså også nye driftsmåter og ikke minst ny teknologi for å være årsaken til at det ikke lenger var behov for de sosiale formene denne kunnskapen var en del av, og den pedagogiske opplæringen som nemningsfordommene ble brukt til. Spesielt gjaldt det ordene som benevnte sjømerker, slik som øyer og skjær. I avslutningen av sin avhandling hevdet Solheim at disse benevnelsene hadde gått ut av bruk på grunn av navigasjonsinstrumenter som kompasset, som hadde gjort denne kunnskapen overflødig (Solheim, 1940, s. 175). Likevel kan rester av den finnes igjen i tradisjonen.

Den tradisjonen som Solheim flere steder snakker om, kan best forstås som en sammenhengende vev av kunnskap som etterhvert blir borte når den mister sin funksjon. Men det er også en kunnskap som kan avgrenses i kulturområder, i dette tilfellet det norrøne kulturområdet. Funksjonen kan derfor sies å være virksom i en kulturkrets som både påvirker den og påvirkes av den. Det at Solheim setter det kunnskapsregimet som er «tradisjonen» i subjektposisjon, har mye å si for hvordan hans beskrivelser blir, og spiller også en avgjørende rolle for det bildet som blir bygget opp av hva den førmoderne kulturen var. Vi skal senere se andre eksempler på det i spørrelistene, men som et enkelt eksempel vil jeg vise denne setningen fra hans artikkel «Ålmenne fordømar ved fiske» som er trykket i *Ord og sed V*: «Tradisjonen veit å fortelja at fiskarane var overtydde om at dersom dei var ynskte til lukke, så ville det føra til at dei lite eller inkje fisk fekk.» (Solheim, 1939, s. 10). Vi kan se her hvordan setningen formuleres slik at det blir tradisjonen som forteller. Det er selve tradisjonens innhold som er det bærende prinsippet for Solheim, det som påvirker menneskene, f.eks. fiskerne. På denne måten behandler Solheim den



kunnskapen som er tradisjonen som en materiell størrelse med evnen til å påvirke det sosiale systemet, men ikke endre identiteten til de personene som er bærere av denne kunnskapen.

## 6.2 Praksis som tradisjonsbærer

Den andre lista Solheim spesielt nevner som grunnlag for sin avhandling om nemningsfordommene, er liste nr. 26. Den finnes i *Ord og sed II*, og på samme måte som for listene nr. 9 og 10 finnes det også her to lister som tar for seg henholdsvis sjø og land.

Liste nr. 25, «Skikkar og truer um veiding» (Lid & Solheim, 1935, s. 23–24), og nr. 26, «Skikkar og truer um fisking» (1935, s. 25–28), bærer likhet allerede i navnet. Begge er utgitt med støtte fra IFSK (1935, s. 5). Som de to listene over åpner listene nr. 25 og 26 for en sammenligning av forskjellige landskapstyper som også understreker en temporal forståelse. Skikkene og troene knyttet til fiske anses som fortsatt delvis levende, mens for jakt er disse døde. Innledningen til liste nr. 25 begrunner interessen for innsamlingen slik:

Gamle truer og skikkar som knyter seg til veidingi, har ei serleg interesse med di dei ber bod um den oppfatningi av dyri og dyrelivet som har funnest hjå oss frå utgamle tider av. (1935, s. 23).

Spørreliste nr. 26 innleder med:

Endå um dei gamle skikkane og truene no ikkje er so levande som dei var fyrr i tidi, so lever mykje slik tradisjon endå som segner frå gamle dagar. Og under arbeidet med den folketradisjonen som er knytt til fiskingi, har det ofte vist seg at just dei beste opplysningane er uppsette i notidi. (1935, s. 25).

Disse to listene temporaliserer sitt materiale forskjellig, og benyttelsen av ordene «utgamle tider», som veideskikkene er knyttet til, mot «gamle dager» og «fyrr i tidi» knyttet til fiske, vitner om forskjellige temporale plasseringer av de skikkene som samles inn.

Begge disse listene har mange spørsmål som er konsentrert om folketrovesener i utmark og på sjøen, som hulder og draug. Nr. 26 om fisking er også interessert i informasjon om innlandsfiske i innsjøer og elver og spør i den forbindelse om tradisjoner knyttet til bl. a. huldretjern. Samtidig er de konsentrert om magiske handlinger, varsler og tabuer som påvirker jaktlykken eller fiskelykken.

Både spørreliste nr. 25 og 26 har korte innledninger og mange spørsmål. Liste nr. 25 har tolv omfattende spørsmål og går over to sider, mens liste nr. 26 har hele 29 spørsmål og går over fire sider. Det er interessant å merke seg hvordan liste nr. 25 er opptatt av sagn, mens liste nr. 26 er opptatt av «tradisjon» i den forstand vi har sett hos Solheim over. De fortidige tradisjonene blir fokusert som narrativer, mens de «nyere» og mer levende tradisjonene blir sett på som kunnskap. Det er det som bygger opp forskjellen som finnes i disse to listene, og dermed også forskjellen som finnes mellom hvordan veiding og fiske fokaliseres.

Når vi går inn i spørsmålene, viser denne temporaliserte forskjellen hvordan de to listene, i tillegg til å sette forestillingene i forskjellig tid, som en konsekvens av det blir opptatt av forskjellige kildetyper og dermed også forskjellige måter å hente ut «tradisjon» fra «det folkelige» på.

I liste nr. 25 er det første spørsmålet:

1. Skulde det vera vanskelegare å få fengd på heilagdagane enn andre dagar? Finst det segner um at fuglar eller anna vilt visse dagar skulde ha evne til å narra veidemannen? Trudde dei at det fylgde uheppe vyrkjedagane dersom ein fekk mykje vilt sundagane? (Lid & Solheim, 1935, s. 23).

Som vi ser her, spørres det i første setning om det som det faktisk ønskes saksopplysninger om, om det skulle være vanskeligere å få fangst på helligdager. Det følges opp i andre setning ved å spørre etter sagn om fugler og vilt som hadde narret veidemannen, før siste setning spør om ulykke på virkedager hvis man fikk mye vilt på søndagene. Her spørres det etter hva «dei» trodde, som på den måten viser til andre enn informanten og dermed plasseres disse forestillingene i fortiden. Spørsmål 2 er om det var noe spesielt som skulle sies når veidemannen gikk hjemmefra, for eksempel at man ikke måtte ønske lykke til, og videre om «serlege fyregjerder» for den som skulle ut på veiding. Spørsmål 3 spør om varsel for god og dårlig

veidelykke, spørsmål 4 hva slags åtsel som ble brukt for bjørn, rev og andre villdyr og følger opp med om man hadde «nokor fyregjerd» for at villdyrene lettere skulle gå på åtet. Spørsmål 5 vil vite om det var «trollkunnige folk» som hadde evnen til å mane til seg fuglevilt eller fjetre dyr på visse tider, og om det ble fortalt «segner um slike eller um folk som «forskreiv» seg til den vonde for å få god veidelukke og um korleis det gjekk med dei?» Spørsmål 6 spør om det har «vore tru at huldrefolk rår over skogsviltet, og finst det segner um at desse difor kunde meinka veidingi, eller i andre tilfelle gjeva god veidelukke? Kunde ein difor missa veidelukka si um ein gjorde huldrefolket til meins, eller omvendt oppnå veidelukke um ein gjorde dei tenestor eller gav dei noko?» Spørsmål 7 følger opp med om det var visse dyr underjordiske eller trollfolk hadde enerett på, og hva som eventuelt måtte gjøres for å felle dem. Spørsmål 8 vil vite om det finnes «truer» om hvordan man kunne forgjøre en børs. Spørsmål 9 følger opp med hvordan en skjemt børs kunne bøtes. Videre gis eksempler på dette før det spørres etter fortellinger om veidemenn som benyttet seg av slik mottrolldom. Her etterfølges spørsmålet også av eksempler. Spørsmål 10 følger opp og ber om flere detaljer om slik mottrolldom. Spørsmål 11 er: «Trudde dei at sume villdyr var lettare å få tak i ved fullmåne enn ved nymåne, og kva skulde årsaki til dette vera? Meinte dei at villdyr som hadde drepe eit krøter, vilde koma tilbake dersom drepet låg på ein serskilt måte? Tok dei varsel av korleis det felte viltet låg?» Til sist spørsmål 12 om veidemenn har pleid å drikke blodet varmt av visse dyr, og hva virkningen av det skulle være?

Det er påfallende at disse spørsmålene er konsentrert om forskjellige narrativer, enten i form av sagn eller fortellinger, også når det spørres om trollkunnige folk og mottrolldom. Dermed blir rituell adferd fokusert gjennom disse narrativene. Trolldom, varsler og tro står i fokus for de «true» som skal samles inn. Gjennomgående er det «dei» eller «veidemannen» som fokuseres. Som regel blir tro og handlinger her satt i fortid, mens veidemannen og da implisitt *fortellingene om veidemannen* blir satt i presens. Det stemmer godt med de «gamle truer og skikkar» som etterspørres i innledningen.

Som vi har sett, forholder derimot liste nr. 26 seg til en nyere tid enn liste nr. 25. Til forskjell fra liste nr. 25 er det gjennomgående pronomenet i liste nr. 26 «ein». For eksempel lyder første spørsmål: «Kva varsel hadde ein i tidi fyreåt for dei ymse havfiske, t. d. av isen på fjell eller fjord, av veret eller vinden ved jol og nyår, blåsmesse eller langfredag, av nymånen, av «fiskeljos» eller «sildeljos» eller av andre naturfenomen?» Spørsmål 2 lyder: «Skulde fiskelukka

retta seg etter um det var mykje hoggorm?», og følger vidare opp med andre dyr som kunne påvirke fiskelykken. Spørsmål 3 er: «Trudde ein t.d. at fiskelukka» ble ødelagt hvis man møtte en kvinne, katt, kobbe eller noe annet? Spørsmål 4 gjelder varsel og «varselsfyregjerder», spørsmål 5 «fyrestellingar» om huldretjern og når det kunne fiskes i slike tjern, mens spørsmål 6 gjelder «serlege truer um fisketidi». Spørsmål 7 er: «Finst det noko forteljingar um at ein ved fyregjerder med born kunde gjeva dei fiskelukke, gjera dei sjøsterke for framtidi el. l.?» Spørsmål 8 handler om hvordan man kunne ta fiskelykken fra andre, mens spørsmål 9 handler om hvordan man kunne skaffe seg god fiskelykke. Spørsmål 10 lyder: «Hadde fiskarane noko truer um at ein kunde «laga» god bôr, «døyva» storm, med visse ord eller fyregjerder koma laus av flu el. l.?» Spørsmål 11 handler om det var noe som varslet om at man skulle komme bort på sjøen. Spørsmål 12 er: «Trudde ein at agn ikkje måtte gjevast burt», og fortsetter med å vise til forskjellige troer om agnet. Spørsmål 13 følger opp spørsmål 12 angående agnet. Spørsmål 14 er: «Hadde ein til skikk å blåsa i munnen på den fyrste fisken ein fekk?», og fortsetter med å be om forskjellige ordtak og merker for dårlig fiske. Spørsmål 15 fortsetter dette ved å be om merker for godt fiske, mens spørsmål 16 gjelder «torestein» og andre gjenstander og «verneråder». Spørsmålet 17 er om man kunne skade fiskeredskapene ved å trå over dem, og spørsmål 18 er om «ein hadde nokor tru» om ballaststeinene. Spørsmål 19 er om det har funnets den skikken å kaste en orm ut i vannet før fisket. Spørsmål 20 spør om elvefiske spesielt og om man måtte passe seg for å få stanga nedi vannet. Spørsmål 21 lyder: «Hadde ein nokor «fiskebøn» for å få mykje fisk, og korleis lydte denne?», og handler vidare om «lester» eller andre skikker for å få løs fiskeredskapen. Spørsmål 22 lyder: «Måtte ein ikkje visa at ein var budd på nokor stor fangst, ha små kjerald, små emne til fiskehenker el. l. med seg?». Spørsmål 23 spør om typer tale som skulle gi dårlig fiske, og spørsmål 24 spør om «fyregjerder» for å få opp kveite eller annen fisk og hvordan forskjellige arter skulle slaktes. Spørsmål 25 er om man ikke måtte telle fisken før man var ferdig med fisket, og hva begrunnelsen for det var. Spørsmål 26 er om man var redd for å la folk gå der man la opp fisk, spørsmål 27 spør om gravide kvinner ikke måtte se «stygge» fisker, spørsmål 28 om det er knyttet «serlege truer» til forskjellige typer fisk (f. eks. makrellen), og til sist gjelder spørsmål 29 navn på forskjellige deler av fisken og hvordan forskjellige deler av den ble benyttet, hvor «uggebeinet til «spåmann»» benyttes som eksempel<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> «Spåmann» er ifølge *Ord og sed* et bein fra fisk som ble benyttet til å spå med. Det ble kastet og kunne gi positivt eller negativt svar etter hvordan det landet. Jf. Liste nr. 87 «Spåmann» (Lid & Solheim, 1940, s. 5–6)

I liste nr. 26 er dermed «skikker og truer» fokusert som en eksisterende kunnskap, selv om det ikke er noe som kan knyttes til et bredere trossystem. Fokuset på narrativer er dermed også mye mindre. I stedet spørres det heller etter beskrivelser av troene og handlingene i tillegg til rene gjengivelser som «fiskebønner» og varsler. Der liste nr. 25 er opptatt av «trolldom», fokaliseres her heller god og dårlig «fiskelykke». Det framheves dermed en kontinuitet med «tradisjonen», et sett av kunnskaper som er utdøende, men som det likevel finnes rester av. Ikke som i liste nr. 25, hvor restene finnes som etterlevninger som i seg selv har mistet noe av sin begrunnelse.

Ser vi disse to listene i sammenheng, kan vi se at det er henholdsvis *praksisen* veiding og fising som her fokaliseres. Praksisen framheves derfor som en iscenesettelse av «det folkelige» i landskapene sjø og land. Aktørene, enten de er fiskere eller veidemenn, «ein» eller «dei», kan i og for seg anses som tidløse innenfor det tidsrommet hvor praksisen eksisterer. De konkrete hendelsene det kan trekkes opplysninger fra om hvordan tradisjonen fungerer, fortellingene i liste nr. 25 eller fiskelykken i liste nr. 26, vil være det som gjør disse spesifikke fiskerne og veidemennene til «folkelige» aktanter. Det som dermed framheves, er den scenen hvor praksisen utspiller seg, de gamle jaktmetodene og hvordan de figurerer måten tradisjonens aktører handler på overfor sine omgivelser. Denne «hendelses»-delen av aktanten forankrer den mot «utgangspunktet» for den tradisjonen som også forankres i «nåtiden» gjennom aktøren. Iscenesettelsen som da gjøres av «det folkelige», setter kunnskapens «magiske» utgangspunkt i forgrunnen, mens aktørens moderne forankring vil gjøre at den bakgrunnen hendelsen kan foregå på, kan stemme overens med det som er observerbart i den moderne samtiden. Det er på denne scenen at «renselsen» foregår. Det tekstlige arbeidet som gjøres for at fiskerne forblir kun fiskere og veidemennene kun veidemenn, er det som gjør det sannsynlig at de skulle være «bærere» av den gamle kunnskapen. De må figureres gjennom yrket og kan ikke vises som mer flertydige karakterer. For å opprettholde denne iscenesettelsen må aktøren kun peke mot hendelser som underbygger den overordnede fortellingen.

### **6.3 Landskapet som tradisjonsbærer**

Spørreliste nr. 97, «Narreskikkar i sigleleia» (Lid & Solheim, 1940, s. 39–42), plasserer seg også innenfor det emneområdet som Svale Solheim jobbet med i sin avhandling og i andre tekster. Over en tre siders innledning fortelles det om forskjellige navn på øyer og skjær som er brukt for

å narre førstereisguttene, men som det også skal «ofres til». De fleste av eksemplene er hentet fra siste kapittel av Solheims avhandling og spesielt den siste delen av dette (Solheim, 1940, s. 141–165). Innledningen til spørrelista åpner med:

Når folk i eldre tider var ute i båt eller jekt, anten det no var på fisketur eller bytur, på tingferd eller på kyrkjevegen, så hadde dei føre seg nokre underlege seremoniar som er lite i bruk no for tida. Ved viktige eller farlege punkt i sigleleiene og i tilknytning til bår og fluer, skjer, holmar og sermerkte formasjonar i stranda eller i fjellet måtte det visse føregjerder til for å tryggja ferda. Mellom fiskarar og sjøfolk høyrde det med til god tone at ein skulle ofra til desse lokalitetane, helsa på dei, eller at skårungane, næmingane, skulle narrast til å helsa eller gjera eitkvart rart når dei siglde frammed. (Lid & Solheim, 1940, s. 39).

I den første setningen av dette avsnittet samles alle som i «eldre tider» var ute i båt. Det fortelles om, fra leserens og forfatterens perspektiv, «underlege seremoniar» som skal ha foregått på disse båtturene. I siste setning introduseres aktører i denne fortellingen, og her vises det til hva «fiskarar og sjøfolk» gjorde. Setningen i midten forteller om beveggrunnen for disse seremoniene, «føregjerder for å tryggja ferda». I denne scenen fra fortidens båtferder introduseres skikkene som underlige seremonier som trenger nærmere studier for å bli forstått. Etter en rekke eksempler på forskjellige slike navn på sjømerkene i leden fortsetter innledningen:

Føremålet med denne lista er å få samla inn mest mogeleg av den tradisjonen som enno er att om slike skikkar langs sigleleiene. Overlag kjærkomne er detaljerte opplysningar om dei stadene som seremoniane har knytt seg til, korleis lokalitetane ser ut, og korleis dei ligg til i - eller ved -leia. Desse underlege føregjerdene har vori knytte til stader som alle har noko uvanlege namn. Det er her tale om faste namnetypar som går att langs heile kysten, og opphavleg må dei ha hatt samanheng med desse helsingsskikkane. I mange

- kan henda dei fleste - tilfelle er skikkane gløynde, medan namna på stadene har haldi seg og såleis indirekte vitnar om skikken. Difor har det overlag stor interesse å få nøgne opplysningar også om alle stader som har namn av dette slaget. (Lid & Solheim, 1940, s. 41).

Det nevnes vidare noen eksempler før det helt til sist avsluttes med: «Ofte er det knytt segner til slike lokalitetar. Segnene har stor interesse og bør skrivast opp» (ibid.).

Formålet er å samle inn den tradisjonen som ennå er igjen om «slike skikkar langs sigleleiene». Her beskrives tradisjonen som tilhørende et spesielt sted, «sigleleiene». Videre i teksten knyttes de uvanlige navnene langs kysten til disse «helsingsskikkane». Spørrelista har kun fire spørsmål. Det første åpner med: «Kjenner ein til skikken å ofra eller helsa på ymse lokalitetar langs leia?» Videre spørres det om de har vært brukt til å narre førstereisguttene, og hva «føregjerdene» gikk ut på. Det oppfordres også til å tegne inn stedene på sjøkart. Spørsmål 2 er om det før i tida var en fordom mot å nevne disse stedene med sitt vanlige navn, og om andre omskrivende navn har vært i bruk. Spørsmål 3 vil vite om det finnes lokaliteter langs seilleiene med den typen navn som er nevnt i spørrelista, og spørsmål 4 spør om det ble fortalt sagn om slike steder. I denne spørrelista blir tradisjonene knyttet til stedene eller i det minste disse stedene sett fra sjøen. Det differensieres ikke lenger mellom egentlige og omskrevne navn, men heller mellom vanlige og underlige navn. Det som settes i forgrunnen, blir et kartriss over disse underlige navnene, noe som vitner om de underlige seremoniene blant fiskere og sjøfolk. Slik kan også de underlige navnene oversettes til tradisjon og dermed en begrunnelse for deres innhold. Det siste spørsmålet i denne spørrelista, samt den siste setningen i innledningen, viser hvordan sagnene ikke ses som tradisjonen selv, men noe som forteller om tradisjonen. Tradisjonen blir da begrunnelsene for navnene. Bruken av navnene omtales som skikker. Det kan ses i kontrast til hvordan navnene for eksempel i spørreliste nr. 25 er selve den tradisjonen som etterspørres. Ulikt listene nr. 9, 10, 25 og 26 er det her navnene som settes i forgrunnen, de vitner om seremoniene eller skikkene. Tradisjonene er den kunnskapen som gjør disse handlingene mulige. Bruddet som etableres mellom de underlige og de vanlige navnene, framhever de underlige navnene sammen med seremoniene, skikkene og tradisjonene og stiller dem til skue i kontrast til de normale navnene man «nå» vil møte i seilleden, for eksempel på et normalt sjøkart. Samtidig står selve seilleden

for kontinuiteten mellom det gamle og det nye. Ved å sette seilleden i scene som et sted for tradisjonell kunnskap blir også den lokale kunnskapen som benevnelsene er en del av, mediert som tradisjonell kunnskap som tilhører stedet, seilleden selv, som en del av et større kunnskapsnettverk som de lokale benevnelsene er en del av.

Den kontinuiteten som bygges opp mellom den gamle og den «nye» leden, gjør at de forskjellige sjømerkene her blir «bærerne» av tradisjonen og hvor de gamle og de nye fiskerne møtes gjennom en felles lokalitet. Dermed blir også den lokalkunnskapen som kommer fram gjennom disse benevnelsene, en «tradisjonell» kunnskap. Det er en mediering som gjøres, ikke ved hjelp av ords denotative betydning, men deres indeksikale plassering (Gal, 2015, s. 235). På denne scenen forblir dermed fiskere, kunnskap og led det samme selv om den konkrete fiskeren, kunnskapens innhold og ledens vei er endret.

#### **6.4 Tradisjonen som forskningsobjekt i sosiale og økonomiske undersøkelser**

De spørrelistene jeg foreløpig har vist, har dreiet seg rundt folkloristiske problemstillinger. Men det var også en del lister i *Ord og sed* som samlet informasjon om politisk viktige saker i samtiden. De har gjerne sosiologiske og politisk-historiske perspektiver, men benytter iscenesettelsene av «det folkelige» som kilder for sitt materiale. Jeg skal vise noen av disse listene og vil begynne med en omfattende liste om et fiskeri i endring.

I *Ord og sed II* og *III* er det til sammen elleve spørrelistor som handler om fiske og fiskemetoder. Den desidert lengste av dem er liste nr. 35, «Fisket i Nord-Noreg og Trøndelag» (Lid & Solheim, 1935, s. 55–78), skrevet av Knut Nauthella og Klaus Sunnanå. Knut Nauthella var filolog og var i sine studier meget opptatt at fiskeri. Klaus Sunnanå var statsøkonom og ble senere fiskeridirektør. Denne lista er den siste som er finansiert av IFSK i *Ord og sed II*. Den går over hele 24 sider og er oppdelt i forskjellige temaer med en rekke underspørsmål. Avslutningsvis i innledningen står det: «Meininga med denne spørsmålslista er å få samla inn tilfang um framvoksteren i fisket. Serleg gjeld det um å få klårlagt korleis alt var før den store umveltinga kom med overgangen til moderne drift.» (Lid & Solheim, 1935, s. 78). I sterk kontrast til de andre listene om fiske i denne utgaven gjøres det flere steder forsøk på å tidfeste eksakt når denne endringen skjedde i forskjellige fiskerier i Nord-Norge og Trøndelag. Eksemplene som benyttes, er også oftere fra skrevne dokumenter enn fra innsamlet folklore. Avslutningsteksten til innledningen sier også



eksplisitt at «[d]et vil ogso vera kjærkome um ein kann få greide på dokument frå eldre tider, som kan kaste ljøs over spørsmåla» (Lid & Solheim, 1935, s. 78). Med denne setningen kommer det tydelig fram at informasjonen som ønskes, bør komme som følge av studier av arkivmateriale. Men vi kan også se hvordan premissene for lista er en oppskalering av den iscenesettelsen jeg har vist over. De samme rammene holdes ved like (Tsing, 2015, s. 38). Bruddet viser seg gjennom «umveltinga» som kom med overgangen til moderne drift. Scenen settes til Norges to nordligste landsdeler.

Spørrelista er inndelt i hovedkategorier om de forskjellige fiskeriene. Først «Torskefisket» (Lid & Solheim, 1935, s. 55–68), så «Sildefisket» (1935, s. 68–71), «Fisket etter håkjerring, brygde og håbrand» (1935, s. 72–74), «Bankefisket» (1935, s. 74), «Heimefiske og småfiske» (1935, s. 75–77) og til sist «Forteljingar og minne» (1935, s. 77–78). De er igjen inndelt i nummererte spørsmål som består av både ledende spørsmål og korte forklaringer. Det er derfor ikke meningen at informanten konkret skal svare på alle spørsmålsstillingene, men heller fortelle fritt under de forskjellige temaene. I en fotnote til forfatterne i begynnelsen av spørrelista vises det også til en liste som skal være et tillegg til *Ord og sed I: Um fisket fyrr og no*, fra 1933 (Nauthella & Sunnanå, 1933). Den er bygget opp på samme måte som lista vi har med å gjøre her. Vesentlig for begge disse listene er det at de er ment å samle inn historisk, faktuell og konkret informasjon om fisket. I innledningen til «Um fisket fyrr og no» står det:

Meininga med denne lista er å få samla inn opplysningar um framvoksteren i fisket dei siste hundrad åra.[...] Eldre folk som minnest godt korleis tilhøva var fyre denne tid vil kunna gje mange verdfulle opplysningar, ikkje berre um ting dei har set og upplevt; men ogso um slikt dei har høyrte fortalt frå eldre tid. Det gjeld berre her um å skilja millom slike ting som dei trur har vore slik og slik. Det er um å gjera å få faktiske opplysningar um korleis fisket har vore fyrr og no (1933, s. 1).

Det er som historisk informasjon om teknologisk og sosial utvikling og historie at Nauthella og Sunnanå er interesserte i eldre folks fortellinger. I spørreliste nr. 35 kan vi se igjen noe av det samme i siste overordnede kategori. Jeg vil her gjengi denne teksten i sin helhet, som er den korteste delen av denne spørrelista. Denne teksten utgjør spørsmål 24:

Forteljingar og soger frå fiskarlivet i eldre tid kann vera verdfulle og kan kasta ljøs over ting og tilhøve – ofte betre enn lange utreidingar. Slike forteljingar som er knytte til *det årlege fiske*,<sup>1</sup> til utreisa, til livet i fiskeværa eller til heimkoma frå fisket.<sup>2</sup> – Eller det kann vera forteljingar um *merkeår*, serleg rike fiskeår eller uvanleg ringe år,<sup>3</sup> uvers- og ulukkesår, o.s. fr. – Forteljingar som har samanheng med *motsetnadstilhøvet* millom fiskarfolket ute ved havet og fjordbuen, millom nordlendingar og fiskarar frå andre fylke<sup>4</sup> som kom til Lofoten, eller millom søringar og nordlendingar på feitsildfiket i Nordland.<sup>5</sup> – Forteljing um fyregangsmenn og framifrå fiskarar, soger um slike og gjerne heil livsskildring. Derunder kjem gjerne forteljing um folk som har funne upp nye fiskereidskapar og fiskemåtar eller fyrst nytta desse – kvar bygd har sine. Er det t.d. segn um kven som fyrst nytta liner og torskegarn.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Hadde dei namn på dei ymse fiskeperiodane for året. t. d. *plogfisket* som vara frå sumarmål til pinse?

<sup>2</sup> I samband med utferd og heimkoma, vilde det vera interessant å få greide på um fiskarane i gamal tid heldt lag eller samkomer då, t. d. dagen dei kom til værs og når dei drog upp båtane etter at dei var heimkomne. Fortel og um festar då dei skulde betala fisketienda. Er namnet «Vargtollen» kjent og kva var det?

<sup>3</sup> Fortel um kva tid russekobben har øydelagt fisket og korleis denne kobbeherjinga verka. Dreiv dei fiske på kobben og med kva reidskap, og hadde dei noko større innkoma av det? – Fortel um kvalstriden ikring 1900 (som førde til Mehamnupprøret). Korleis grunn gav fiskarane sitt syn på saka?

<sup>4</sup> Kjenner ein utnemnet «smellen» på fiskarar frå andre fylke enn Nordland?

<sup>5</sup> Blåstril, strilakakkarar o. s. v. kalla nordlendlingane strilane (blåstril avdi dei gjekk i indigofarga klæde).

<sup>6</sup> Lenger framme er spurt um striden mot desse reidskapane. (Lid & Solheim, 1935, s. 77–78).

Som vi også har sett i andre spørrelister, viser generelle spørsmål til spesifikke eksempler ved hjelp av fotnoter. Men her vises det som regel til spesifikke historiske hendelser. Fortellinger er her en kilde til historisk kunnskap, men som vi så i sitatet fra *Um fiske fyrr og no*, må det bedrives en helt spesiell kildekritikk som skiller ut det de gamle tror, det de husker, og det de kan fortelle fra gamle dager.

I spørsmål 24 framheves det først hvordan fortellinger er verdifulle fordi de kan kaste lys over «ting og tilhøve». De første eksemplene på fortellinger er de gjentagende og kollektive fortellingene før det så framheves merkeår, rike fiskeår og ulykkesår. Alle disse eksemplene

dreier seg om fortellinger som kan gi «objektive fakta» om enkelte år. Deretter beveger eksemplene seg over på sosiale motsetningsforhold. Til sist framheves de individuelle fortellingene om foregangsmenn. Det er fortellinger som vitner om framskritt, og det vektlegges at «kvar bygd har sine». Vi skal legge merke til at alle disse fortellingene underbygger det overordnede narrative som vektlegges om utviklingen av fisket. Lista vil finne ut om framveksten av det «moderne» fisket i motsetning til det førmoderne. Etter denne forutsetningen temporaliseres også tekstene som benyttes for innsamlingen. Det som er enheten i det førmoderne her, samt den måten det figurerer fiskerne og deres samfunn på, kan gjøres på grunnlag av den iscenesettelsen som er gjort av aktører og hendelser for å tilhøre «det folkelige». Samtidig er det den samme iscenesettelsen som gir fortellingene deres autoritet som historiske kilder, «ofte betre enn lange utreidingar».

Det samme perspektivet kan ses i spørreliste nr. 79 i *Ord og sed V*, «Bytehandel millom fiskarar og bønder» (Lid & Solheim, 1938, s. 21–24). Den er også skrevet av Knut Nauthella. Lista har en omfattende innledning og 13 utfyllende spørsmål, på samme måte som vi så ovenfor. Det fortelles i avslutningen av innledningen at Nauthella hadde jobbet med innsamling om dette, men at han døde brått året før. Hele lista er konsentrert om økonomi i «naturalhushald» og «pengehushald». Forskjellen på de to fortelles det inngående om i innledningen, og det settes et skarpt skille mellom de to typene økonomi. Begynnelsen av innledningen forteller:

Når fiskarane i våre dagar sel fisken sin og kjøper att dei varone dei treng til å leva av, so kann ein segja at dei lever i *pengehushald*. Inntil for eit par mannsaldrar sidan var det onnorleis. Då levde fiskarane, sameleis som bøndene, i *naturalhushald*, d. v. s. sjølvberging. Elles var det mest varebyte (1938, s. 21).

Det dannes dermed et skarpt brudd mellom «før» og «nå», representert gjennom de to forskjellige typene økonomi. Både bønder og fiskere blir her plassert på samme måte temporalt gjennom den økonomiske endringen. I innledningen forsøker Nauthella å tidfeste denne endringen med årstall. Hva som da er «før», blir tidfestet litt forskjellig, men i to eksempler er det satt til 1870-årene og i ett til 1890-årene. På denne måten blir også det fortidige, «tradisjonelle» samfunnet meget

konkret plassert og spiller sin rolle i en lengre historie, i dette tilfellet en økonomisk historie. Men samtidig forutsettes det at det fortidige er noe som det ennå kan fortelles om. Liste nr. 79 vektlegger mest bruddet, og med det fokuset vektlegges også informantens rolle som lokalhistoriker, slik vi til dels også kan se av den foregående lista. Tradisjonen og bæreren av den har her blitt gjort implisitt. Igjen står kun bruddet mellom før og nå, satt i scene av to typer økonomi.

## 6.5 Folketradisjonen som sosiologisk eksempel

En annen forfatter som viser sterk sosiologisk interesse i *Ord og sed*-listene, var Helge Refsum. Han var en del av Skiforeningens kjerne sammen med Nils Lid, men var også politiadjutant ved Statens politiskole i Oslo og senere statsadvokat. I tillegg til skihistorie kan vi gjennom hans tekster se en sterk interesse for to andre emner; Romerikes historie (han var leder for Romerike historielag fra 1930 til 1939) og forbryternes samfunn. I *Ord og sed* finnes det tre spørrelistor av Refsum, nr. 107 «Kreps», nr. 108 «Fantar og tatarar» og nr. 126 «Fattigfolk, fattigdom og fattigforsørgelse». I tillegg skrev han artikkelen «Gjest Baardsen: Vandrings- eller Skøiersprog» (*Ord og Sed* nr. 132) (Lid, 1943b). Artikkelen er datert 1948. Den består hovedsakelig av ordlister over disse språkene, slik Gjest Baardsen hadde nedskrevet dem. I tillegg er det en kort innledning av Refsum. Forskjellige typer «forbryterspråk» var en av Refsums interesser, og at han gav undervisning om emnet i sitt arbeid på Statens Politiskole. Øyvind Ribsskog skrev kort om det i sin bok *Hemmelige språk og tegn: taterspråk, tivoli-folkenes språk, forbryterspråk, gateguttspråk, bankespråk, tegn, vinkel- og punktspråk*, utgitt i 1945, hvor han i etterordet forteller om hvordan hans interesse for «forbryterspråket» ble vekket av det Refsum hadde fortalt om disse språkene, og av Eilert Sundts arbeid med «dølgemålene». Dette var i 1930 (Ribsskog, 1945, s. 141). I 1942 fikk Refsum, da statsadvokat, et stipend av IFSK på kr. 2000 for å fortsette sin forskning på «Eilert Sundt som samfunnsforsker» (Vogt, 1942). Opptattheten av Sundt kan ses både i artikkelen om Gjest Baardsens språk, i nr. 108 «Fantar og tatarar», hvor Sundt er det fremste eksempelet, og i artikkelen «Eilert Sundt og folkemoralen» i *Norsk kulturhistorie 4* (Refsum, 1940).

Alle spørrelistene til Helge Refsum er omfattende og historisk og sosiologisk orienterte. Vi skal begynne med å se på nr. 107 «Kreps» (Lid, 1941a, s. 27–30). Denne spørrelista ble utgitt i *Ord og sed IX*, som er datert 1941, men etter spørsmål 23 å dømme er den skrevet i 1943.

Innledningen begynner med å fortelle at det i noen bygder på Østlandet fortelles at krepsen ble satt ut i forskjellige vassdrag av bestemte personer. Eksempelet henter Refsum fra Aurskog på Romerike og sognepresten Johan Bjerk, som jobbet for å få krepsen utbredt fra 1794 til 1807. Her kan vi se den lokalhistoriske interessen Refsum hadde. Det innledningen viser av kilder, er fra den topografiske litteraturen. Det fokuseres på om krepsen ble satt ut intensjonelt eller ikke.

De 39 spørsmålene er delt i fem deler. Del I spør etter hvem som har satt ut krepsen, og deres yrker. Det spørres spesifikt om svensker var mer interesserte i dette.

Del II spør etter fangsttider, fangstredskaper og agn. Her spørres det også om krepseutstyr ble kjøpt i Sverige (spørsmål 14). Det spørres om krepsen ble sett på som mindreverdig på «nean» (spørsmål 16), altså når månen var minkende.

Del III spør om hvem som fanget kreps, og hvem som benyttet seg av den. Var det noen som levde av det (spørsmål 23)? Hva var innkjøpsprisen, hvem ble den solgt til (spørsmål 25), og om den ble solgt fra bygda til Sverige (spørsmål 26).

Del IV spør om hvordan krepsen ble tilberedt. Spørsmål 28 er om den ble tørrkokt «i gammel tid».

Del V spør om krepsefett eller krepsestener ble brukt som medisin (spørsmål 34), hva folk syntes om den (spørsmålene 36 og 37) og vilkårene for dens overlevelse (spørsmålene 38 og 39).

Deretter er det en lengre forklaring av Hartvig Huitfeldt-Kaas om kreps i Mjøsa. Krepsen ble trolig satt ut her rundt 1880 (Lid, 1941a, s. 29–30). Forklaringen benyttes som et eksempel.

Det er ikke så mye bondekulturen som får fokus i denne lista, det er heller utbredelsen av krepsen og hvordan den ble brukt. Flere spørsmål gjelder forholdet til svenskene, trolig for å finne forbindelsen mellom den svenske krepsetradisjonen og krepseringen blant annet på Romerike. I 1953 gav Refsum også ut artikkelen «Om kreps og krepsering» i *Naturen, illustrert tidsskrift for populær naturvitenskap* (jf. Rønning, 2005, s. 2–4).

Den etterfølgende spørrelista er Refsums liste nr. 108 «Fantar og tatarar» (Lid, 1941a, s. 31–34). Lista har en kort innledning og 65 spørsmål fordelt på ni deler. Det hevdes i innledningen at «desse folk» har mye interesse for studier av det gamle samfunnet. Det er derfor i utgangspunktet en historisk studie lista fokaliseres som. Lista begynner med å fortelle:

Desse folk har, sameleis som sigøynarane, mykje interesse når ein studerer det gamle samfunnet. Dei har ferdast og budd i bygdene våre, der dei var «en kasteagtig afsondret Kreds», om ein vil nytta eit ordlag frå Eilert Sundt (1941a, s. 31).

Deretter går Refsum over til å fortelle om Eilert Sundts arbeid og hans *Beretning om Fante- eller Landstrygerfolket i Norge* fra 1850. I avslutningen av innledningen fortelles det at denne lista er ment som et videre studium av Sundts materiale. I tillegg nevnes lista til Nordiska museet i Stockholm om samme tema: *Etnologiska undersökningens Frågelista nr. 78 Tattare*. Liste nr. 108 blir dermed omtalt som et supplement til Sundts arbeid. Det er altså Sundts tema som videreutvikles, ikke kun hans forskning. I Eilert Sunds forskning fra 1850-tallet så Refsum et forbilde for å få bukt med «omstreiferondet». Han argumenterte blant annet for å lage ættetavler og register over norske tatere, slik Eilert Sundt hadde argumentert for. I en omtale av den tyske *Zigeuner-Buch* i *Lensmannsbladet* fra 1935 beklaget Refsum seg over at mens Norge med Sundts arbeid hadde vært et «foregangsland på dette samfunnsområdet», hadde saken siden den gang vært sovende (Kaveh, 2016, s. 283). I spørrelistenes form tok Refsum opp igjen Sundts arbeid. Sundt hadde også gjort bruk av en spørreliste eller «prisoppgave» som kildegrunnlag for sin *Renligheds-Stellet i Norge* (Sundt, 1891, s. xxii–xxiii). I 1943 hadde dette arbeidet fått fornyet aktualitet gjennom at det i det norske NS-regimet ble debattert hvordan å løse «omstreiferproblemet» (Haave, 2015, s. 637). Hvorvidt dette innad i norsk politi ble oppfattet som politikk eller en videreføring av bekjempelsen av et ordensproblem, er derimot vanskeligere å si sikkert (Simonsen, 2016, s. 199). I alle tilfeller formaterer denne samfunnsdiskursen den iscenesettelsen som gjøres av tatere og fanter i «det gamle samfunnet».

Som vi kan se av innledningen, er det flere folk han snakker om. Her gjøres det et skille mellom sigøynere og fanter og tatere. Refsum nevner at de har ferdes i bygdene «våre» som skiller disse folkene mot «vårt» folk, «våre» bygder. Alt dette er beskrevet i fortid, og det er det «gamle

samfunnet» som er av interesse i denne undersøkelsen. Det er altså ikke primært mot noe «nåtidig» samfunn. Refsum siterer Sundt på forskjellen på disse folkene, hvor «dei ekte taterane» er etterkommere av et indisk vandrefolk som i Norden også har blitt kalt sigøynere, mens fantene er en blanding av hjemlige omstreifere og tatere. Det er derfor en viss tvetydighet i den første setningen i innledningen, hvor sigøynere skilles ut som egen gruppe, og i sitatet fra Sundt, hvor sigøynere og tatere er to navn på samme folk.

Del I av spørsmålene tar for seg folkegruppetilhørigheten. Alle disse spørsmålene stilles i fortid og spør etter hva «folk» (spørsmål 5) har trodd i «Dykkar bygd» (spørsmål 1) om taterne og fantene som folkeslag. I del I spør derfor Refsum om forskjellene på disse folkene og hvor «bygdefolket» mente de stammet fra. Men her legges det vekt på historisk forståelse i det «gamle samfunnet».

Del II spør etter utseende, hvordan de giftet seg og «serlege egenskapar». De to første av disse spørsmålene er stilt i presens, om taterne «er» like de «vanlege bygdefolka», og om de gifter seg innbyrdes eller finner maker blant bygdebefolkningen. Spørsmål 6 trekker fram utseendet (hårfarge, øyenfarge, «mørke eller lyse» «småe eller storvaksne») og gir rom for forskjellige utseendebeskrivelser. Spørsmål 7 spør om hvem «dei» giftet seg med, og stiller opp to alternativer, innbyrdes eller med bygdefolk. Det siste spørsmålet er stilt i preteritum og omhandler om de ble ansett for å ha «serlege egenskapar». Disse egenskapene har for det meste negative konnotasjoner som urenslighet, tyvaktighet, uregjerlighet, sinne osv. Dette spørsmålet, spørsmål 8, er oppdelt slik at det først spørres om de utmerket seg med spesielle egenskaper, for så å spørre om «heldt ein dei for å vera» før de negative konnotasjonene listes opp. Disse konnotasjonene fokaliseres derfor eksplisitt gjennom bygdebefolkningen, men det at de utmerket seg, blir omtalt som mer objektivt.

Del III spør etter oppfatninger om taternes opphav, deres vandringer (hvor og hvordan) og husly og hjelp i bygdene. Det spørres etter bygdebefolkningens syn på dem. Overordnet handler denne delen om boforhold og vandringspraksiser. Den legger vekt på skillene mellom tater, fant og bygdebefolkning, samt forskjellene i bygdebefolkningen. De fleste av disse spørsmålene er stilt i fortid og spør etter forholdene i «det gamle samfunnet». Men sagn og ordtak fokaliseres i nåtid. Det samme gjør vandringsveiene. Bortsett fra spørsmål 17 om forskjell på vandrende og bofaste tatere gjøres det ikke forskjell på de forskjellige gruppene. Men det spørres etter konflikter

mellom tater og fanter. Interessant er det at selv om de bofaste taterne nevnes, blir de hele veien satt i sammenheng med vandringer. Det er som reisende folk de er interessante i undersøkelsen.

Del IV spør primært om organiseringen innad i tatergruppene. Her er det slektskap, organisering av familiene, forhold til religion og skikker som vektlegges. Denne delen fortsetter videre med å spørre etter hvordan taterne stilte seg til «religion og kyrkje». Det spørres etter dåp, konfirmasjon, bryllup og gravferd. Spesielt trekkes det fram hvem som var faddere, hvem som bar barnet i dåpen, og om de hadde gråtekoner i gravferder.

Hele denne delen dreier seg stort sett om fortidig materiale, men familiestrukturen blir omtalt som noe som ennå eksisterer, og som er fast. Spesielt vektlegges de delene av strukturene som må være annerledes i og med at de ikke var bofaste. Idet grensene mellom reisende og bofast overskrides (spørsmålene 29 og 37), kommer betegnelser som «halvtater» og «vanlege folk» inn. Spørsmålene veksler på et uklart vis mellom reelle, samtidige forestillinger og hva som ble sagt om taterne blant bygdefolket. I hele denne delen er det kun tater som blir nevnt, ikke fanter, og de fokaliseres som et eget folk, ikke at de skulle være blandet med bygdebefolkningen. Den eneste gangen det omtales, er når det spørres etter om kvinnene ble sett på som «lettynde». I denne delen blir derfor taterne sett som et folk (i motsetning til «vanlege folk») som har egen familiestruktur, religion, seremonier og lov. Dette gir seg utslag i en egen barneoppdragelse. Disse spørsmålene fokaliserer og vektlegger dermed en «kultur», et helhetlig sosialt system.

Del V handler i sin helhet om språk. Her spørres det først (spørsmål 40) om taterne hadde et eget språk, og hva de (taterne) kalte det. Det blir så gitt eksempler. Spørsmål 41 vil vite om feiere hadde et eget «yrkesmål», så om kramkarer fra Vestergötland hadde sitt eget språk (spørsmål 42). Spørsmål 43 er om dette språket (til kramkarene fra Vestergötland) ble brukt når de ikke ville bli forstått av andre, og spørsmål 44 om taterne hadde egne tegn eller signaler som de brukte til meldinger. Denne delen er derfor i sin helhet om omreisendes språk. Fokuset på språk er det samme som vi kunne se i Refsums interesse for forbryterspråk fra 1930. Alle disse spørsmålene er stilt i fortid og omhandler da «det gamle samfunnet». I denne delen er også perspektivet flyttet fra bygdefolkene til informantene, da det spørres om informantenes kunnskaper om disse språkene. Vesentlig her er verdensliggjøringen av disse språkene, som i utgangspunktet å være stammende fra taternes språk. Dermed knyttes også folkeslag og levevei tett sammen.



Del VI spør etter hvordan taterne livnærte seg «anten dei var omstreifande eller fastbuande» (spørsmål 45). Spørsmål 46 spør etter om de lagde håndverksvarer, spørsmål 47 om de drev med hestebytte og handel, spørsmål 48 om de var «dyrlækjarar, kvaksalvarar, rakkarar, nattmenn, feiarar», spørsmål 49 spør om de gjorde tjeneste som gårdsgutter eller tømmerfløtere. Spørsmål 50 lyder bare: «Taterane på marknadene». Her framheves forskjellen på fastboende og omstreifende, men det er de samme typene yrker/oppgaver som vektlegges. Alle spørsmålene er stilt i fortid. Ser vi denne delen i sammenheng med den forrige, ser vi hvordan yrke og levevei igjen blir fokusert i sammenheng med hverandre.

Del VII spør etter tatere som utøvere av trolldom. I denne delen er det også bare tatere som blir nevnt, ikke fanter. Spørsmålene blir stilt i fortid, og spør om overtroen gjennom fortelling og tro (spørsmålene 51 og 52). Spørsmålene om hva de faktisk gjorde (spådom, medisiner, lære) blir ikke stilt på denne måten. Det er interessant å merke seg at det spørres spesielt om kvinner som var signekjerringer, og som spådde.

Del VIII spør om taterne ble regnet for å være mer musikalske enn andre, og om de var spillemenn (spørsmål 58), «taskenspelarar, jonglørar, sirkuskunstnarar, bjørnetrekkjarar, menasjerieigarar» (spørsmål 59). Spesielt etterlyser dette spørsmålet eksempler på sanger, danser eller «serskilte teaterspelstykke».

I del IX gjelder alle spørsmålene tigging, bortsett fra siste spørsmål, som er om det finnes eksempler på at noen «av taterætt» kom langt fram i samfunnet. Det skilles her mellom fanter og egentlige tatere, og det antydes at egentlige tatere ikke livnærte seg ved tigging. Alle disse spørsmålene er også stilt i fortid og gjelder forholdene i «det gamle samfunnet», men her framheves skillet mellom tater (som har en egen kultur) og fant (omstreifere) som vesentlig.

Sett i sammenheng er det for det første påfallende i hvor sterk grad alle disse delene spør om tatere, selv om både tater og fant omtales i innledningen. Det kan tyde på at Refsum ikke så den helt store forskjellen på disse to som folkegrupper. Men skillet etableres i siste del om tigging. Det er også påfallende at den egentlige taterkulturen tilhører de omreisende, de bofaste blir kun nevnt enkelte steder som kontrasterende eksempler.

Taterne omtales her som om de har et eget og fast kulturelt system i det gamle bondesamfunnet. Det er derfor egne deler om samfunnsstruktur, religion, næringsvei, språk, trolldom, musikk og

underholdning. I tillegg er det en egen del om tiggning som dermed vektlegger det sterkt som et tegn. Det er likevel interessant hvordan tatere sammenlignes og kontrasteres med forskjellige grupper i de forskjellige delene. Det er deres plass i bondesamfunnet som egentlig er fokuset i undersøkelsen, men «objektive fakta» og fordommer spørres etter uten at de to skilles skarpt fra hverandre. Som vi har sett, etableres det tidlig i denne lista at den gjelder «det gamle samfunnet», og setter dermed i spill den scenen vi allerede flere ganger har sett. Det er gårdssamfunnet som fokaliseres, og lista framhever det som et synkront og stabilt system. Samtidig er tatere og fanter de aktørene som gir kontinuitet, de blir «bærere», denne gangen ikke av tradisjon, men av et samfunnsproblem. Det de er «bærere» av, er vandringen, «omstreiferuvesenet». Samtidig er det i stor grad nettopp denne vandringen gruppen defineres igjennom.

Spørreliste nr. 126, «Fattigfolk, fattigdom og fattigforsørgelse» (Lid, 1943b, s. 41–48), er den siste lista i *Ord og sed* som er skrevet av Helge Refsum. Den er bygget opp på samme måte som hans to andre spørrelister og har en kort innledning og 68 omfattende spørsmål. Mens fattigdommen selv blir en «naturlig» konstant i denne lista, er det derimot behandlingen av den som er historisk interessant og kan leses i et diakront perspektiv. Det hevdes i innledningen at «fattiglover» viser «tidsbundne syn» på fattigdom med grunnlag i politiske og sosiale ideer. «Forsorgsarbeidet» er knyttet til skikker, troer og meninger fra «langt tilbake i tida». Dermed skilles også den «private» og den «institusjonelle» behandlingen av fattigdom i samfunnet. Til sist i innledningen hevdes det at fattigstellet var bøndenes «nær sagt eneste form for aktivt samfunnsliv». Skikker og troer hos bøndene settes opp mot lovgivningens ideer. For å finne disse er derfor Refsum også mest opptatt av ord og uttrykk, benevnelser som ble brukt om fattige, fattigdom og fattigforsørgelse. Her er det typisk ord-og-sak-forskning som er utgangspunktet for undersøkelsen. Det er likevel ikke en etymologisk utvikling Refsum søker opplysninger om, men en plassering av ideer i konkret tid på bakgrunn av større samfunnsendringer. Dermed har også den religionshistoriske utviklingslinjen som kan spores i etymologiene, blitt erstattet med et sosiologisk perspektiv som kronologisk er langt kortere, og som er avhengig av dikotomien mellom folk og elite for å forklare spenningene i utviklingen.

Spørsmålene 1–7 spør etter folkelige ord og setninger om fattige, spørsmål 8 spør etter ord og uttrykk som viser «de besittende klassers» forakt for fattige. Spørsmålene 8–12 handler om stand og klasse i samfunnet. Spørsmålene 8–20 tar også for seg samfunnets syn på de fattige. Spørsmål

13 spør etter «vørnad» i forhold til arbeidsinnsats og religiøse bevegelsers (haugianere etc.) innvirkning på fattigforsorgen. I det samme spørsmålet er det snakk om «denne utjamningen» var en konsekvens av sosiale og politiske endringer. Refsum gjør det dermed opp til informantene å vurdere de historiske samfunnsomveltingene. Spørsmål 14 ber om en beskrivelse av fattige folks stuer. Her nevnes renslighet og WC spesielt. Derfor spørres det også implisitt om historier fra relativt moderne tid, og vi må her være over i den moderne (pengestyrte) fattigforsorgen. Spørsmål 20 spør også om «kontantlønn fra kommunen» og har dermed også denne tidsbestemmelsen i seg. Spørsmålene fra 21 og utover tar for seg de fattiges egen økonomi. Spørsmål 33 skiller seg ut og spør om gamle legdfolk var tradisjonsbærere for garden og ætta i eldre tider. Her plasseres den gamle fattige som tradisjonsbærer, noe som gav henne eller ham en annen verdi i gårdssamfunnet. Spørsmål 35 spør etter utnyttelse og mishandling av fattige «i bygdetradisjonen» som viser til fortellinger om dette. Fra sp. 42 spørres det om fattigmat og videre om hvem som stelte i stand måltider og stod for for sorgen av de fattige på gårdene. Hadde prestegårdene spesielle plikter til det? Hvordan spilte religiøse sekter inn? I spørsmålene 51–53 tas tiggerbarn opp. Spørsmål 52 spør om barn havnet «på fantestien». Fra spørsmål 59 er temaet hvordan de rike og fattige så religiøst på fattigdommen. Var det deres skjebne? Spørsmål 61 gjelder uår og hva det hadde å si for fattigforsorgen. Mer direkte spørres det etter 1840-årene. Spørsmål 66 handler om drukkenskap og fattigdom.

Legger vi merke til den iscenesettelsen som gjøres av «det folkelige» i denne lista, kan vi se hvordan kontrasten med det gamle samfunnet viser seg i innledningen da det hevdes at fattigstellet var den eneste formen for aktivt samfunnsliv i bondesamfunnet. Dermed tillegges også det øvrige samfunnslivet å tilhøre øvrigheten. Det at «det folkelige» unndras en aktiv samfunnsrolle, gjør også at begrunnelsen for å gjøre dette arbeidet må tillegges andre årsaker, i første rekke religiøse. Vi skal legge merke til hvordan det i spørsmålene åpenbart vises til forskjellige tider, men at disse settes i sammenheng, en sammenheng som er basert på stand eller en klassetilhørighet, men som da også fordrer begrunnelser for handling som framhever det fortidige i «det folkelige». Bruddet mellom det gamle samfunnet og det moderne blir da også figurert som det punktet hvor det offentlige tok over fattigforsorgen, noe som samtidig brakte med seg et annet rasjonale for den. I denne lista er det ikke noen gruppe som er den aktanten som skaper kontinuitet mellom det gamle og det moderne, men heller fattigdommen i seg selv som oppnår aktantatus som en konstant i samfunnet.

Det er i det hele tatt en relativt stor del av *Ord og sed*-materialet hvor den folkelige kulturen benyttes for å undersøke allment historiske problemer. Av plasshensyn skal jeg ikke gå grundig inn på flere av disse listene, men jeg vil peke ut noen av dem og vise hvordan de benytter folkelige aktører og hendelser for å skape en scene hvor historiske endringer kan utspille seg.

Spørreliste nr. 110, «Vetar og vetehus» (Lid, 1941a, s. 37–40), er en spørreliste med lang innledning og sju spørsmål. Den spør etter varselsvarder, «veter», og innledningen forteller om temaet ved å vise til skriftlige kilder og lovtekster for så å fortelle at de ble brukt ved «ufreden i starten av 1800-talet». Det gis litteraturreferanser på slutten av denne spørrelista til videre lesning. Spørsmålene spør (spørsmål 1) om det finnes fjell med navn som kan tyde på at det har vært vete der «i gamle dagar». Spørsmål 2 er om det finnes levninger etter veter eller vakthus. Spørsmål 3 handler om hva som kan opplyses om konstruksjonen av dem, spørsmål 4 om det finnes sagn om når de har vært i bruk, spørsmål 5 om vakthusene har blitt flyttet, spørsmål 6 om det finnes steinvarder med brennmerker «frå gamal tid», og spørsmål 7 om det kan gis opplysninger om «brev eller gamle skrifter» som nevner veter eller vakthus.

Spørreliste nr. 48, «Handelsfeil på hest» (Lid & Solheim, 1936, s. 39–42), er skrevet av Paul Fossum fra Landbrukshøiskolen på Ås. Her er det overordnede siktemålet å skaffe til veie en forståelse av den folkelige terminologien om misdannelser og sykdomssymptomer på hest til hjelp for veterinærer som skal jobbe i norske bygder. Landbrukshøiskolen gjorde denne undersøkelsen i forbindelse med opprettelsen av veterinærstudier i Norge.

## **6.6 Konklusjon: Et reservoar for det folkelige**

Felles for alle disse listene er det at «det folkelige» går over til å bli et reservoar det kan hentes kunnskap fra. Dette blir mulig gjennom den iscenesettelsen som er gjort av en folkelig verden. For at dette i det hele tatt skal kunne la seg gjøre, er det nødvendig at denne verden har blitt figurert som en konstant størrelse som ikke endrer seg nevneverdig, og hvor det kun er forskjellige varianter av den som finnes fra sted til sted. Vi kunne med Henry Glassie si at objektene har oppnådd en status som «kultur», som oppfattes som et synkront og statisk bilde (Glassie, 1995, s. 398–401).

Det er interessant at den iscenesettelsen som skapes, gjør at nye egenskaper blir innprentet i de aktørene som er en del av denne scenen. Disse egenskapene blir en måte å figurere det handlingsrommet som finnes hos de tradisjonelle aktørene og hvordan de kan tenkes å handle. Samtidig autoriseres deres handlinger gjennom referanse til den statiske kulturen som «tradisjonene» har blitt figurert som. Men dette er ikke den samme tradisjonen som ble benyttet til å figurere objektene. De har nå blitt en del av en generisk folkekultur. Dermed vil også den diakrone historien kunne skrives ved å finne det tidspunktet hvor endringen fra gammel til ny skjedde. Ved å identifisere bruddet vil også utviklingen identifiseres. Det bruddet som også står mellom folk og elite eller mellom forskjellige teknologier blir et generelt temporalt brudd som skiller det nye fra det gamle (jf. Bauman & Briggs, 2003; jf. Fabian, 1983). Bildene av annerledesheten blir tidsbilder, en iscenesettelse som dermed samtidig endrer tilskuerne som betrakter scenen. For samtidig som disse praksisene blir kultur, blir deres egen annerledeshet tradisjonalisert. Det blir noe som kan objektiviseres og stilles opp til skue og vurdering. Det er i dette forholdet at en renselse og hybridisering blir mulig. Det som figureres som kultur, blir mulig å rense bort om det skulle være ønskelig, eller tas vare på og kultiveres om nødvendig.

Vi har sett hvordan det i *Ord og sed*-listenes rasjonaliseringer av det folkelige livet oppstår tre forskjellige autoriseringer: en av aktører, som autoriseres gjennom tegn, handlinger og ting, en av tidsforståelse, som opprettholdes gjennom en samtidig lesning av naturens tegn og en diakron utvikling av overtroiske fenomener, og til sist en overføring eller oversettelse av fortidens sosiale problemer som iscenesettes gjennom en videreføring av de aktuelle aktørene og et skarpt skille mellom fortid og nåtid, mellom «gamle dager» og «nyere tid». Men mens autoriseringen av aktørene peker bakover mot større kulturhistoriske tidslinjer, peker bruken av tradisjonen som iscenesettelse framover mot samtidens problemer og diskurser. Det som oppstår i midten av dette komplekset, det grenseobjektet som konstrueres av disse flerfoldige praksisene, er ikke bare en motsetning til det moderne og det rasjonelle, men et sted å plassere det irrasjonelle og det «uekte». På denne måten kan det irrasjonelle og uekte eksternaliseres og objektiviseres og slik renses ut fra et «moderne» tenke- og levesett. Det er denne eksternaliseringen som gjør Latours og Baumann og Briggs' renselser og påfølgende hybridiseringer (av vitenskapelige objekter) mulige. Dermed kan også Nils Lid hevde å ha skapt folkelivsgransking hvor tradisjonene «meir kan tala for seg sjølve» (Lid, 1933b, s. 153). Det gjøres ved å projisere «det folkelige» over i andre tider og rasjonaliteter enn det som var hans informanters verden. «Det folkelige» settes i

scene gjennom å verdensliggjøre de eksterne tradisjonsobjektene. Det produseres en kultur som kan projiseres på de problemene der den trengs som forklaringsmekanisme, en buffer som vil kunne beskytte mot det irrasjonelle ved hele tiden å være klar til å overføre det til noe annet, som «sekundære grunngevingar» eller opprinnelige årsaker, feilaktig tegnesning eller realistisk tro på metaforer.

Det er i denne verden at det finnes et sett med aktanter som unndrar seg å være både guddommelige, eksisterende og urasjonelle på én og samme gang. Et sett med vesener som, slik vi har sett hos Lid og Solheim, begrunner store deler av fortidens tankemåter og kulturens konstruksjon, men som samtidig ikke har noen innvirkning i det moderne. Vesener som det er mulig å projisere på et uendelig antall typer eksistenser, verdensliggjøringer og familielikheter, fordi de selv ikke har fysisk eksistens. I det følgende skal vi se på hvordan folketrovesenene entrer scenen, og hvordan de befolker den. Og hvordan de garanterer for den moderne rasjonaliteten.

## 7 Folketrovesener. Historier om tradisjon

22.

### Dvergen.

Finst det i tradisjonen nokon ting um «dvergen» som eit vette? Av dei truer og segner um honom som det serleg gjeld å få opplysningar um, nemner me:

1. Korleis skulde han vera på skap? Korleis var han klædd (fargen på klædi?), har han hatt, luve, hjelm, belte? Er det forteljingar um at hatten gjer usynleg, og at belte er eit styrkebelte?
2. Veit dei å fortelja noko um at dvergen er ljøsredd?
3. Kvar skal dvergen ha bustaden sin? Bur han i berg, urder, haug eller i store steinar, eller «under» stein?
4. Kva lynde skulde dvergen hava, var han vond og full av illske? Pla han gjera ugagn, plåga folk og fe eller setja sjukdom på dei? Finst det sjukdomsnamn som *dvergslag*, *dvergskot*, *dvergsog* eller likn.?
5. Er det segner um at dvergen byter til seg born som ikkje er døypte? Eller at han rovar med seg gjentor inn i berget? Er han i det heile mykje etter gjentone, og hender det at han får barn med dei? Fortel dei um at dvergen er fæl til å stela og at han hermer etter folk, og at han bruker å stira kvast etter dei? Nyttar ein ordet *dvergemål*?
6. Hender det at dvergen kann vera velviljug og hjulpsam mot dei som er til vens med han? Har ein segner um at han gjev burt gode gåvor, ting som han sjølv har laga?
7. Har dvergen godt næme, og har nokon høyrte dvergen spela fele inne i fjellet?
8. Er dvergen dugande med hendene sine, og kann han laga mange slag kunstferdige ting av gull, sylv, kopar og jarn? Finst det ord som er samansette med «dverg»<sup>1</sup> til namn på slike ting som dvergen har smidt, som t. d. *dvergsnide*, *dvergring*, *dvergnykel*? Har dei smedsegner um dvergen eller um andre vette (tussar, troll)? Kallar folk bergkrystall for *dvergsstein*, *dvergdrope*, *dvergnagle* eller *dvergsnide*?

<sup>1</sup> Viktigt er det å få den noggranne formi: *dverg-*, *verg-*, *verj-*, *toerg-*, *ver-*?

16

- Brukte dei slike til å setja fast i botnen på mjølkebytta til råd mot sjukdom i juret på kui? Skal dvergen vera god til å smida ljåar som er betre enn alle andre, og finst det segner um folk som slær um kapp, og at den vinn som bruker dvergljæn?
9. Skal dvergen ha store rikdomar i berget?
  10. Er det forteljingar um at dvergen skulde vera god lekjar? Er det truer um at ting som dvergen har ått, skal brukast til lekjeråd for folk og fe, soleis jordfunne ting, helst av metall, ringar, nyklar eller anna dvergsnide som dvergen har lagt etter seg eller som han har mist?
  11. Finst det segner um at dvergen er ein god skyttar (jfr. *dvergskot* i sp. 4)?
  12. Har dei havt nokon tradisjon um ein «dverg» som er knytt til joleitidi? Er dette eit vette som dei «ropte heim» ein viss dag fyre jol, og som dei «viste ute» ein viss dag på slutten av jol, og kva fyregjerder hadde ein då? Brukte dei å kasta nokon ting ut til denne dvergen og kva skulde ein då segja? Pla dei eta «dvergebiten» i jol, og korleis for ein då ått?



Dvergasteinen ved Eikersund. Øvst er «dverfyllinga» under skuggen av eit tre; under er ein stor heller.

Figur 10: Spørreliste nr. 22 Dvergen fra *Ord og sed II*

I de forrige tre kapitlene har vi sett ulike deler av hvordan *Ord og sed*-spørrelistene skapte folketrodisjonens aktanter, tradisjonsobjektene. I dette kapitlet vil jeg gå konkret inn på de av disse aktantene hvor dette arbeidet blir tydeligst, nemlig folketrovesenene, og de listene hvor de er i fokus. Det er sju spørrelistene i *Ord og sed*-materialet som tar opp folketrovesener som egne gestalter, i tillegg til dem som har disse vesenene som en del av undersøkelsen. I dette kapitlet vil jeg se nærmere på disse sju spørrelistene.

Folkloristen Kyrre Kverndokk skriver i sin artikkel «Han ligner litt på nissen igrunn.

Folkloristiske forestillinger om folketro» om den etter hvert så berømte spørreliste nr. 118

«Nissen» fra *Ord og sed X* som jeg vil komme tilbake til nedenfor. I den forbindelse skriver han om spørrelisteprojektet som disiplinierende prosjekt. *Ord og sed*-spørrelistene benyttet kanskje

spesielt sine innledninger, men også sine spørsmål til å disiplinere hjemmelsmenn til å formatere sine svar i henhold til prosjektenes intensjoner. Men de ulike gruppene av hjemmelsmenn hadde også sine egne interesser og tanker om innsamlingene (Kverndokk, 2011, s. 85–87; jf. Skott, 2008). Som vi også før har sett, var det ulike syn på eller teorier om hva de forskjellige aktørene i spørrelistene sa noe om. Det som i langt større grad gjør den disiplineringen som Kverndokk påpeker, er spørrelistenes metode, deres utforming og formatering av tidligere innsamlet materiale. Men i tillegg forhandler, eller disiplinerer spørrelistene en annen og langt mer generell grense, grensen mellom fantasi og virkelighet, som grunnlag for kulturelle iscenesettelser. Som vi skal se, er denne grensen relativt kompleks i den «folkelige verden». Ved å se nærmere på hvordan folketrovesener diskuteres og gjøres til aktanter i den folkelige kulturen i *Ord og sed*-spørrelistene, vil jeg se ikke bare på grensen mellom fantasi og virkelighet i betydningen virkelig/ikke-virkelig, eller eksisterende/ikke-eksisterende, men også på hvordan litterære, vi kunne si fantastiske, universer trekkes inn som en del av «det folkelige» og på den måten bidrar til det spesielle liv som folkekulturens aktanter fikk i *Ord og sed*-listenes samtid. Som vi så i kapitlet om aktører, var det for det meste den samtidige og moderne taksonomien og kategoriseringen som definerte den riktige forståelsen av objektene, mens en annen og til en viss grad feilaktig forståelse av dem ble tillagt «folket» eller «tradisjonen». Dermed ble et objekts «egentlige» status forhandlet gjennom «bruddet» mellom det moderne og det fortidige, slik vi så i forrige kapittel. Hvordan dette «bruddet» vises, er derfor avgjørende for hvordan aspekter av aktanten autoriseres som «virkelig» og «fantastisk».

## 7.1 Fortellinger om et vette

Den første lista i *Ord og sed* som direkte fokuserer på et folketrovesen er liste nr. 22 «Dvergen» (Lid & Solheim, 1935, s. 15–16) (vist ovenfor). Denne spørrelista er skrevet av Nils Lid og var en del av arbeidet han gjorde med folketrovesenene i begynnelsen av 30-tallet. Det er en av de spørrelistene som ble finansiert og utgitt av IFSK. Med tanke på det vi tidligere har sett, er det ikke overraskende at lista om dvergen er basert på de mannhardtianske teoriene om vettene. For Mannhardt var folketrovesenene personifiseringer med utgangspunkt i kontinuasjonssritene og måtte anses som essensielt sett det samme. Det viktige var deres forbindelse til ritene (Mannhardt, 1963b, s. 204–205).



Lista har ingen forklarende innledning, men i stedet to innledende setninger. Deretter følger tolv spørsmål. De innledende setningene lyder: «Finst det i tradisjonen nokon ting um «dvergen» som eit vette? Av dei truer og segner um honom som det serleg gjeld å få opplysningar um, nemner me:» (Lid & Solheim, 1935, s. 15). Her spørres det etter ««dvergen» som eit vette», og dette skal finnes «i tradisjonen». Det er «tradisjonen» som her iscenesetter det stedet hvor dette vesenet finnes. Det vektlegges også at vesenet *er* et vette som *benevnes* «dvergen». Anførselstegnene viser det med all tydelighet. På denne måten kategoriseres også dvergen som en del av vettene i tradisjonen. Det er «truer og segner» som er den tradisjonen det vises til, og det er hvordan «dvergen» opptrer som aktør i dem som er utgangspunktet for innsamlingen. «Truer og segner» brettes dermed ut som en scene hvor dvergen agerer som aktant, en aktantstatus han har i «tradisjonen» som vette, som da viser til den opprinnelsen den har som personifisering. Det at denne personifiseringen gjøres tydelig, gir også «truer og segner» den temporale dybden som gjør dvergen som aktør interessant. Fra dette punktet kan hendelser med dvergen omgjøres til beskrivelser av dvergen som aktant, og slik omformater «truer og segner» til folklore.

Vi kan ta spørsmål 1 som utgangspunkt:

Korleis skulde han vera på skap? Korleis var han klædd (fargen på klædi?), har han hatt, luve, hjelm, belte? Er det forteljingar um at hatten gjer usynleg, og at belte er eit styrkebelte? (Lid & Solheim, 1935, s. 15).

Dette spørsmålet er todelt og spør på den ene siden om dvergens utseende og bekledding og på den andre siden om fortellinger om at dvergens hatt kunne gjøre ham usynlig og beltet ham sterk. Det «fysiske» utseendet blir her spurt etter med «[k]orleis skulde ...». Ut fra innledningen er det implisitt at det er i det folkelige forestillingskomplekset, i «tradisjonen». Andre del av spørsmålet, som omhandler egenskaper, benytter seg av spørsmålsstillingen: «Er det forteljingar om ...», som eksplisitt viser til narrativer om dvergen. Etter denne oppfordringen til en fysisk beskrivelse av vesenet, som dermed omformer opplysninger fra fortellinger til å bli beskrivelser av aktanten, går de etterfølgende spørsmålene mer inn på andre egenskaper ved dvergen. Spørsmål 2 lyder: «Veit dei å fortelja um at dvergen er ljósredd?» Spørsmål 3: «Kvar skal dvergen ha bustaden sin? Bur han i berg, urder, haug eller i store steinar, eller «under» stein?» Spørsmål 4: «Kva lynde skulde dvergen hava, var han vond og full av illske? Pla han gjera

ugagn, plåga folk og fe eller setja sjukdom på dei? Finst det sjukdomsnamn som *dvergs slag*, *dvergs kot*, *dvergsog* eller likn.?» Vi skal legge merke til hvordan alle disse spørsmålene forsøker å forankre beskrivelsene av egenskapene. Spørsmål 2 forankrer egenskapen lysredd i «veit dei å fortelja», altså i «deira», altså «folkets», «dei gamles», fortellinger. Spørsmål 3 er om hvor dvergen bor, og peker samtidig på forskjellige typer naturlige steinformasjoner, som dermed mer enn fortellinger forankrer forestillingen i fysiske steder i naturen, slik vi så med leden i spørrelista om narreskikker (se kapittel 6). Spørsmål 4 derimot forankrer dvergens lynne i sykdomsnavn hos mennesker og dyr. Forankringene gjør at beskrivelsene av dvergens egenskaper også blir beskrivelser av «virkeligheten». Disse beskrivelsene kunne også oppsummeres som «truer». I spørsmålene 5 og 6 spørres det i stedet eksplisitt om «segner». Spørsmål 5 lyder: «Er det segner um at dvergen byter til seg born som ikkje er døypte? Eller at han røvar med seg gjentor inn i berget? Er han i det heile mykje etter gjentone, og hender det at han får barn med dei? Fortel dei um at dvergen er fæl til å stela og at han hermer etter folk, og at han bruker å stira kvast etter dei? Nyttar ein ordet *dvergemål*?». Spørsmål 6: «Hender det at dvergen kann vera velviljug og hjelpsam mot dei som er til vens med han? Har ein segner um at han gjev burt gode gåvor, ting som han sjølv har laga?» Dvergens upålitelige lynne spørres etter gjennom «segner». Men i «segnene» fokuseres det også på det som er verifiserbart utenfor historien, ordet «dvergemål» (som er ekkoet fra fjellet) og «ting som han sjølv har laga». Disse to forankringene, ekkoet fra fjellet og tingene dvergen lager, leder over til de neste spørsmålene. Spørsmål 7 vil vite om noen har hørt dvergen spille fele inne i fjellet, spørsmål 8 om dvergen var «dugande med hendene sine, og kann han laga mange slag kunstferdige ting av gull, sylv, kopar og jarn?», og vidare navn på ting som dvergen hadde smidd, som «*dvergsmide*, *dvergring*, *dvergnykel*?» Videre i spørsmålet spørres det etter navn på bergkrystall og om den ble festet i melkebøtta mot sykdom på kua. Igjen forankres fortellingene i naturlige ting eller sykdom og beskyttelse mot den. Spørsmål 9 handler om dvergen hadde store rikdommer i berget, mens spørsmål 10 er om dvergen gikk for å være en god lege og om ting han har eid, som dvergsmide, kunne brukes som legeråd. Spørsmål 11 spør om dvergen var en god skytter med referanse til sykdomsnavnet «dvergs kot» i spørsmål 4. I alle disse spørsmålsstillingene blir navnet dvergen aldri satt i anførselstegn. Som vi så i de innledende setningene, viser det hvordan det som beskrives, er dvergen som karakter i tradisjonen, dvs. i «truer og segner». I siste spørsmål fokuseres derimot igjen dvergen som aktant i tradisjonen:

Har dei havt nokon tradisjon um ein «dverg» som er knytt

til jolegjeve? Er dette eit vette som dei «ropte heim» ein viss dag fyre jol, som dei «viste ut» ein viss dag på slutten av joli, og kva fyregjerder hadde ein då? Brukte dei å kasta nokon ting ut til denne dvergen og kva skulde ein då segja? Pla dei eta «dvergebitten» i joli, og korleis fór ein då åt? (Lid & Solheim, 1935, s. 16).

Her gjenetableres påstanden om «dvergen» som vette. Benevnelsen settes igjen i anførselstegn, mens kategorien vette viser til hva den «egentlig» er. Derfor er også den verdensliggjøringen som viser seg av dvergen i de innledende setningene og i spørsmål 12, den Lid hevdet i sine vitenskapelige arbeider. Den jobber som aktør i en tradisjon hvis hendelser er personifiseringene og lesningen av naturens fenomener, slik vi så i kapittel 4. Slik spørrelista er satt opp, vil de spørsmålene som finnes mellom disse tekststedene (spørsmålene 1–11) leses i lys av denne verdensliggjøringen og iscenesettes som «truer og segner» som forteller om den.

Dvergen er dermed en aktør som figureres av fortellinger. Det følger dermed også at det er disse fortellingene som er «tradisjonen» som det vises til. Dermed kunne vi også anse tradisjon slik den framstår i denne spørrelista som «fortelling».

## 7.2 Sagatid og symptomer

Hva som er «tradisjon», forholder seg annerledes i den neste spørrelista vi skal se på, nr. 82 «Mara» (Lid & Solheim, 1938, s. 33–36). Spørrelista har en nesten tre siders innledning og 19 spørsmål. Innledningen åpner med å fortelle:

*Mara (maru, muru, møru, mðrð)* er ei plage som kjem over folk med dei søv, helst når dei ligg på rygg. Ein kjenner det mest som ein angst eller kvæv når ein vaknar, gjerne med stynjing eller skrik. Ein veit ikkje med vissa kva årsaka er, men det har noko med vanskar med andinga å gjera eller med ugreie i matgangen. Frå sagatida har vi høyrte at mara er eit vette som tred, kvæver eller rid ein så det står mellom liv og død. Mara kunne òg skamrida dyra om natta. Dei gamle meinte at ikkje berre kvinner, men karfolk med kunne vera marer. (1938, s. 33).

I motsetning til spørreliste nr. 22 om «Dvergen» fokaliserer ikke nr. 82 i første rekke en tradisjon, den retter heller oppmerksomheten direkte mot *mara* og hva den «er». Den første setningen i innledningen gir dermed objektiv informasjon som de senere historiske opplysningene kan formateres etter. Mara «er» en plage. Den har sin sannsynlige årsak i åndedretts- eller fordøyelsesproblemer. Først i tredje setning gis *mara* agens som et vesen og plasseres da eller gis opprinnelse i «sagatida». Her var den et vette. Som vette vektlegges det også at *mara* kunne skamride dyr, men det er likevel samme årsaksforklaring som beholdes. Denne temporale plasseringen fortsettes i neste avsnitt av innledningen, som åpner med: «Det er ikkje lite att av den gamle trua i våre dagar.» Deretter fortsetter teksten med forskjellige eksempler som beskriver og forteller om *mara*. Spesielt er teksten opptatt av «kva *mara* er for ei», altså gestalt og utseende. Det første avsnittet av innledningen er et godt sted for å se de komplekse autoriseringene som folketrovesenene kunne få som «tradisjonsbærere» i *Ord og sed*-spørrelistene. Mara er en plage eller en sykdom. Det legitimerer eksistensen av *mara* og er så å si en tidløs påstand. Den har ingenting med historisk utvikling å gjøre, den er ahistorisk. Men det følges også opp med at *mara* var et vette i *sagatida*, noe som gir den både en temporalisering og en iscenesettelse. Den er ikke bare fortidig, men tilhører *sagaenes* fortellinger og verdensliggjøring. Rester «av den gamle trua» var å finne «i våre dagar». Troen blir dermed fortidig, fortellingene plasseres i «være dagar». Maras mange gestalter blir dermed legitimert gjennom plagen, men holdt sammen temporalt av navnet «*mara*» med dets mange variantformer. Det er i dette mellomrommet at trosforestillingen *mara* får utfolde seg.

Spørsmålene åpner med: «Kva veit folk om *mara*, er det ei plage som kjem frå ein som er død, eller er det ein levande kjenning som på dette viset vil ein til livs? Kanskje kjem det av elsk som er for sterk?» Her spørres det etter årsaksforklaringene som finnes i den folkelige «viten».

Allerede i innledningen fikk vi vite om den egentlige årsaksforklaringen, så spørsmålet spør om hva folk trodde om *mara*. Mara fokaliseres her som å være plagen. Dermed forskyves også betydningen av ordet midlertidig fra folketrovesenet til den plagen som «vi» kjenner den egentlige årsaken til, men som «de» hadde andre forestillinger om. I spørsmål 2 flyttes fokuset tilbake på aktøren: «Hadde ein noko sers merke på folk ein trudde viste seg som marer?» Spørsmål 3 åpner med: «Korleis tenkte dei seg *mara*?» Spørsmål 4 er: «Korleis trudde dei ho kom inn i huset?», og spørsmål 5: «Seier folk noko om korleis det kjennest når ein vert

mareriden?». Spørsmål 6 er: «Visste dei noko råder til å stogga mara?». I alle disse spørsmålene er det den folkelige kunnskapen som behandles og kvalifiseres. Folk «tenkte» seg dens utseende, og «trudde» noe om hvordan den handlet, folk «seier» noe om hvordan følelsen av mara er, og «veit» om råd for å stoppe den. Dermed blir tanker koblet til forestillingsbilder, tro til fortalte handlinger, beskrivelser til kroppslige følelser og viten til fysiske gjenstander. Disse spørsmålsformuleringene skaper et godt analyseverktøy for den som skal «dissekere» det som blir fortalt om mara, og skape det bruddet som gjør at det folkelige kan iscenesettes. Det blir mulighet til å produsere en alternativ verdensliggjøring. I alle disse spørsmålene fokaliseres «dei», «folket». Spørsmål 7 bruker derimot «ein»: «Kunne ein driva ut mara t. d. med ein kniv ein hadde i eit klede eller i eit sokkeband, når ein samstundes svinga det kringom seg og las eit vers?» Bortsett fra at dette spørsmålet viser til en spesifikk beskrivelse, skal vi også legge merke til at det inneholder materielle gjenstander som får spørsmålet til å handle om en «reell» praksis. Det er gjennom disse gjenstandene beskrivelsen autoriseres. Spørsmål 8 ber om formlene som ble brukt. I spørsmål 9 spørres det igjen etter «sokkeband eller kniv», men i en litt annen sammenheng. Spørsmål 10 spør om «marekvister». Hvilket tre var de av, og hvilket navn hadde de? Spørsmål 12 ber om andre navn på disse kvistene som ikke har «mare-» som førsteledd, og vil vite om «slike ord» har noe med mara å gjøre. Dermed settes disse kvistene i forbindelse med mara, også når de bærer andre navn. Det er den materielle gjenstanden som følges. Spørsmål 13 fortsetter å spørre om marekvisten. Her spørres det om forholdsregler for å ta den inn. Spørsmål 14 spør etter hva det ble sagt at mara skulle bruke den til, spørsmål 15 om marekvisten ble brukt som legeråd. Spørsmål 16 går over til et annet tema, om det var sagn om noen som var blitt gift med mara. Spørsmål 17 spør om «merke» på at mara hadde ridd dyrene i fjøset, og verneråd mot det, spørsmål 18 spør om man kunne merke dette på melken, og om verneråd mot det. Til sist spør spørsmål 19: «Er det andre overnaturlige skapnader som var tenkt å rida folk eller dyr, og kva førestellingar har ein om dette (tusseriden, trollriden o. a.)» Her fokuseres det igjen på det som er hovedegenskapen til dette vesenet, men det spørres nå om andre overnaturlige skapninger kan ha samme egenskap. Her vises det til andre ord for de samme plagene. På den ene siden «eksisterer» mara gjennom den plagen som forårsakes, men på den andre siden blir den en egen skapning gjennom navnet. Som vi ser av det siste spørsmålet, er «tusse» og «troll» tydelig andre skapninger. På denne måten opprettholdes det en taksonomi som inkorporeres som en del av den folkelige viten. Taksonomien tillegges det vi kan kalle den andre siden av bruddet, det folkelige,

og dermed autoriseres de overnaturlige vesenene gjennom iscenesettelsen selv som en del av denne andre kulturen. Dermed forblir også den moderne siden av bruddet objektiv og kan autorisere sin framstilling av folket gjennom de «objektive fakta» som kan ses der, som er rester av sagatiden.

Den neste spørrelista vi skal se på, er liste nr. 86 «Draugen» (Lid & Solheim, 1939, s. 11–14). På samme måte som liste nr. 82 «Mara» begynner den med å sette fortellingene om disse vesenene i sammenheng med «sagatida». Den tre sider lange innledningen åpner med:

I sagatida var *draugr* både den døde i grava og ein attergangar som ofte var til plage for den levande, men utan omsyn til døds- måten. I dei gamle lovene var det forbod mot å «vekkja opp draugar og haugbuar». No er *draug* (*drauv, drau, drog, drov*) i innbygdene det same som i gamal tid. I sjøbygdene og serleg nordafjells er han ein attergangar etter ein som har komi bort på sjøen (sjødraugen), men her har dei òg landdraugar som held seg på kyrkjegarden. I innlandet har dei fleire stader ein «vassdraug» som råder for vatnet og held seg i kjelder, bekker, elvar og vatn. Her vart borna skræmde med draugen, og vaksne folk dessmeir var redde for å gå etter vatn, helst når det var mørkt. Draugen har det med å gå att på stader der nokon er myrda (1939, s. 11).

Draugen fokaliseres som hørende til sagaens verden. Den autoriseres som noe mer enn kun fortellinger i denne tidsperioden ved å vise til «dei gamle lovene». Forbindelsen mellom sagatiden og «folket» produseres ved å vise til at «[n]o er *draug* [...] i innbygdene det same som i gamal tid». Det som bærer tradisjonen fra «sagatiden» til «det folkelige», blir derfor ikke plassert som «gamle dager», men topografisk som i nåtiden, men nå bare i innbygdene. I denne siste setningen er det også viktig å huske at den er ment å vise til de forskjellene som finnes i forskjellige fortellinger om drauger andre steder, men her vises det til stedet for kontinuiteten i tradisjonen. Den videre teksten i innledningen utvider den topografiske plasseringen, når den nå allerede er satt i sammenheng med sagatiden i innbygdene, ved å vise til sjøbygdene, hvor det er

sjødrauger og landdrauger. Den siste setningen i sitatet over gjenetablerer forbindelsen mellom sagatidens draug og nåtidens drauger.

I liste nr. 82 om mara beskrives og autoriseres vesenet som fysisk symptom. I liste nr. 86 vises det kun til at den er en «attergangar», og til de gamle lovene hvor den var nevnt. Det er dermed moderne forestillinger om gjengangere som forankrer autoriseringen av draugen.

I begynnelsen av neste avsnitt av innledningen vises det som er hovedinteressen for draugen som forskningsobjekt. Dette avsnittet begynner med: «Både i gammel og ny tid var draugen sume stader fylgje eller føreferd åt dei levande. Når ein såg draugen til eit menneske, var dette feigt, men no hender det òg at ein kan sjå draugen åt einkvan som er i kjømda (slik som vardyvle andre stader), og då gjeld det ikkje feigdarbod (Gauldal)» (1939, s. 11). Det er «folkelige» forestillinger om «sjelen» som er det viktigste fokuset i denne spørrelista. Det er også i disse forestillingene at forbindelsen mellom «sagatiden» og bygdens nåtid ligger. I den videre innledningen vises det til forskjellige beskrivelser av og fortellinger om landdrauger og sjødrauger. I dem fokaliseres draugene som hovedpersoner, slik at når det vises til beskrivelser, fortelles det som hvordan draugen «syner seg», og når det vises til sagn, at «[d]et er ofte fortalt om». Forskjellige sjangre utelukkes fra diskusjonen om disse vesenene. I siste avsnitt fortelles det om stedsnavn som har «draug-» som forstavelse og eksempler på sykdomsnavn med «draug-». «Draugen får ofte skulda for å valda» disse sykdommene, fortelles det. Til sist fortelles det om noen «hjelperåder» med draug i navnet.

Det første spørsmålet gjelder om draugen er kjent i bygda, og om bygdeuttalen av navnet. Spørsmål 2 lyder: «Kva meiner folk om draugen, er han attergangar, føreferd eller fylgje?» Det viser til det vi så i andre avsnitt av innledningen, hvor «sjelsforestillingen» diskuteres. Spørsmål 3 vil vite om det bare er de som ikke har kommet i kristen jord som går igjen og blir drauger. Spørsmål 4 spør om hvordan draugen ser ut. Kunne han vise seg som dyr? Spørsmålene 5 og 6 vil vite om døde på sjøen, i form av om fiskere kunne få besøk av den avdøde hvis de kom ut for et «sjølik» (spørsmål 5), og om «draugrop eller sjørop» (spørsmål 6). Spørsmål 7 spør om folk hadde «nokon rådgjerder» for å jage bort draugen, «og er det ord om at han dreg seg unna, når han høyrer kyrkjeklokka, slik som det er fortalt i sagatida?» Spørsmål 8 vil vite om draugen har «ord for å vera kveldvar», spørsmål 9 spør om sjødrauger som slåss seg imellom om hvem som skal bli igjen på sjøen, og om landdrauger og sjødrauger som slåss på kirkegården. Dette

spørsmålet viser til to kjente sagntyper, men unngår å betegne sjangeren. Det gjøres det imidlertid i spørsmål 11: «Kjenner De segner om at draugen (liksom nykken og fossegrimen sume stader) lærer folk å spela fele, når han får ein kjøtbog julekvelden på ein krossveg? Eller annan tradisjon om at draugen er nyttig og hjelpsam?». I spørsmål 12 spørres det om det er «kjent at draugen skal vera skuld i sjukdomar, og veit De nokon sjukdomsnamn med draugenamn» før det vises en del eksempler på slike. I spørsmål 13 spørres det om legeråd for å hjelpe mot slike sykdommer. Spørsmål 14 ber om stedsnavn knyttet til draugen, og spørsmål 15 lyder: «Har De høyrte folketru om at den som har sett draugen, ikkje må gå inn før han har vori i stallen og har teki på hesten, eller at ein ikkje må mæla eit ord etterpå til nokon før ein har sovi?». Spørsmål 16 er: «Kjenner De til eit varsel dei kalla draugljøs», og forteller vidare hvor det navnet finnes. Spørsmålet vil til sist vite hva det skal være varsel om. Spørsmål 17 spør om «*draugspan*».

Delvis på samme måte som i spørreliste nr. 82 blir draugen her sett som en forestilling som finnes i nåtiden, om enn blant folket i bygda. Den «De» som tiltales i spørrelista (i spørsmålene 6, 9, 11, 14, 15, 16, 17), er ikke en del av dette folket, men en som vet noe om det, mens «folket» konsekvent omtales i tredjeperson. På mange måter utvisker denne spørrelista forskjellen mellom før og nå som en dikotomi mellom et fortidig folk og det nåtidige moderne. I stedet fokuseres det på en temporal dikotomi mellom sagatida og nå som begge ligger utenfor det moderne. Samtidig strykes sjangre i stor grad ut der det ikke er informanten som spørres direkte. Dermed bygges det også en iscenesettelse hvor disse spøkelseshistorienes egentlige mening kan undersøkes uten at de autoriseres gjennom annet enn forbindelsen til sagatida som historisk epoke. Men sjangrene blir også fjernet, slik at datidens og nåtidens fortellinger spiller den samme rollen på denne scenen i kraft av sine folkelige aktanter. I og med at det hevdes at forestillingene om «draugen» er like levende nå som før, tegnes det et bilde av en eksisterende kultur i bygdene. Samtidig tilltales ikke informanten å ha rollen som en del av denne kulturen, men heller en som kan se den fra utsiden. I den forstand får hele den folkelige iscenesettelsen karakteren av å være en fortelling, ikke ulikt det som møter oss i sagaene. Som aktant blir derfor draugen å ligne med en litterær karakter. Det er en aktant som trekker med seg en fantastisk fabula som samtidig involverer bygda som sted og bygdefolket. Fra å være en aktør som er en rest av sagatidens mytologi, blir den en aktør i en moderne mytologi som foregår på bygda, en folkets mytologi som kan skrives ned som en moderne saga.



Spørreliste nr. 94, «Deildegasten», (Lid & Solheim, 1940, s. 27–30) er skrevet av Ingjald Reichborn-Kjennerud. Den har store likhetstrekk med listene nr. 82 og 86. Liste nr. 94 har en tre siders fortellende innledning og 15 spørsmål. Innledningen om deildegasten begynner med: «Alt i det gamle testamente vart det sagt at det er stor synd å flytta merkesteinane som dei gamle hadde sett kring garden dei fekk til odel og eige». Det fortelles vidare at selv om det er mange folkeskikker som har «komi bort frametter tida», har slike forbannelser holdt seg mellom folk i mange land. Det vises så til *Draumkvædet* «frå 1200-åra» som det eldste vitnemålet «hjá oss» om deildegasten. Senere i innledningen fortelles det: «Folketrua om deildegasten høyrer ein ikkje så mykje til no som før, i sume bygder er ho heilt utdøydd, men enno er det seiandesegner om gaste kring i landet.» (1940, s. 28). Selv om «folketrua» om deildegasten noen steder er utdødd, fokaliserer spørrelista kontinuiteten som finnes til «dei gamle», og forbannelsen som hviler over deildetjuven. Dette vises til som folketro, og referansen til Det gamle testamente i begynnelsen av innledningen omtales ikke som årsaken til denne troen, men heller som den eldste kilden som finnes om den, og den eldste norske kilden, *Draumkvædet*, som en parallell. Dermed blir de også kun temporale markører. Det meste av innledningen forteller historier fra forskjellige deler av landet om deildegasten, og disse historiene vises til som «er fortalt», «vart det fortalt», «mange trur» osv. Derfor er det den muntlige fortellingen, som også kan tenkes som folketro, som fokaliseres i denne spørrelista. Her vektlegges også folketroen som litteratur. Deildegasten får være en aktant, et vesen som enkelte steder finnes nå slik det gjorde hos de gamle. Siden deildegasten er et utpreget stedsspesifikt vesen, knyttet til de deildene han har flyttet, får også stedene stor oppmerksomhet, spesielt i spørsmålene. Dermed kan også tidsforløpet nedtones til fordel for den spesifikke plasseringen deildegasten får, nødvendigvis i bygdene. Dette bygger deildegastens scene og gjør den langt på vei tidløs.

Spørsmål 1 lyder: «Er det visse stader i bygda der gaste har ord for å ferdast?» Slik blir forestillingen satt i nåtid og tilknyttet spesifikke steder. Bruken av «har ord» i dette spørsmålet gjør at fortellingenes sjangere skjules til fordel for å fokusere gaste som vesen tilknyttet et sted. På denne måten blir det stedet som bærer fortellingen, og fortelleren renses ut av sammenhengen. Spørsmål 2 er: «Vert det sagt at folk skal bliva på sjøen dersom ein høyrer gaste gråta som ein liten unge»? Dermed settes gaste i forbindelse med den andre gaste vi så over, draugen. Spørsmål 3 lyder: «Er han ute i all slags vêr, og driv han på med arbeidet sitt til alle tider på døgret?» Igjen fokaliseres deildegaste som et eksisterende vesen. Spørsmål 4 lyder: «Er det

fortalt ...» at det ikke legger seg is på vann der gæsten forsøker å få opp steinen. Dette spørsmålet viser til en fortelling om deildegæsten som vises i flere varianter i innledningen. Spørsmål 5 er formulert i fortid: «Hadde dei nokon måte til å finna ut kvar rette steinen var?» Dette spørsmålet viser til handlinger for å kunne plassere deildesteinen på riktig plass igjen, og viser dermed ikke direkte til fortellingene om deildegæsten, men til hvordan problemet løses. I motsetning til de foregående spørsmålene, som stilles i presens, og som fokaliserer vesenet selv og dermed befinner seg i en litterær iscenesettelse, handler det om virkelige folk og dermed det fortidige «folket». Spørsmål 6 spør: «Har dei hatt for skikk å skræma borna med gæsten?» På samme måte som i spørsmål 5 blir det folket som utfører disse skikkene omtalt i fortid. Spørsmål 7 er igjen i presens og spør: «Er det nokon som trur ein har vorti sjuk eller skadd etter at ein har vori i lag med gæsten?» Når det er snakk om sykdommer, fokaliseres gæsten her igjen som et eksisterende vesen, og slik spørsmålet stilles, er det heller det at han er årsaken til sykdommer som trekkes i tvil med «[e]r det nokon som trur ...». Igjen er det fortellingene som fokaliseres som iscenesettelse og tro. Det samme gjelder spørsmål 8, som begynner med «seier dei» om skriket til gæsten og om det gir gjenklang i fjellene. Det spørres ikke her om fenomenet, men om ryktet om det. Spørsmål 9 begynner med «[t]rur folk» og stilles på samme måte i presens. Troen her viser til hevnen som skal komme hvis man skyter på gæsten. Spørsmål 10 lyder: «Er det fortalt at gæsten kverv bort straks ein seier til han «reis til helvete med deg» eller «reis til helvete som du kom ifrå?» Disse setningene blir framstilt som «faste formler» eller mer nøyaktig faste formler i fortellinger. Det spørres derimot ikke direkte om disse setningene, men om troen på deres effekt. Spørsmål 11 lyder: «Er det nokon som trur at gæsten er fänden sjølv?» Igjen er det tro som fokaliseres. Spørsmålet peker ut mot større forestillinger om gjengangere (Resløyken, 2013). Det fører imidlertid også over til neste spørsmål, spørsmål 12, som gjelder om man kan bli kvitt gæsten ved å komme til en korsvei. Spørsmål 13 vil vite om «[e]r det sagt» at gæsten finnes så lenge beina råtner i jorda. Spørsmål 14 lyder: «Kva kallar dei gæsten i bygda?», og spør dermed om benevnelsen. Til sist ber spørsmål 15 om andre opplysninger om gæsten.

De tre spørrelistene nr. 82, 86 og 94 bidrar alle til å produsere folketrovesener som autonome aktanter for «det folkelige». For å oppnå det blir fortellingene de er en del av, rensset bort og satt i scene som kultur. Vi kan se det tydelig i bruken av ordet «sagatida» i listene nr. 82 og 86, hvor denne litterære verden omgjøres til en fortidig variant av den folkelige verden. I liste nr. 94 benyttes Bibelen og *Draumkvædet* på samme måte. Det bevarer samtidig en temporal kontinuitet.

Den topografiske plasseringen gjøres ved å vektlegge forbindelser mellom vesenene og landskapet. Som vi så i Nils Lids lister om den folkelige tiden i kapittel 5, er det denne doble autoriseringen som framhever «det folkelige» i hendelsene. Samtidig er det vesentlig, slik det var med Lids personifiseringer, at den verdensliggjøringen som folketrovesenene var en del av, implisitt handlet om tro, en folketro. Det gjorde det mulig å benytte fortellingene, enten det var snakk om innsamlede beretninger eller sagaenes karakterer, som uttrykk og beviser for en religiøs tro og et virkelighetsbilde parallelt til, men skilt fra, moderne tro og rasjonalitet.

### 7.3 Sporet av en trollkatt

Vi kan finne igjen noe av det samme fokuset i spørreliste nr. 102, «Trollkatten» (Lid, 1941a, s. 11–14), som er skrevet av Svale Solheim. Denne spørrelista har en forklarende innledning på tre og en halv side og sju spørsmål. På samme måte som spørrelistene over fokaliserer innledningen trollkatten som en aktant i tradisjonen. Innledningen åpner med å fastslå:

Trollkatten var erendsveinen åt trollkjerringane. Når dei ville skada grannar og uvener og stela dygda av krøtera deira, så var det ofte trollkatten som utførde arbeidet. Han drog mjølka or andre folks kyr og bar heim åt trollkjerringa. Denne spesielle «utsendingen» vert i tradisjonen helst kalla trollkatt, men er også kjend under andre namn (1941a, s. 11).

Innledningen begynner med en beskrivelse hvor trollkatten omtales slik, den kan møtes i fortellinger. I det meste av den innledende teksten fokaliseres den slik som aktør, men noen ganger skifter fokaliseringen, og i stedet forklares den som objekt, slik vi kan se i siste setning i sitatet over. Det vektlegges videre i innledningen at trollkatten har vært kjent under mange andre navn forskjellige steder i landet. Innledningen fortsetter med noen beskrivelser av hvordan man tenkte seg trollkatten, før den fortsetter med å fortelle om hvordan trollkatten ble «skapt»:

Det var trollkjerringane sjølve som «skapte» trollkatten.

Dette arbeidet var nok både strevsamt og innfløkt, for det skulle mange slag merkelege vyrke til, og framgangsmåten var fast bunden til visse føreskrivne former dersom det skulle mona

noko. Om dette har tradisjonen mykje å fortelja (ibid.).

Som vi har sett i Svale Solheims tekster og spørrelistar før, er det også her tradisjonen «selv» som forteller. I denne tradisjonen er både trollkjerringer og trollkatter aktører. Det vises en del eksemplar på hvordan trollkatten skulle være laget, før neste avsnitt fortsetter med hva trollkatten gjorde. «Når trollkatten så var ferdig og hadde fått liv, vart han sendt ut for å henta mjølk og rjome. Då slumpa det til at folk såg han.» I dette avsnittet gis det også en forklaring på observasjonene som ble gjort av trollkatten. Her vises det «spor» etter den. Her skifter fokaliseringen i teksten og går over til å forklare disse observasjonene. Visse typer sopp og insekter lager slim eller skum på bakken, busker, trær og husvegger som har blitt tolket som spor etter trollkatten.

Visse slag sopp eller frau som ein kan finna i graset, på buskar, tre eller husvegger vart sette i samband med trollkatten. Dette forklåra folk slik at trollkatten stundom vart for full av mjølk, eller han vart skræmd. Han laut då gulpa opp att noko eller gjera sitt «fornødne» på heimvegen. Dette toet vart difor kalla *trollkattspy*, *trollkattsmør*, *tusselort* o. likn. (1941a, s. 12).

I møtet med disse materielle sporene må teksten endre fokalisering til å forklare tradisjonen i stedet for å fortelle fra den. De materielle tegnene autoriserer aktørens «virkelighet» og kan dermed ikke fullgodt vises gjennom den iscenesettelsen som gjøres ved å fokusere fortellingene som tradisjonen. Samtidig er det dette materielle fokuset som frigjør de forskjellige sjangrene av fortellinger til å bli en sammenhengende «tradisjon». Derfor gjøres det heller ikke temporaliseringer i denne innledningen. Alle fortellingene som gjenfortelles her, plasseres i «tradisjonen» som skrives fram som en ubestemt fortid. Det viser seg også i spørsmålene. Første spørsmål lyder: «Har tradisjonen i Dykkar bygd noko å fortelja om trollkatten? Kva var i så fall det vanlege namnet på denne skapnaden?» Informanten tiltales her direkte som en representant for bygda. Det spørres hva tradisjonen kan fortelle, og denne tradisjonen er tilknyttet informantens bygd. Det er viktig hva denne figuren het, men som vi kan se av dette spørsmålet og ellers i innledningen, er «trollkatten» her det autorative navnet. Spørsmål 2 spør: «Kva førestellingar hadde folk om trollkatten?», før det fortsetter med mer detaljerte spørsmål om

trollkattens utseende og handlinger. Til sist vektlegger spørsmålet at det er av spesiell interesse å få nøyaktige opplysninger om «dei sjukelege tilstand som var tenkte valda av trollkatten». Fokuset her er igjen på spor, men nå i form av symptomer. Det er i disse tegnene forbindelsen mellom den moderne og den tradisjonelle kunnskapen kunne finnes. Vi skal også legge merke til at fokaliseringsen her gjøres på det folket som «tenkte» denne årsaken til symptomene. Spørsmål 3 lyder: «Korleis førestelte folk seg at trollkatten vart til?» Det spørres vidare om hva den var laget av, før det spørres om noen har «sett trollkatten i samband med» ting som ikke var laget av trollkjerringer eller andre mennesker, som hårballer etter mus eller i magen på kyr. Også i dette spørsmålet søkes det etter fysiske gjenstander som kan settes i forbindelse med trollkatten, et materielt utgangspunkt for tradisjonens forestilling. Spørsmål 5 vil vite om trollkjerringsmør, smøret som ble laget av melken trollkatten hadde stjålet. Videre spørres det om tradisjonen har noe å si om prøver for å påvise slikt smør. Spørsmål 6 ber om råd man kjenner til mot trollkatten. Det følges opp med: «Alle slag segner om korleis folk har gjort om inkje trollkatten – og dermed teki makta frå trollkjerringa – bør her skrivast opp.» Det er dermed «segner» som etterspørres, men de fokaliseres som råd mot trollkatten. På denne måten blir fortellinger til «råd», mottrolldom. Spørsmål 7 lyder: «Finst det truer om korleis det ville gå dersom ei trollkjerring uventa døydde frå trollkatten sin? Har det vori serskilde føregjerder i slike tilfelle?» I innledningen gjengis det fortellinger om slike tilfeller, men i dette spørsmålet blir de omtalt som «truer». I siste ledd av spørsmålet spørres det om «serskilde føregjerder», spesielle handlinger for disse tilfellene. Vi kan likevel spørre oss om hvor mange konkrete tilfeller av døde trollkjerringer som kunne huskes på den tiden denne spørrelista ble utgitt. Dermed må også dette anses som en måte å hente handlinger ut av fortellinger på.

I denne spørrelista er det trollkatten og trollkjerringene som er de drivende aktørene. Trollkatten som aktør autoriseres gjennom de materielle sporene den legger igjen, og forvekslingene som kan gjøres mellom trollkattene og hårballer som finnes i magen på kyr eller etter mus. Det blir dermed forklaringene av disse fenomenene som blir «tradisjonen». Tradisjonen sporer an til både fortelling og handling, men siden den må anses som kunnskap, som en verdensliggjøring av spor, fokaliseres ingen spesiell forskjell på tro, fortelling og handling. Der hvor forskjellen blir gjort synlig, er det i forklaringer. I «Trollkatten» går Solheim langt i å innlemme trollkjerringer som en gruppe i det tradisjonelle samfunnet, litt på samme måte som fiskere var det i hans lister om nemningsfordommene. Dermed underbygges en iscenesettelse hvor disse fantastiske elementene

kan inngå som aktører og dermed spille ut den annerledesheten som finnes i «tradisjonen». Men her vektlegges ikke lenger denne annerledesheten, bruddet, som temporal forskjell, men heller en forskjell i forståelse av eller kunnskap om materielle spor. Men når tradisjonen blir en alternativ kunnskap, blir også de sjangrene som fortellingene har underkommunisert. De opptrer kun som «beholdere» for kunnskapen.

#### 7.4 Tradisjonen som folketrovesen

De to neste spørrelistene som er om folketrovesener i *Ord og sed*, er skrevet av tannlege og folkeminnesamler Kristian Røstvig (1896–1984). Den første, nr. 118, handler om *nissen* og den andre, nr. 119, om *gardvorden*. Disse to må ses i sammenheng. I Røstvigs lister kan vi se en uttalt framskrittstanke. Den kombineres med en fokalisering av folketrovesenene som ligner den vi har sett ovenfor, hvor aktøren trekkes ut av fortellingene for på denne måten å kunne vise deres egenskaper og gestalt. Men den fliden Røstvig gjør dette med, har gjort at spesielt nisse-spørrelista har blitt kjent som en av de merkelige dokumentene i norsk folkloristisk historie (Jf. Kverndokk, 2011).

Liste nr. 118, «Nissen» (Lid, 1943b, s. 13–16), inneholder en kort innledning på ca. en halv side før den presenterer spørsmål i tjue underdeler. Innledningen begynner med å diskutere nissetroen. Jeg gjengir her innledningen i sin helhet:

«Gives der Nisser?» spør Chr. E. V. Schulze i sine *Physikalske-Grublerier* (Kjøbenhavn 1803). Dette spørsmål er i årenes løp mange ganger blitt stillet, og nissetroen har alltid hatt mange forsvarere. I de senere år er det bare naturlig at denne gamle tro har fått færre tilhengere, men der finnes likevel enkelte ennå som ikke helt tør avvise troen på nissens eksistens. Disse har nemlig hørt om nissen av folk som selv enten har sett ham eller hørt ham. For det fortelles at flere steder skal han ha vist seg for bare 10-15 år siden.

Nissen er en av de siste overnaturlige skapnader som folk virkelig har trodd på, men den stigende opplysning og den

moderne teknikk har til slutt også fått livet av ham. I de nye fjøs med alle slag tekniske innretninger, har man ingen bruk eller plass for dette vette. Den moderne teknikk som er tatt i landbrukets tjeneste, frembringer så mye larm til næsten alle døgnets tider at det nok er liten anledning å få det stillt om kvelden for en stakkars gammeldags nisse. At nissen har fått en virkelig fiende i teknikken, viser en uttalelse fra Idd: «Lyn, torden og især radioen holdt på å ta drepen på nissen» (Ruth Hult: Østfoldminne s. 27).» (1943b, s. 13).

Røstvigs lett ironiske tekst begynner med å sette fokus på «nissetroen». Det fortelles at denne troen har hatt mange «forsvarere», men at det «i senere år» har blitt færre. De få som fortsatt tror, har hørt om noen som har «hørt eller sett» nissen, og den har «vist seg» så sent som for 10-15 år siden. Teksten følger dermed et temporalt skjema hvor denne (over)troen var vanlig før, men at det «nå» finnes kun rester av den. Men i forhold til hvordan vi har sett denne typen temporalisering, f.eks. i Nils Lids eller Reichborn-Kjenneruds lister, har tidsforløpet her blitt sammenklemt til å gjelde et «alltid» som konkretiseres med Schulzes bok fra 1803 og avsluttes for 10-15 år siden, som betyr rundt 1930. Samtidig tillegger han nissetroen å tilhøre en debatt om overtro, den har forsvarere, og denne posisjonen vises ved referansen til Schulzes bok, som nettopp tar for seg og forsvarer åndenes eksistens, begrunnet og sannsynliggjort gjennom Schulzes egne øyenvitnebeskrivelser (Schulze, Poulsen, & Breinholm, 1803, s. 268–288). For Røstvig blir nissen som fenomen et spørsmål om tro og et spørsmål om å ha sett eller hørt den, eller å ha hørt historier som forteller dette. Dette er viktig å huske når det gjelder spørsmålene vi senere skal se på, men også den andre delen av innledningen, som viser til at «stigende opplysning og den moderne teknikk» har jaget nissen bort. I dette utsagnet finnes det en tanke om hva som forårsaker de øyenvitnebeskrivelsene som Røstvig leter etter. Samtidig gjør Røstvig et grep som er viktig for den figureringen som blir gjort av folkloristisk materiale. Han personifiserer nissen som den forsvinnende tradisjonen. I Nils Lids spørrelistene og tekster var personifiseringene noe som dannet utgangspunktet for religion ved å tillegge spesielt planter menneskelige egenskaper. Fram mot moderne tid gikk disse personifiseringene over fra å være noe man «trodde på» til noe som kun finnes igjen i navn og skikkens bruk av disse gjenstandene. I

Røstvigs personifisering av nissen er dette tidsforløpet krympet til å gjelde 1800-tallet, og personifiseringen kommer som følge av at «tradisjonen» anses som et trossystem, noe i retning av den synkrone «kunnskap» som Svale Solheim anser tradisjonen som. Dermed blir også hele den iscenesettelsen som benyttes for å framvise denne kunnskapen, så å si overført til å bli en figurering av nissen selv. Slik blir nissen tradisjonen personifisert, og troen på den blir overtroen som har forsvunnet med den stigende opplysning. Det gjør også at den som får autoriteten til å fortelle, flyttes fra «folket», slik vi kunne se med «sagatiden» i liste nr. 82 og 86, til å bli autorisert gjennom våre, de modernes fortellinger om «folket». Innsamlede fortellinger begynner derfor å vise tro, mens fortellingenes sjanger som sådan viskes ut. Det viser seg tydelig når vi nå skal se hvordan spørsmålene i spørrelista om nissen forholder seg til det som er den andre referansen Røstvig nevner, Ruth Hults *Østfoldminne* og hennes kapittel om nettopp «Nissen» (Hult, 1937, s. 27–35). Dette kapittelet er en samling anekdotiske småberetninger om nissen fra forskjellige steder i Østfold. Den avsluttende setningen i Røstvigs innledning viser denne glidningen mellom fortelling og tro tydelig. Den er nemlig hentet fra begynnelsen av Hults kapittel, hvor det står:

Om nissen hadde næsten alle litt eldre noe å fortelle. Mange hadde selv sett ham og trodde enda at han eksisterte; men det blev stadig ferre og ferre av nissefolket. «Lyn torden og især radioen holdt på å ta drepen på nissen», sa en gammel kone (Idd). (1937, s. 27).

Det Røstvig så effektivt unngår i sin framstilling, er nettopp den første setningen her som peker på de «litt eldre» og at det var noe å «fortelle». Dermed oversettes fortellingene til generell tro. I mange av sine spørsmål forholder Røstvig seg tett til fortellingene i Hults bok.

Spørsmålene er som sagt oppdelt i tjue deler med tre til fem spørsmål i hver. Del I består av overordnede spørsmål. Spørsmål 1: «Er tru på nissen kjent eller finnes ennå segner om nisser?» Spørsmål 2 ber om forskjellige navn på nissen, spørsmål 3 spør om det bare var én nisse på gården, spørsmål 4 om det finnes eksempler på at det var en nisse for hvert hus på gården, og spørsmål 5 spør om hvis det bare var én nisse pr. gård, hvilket hus holdt han da til i? Denne delen viser de overordnede problemstillingene, som også knytter den sammen med neste spørreliste. I tillegg til å samle inn tro, fortellinger og benevnelser er den opptatt av på hvilken måte nissen var et hus- eller gårdsvette. Del II spør om nissens forhold til hester. Likte den bare svarte hester og



ikke hvite (spørsmål 1)? Knyttet den «nissefletter» på hester og folk? At nissen bare likte svarte hester, kommer fra en fortelling i *Østfoldminne*. Her kan vi lese:

Nissen holdt mest til i stallen og på låven. De grå og sorte hestene likte han best, og han stelte så godt med dem, at folkene på gården mest slapp å syte for dem. Men de hvite og blakke hestene kunde nissen ikke fordra, og derfor var han slem mot dem (Idd). (Hult, 1937, s. 32).

Det er denne historien Røstvig vil ha bekreftet eller avkreftet som en generell del av nissetroen.

Del III spør etter hvor nisser kom fra: Var de ætlinger etter Evas første barn som ble holdt skjult fra Vår Herre? Var de ætlinger etter Adams første hustru Lilith? Ætlinger etter falne engler? At de skal ha vært falne engler, nevnes også i Hults bok, igjen som et utsagn fra en gammel kone i Idd (Hult, 1937, s. 27). Del IV spør om nissen er kjent som dra-vesen (spørsmål 1), og om det kunne være en dra-dokke og en nisse på samme gård (spørsmål 2). Er det mest høy og kornband nissen stjeler (spørsmål 3)? De videre spørsmålene spør om nisser som møtes med tyvgods, lett kommer i slagsmål (spørsmål 4), om det finnes høystrå på plassen etter slagsmålet (spørsmål 5), og hvis nissen har stjålet kornband, om man da har funnet flere tønner tresket korn på plassen etter slagsmålet (spørsmål 6). Alle disse spørsmålene viser til forskjellige konkrete fortellinger, men overordnet handler de om nisse og dra-dokke var samme forestilling eller vesen.

Del V spør detaljert om nissens utseende. Kan han skape seg om (spørsmål 1), er han som en liten 4–8 års gutt (spørsmål 2)? Har han to øyne eller ett midt i pannen (spørsmål 4)? Har han fire fingre (spørsmål 5), og er det da i så fall tommelen som mangler (spørsmål 6)? Er nissen «løen» på hendene (spørsmål 7)? Dette siste spørsmålet kommer også fra *Østfoldminne*, hvor det fortelles om en kone som hadde håndhilst på nissen (Hult, 1937, s. 29). Del VI spør først om det finnes kvinnelige nisser og nissefamilier (spørsmål 1), eller om nissen er et mannlig vette med ungarstrekk (spørsmål 2). Videre spørres det om nissen forlanger kveldsro, og spør så ut fra en historie som også finnes i *Østfoldminne*, om nissen som hevner for uroen kan kaste erter eller tønner nedover trappene (spørsmål 5), og om den ikke liker erter utover gulvet (spørsmål 6). Her fortelles det i en parentes at det er mange sagn om at nissen glir på ertene og faller og slår seg. Spørsmål 7 spør om nissen er sjenert for kvinner slik som bjørnen. Del VII spør om det å sette ut grøt til nissen, hvordan grøten var, og hva som ble satt ut. Del VIII spør om nissens religion. Kunne den lese fadervår, men måtte sløyfe det sjuende bud (spørsmål 2)? Tålte den ikke å høre

Jesu navn (spørsmål 3)? Ville ikke religiøse folk ha nissen i huset, og hvordan ble de da kvitt den (spørsmål 4)? På samme måte som del III viser denne delen til en tanke om nissene som onde ånder. Del IX spør om nissen var knyttet til huset og ikke kunne gå utenfor det. Del X spør om det fantes onde og ondskapsfulle nisser (spørsmål 1), om nissen lekte med barna (spørsmål 2), om nissen ler, og om hvordan latteren er (spørsmål 3), og til sist om nissens mål (spørsmål 4). Snakker den rent eller lesper den? Del XI spør først: «Har noen funnet døde nisser? Har man døme på at der er funnet skjelett etter død nisse under låvebrua? Smuldrer benene med det samme noen kommer nær dem?» (spørsmål 1), og «Er døde nisser sjelatinaktige? Er en slik nisse så tung at ingen orker å få flyttet den?» Dette siste spørsmålet er også hentet fra *Østfoldminne*, hvor det fortelles:

På Brattøa utenfor Halden fant man for mange år siden en død nisse. Og nå var det jo anledning til å se hvad dette var for en underlig skapning. Ved nærmere eftersyn viste det sig at nissen var et slags dyr med rød kam, omtrent som en hanekam. Det fortelles at folk frå Hvaler drog i flokk og følgje til Brattøa for å se på'n. «Han var geléaktig og så tung at de måtte grave'n ned der han lå,» fortalte man. Man mente det var lynet som hadde gjort det av med ham (Hvaler). (Hult, 1937, s. 34–35).

Igjen har fortellingen blitt til et generelt spørsmål.

Del XII spør om nissen blir oppkalt etter gården eller om den har et navn (spørsmål 1), og om det finnes sagn hvor nissen ber folk på gården stelle til julehøytid for så å tvinge dem til å dra på sætra i jula. Del XIII spør om nissen hevner seg. Del XIV spør om nissen har en bestemt plass i stua (spørsmål 1), og om denne plassen er laget med vilje under husbyggingen (spørsmål 2). Del XV om nissen gir varsel om en ku kalver (spørsmål 1), eller ved brann og ulykke (spørsmål 2). Del XVI spør om skipsnisser. Del XVII spør om nissen er meget sterk. Del XVIII spør om nissens klær (spørsmål 1) og nissens tenner (spørsmål 2). Del XIX spør om nissen liker seg best under fullmåne, og del XX spør om nissen er den første husbonden eller et innflyttet naturvette, om den liker barn, og om den skal ha all maten som faller ned av bordet på julaften, om «*nisse = tusse*» (spørsmål 1), og om man trodde man kunne få nissen bort fra stallen med «nisse- eller marekors (pentagram), male tjørekors på utsiden av døren eller ved å henge en død skjære over hvert spilltau?» (spørsmål 2). I denne siste delen er nok Røstvig inne på det som er viktigst å

finne ut med nissetroen, om nissen kan anses som naturvette eller som forfedreånd. Som vi skal se i neste spørreliste, synes Røstvig å anse dem som det siste.

Spørreliste nr. 119, «Gardvorden» (Lid, 1943b, s. 17–20), er en fortsettelse av spørrelista om nissen. Den har en ganske annen form enn liste nr. 118 og er skrevet i en annen målform. Den har litt over en sides innledning og elleve spørsmål. Til hvert spørsmål er det en fotnote som forteller om «karakteristiske drag som er kjende om gardvorden» (1943b, s. 18). Spørsmålene i seg selv er åpne på en helt annen måte enn vi så i den forrige spørrelista om nissen. I stedet er det fotnotene som leder informanten til de fortellingene som det ønskes varianter av. Begynnelsen av innledningen binder de to spørrelistene sammen og forklarer interessen for disse vesenene. Den åpner med:

I land der folketrua er levande, har dei ein eller fleire overnaturlege skapnader som berre er knytte til garden eller husa. Her i landet er det gardvorden og nissen som fylgjer ætta og garden.

Om nissen er det ein rik segnkrans; men han kan ikkje vera sers gamal her i landet, og namnet er heller ikkje norsk. To av dei eldste skriftlege kjeldene om nissen er i Hans Lauritzøns «Sielebog», Kbh. 1537 og i «De Panurgia Lamiarum», Hamburg 1587.

Men førestellinga om eit husvette må vera eldgamal her i landet, då me i den eldre litteraturen finn norske namn på eit vette som tryggjer garden. Dette vettet vert kalla *haugbonde* eller *gardvord*. Men segnene om dette vettet er ikkje rett mange, og det er mest dei same karakterdrag som kjem att, i medan notidstradisjonen om nissen er meir varierende. (1943b, s. 17).

I første avsnitt figureres både nissen og gardvorden og settes inn i en verdensliggjøring. De er begge «overnaturlige skapnader» knyttet til gården og husene og dermed «ætta». Det har de til

felles med andre vesener i land hvor folketroen er levende. Dette første avsnittet gjør det sannsynlig at disse vesenene tenkes som representanter for en forfedrekult (jf. Birkeli, 1938; jf. Nordberg, 2013, s. 324–338), hvor det nettopp er en sammenheng mellom gården og ætten, i motsetning til en fruktbarhetskult, hvor det kun er gårdens plassering som er viktig. Det andre avsnittet knytter seg til spørrelista om nissen idet det hevder at det finnes en rik «segnkrans» om nissen, men at den ikke er spesielt gammel «her i landet». Valget av temporalisering i nissespørrelista kan begrunnes i det. Det er vesentlig å legge merke til her at det begrunnes med at navnet (nisse) ikke er norsk. Det vises til «to av dei eldste skriftelege kjeldene», som begge er fra 1500-tallet, for å begrunne dette. Som «overnaturlege skapnader» blir dermed nissen og gardvorden to distinkt forskjellige vesener, basert på navnet de bærer. Men det som binder dem sammen, er at de begge er «eit vette som tryggjer garden», som vi kan se av tredje avsnitt. Igjen autoriseres det i «den eldre litteraturen», som vel sikter til sagaene og samtidige tekster. Det er her gardvorden eller haugebonden finnes, og den har samme karaktertrekk, i motsetning til nåtidstradisjonen om nissen, som er mer varierende.

Vi kan se temporaliseringen i disse to listene i sammenheng med listene nr. 82 og 86, som opererte med «sagatiden» og «no» som periodiseringer. Det samme ses igjen her, hvor nissen representerer nåtidstradisjonen og gardvorden restene etter «sagatiden», det som er «eldgamalt». Dermed blir også disse to vesenene representanter for hver sin tid. Røstvig's folketrovesener kan tenkes som aktanter hvor den historiske periodeoppdelingen har blitt inkorporert som aktantens hendelsesdel. Dermed er de også mer aktanter i en moderne historiefortelling enn aktører i tradisjonelle historier.

Videre i innledningen gjøres det flere sammenligninger mellom nissen og gardvorden, blant annet av utseendet, hvor det hevdes at nissen alltid er som en 4–6 år gammel gutt, mens gardvorden ikke har noen fast størrelse, før det avsluttes med et avsnitt om verdien av innsamling om gardvorden. Her står det:

Då segnene og tradisjonen om gardvorden no held på å  
døy ut, er det mykje om å gjera å få skriva ned alt det som  
er att av sovore, og difor vert denne spørjelista send ut.

Det er teke med i lista dei mest karakteristiske drag som er  
kjende om gardvorden. Det ville vera hugnadleg om mange

ville senda inn dei segner og andre minne som enno finst.  
(Lid, 1943b, s. 18).

Med denne spørrelista skal det samles inn «segner» og «tradisjonen» som er i ferd med å forsvinne. Ordlyden er en ganske annen enn i lista om nissen. Her er det snakk om en redningsaksjon for dette eldgamle og norske vesenet. Som vi ser av denne avsluttende appellen, er det også mer snakk om fortellinger som skal samles inn enn om forestillinger, slik vi så i nissespørrelista. *Gardvorden* forsøker å skape en direkte forbindelse mellom gardvorden og husvettene i den eldre litteraturen.

Spørsmålene har som sagt fotnoter med eksempler tilknyttet seg, men i seg selv er de relativt åpne. Spørsmål 1 spør om hva «dette vettet» ble kalt. Spørsmål 2 spør om hvem gardvorden var, og sikter til om han ble ansett som en gjenganger av den som bygde gården. Spørsmål 3 spør om hvordan han så ut. Spørsmål 4 vil vite hvor gardvorden holdt til, spørsmål 5 hvor han pleide å ligge, og viser til skikker hvor det ble redd opp en seng for gardvorden f.eks. i stallen. Spørsmål 6 spør om det var til fordel for en gård å ha gardvord, spørsmål 7 om folk var redde for gardvorden, spørsmål 8 om gardvorden måtte ha ro. Spørsmål 9 er om offer til gardvorden. Spørsmål 10 spør om folk hilser på gardvorden, og spørsmål 11 om gardvorden hevner seg.

## 7.5 Sjelen som vette

Den siste spørrelista vi skal se på, er den etterfølgende. nr. 120 «Vorden og vardyvlet» (Lid, 1943b, s. 21–24), som er skrevet av Nils Lid. Lista har en ca. tre siders innledning og ni spørsmål. Innledningen tar utgangspunkt i ordet «vord» og dets etymologi. Det opplyses at ordet er det samme som i «gardvord», noe som setter denne lista i sammenheng med forrige liste. Innledningen åpner med å fortelle:

Det nynorske *vord* (utt. *vór*), som også finst i ordet *gardvord*,<sup>1</sup> tyder eigenleg 'vaktar', gamaln. *Vorðr* (genit. *vardar*), nyisl. *vörður*. Men ordet har alt på eit tidleg tidspunkt fått tydinga 'mennesket sitt andre eg', 'genius', også om hamen som er tenkt å fara ut under trance ved ekstatisk trolldom og vera verksam andre stader. Jfr. norrønt *vard-lok(k)ur*, songar som (etter Magnus Olsen) er nytta ved slik trolldom (1943b, s. 21).

Det er denne delen av ordet, som «menneskets andre eg», som er i fokus i spørrelista. I begynnelsen av innledningen refereres det til to artikler som begge er skrevet av Nils Lid: «Magiske fyrestellingar og bruk» fra *Nordisk kultur XIX: Folketru* (Lid, 1935b, s. 3–76) og «Til varulvens historie» trykket i *Saga og sed* i 1937 (senere trykket i antologien *Trolldom* (Lid, 1950b, s. 82–108). Det er disse «sjelsforestillingene» som er hovedfokus for lista. Hovedsakelig differensieres det mellom to; vorden som en «dobbel» av mennesket og vorden som et dyr. Det er den siste av dem som finnes igjen i uttrykket vardyvle. For å underbygge denne sjelsforestillingen at mennesket har et vesen som forlater en når en sover på samme måte som under transe, vises det til en uttalelse fra en «trollkunnig kvinne frå Namdalen» fra et forhør fra 1660. Videre vises det til hva Johan Th. Storaker har å si om vardyvle i *Mennesket og arbeid*.

Spørsmålene begynner med: «Har ein ord som *vord*, *vardyr*, *fylgje* om «føreferd» og «etterferd» til mennesket?» (spørsmål 1). Spørsmål 2 vil vite om man skiller mellom «*vardøger* og *døger*», og hva som i så fall er forskjellen. I innledningen fortelles det at noen steder i landet er dette skillet mellom menneskeskikkelsen og dyreskikkelsen. Spørsmål 3 spør om «Kva truer» en hadde om å hindre eller skade vardyvlet. Spørsmål 4 undres om det (vardyvlet) hadde «dyreskapnad», hva slags dyr det i så fall var, og hvilken tilknytning dyret hadde til mennesket som besittet det. Spørsmål 5 lyder: «Hadde dei noka føregjerd til å visa kva dyr ein hadde til vardyvle?» Spørsmål 6 vil vite om spesielt krøtter kunne se «slike fenomen», spørsmål 7 om det var noen som hadde «serleg sterkt vardyvle», og om det var noen som ikke hadde i det hele tatt. Spørsmål 8 spør om ordet *vord* finnes i noen annen betydning, og spørsmål 9 ber om sykdomsnavn med *vord*- og *vard*- og troer knyttet til disse sykdommene.

Denne spørrelista går inn på noe av det som er hovedinteressene til Nils Lid. De sjelsforestillingene som han mente å kunne lese ut av beretninger om trolldom og magi, samt den forbindelsen som fantes i dette materialet til «ekstatisk trolldom». Dette fant Lid igjen flere steder blant «arktiske folk», og i og med kontakten mellom den samiske og norrøne kulturen kunne det også finnes igjen i førkristne religiøse forestillinger på «norsk område». Derfor var han opptatt av det som senere skulle bli omtalt som sjamanistiske forestillinger i urfolkenes religion, og som danner en samlende gruppe for disse forestillingene (jf. eks. Lid, 1950a).

Lid fokaliserer individuelle forestillinger her. Det er ordet og navnene sammensatt med vord som gir temporaliseringen av denne forestillingen, mens den praksisen den peker på, som den ekstatiske trolldommen, gir en topografisk sammenheng egnet for sammenligning.

Som i en del andre tekster forsøker Lid her å skape en annen verdensliggjøring av folketroens vesener enn vi har sett i de foregående listene. Det vesentlige her er ikke folketrovesenene som representanter for en kollektiv kunnskap, men heller som en individuell sjelsforestilling – en forestilling som han finner igjen som en av de fundamentale virkningsmekanismene bak trolldom, og som dermed også kunne sies å være et «sams psykisk grunnlag» for de trolldomsforestillingene som kunne finnes igjen hos primitive folk. Lids «kulturelle» og dermed felles og sosiale spor er navnene som knytter seg til disse forestillingene, i dette tilfellet «vord». Men den bakenforliggende «forestillingen» ordet peker på, kan settes i sammenheng med en rekke *praksiser* som finnes rundt i verden. Uten uttalt å gjøre det problematiserer han dermed ideen om de passivt nedarvede forestillingene fra tidligere tider. De blir alltid virksomme i et samspill med «materien» enten det er menneskets psykiske oppbygning eller naturens rytmer. Denne figureringen av vorden setter den i kontrast til Røstvig's liste. Likevel får de begge stå i *Ord og sed X* og skaper grenseobjekter informantene kan bryne seg mot og interesseres for, og som arkivet berikes av<sup>9</sup>.

## 7.6 Konklusjon: Tradisjonen som aktant

Slik folketrovesenene benyttes i *Ord og sed*-spørrelisten, figureres de som tradisjonens aktanter på ulike måter. Det er avhengig av den taksonomien de inngår som en del av. Nettopp fordi de ikke har noe materielt grunnlag, kan de gå inn i forskjellige iscenesettelser og spille rollen som den «tradisjon» det moderne bygger på. For dvergens del er det at den er en del av den mangfoldige kategorien «vetter» som gjør den interessant. Draugen og deildegasten spiller rollen som «tradisjonsbærere» mellom sagaenes litterære univers og folkets fortellinger. Trollkatten og

---

<sup>9</sup> Det kan hevdes at den oppstillingen som er gjort av spørrelistene om *nissen*, *gardvorden* og *vorden og vardyvlet* i *Ord og sed X*, kan ses som en for leseren pedagogisk innføring i sjelsforestillingene i folketroen. Den jobber seg liste for liste tilbake til opprinnelsen til disse forestillingene som finnes i sjelsforestillingene knyttet til vorden. Her er det også viktig å huske at de neste listene i dette nummeret, om *Torre og Gjø*, *Fringssteder i gjømanaden* og *Einar-månaden* som jeg viste i kapittel 5, handler om personifiseringer som peker på enda mer fundamentale deler av den magiske tenkningen, forholdet til personifiseringene av naturen. Redigeringen av dette siste nummeret peker derfor sterkt i retning av redaktør Nils Lids egne teorier selv om listene som sådan teoretisk sett peker i ulike retninger.

mara danner gjennom sine spor en tolkningsnøkkel for fysiske gjenstander og symptomer, slik de speiler seg i fortiden. Nissen og gardvorden er ikke bare bærere, men representasjoner av tradisjonen selv, mens vorden og vardyvlet setter «våre» sjelsforestillinger i kontrast til «primitive folks» magiske praksiser. *Ord og sed*-listenes folketrovesener blir som grenseobjekter gitt disse plasseringene i spørrelistene som styrer informantenes svar mot forskernes heterogne teorier, men gir også plass til radikalt ulike syn på hva disse vesenene «er». Som aktanter innskriver folketrovesenene samtidig sine historier med en større fabula som gjør en «folkelig verden» ut av fortellingene de opptrer i. Vi har sett hvordan folketrovesenene på ulike måter fremmer et narrativ om «tradisjon», hvor fantasi og virkelighet plottes inn som temporale markører for å betegne fortid og framtid i en framskrittsfortelling, som trekker «tradisjon» inn i en felles rytme (Tsing, 2015, s. 21). Tidsforløpet i denne fortellingen er meget elastisk, og som vi har sett, kan innebære et spenn på 100 år eller strekke seg fra menneskenes tidlige utvikling til i dag uten egentlig å endre form. I de listene vi har sett på i dette kapittelet, er det framhevingen av at de samler «tradisjon» som i seg selv setter denne fortellingen i spill. Det den åpner opp for, er å innsette det «uekte» eller fantastiske som hendelser i en historisk fortelling (jf. Cadena, 2015, s. 145–150). På sin side gjør innsettelsen av disse hendelsene at ikke-virkelige eller fantastiske aktører kan innsettes i en kulturell fortelling. Som Henry Glassie sier (Glassie, 1995), beveger tradisjon seg mellom historie og kultur, men ikke så mye fordi kontinuiteten vektlegges som at å påpeke tradisjon gir en mulighet til å splitte aktanter i aktører og hendelser og innsette en av dem i «fortid» og på samme tid i det ikke-virkelige og fantastiske. Samtidig autoriseres den samme «tradisjon» ved å forankre det fantastiske fortidige i det virkelige nåtidige, som dermed legitimerer det som kultur og autoriserer det som historie. I *Ord og sed*-listene bandt ikke bare folketrovesenene sammen folk og lore, grupper og deres kommunikasjon (Glassie, 1995, s. 400), men også ulike typer kommunikasjon og forbandt dem i et folks felles «tradisjoner».



## 8 «Ein lut av det nære levande livet» – konklusjon

*Ord og sed*-listene må ses som en tilpasning av internasjonal etnografi til et nasjonalt materiale. Det var Mannhardts og Frazers teorier som gjennom den sammenlignende kulturforskningen gjorde det mulig å se norske tradisjoner i lys av internasjonale, og dermed for folkelivsgranskingen å være «den mest nasjonale og internasjonale av alle vitenskapar». Som vi så i kapittel 3, var det i stor grad en metodisk tilpasning som gjorde at både gammelt og nytt materiale kunne inngå som en del av et internasjonalt arbeid for å finne de sikre, fellesmenneskelige psykologiske mekanismene bak kulturutviklingen.

Som vi har sett, ble mange av de tradisjonsobjektene jeg har beskrevet i denne avhandlingen, figurert som en del av og i forhold til deres plass i en teori om fruktbarhetsriter i folkereligionen. Mannhardts og Frazers innvirkning på den skandinaviske folkelivs- og folkeminneforskningen var helt sentral for denne figureringen. Som jeg har vist, gjaldt ikke det bare i de verkene som har blitt ansett som «mannhardtianske», men også den senere kritikken av disse teoriene, som dreide seg om tolkningen av de samme forskningsobjektene og forsøkte å plassere dem i nye kategoriseringer. Forskningsobjektene selv forble i bruk gjennom store deler av 1900-tallet. Jeg tror det er gode grunner til å tro at disse figureringene og slik de gjorde folkloristiske objekter sammenlignbare i arkivene, har spilt en viktig konserverende rolle for å bevare i folkekulturen en spesiell tilknytning til naturen, gjennom tanken på en religiøs dyrkelse av fruktbarheten og dermed naturens sykluser. Slik har bildet av folkekulturens nære kontakt med naturen blitt opprettholdt langt utenfor de egentlige mannhardtianske teoriene og fått et solid fotfeste i populær diskurs om det folkelige. Det er viktig å påpeke hvordan fruktbarhetsreligionen, om vi kan kalle den det, av forskere som Nils Lid og Kjell Bondevik fikk en materiell basis i planter og jordbrukets praksiser, samtidig som den gav disse samme tingene et religiøst preg. Dermed ble også fruktbarhetsreligionen i denne mannhardtianske støpningen et perfekt utgangspunkt for en sakral tilnærming til det naturlige.

Opplysende for dette er boken som nok hadde mest å si for det kultursynet som viste seg i *Ord og sed*, nemlig James G. Frazers *The Golden Bough*. Mot slutten av den første delen av den svenske oversettelsen, *Den gyllene grenen*, begynner Frazer å vise det som er hensikten med hans etter hvert grundige gjennomgang av etnografisk materiale fra verden over. Frazer skriver om

hedendommen at det var en religion som satte staten eller samfunnet først. Derfor var også helten det høyeste idealet på dette kulturstadiet. Han forteller videre at «de østlige religionene», deriblant kristendommen, satte det asketiske individet høyest, og dermed individer som trakk seg tilbake fra samfunnet (Frazer, 1925, s. 423–429). Selv om det er forskjeller på det som forfektes i *Ord og seds* tekster, og Frazers langt tidligere og langt mer evolusjonistisk rettede tekst, tror jeg det er viktig å merke seg denne underliggende konflikten som en viktig del av tidens religionshistoriske framstillinger og ikke minst det som ble hentet fram fra den tradisjonelle kulturen. Det folketromaterialet som ble hentet fram fra tradisjonen, var en måte å skape et religiøst fellesskapsideal på sekulære premisser. Som vi har sett, lå ikke tradisjonens røtter så mye i religiøse forståelser, som i alle tilfeller var feilaktige og ofte sekundære, men i et direkte forhold til natur og naturens ting og navn. Ved å finne fram til dem var det også mulig å finne fram til en direkte, og ekte, forbindelse mellom kulturen og naturen, en forbindelse som et naturlig samfunn kunne bygges på. Dermed var det heller ikke den politiske forbindelsen mellom folk og elite som var det avgjørende, men forbindelsen mellom folket og naturen og hvordan den dannet selve *grunnlaget* for de videre politiske forbindelsene i samfunnet. Det faktabaserte grunnlaget for folkelivsforskningen handlet dermed om hvordan å sette folket i tale om sin natur, være seg om denne var intern eller ekstern. Dermed var også den historiske dimensjonen av dette arbeidet, heller enn å være selve målet for arbeidet, en dimensjon som vi må anse ble forsøkt «overvunnet» i den forstand at den skapte kildekritiske problemer for å lese en natur-kultur-forbindelse som måtte bygges ned for å se forbindelsen i dens rene, faktuelle form.

Prosjekter som *Ord og sed* kan vi derfor si la opp til en spesiell form for samtale med «den folkelige tradisjonen» som vi må huske ble mediert både gjennom forskere og informanter. La oss oppsummere hvordan denne samtalen ble utformet.

Vi så i kapittel 3 hvordan *Ord og sed*-spørrelistene ble konstruert med tanke på å finne fram til avgrensede kulturelementer som kunne danne grunnlag for en sammenlignende kulturforskning. Denne folkelivsgranskningen hadde i stor grad som overordnet siktemål å se nasjonale kulturelementer i lys av internasjonale og på den bakgrunnen danne tolkninger og analyser av materialet. For å kunne isolere kulturelementene ble det lagt opp til en tostegs metode som først skulle forberede materialet for analyse i arkivene før den egentlige forskningen kunne gjøres av granskerne. Derfor ble utformingen av spørrelistene, deres konkrete spørsmålsformuleringer og

ledende innledninger, i første rekke oppfattet som et metodisk valg. Den teoretiske begrunnelsen for de temaene som ble valgt, var noe som i lagt mindre grad var gjenstand for diskusjon i utformingen av «den moderne folkelivsgransking». På mange måter vises den som en naturlig konsekvens av den kategoriseringen som ble gjort av tradisjonsmaterialet. I Nils Lids støpning er det lite som tyder på at den diffusjonistiske undersøkelsen av materialet var et mål i seg selv. Den må heller anses som en metode for å sikre utvalget av kulturelementer som ble klargjort for analyse. Derfor opponerte også Lid mot at det kunne anses som en «geografisk metode». Målet for tolkningene var historiske slutninger, og disse historiske slutningene ble lest i et skjema som i stor grad svarte til de evolusjonistiske utviklingsstadiene. Det endelige siktemålet var å finne fram til en folkepsykologi, som igjen kunne benyttes til en faktisk lesning av et nasjonalt tradisjonsmateriale i internasjonalt lys.

I kapittel 4 så vi hvordan *Ord og seds* innsamling av kulturelementer også kom til å bety at det ble undersøkelser av materielle objekters konnotasjoner, hvor objektene selv ble isolert gjennom den samtidige kategoriseringen av dem. Den ord-og-sak-metoden som ble brukt, kunne vi derfor enkelt si at undersøkte hvordan samtidens saker ble benevnt av fortidens ord, hvor bakgrunnen for ordene ble hentet fra deres etymologi, mens sakenes grunnlag ble bestemt ut fra samtidens konnotasjoner til de enkelte gjenstandene, hva de «egentlig» var. Kildenes opprinnelige begrunnelser for ord og plassering ble rensert ut gjennom å anse dem for å være sekundære begrunnelser. Dermed fulgte forankringen i tradisjonen gjenstandene selv, mens den enkelte brukers forståelser av dem kun ble en delvis forståelse av tradisjonen og dens grunnlag. Folk ble bærere av en tradisjon de ikke fullt ut kunne forstå. Dermed fikk også kulturelementene selv status som agerende entiteter i tradisjonen, en status jeg har forsøkt å speile gjennom å følge dem som aktører i *Ord og seds* tekster. Denne tingenes aktørstatus satte gjenstandene igjen i forbindelse med et spesifikt sett med hendelser som dermed skapte et korpus av tradisjonelle aktanter, et sett med handlende materielle gjenstander som kunne agere i et gitt sett med hendelser, og som dermed gjorde dem sammenlignbare med andre kulturelementer med det som ble ansett som samme funksjonelle og eller historiske plassering. Det skapte et grunnlag for en oversettelse av de enkelte elementene til å kunne være aktører i en større kulturell utviklingsfortelling. Hva som ble sett som det opprinnelige stadiet i disse fortellingene, varierte derimot med hvilke felter som ble undersøkt. Samtidens kategoriseringer av gjenstander ble også

gjenspeilet i hvilken utviklingsfortelling de ble sett som en del av. Derfor varierte det temporale spennet i tradisjonens opprinnelse og mål, alt etter hvilke aktanter som ble fokusert.

I kapittel 5 så vi hvordan tanken om tradisjonens sykliske tid ble omtalt. Grunnlaget for å plassere hendelser i denne sykliske strukturen var i *Ord og sed* gjennomgående satt i en religionshistorisk struktur, hvor Mannhardt og Frazers teorier om folkets skikker og deres utvikling var basisen. Tradisjonens sykliske tid ble forstått gjennom på den ene siden å reflekteres som folks direkte lesning av naturen og på den annen side ble i hvilken grad personifiseringer kunne leses som reelle, et mål for en kronologisk utvikling. Kontinuitetsskikkene skapte grunnlaget for en plassering av kulturelementene som aldri ble utfordret i *Ord og seds* tekster. Tradisjonens kronologi ble frikoblet fra historisk kronologi idet den ble basert på psykologiske prosesser og økende mediering av naturens sykluser. Denne måten å forstå den folkelige tiden på var avgjørende for behandlingen av rasjonelle og ikke-rasjonelle elementer, idet rasjonelle elementer ble satt i sammenheng med den umedierte lesningen av naturens sykliske elementer og dermed ble ahistoriske, mens de ikke-rasjonelle personifiseringene ble gjort til i seg selv å være en målestokk for utviklingen. Valgfriheten som oppstod gjennom denne temporale plasseringen, gjorde at de enkelte kulturelementene enten kunne plasseres synkront eller diakront, og gav mulighet for å alternere mellom å lese tradisjon som en parallell til det moderne samfunnet og som en del av en historisk utvikling. Dermed var det også grunnlag for å benytte kulturelementene både som historiske og samfunnsvitenskapelige kilder.

I kapittel 6 så vi hvordan isoleringen av gjenstander og den samtidige doble plasseringen av hendelsene gjorde det mulig å skape en egen «scene» hvor tradisjonen kunne opptre og bli satt i dialog med samtidige samfunnsdiskurser. Denne iscenesettelsen, som ble basert på bruddet folkelivs- og folkeminneforskning opererte med mellom «før» og «nå», gjorde det mulig å tillegge samtidige grupper, som fiskere og bønder, tradisjonelle kvaliteter og å lese deres handlinger i lys av tradisjonens rasjonalitet og tidsforståelse. Den scenen som da ble etablert, hadde til alt overmål topografiske kvaliteter som på den ene siden utelukket innflytelse som ble ansett for moderne, og på den andre siden heget om visse aktanter og lot dem spille ut tradisjonsfortellingen. Dermed ble det også formet et rom for «det folkelige», og samtidig ble dette rommet et sted, et reservoar, kunnskap kunne hentes fra. På denne måten ble det skapt en kulturell scene med sitt eget handlingsrom og sin egen rasjonalitet.

I kapittel 7 viste jeg hvordan bruken av tradisjonens aktanter, med folketrovesenene som eksempel, gjorde det mulig å figurere tradisjonen som utviklingsfortelling, men gjennom forskjellig vektlegging av hva som var fantastisk og virkelig i disse fortellingene. På denne måten ble tradisjonens iscenesettelse stående i et komplekst, men ofte ikke problematisert forhold til blant annet litterære univers og deres iscenesettelser. Folkelivsforskningen kunne trekke på andre kulturhistoriske kilder på flere måter, samtidig gjorde det grensen mellom historisk og litterær iscenesettelse utydelig. Folketrovesenenes aktantstatus var preget av hva de selv representerte i utviklingshistorien. De ble, som vi også så i kapittel 5, tillagt rollen både som tidsmåler og som reell aktør i fortellingene om tradisjonen og er dermed et godt eksempel på hvordan kulturelementene som ble undersøkt i *Ord og sed*, på den ene siden var kilder til en kulturhistorie, samtidig som de i andre tilfeller ble tillagt å være en manifestasjon av den samme historien. Tradisjonsobjektene var derfor i folkelivsforskningen både kilde og mål, en status som også kan gjenfinnes i synet på tradisjon og kulturarv i dag.

Jeg tror det er nettopp denne doble stillingen som er avgjørende for å forstå tradisjonsobjektene og deres plass i 1900-tallets folkloristiske forskning. I denne avhandlingen har jeg pekt på en rekke dikotomier som har blitt benyttet for å beskrive tradisjonens plassering. Vi så at folkelivsgranskingen ble satt i et spenn mellom det nasjonale og det internasjonale. Tradisjonen arbeidet i et spenn mellom før og nå. Den ble plassert i bygder kontra byer, bare for å nevne noen. Denne todelingen gjorde og gjør det mulig å benytte kulturelementer som både kilde og mål i seg selv, og det blir dermed, som Bauman og Briggs påpekte, språklige strategier som avgjør hvilken del av dem som skal plasseres på den rasjonelle siden av dikotomien, den som er målet, og hvilken som skal plasseres på den fantastiske delen av dikotomien, den som er middelet. De fortellingene som vises i spørrelistenes innledninger og oppsett av spørsmål, de fokaliseringene som benyttes for å disiplinere informantene, henledet oppmerksomheten på de måtene det ønskede materialet kunne beskrives på som kilde til en historisk eller sosial fortelling, og var dermed med på å skape og spre en epistemologi for å omtale og kategorisere tradisjonsobjektene og med dem tradisjonen som helhet. Til tross for at den kunne «snakke med» ulike typer historie, ble de uten unntak sett i lys av det bruddet som dikotomiseringene førte med seg. Det som likevel er vesentlig i tradisjonsforskningen i mellomkrigstiden er hvordan blant annet spørrelisteprojektene, som det jeg har fulgt i denne avhandlingen, gjorde en stor innsats for å stabilisere det «før» som danner den ene delen av denne dikotomien. Som vi har sett, ble

«tradisjonen» ofte omtalt i entall, som et stabilt reservoar for tradisjoner. Prosjekter som *Ord og sed* gjorde i tillegg en innsats for å utvide dette reservoaret til å gjelde hele det «folkelige liv», slik vi kan se i benyttelsen av termen «folkelivsgransking» kontra «folkeminnegransking». Med tanke på den tostegs metoden som vi så at spørrelisteprosjektene var tuftet på, er det viktig å understreke hvordan de teoretiske vurderingene i større grad i denne perioden enn tidligere ble plassert i innsamlingen selv og dermed i det første steget av forskningsprosessen. Dermed fikk også «tradisjonen» apriori et teoretisk fundament som gjorde at de enkelte elementene kunne så å si tale for seg selv. Det forklarer også hvorfor forfattere som Nils Lid og Svale Solheim omtalte sine tekster som deskriptive og i veldig liten grad omtalte det teoretiske grunnlaget for sitt materiale. Denne «deskriptive metoden», som i stor grad hadde spørrelisteinnsamlinger som fundament for sitt materiale, kom til å stabilisere tradisjonselementene som var eksemplene i deres tekster, kanskje i sterkere grad enn det argumentet forfatterne forsøkte å bygge opp. Som et eksempel på det kan vi se hvordan spørrelistene nr. 103 og 129, som handlet om ulike sider ved julegeita, begge benyttet Nils Lids tekster som beskrivelser av dette fenomenet i tradisjonen. Derfor er denne intertekstuelle praksisen også et uttrykk for det Bauman og Briggs anså som en renselse av det skriftlige materialet til å bli muntlig tradisjon.

Men like viktig som å merke seg hva denne renselsen tar bort fra å kunne se kultur «innenfra», er det viktig å påpeke hva den også gav mulighet til. Som jeg har vist, var tradisjonen også et «sted» hvor det ikke-rasjonelle kunne omtales og diskuteres. Som felt gav den en garanti for en rasjonell diskurs om en rekke elementer som ellers ikke passet inn i vitenskapelige diskurser, men som gjennom å ses i lys av tradisjonen fikk en plass som aktanter i samfunnet. Folketrovesenene er et godt eksempel på dette. Samtidig som omtalen kontrolleres, får de også en plass i diskursen, med de fortellingene som de uløselig er knyttet til og på mange måter «er». Det ikke-rasjonelle, det ahistoriske som ikke kan produsere bevis om seg selv, slik Marisol de la Cadena omtalte det som, hadde i og med tradisjonsforskningen en plass i akademisk diskurs som trolig har spilt en vesentlig rolle både for overføringen av aktantene og også den undringen de medfører som samfunnsaktør. På godt og vondt har folkloristikken, og spesielt mellomkrigstidens fokus på folketro, viderebrakt et felt for undring som gang på gang gjenoppdages. Disse speilbildene av det modernes egen skygge er det som gjør overtroen eller folketroen så virkningsfull. De kan fungere som motsetning, et speilbilde for natur og kultur, som gjør språkets konstruerende rolle for vår virkelighet synlig. Som vi så i spørrelistene, var de alltid en fiksjon, både for forsker og

informant, men en fiksjon som det ble antatt at noen der ute hadde trodd på. Dermed får folketrovesenene sin autoritet fra å binde sammen det fiksjonelle og det reelle, det rasjonelle og det ikke-rasjonelle, før og nå. Folketrovesener er dermed å anse som hybrider. Men de er hybrider som skapes av tre domener: natur, samfunn og språk.

Problemet med denne konstruksjonen av forskningsobjektene, hvis vi kan kalle det et problem, er at de teoretiske forutsetningene flyttes fra forskningsarbeidet til innsamlingsarbeidet og dermed innsettes som en del av forskningsobjektene selv. Det er neppe et problem som kun gjenfinnes i *Ord og sed* og 30-tallets folkelivsforskning. Vi så den samme glidningen i kapittel 2, hvor vi kunne se hvordan ANTs bruk av aktanten, hvor «virkelige ting» tillegges Greimas' teoris målrettede handlingsmønster *før* de inngår i nettverkene som bygger opp forskerens fortelling. I seg selv vil dette alltid være en del av utvelgelsen og framlegget av forskningsobjekter, men som vi så hos Latour, er det denne manøveren som i andre hånd, vi kunne si i andre del av forskningen, gjør det mulig for han å skape de symmetriske framstillingene av «virkeligheten». *Ord og sed*-listene synes for meg å være et meget godt eksempel på hvordan denne prosessen foregår, og ikke minst hvordan det virker konserverende på en viss forståelse av kultur. Vi skal huske at autoriseringen av tradisjonen i stor grad ble tillagt objektene selv og ikke den strukturen de inngikk i. Som vi så i Baumans teori om autoriseringen av tradisjon, er det vesentlig at autoriteten flyttes fra den som (gjen)forteller til den som i utgangspunktet har fortalt, det han omtaler som at autoriteten flyttes fra mål til kilde. I kapittel 4 viste jeg hvordan tekstene i *Ord og sed* definerer målet før autoriteten forankres i kilden, og at dermed pilen alltid peker bakover, fra et systematisert tradisjonsobjekt til en tanke om hvordan dette objektet inngår i tradisjon. Med ANTs aktanter eller aktører er det i stor grad den samme manøveren som gjøres. Det er fordi de allerede i utgangspunktet er rensset at de kan gå inn i fortellingen som en viss type hybrider, men da hybrider som forfatteren selv har kontroll over. Dermed skjules også en del av det nettverket som det er meningen å legge fram åpent.

Hva har så det å si for det forskningsmaterialet vi tross alt har etter *Ord og sed* og tilsvarende innsamlingsprosjekter? Når jeg har benevnt dette materialet som bestående av «tradisjonsobjekter» i denne avhandlingen, er det for å gjøre den statusen de har som et teorifundert materiale tydelig. Heller enn at det er et materiale som kun kan vitne om folkets ting, handlinger og tegn, eller kun om forskeres syn på folkets ting, handlinger og tegn, er det i seg

selv en hybrid konstruert i en samtale mellom dem. Det følger av dette at det nettopp er disse hybridene som er «tradisjonens» eller «folkets» substans. Det var denne samtalen som jeg her framhever som skapte tradisjonens aktanter, og dermed er det også disse aktantene som blir brakt til liv igjen gjennom å re-presentere dem. Kanskje er det også slik vi bør forstå Lids ønske om å isolere «ein lut av det nære levande livet».



## Litteratur

- Ackerman, R. (1991). *The myth and ritual school. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York: Garland publishing.
- Alver, B. G. (2013). Folkmedicinens pionertid i Norge. I B. Rogan & A. Eriksen (Red.), *Etnologi og Folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie* (s. 399–424). Oslo: Novus forlag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Bakken, R. (1977). Ord og sakgranskinga i etnologi. *Norveg. Folkelivsgransking*, 20, 161–176.
- Bal, M. (2002). *Travelling concepts in the humanities: a rough guide*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bal, M. (2009). *Narratology: introduction to the theory of narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bauman, R. (2004). *A world of others' words: cross-cultural perspectives on intertextuality*. Malden MA: Blackwell Publishing.
- Bauman, R., & Briggs, C. L. (2003). *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ben-Amos, D. (1984). The Seven Strands of Tradition: Varieties in its Meaning in American Folklore Studies. *Journal of Folklore Research*, 21(2/3, Culture, Tradition, Identity), 97–131.
- Birkeli, E. (1938). *Fedrekult i Norge: et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling*. Oslo: Dybwad.
- Bondevik, K. (1933). *Jordbruket i norsk folketro. Ei jamførande gransking*. Oslo: Norsk Folkeminnelag.
- Cadena, M. de la. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Callon, M. (1986). Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. I J. Law (Red.), *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* (s. 196–223). London: Routledge.
- Christiansen, R. T. (1917). *Veiledning ved innsamling av folkeminder*. Kristiania: Det Mallingske bogtrykkeri.

- Christiansen, R. T. (1925). *Norske folkeminne: en veiledning for samlere og interesserte*. Oslo: Norsk folkeminnelag.
- Christiansen, R. T. (1937). Norwegian folklore-research through 25 years. *Folk. The journal of the international association for folklore and ethnology*, 1(1), 80–93.
- Eriksen, A. (1993). Den nasjonale kulturarven -en del av det moderne. *Kulturella perspektiv. Svensk etnologisk tidskrift*, (1), 16–25.
- Eriksen, A. (1994). «Like Before, Just Different» Modern Popular Understandings of the Concept of Tradition. *Arv Nordic Yearbook of Folklore*, 50, 9–23.
- Eriksen, A. (2009a). Kulturarv og Kulturarvinger. *Nytt Norsk Tidsskrift (trykt Utg.)*, 26(3/4), 474–480.
- Eriksen, A. (2009b). *Museum: en kulturhistorie*. Oslo: Pax forlag.
- Erixon, S. (1936). *Erixon til Lid 17.03.36*. Brev, Norsk Folkeminnesamling, ESA 1 Nils Lid, Db-0002, Alfabetisk N-Å: S.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Frazer, J. G. (1925). *Den gyllene grenen: studier i magi och religion*. Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur.
- Gal, S. (2015). Politics of Translation. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 225–240. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-013806>
- Garberding, P. (2015). *Vetenskap mellan diktatur och demokrati. Svensk och tysk folkelivsforskning i skuggan av nazismen och kalla kriget*. Malmö: Universus Academic Press.
- Genette, G., & Maclean, M. (1991). Introduction to paratext. *New Literary History*, Vol 22(No 2.), 261–272.
- Glassie, H. (1995). Tradition. *The Journal of American Folklore*, 108(430), 395–412. <https://doi.org/10.2307/541653>
- Hagström, C., & Marander-Eklund, L. (2005). *Frågelistan som källa och metod*. Lund: Studentlitteratur.

- Handler, R., & Linnekin, J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, 97(385), 273–290. <https://doi.org/10.2307/540610>
- Haraway, D. (2004). The Promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others. I *The Haraway Reader* (s. 63–124). New York: Routledge.
- Hellspong, M. (Red.). (2010). *Svenska etnologer och folklorister*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Svensk Folkkultur.
- Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. O. (Red.). (1983). *The Invention of tradition*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press.
- Hodne, Ø. (1995). *Vetter og skrømt: i norsk folketro*. Oslo: J.W. Cappelens forlag.
- Hult, R. (1937). *Østfoldminne*. Oslo: Norsk Folkeminnelag.
- Hultkrantz, Å. (1960). *International dictionary of regional European ethnology and folklore* (Bd. 1). København: Roskilde and Bagger.
- Hylland, O. M. (2013). Tro og skikk. I B. Rogan & A. Eriksen (Red.), *Etnologi og folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie* (s. 269–297). Oslo: Novus forlag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Haave, P. (2015). Vedlegg 21: «Taterspørsmålet» under hakekorset. I *Vedlegg til NOU 2015:7. Assimilering og motstand. Norsk politikk overfor taterne/romanifolket fra 1850 til i dag* (s. 591–643). Oslo: Kommunal- og moderniseringsdepartementet.
- Johan Theodor Storaker. (2014). I *Store norske leksikon*. Hentet fra [http://snl.no/Johan\\_Theodor\\_Storaker](http://snl.no/Johan_Theodor_Storaker), Lest:12.08.2017
- Kaveh, C. (2016). «Omstreiferwæsenet»: *Politiets og domstolenes behandling av tater og sigøynere 1900-1960* (Avhandling for graden Philosophiae Doctor). Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo, Oslo.
- Kjus, A. (2013). Nils Lid (1890-1958). I B. Rogan & A. Eriksen (Red.), *Etnologi og Folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie* (s. 137–152). Oslo: Novus forlag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Klepp, A. (1980). Tradisjon og kultur. *Norveg. Folkelivsgransking*, 23, 195–223.
- Koselleck, R. (2004). *Futures past: on the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press.

- Krohn, K. (1926). *Die folkloristische Arbeitsmethode*. Oslo: Aschehoug.
- Kverndokk, K. (2011). Han ligner litt på nissen igrunn. Folkloristiske forestillinger om folketro. I L. Esborg, K. Kverndokk, & L. Sem (Red.), *Or gamalt: nye perspektiver på folkeminner; festschrift til Anna-Marie Wiersholm, som takk for 40 års arbeid for og med folkeminnene* (s. 70–95). Norsk Folkeminnelag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Kverndokk, K. (2013). Norsk Folkeminnesamling. I *Etnologi og folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie* (s. 551–563). Oslo: Novus forlag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Kyllingstad, J. R. (2008). «Menneskeåndens universalitet» *Instituttet for sammenlignende kulturforskning 1917-1940. Ideene, institusjonen og forskningen* (Avhandling for graden ph.d). Det humanistiske fakultet. Universitetet i Oslo, Oslo.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Cambridge Mass: Harvard Univ. Press.
- Latour, B. (1996). On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications. *Soziale Welt, vol 47*, 369–381.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Laugerud, H. (2009). The Collection of Norwegian Witchcraft-trials in the Norwegian Folklore Archive (Norsk folkeminnnesamling) at the University of Oslo. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore 2009, 65*, 131–141.
- Law, J. (1992). Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy, and Heterogeneity. *Systems Practice, Vol. 5*(No. 4), 379–393.
- Levander, L. (1936). *Ord och sak*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Lid, N. (1924). *Norske slakteskikkar: med jamføringar frå nærskyldde område*. Kristiania: I kommission hos Dybwad.
- Lid, N. (1925). Wilhelm Mannhardt og hans nyskapning av den folkloristiske metoden. *Syn og Segn. Norsk tidsskrift, 31. årgang*, 314–329.
- Lid, N. (1926). Magi og religion. *Syn og Segn. Norsk tidsskrift, (32. årgang)*, 127–130.
- Lid, N. (1928). *Joleband og Vegetasjonsguddom*. Oslo: I kommisjon hos Jacob Dybwad.

- Lid, N. (1931). *Wilhelm Mannhardt og hans samling av norske folkeminne*. Oslo: Norsk Folkeminnelag.
- Lid, N. (1933a). *Jolesveinar og Grøderikdomsgudar*. Oslo: I kommisjon hos Jacob Dybwad.
- Lid, N. (1933b). Um Folkelivsgransking. I *Helsing til Olav Midttun på 50-årsdagen* (s. 151–164). Oslo: Noregs boklag.
- Lid, N. (1934a). Den serlege folkelege tidsrekningi i Noreg. I *Nordisk Kultur. Tidsregning* (s. 122–139). Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Lid, N. (1934b). *Melding til IFSK fra Lid 19.03.1934*. Norsk Folkeminnesamling, ESA 1 Nils Lid, Dd-0005, Søknader og melding om løyvingar.
- Lid, N. (Red.). (1934c). *Ord og Sed I. Organ for nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*. Oslo: Noregs Boklag i umbod.
- Lid, N. (Red.). (1935a). *Nordisk Kultur. Folketru*. Oslo: H. Aschehoug & Co.s Forlag.
- Lid, N. (Red.). (1935b). *Nordisk kultur XIX: Folketru*. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Lid, N. (1936). Um dualisme og festtider i primitiv samfundsskipnad. *Syn og Segn. Norsk tidsskrift*, 145–160.
- Lid, N. (Red.). (1941a). *Ord og Sed VIII. Organ for nemnda til gransking av folkosed og nemningsbruk*. Oslo: Noregs boklag i ombod.
- Lid, N. (1941b). Vitskapsmannen. *Syn og Segn. Norsk tidsskrift*, 47. årgang, 405–407.
- Lid, N. (Red.). (1942a). *Nordisk kultur XXVI. Religionshistorie*. Oslo: H. Aschehoug & Co.s Forlag.
- Lid, N. (1942b). *Ord og Sed IX. Organ for nemnda til gransking av folkosed og nemningsbruk*. Oslo: Noregs boklag i ombod.
- Lid, N. (1943a). Kring kalevala-miljøet. *Syn og Segn. Norsk tidsskrift*, 49. årgang, 289–298.
- Lid, N. (Red.). (1943b). *Ord og Sed X*. Oslo: Noregs boklag i ombod.
- Lid, N. (1950a). Gandfluge og gandfugl. I *Trolldom* (s. 59–81). Oslo: Cammermeyers Boghandel. Gustav E. Raabe.

- Lid, N. (1950b). *Trolldom. Nordiske studiar*. Oslo: Cammermeyers Boghandel. Gustav E. Raabe.
- Lid, N. (Red.). (1951). *Norveg. Tidsskrift for folkelivsgransking. Ny serie av Ord og Sed* (Bd. 1). Oslo: H. Aschehoug & Co (W. Nygaard).
- Lid, N. (1955). *Norveg. Tidsskrift for folkelivsgransking. Ny serie av Ord og Sed* (Bd. 5). Oslo: H. Aschehoug & Co (W. Nygaard).
- Lid, N. (Red.). (1958). *Norveg. Tidsskrift for folkelivsgransking. Ny serie av Ord og Sed* (Bd. 6). Oslo: Universitetsforlaget.
- Lid, N., & Solheim, S. (Red.). (1935). *Ord og Sed II. Organ for nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*. Oslo: Noregs boklag i umbod.
- Lid, N., & Solheim, S. (Red.). (1936). *Ord og Sed III. Organ for nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*. Oslo: Noregs boklag i umbod.
- Lid, N., & Solheim, S. (Red.). (1937). *Ord og Sed IV. Organ for nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*. Oslo: Noregs Boklag i umbod.
- Lid, N., & Solheim, S. (1938). *Ord og Sed V. Organ for nemnda til gransking av norsk nemningsbruk*. Oslo: Noregs boklag i ombod.
- Lid, N., & Solheim, S. (Red.). (1939). *Ord og Sed VI. Organ for nemnda til gransking av folkosed og nemningsbruk*. Oslo: Noregs boklag i umbod.
- Lid, N., & Solheim, S. (Red.). (1940). *Ord og Sed VII. Organ for nemnda til gransking av folkosed og nemningsbruk*. Oslo: Noregs boklag i ombod.
- Lilja, A. (1996). *Föreställningen om den ideala uppteckningen: en studie av idé och praktik vid traditionssamlade arkiv: ett exempel från Uppsala 1914-1945*. Uppsala: Distribuerad av Dialekt- och folkminnesarkivet.
- Mannhardt, W. (1866). *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur Germanischen sittenkunde*. Danzig: Verlag von Constantin Ziemssen.
- Mannhardt, W. (1868). *Die Korndämonen. Beitrag zur Germanischen sittenkunde*. Berlin: Ferd. Dümmler's verlagsbuchhandlung.
- Mannhardt, W. (1963a). *Wald- und Feldkulte. Erster band: Der Baumkultus der Germanen und ihrer nachbarstämme. Mythologischen untersuchungen* (Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage Berlin 1905). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Mannhardt, W. (1963b). *Wald- und Feldkulte. Zweiter Band: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*. (Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage Berlin 1905). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Manus til radioprogram*. (1935). Manus, Norsk Folkeminnesamling, Korrespondanse 31.01.1935.
- Midttun, O. (1929). Innledning. I O. Midttun, Kielland, Bugge, & Grevenor (Red.), *Norsk bygdekunst fra middelalder til nutid* (s. 1–32). Oslo: H. Aschehoug & Co (W. Nygaard).
- Moe, M. (1999). Det Mytiske Tænesæt (1888). I A. B. Amundsen & A. Eriksen (Red.), *Folkloristiske klassikere 1800-1930* (s. 118–130). Oslo.
- Mol, A. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- Mol, A. (2010). Actor-Network Theory: sensitive terms and enduring tensions. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft*, 50, 253–269.
- Nauthella, K., & Sunnanå, K. (1933). *Um fisket fyrr og no: spyrliste*. Vinderen.
- Nordberg, A. (2013). *Fornnordisk religionsforskning mellan teori och empiri: kulturen av anfäder, solen och vegetationsändrar i idéhistorisk belysning*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Svensk Folkkultur.
- Noyes, D. (2009). Tradition: Three Traditions. *Journal of Folklore Research*, 46(3), 233–268.
- Olav Brattgard. (2017). I *Store norske leksikon*. Hentet fra [http://snl.no/Olav\\_Brattgard](http://snl.no/Olav_Brattgard), Lest: 08.12.2017
- ORD OG SED*. (udatert). Hentet fra <https://www.hf.uio.no/ikos/tjenester/kunnskap/samlinger/norsk-folkeminnesamling/om/ordogsed.pdf>
- Pavis, P., & Kruger, L. (1989). Dancing with «Faust»: A Semiotician's Reflections on Barba's Intercultural Mise-en-Scene. *TDR (1988-)*, 33(3), 37–57. <https://doi.org/10.2307/1145986>
- Protokoll for Nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*. (1933, 1944). Norsk Folkeminnesamling, ESA 1 Nils Lid.

- Rasulykken i Loen i 1936. (2017, april 17). I *Wikipedia*. Wikipedia. Hentet fra: [https://no.wikipedia.org/w/index.php?title=Rasulykken\\_i\\_Loen\\_i\\_1936&oldid=17310715](https://no.wikipedia.org/w/index.php?title=Rasulykken_i_Loen_i_1936&oldid=17310715)  
Lest: 14.11.2017
- Refsum, H. (1940). Eilert Sundt og folkemoralen. I A. Bugge & S. Steen (Red.), *Norsk kulturhistorie: bilder av folkets dagligliv gjennom årtusener* (Bd. 4, s. 272–306). Oslo: Cappelen.
- Reichborn-Kjennerud, I. (1928). *Vår gamle trolldomsmedisin I*. Oslo: Fridtjof Nansens Fond.
- Resløkken, Å. N. (2013). «Den gloende jernring og helvides aander»; Johan Brunsmunds tolkning av preternaturlige fenomener. *Fortid: historiestudentenes tidsskrift, UiO*, 9(2), 72–77.
- Ribsskog, Ø. (1945). *Hemmelige språk og tegn: taterspråk, tivoli-folkenes språk, forbryterspråk, gateguttsspråk, bankespråk, tegn, vinkel- og punktskrift*. Oslo: Tanum.
- Rogan, B. (2008). From Rivals to Partners on the Inter-War European Scene. Sigurd Erixon, George Henri Rivière and the International Debate on European Ethnology in the 1930s. *Arv*, 275–324.
- Rogan, B. (2013). Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Fra folkeminneprogrammet til bondesamfunnsundersøkelsene. I B. Rogan & A. Eriksen (Red.), *Etnologi og folkloristikk: en fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie* (s. 646–667). Oslo: Novus forlag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Rogan, B. (2015). Norsk kulturhistorie i kontekst - et bidrag til genealogien. *Tidsskrift for kulturforskning*, 14(1), 56–98.
- Rogan, B., & Eriksen, A. (Red.). (2013). *Etnologi og folkloristikk: en fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie*. Oslo: Novus forlag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Ronström, O. (2008). Interessedominans og motivaraksjon. Form og innehåll i Albert Eskeröds Årets äring. *RIG - Kulturhistorisk tidsskrift*, 91(nr. 2), 85–93.
- Rønning, G. M. T. (2005). *Man stikker bare hånden ned i vannet og griper dem over ryggen, en etter en, og putter dem i en sekk (Astrid Lindgren): om grunneieres rett til å fange kreps i 1960-årene* (Masteroppgave i kulturhistorie). Universitetet i Oslo, Oslo.
- Schulze, C. E. W., Poulsen, S., & Breinholm, J. (1803). *Physikalske-Grublerier, eller De første Tings Philosophie af Fornufts slutninger og Erfaringsgrunde*. København: Paa Hofboghandler S. Poulsens Forlag trykt hos J. Breinholm.



- Simonsen, K. B. (2016). *Nazifisering, kollaborasjon, motstand. En analyse av Politidepartementet og Forsyningsdepartementet (Næringsdepartementet), 25. september 1940 - 8. mai 1945* (Avhandling for graden ph.d. -graden). Universitetet i Oslo, Oslo.
- Skjelbred, A. H. B. (2013). Svale Solheim (1903-1976). I *Etnologi og folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie* (s. 167–183). Oslo: Novus forlag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Skott, F. (2008). *Folkets minnen: traditionsinsamling i idé och praktik 1919-1964*. Göteborg: Institutet för språk och folkminnen i samarbete med Göteborgs universitet.
- Solheim, S. (1939). Ålmene fordomar ved fiske. I *Ord og Sed V. Organ for nemnda til granskning av norsk nemningsbruk*. Oslo: Noregs boklag i ombod.
- Solheim, S. (1940). *Nemningsfordomar ved fiske*. Oslo: (Dybwad).
- Stang, F. 1867-1941, Sommerfelt, A. 1892-1965, Liestøl, K. 1881-1952, & Qvigstad, J. 1853-1957. (1925). *Fire innledningsforelesninger, holdt 4.-8. september 1924*. Oslo: Aschehoug. Hentet fra [http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb\\_digibok\\_2006120701108](http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2006120701108)
- Star, S. L., & Griesemer, J. R. (1989). Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science*, 19(3), 387–420.  
<https://doi.org/10.1177/030631289019003001>
- Stoler, A. L. (2002). Colonial Archives and the Arts of Governance. *Archival Science*, (2), 87–109.
- Storaker, J. T. (1926). *Naturriggerne i den norske folketro. Storakers samlinger IV*. (N. Lid, Red.). Oslo: Norsk Folkeminnelag.
- Strathern, M. (2004). *Partial connections* (updated ed). Walnut Creek: AltaMira.
- Strøm, H. (1762). *Physisk og Oeconomisk Beskrivelse over Fogderiet Søndmør, beliggende i Bergens Stift i Norge: oplyst med Landkort og Kobberstykker. Pt. 1*. Sorøe: Trykt hos Jonas Lindgren.
- Sundt, E. (1891). *Om renligheds-stellet i Norge: til oplysning om flid og fremskridt*. Høvik: Bibliothek for de tusen hjem.
- Sundt, E. (1900). *Bygningssskik paa Bygderne i Norge*. Kristiania: H. Aschehoug & Co (W. Nygaard).

- Tafjord-ulykka. (2017). I *Wikipedia*. Wikipedia. Hentet fra:  
<https://no.wikipedia.org/w/index.php?title=Tafjord-ulykka&oldid=17691895>. Lest:  
14.11.2017
- Tambiah, S. (1990). *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge:  
Cambridge University Press.
- Telste, K. (2013). Rigmor Frimannslund (1911-2006). I B. Rogan & A. Eriksen (Red.), *Etnologi og Folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie* (s. 185–197). Oslo: Novus forlag: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Trolldomsprosess mot Helle Jonsdatter, Sandvær, Buskerud 1652. (1652). Hentet 16. oktober 2017, fra <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=67>
- Tsing, A. L. (2010). Worlding the Matsutake Diaspora. Or, Can Actor-Network Theory Experiment With Holism? I T. Otto & N. Bubant (Red.), *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology* (s. 47–66). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Vogt, H. (1942). *Vogt til Refsum 09.03.1942*. Brev, Norsk Folkemminnesamling, ESA 1 Nils Lid, Db - 0002 Korrespondanse, Alfabetisk A-Å: V.
- Ødemark, J., & Resløyken, Å. N. (2015). I korndemonens bilde – antropologisk erkjennelse, materialitet og temporalitet i utstillingen av «gammel folketro» på Norsk folkemuseum (1938). *Tidsskrift for kulturforskning*, Vol. 14(Nr. 2), 62–86.

