

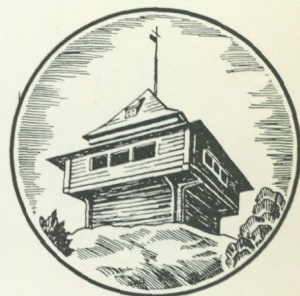
Fataburen 1976



Fataburen

Nordiska museets och Skansens
årsbok 1976

Fataburen



1976

Nordiska museets och Skansens årsbok

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

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

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

Hovuddrag i nordisk folketruforsking 1850–1975

Magne Velure

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

1

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

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

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

2

Ser vi på folkloristikkens historie i Norden, oppdagar vi at folketruforskinga ikkje fekk noko skikkeleg fotfeste før eit stykke ut på 1900-talet. Det var andre emne som fanga

interessa hjå dei første forskarane. I Finland arbeidde Elias Lönnrot, Julius og Karle Krohn m.fl. med Kalevala-diktinga, og i sentrum for interessa stod diskusjonen om opphav og vandringsveggar. I Danmark sysla Svend Grundtvig og seinare Axel Olrik med balladetradisjonen, og i Norge hadde Sophus Bugge og Moltke Moe dei same interessene.

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

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

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

Hyltén-Cavallius’s grunntanke er at folkelege førestellingar og skikkar frå 17- og 1800-talet er restar frå tidlegare religiøse forhold, nærmare bestemt heidendomen. Forskaren si oppgåve blir då å „oppdaga” desse restane og å skissera utviklinga som dei ulike fenomen har gjennomgått. For Hyltén-Cavallius var såleis den „folksed” han kunne observera i samband med årshøgtidene restar av ein tidlegare „hednakult”. Og om den samtidige trua på overnaturlige vesen og samanhengar seier han: „Likasom vi sett att den gamla hedniska offerkulten i Wärend bibehöll sig, såsom folksed, ännu flera århundraden efter christendomens införande, och att dess bruk, plägseder och föreställningssätt, hela medeltiden igenom qvarstodo såsom underlag för den nya christna kulten; så gäller detsamma jemväl i afseende på våra förfäders hedna-tro. Hedendomens verlds-åskådning och guda-lära qvarstodo nemligen länge, såsom lefvande *folk-tro*, vid sidan af den nya läran, och spillror deraf ha i Wärend förmått bibehålla sig ända in till våra tider. Dessa lösa spillror hafva naturligtvis ej kunnat undgå, att, under påverkan af så många århundradens christliga idéer, småningom upplösas, vitt- ra och på mångfaldigt sätt ombildas” (Hyltén-Cavallius 1863, 204). Hans mål er då å

skala av det kristne innslaget for å koma fram til det heidne opphavet. For å nå dette målet arbeider han med ein tradisjons-historisk og komparativ metode (jfr. Bringéus 1966, 201, 223). I dag tykkjer vi nok at det er meir tale om tradisjons-historiske postulat enn om resonnement der han prøver føra bevis for påstandane sine. Men ut frå hans grunnsyn var det å „oppdaga” „spillrorna” bevis nok.

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

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

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

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

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

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

Sir James Frazer tok opp same tankegangane i sitt monumentale verk „The Golden Bough" (1890), men perspektivet

hans var verdsomfattande. Ved hjelp av ei mengd etnografiske data frå heile jordkloten gjorde han vegetasjonskult til eit universelt fenomen.

3

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

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

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

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

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

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

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

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



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

4

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

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

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

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

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

5

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

I 1919 heldt Kaarle Krohn ein serie førelesingar i Uppsala om skandinavisk mytologi. Førelesingane kom seinare ut i bokform (Krohn 1922). Boka har ein disposisjon som liknar mykje på samtidige tyske mytologiarbeid (t.d. Mogk 1898, Meyer

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

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

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

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

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

Sjølv om Westermarck fekk mest å seia for folketruforskinga i Finland, vart arbeida hans også lagde merke til elles i Norden. Som døme på den reaksjon synsmåtane hans møtte, vil eg nemna ei melding Hammarstedt gjorde av eit arbeid om kalendarrisk tradisjon i Marokko (Westermarck 1913). Hammarstedt nøyer seg stort sett med å peika på parallellar i svensk tradisjon til dei fenomen som Westermarck behandlar. Men ein stad tek Westermarck opp til drøfting Mannhardts og Frazers tankar om at dei europeiske eld-seremoniane ved midtsommarfeiringa er ritar for å sikra nok sol til grøda. Westermarck hevdar at eld-rituala har ein reinsande og vernande funksjon, og ser ingen grunn til å tolka desse ritane som grøderikdomsritar (Wester-

marck 1913, 97–99). Hammarstedt skriv då at Westermarcks syn kan i og for seg vera rett, men han held likevel på at den profylaktiske funksjonen kan vera „betydligt yngre” (Hammarstedt 1914, 61).

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

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

Den av Westermarcks elevar som kom til

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

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

Harva vurderer tradisjonskomplekset kring „Wassergottheiten” i relasjon til livsvilkåra hjå dei ulike folkegruppene. Han går då ut frå at folkegruppene med ein jakt- og fiske-kultur representerer eit eldre kultursjikt enn den agrare. Følgjeleg startar han med dei samiske, ostjakiske og wogulske folkegruppene. Han kjem då fram til at hjå desse folkegruppene spelar supra-normale vesen på heilage plasser langs vatna ein større rolle enn antropomorfe ve-

sen i sjølve vatna. Han går då ut frå at desse vesena på dei heilage stadene eigenleg er dei dødes ånder. På eit seinare stadium, då åkerbruket vart dominerande, kom førestellinga om ei fruktbar kraft i vatnet, og vatnet blir eit slag „Wassermutter” som folk ofrar til. Førestellingane i dette agrare stadiet reknar Harva for å vera kulturlån frå grannefolka (1913, 267–271). I dette tilfellet aksepterer han altså den manistiske læra. Andre gonger av-viser han døds-kult-teoriane, t.d. når han forklarar førestellinga om dei underjordiske som eit resultat av at folk har sett sitt eige spegelbiletet i vatn (Holmberg 1925).

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

6

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

ur en mycket allvarlig forntids allvarliga riter, och att karaktären av lek, skämt, hån tillkommit blott som degenerationssymptom" (Campbell 1925, 42). Åke Campbells spørsmål i ei melding av Hilding Celander's „Den halländska Knutgubben och hans släktingar i nordisk folksed" (Celander 1925 a), er absolutt på sin plass om ein ser på dei rådande tendensane innanfor ein stor del av nordisk folketruforskning på 20- og 30-talet. Mannhardts tolkingar av seinare tiders skikkar og opptog som degenererte grøderikdomsritar, prega svært mange arbeid, og Hilding Celander var ein av dei som mest konsekvent tillempa Mannhardts idéar. Han var svært produktiv, og behandla fleire ulike fenomen. Men dei viktigaste arbeida hans tek for seg julefeiringa og skikkar og truer i samband med jula (t.d. Celander 1925 b, 1928, 1950). Hovudkonklusjonen hans er at jula eigenleg var ein grøderikdomsfest, nærmare bestemt ein treskefest (Celander 1925 b, 32 ff). Også Martin P:n Nilsson held det for sannsynleg at den „fornordiska julen var en fruktbarehetsfest" (Nilsson 1939, 59). Men han stiller seg skeptisk til Celander's tolking av jula som treskefest, og viser til at vi veit så godt som ingen ting om korleis treskinga gjekk for seg i eldre tid.

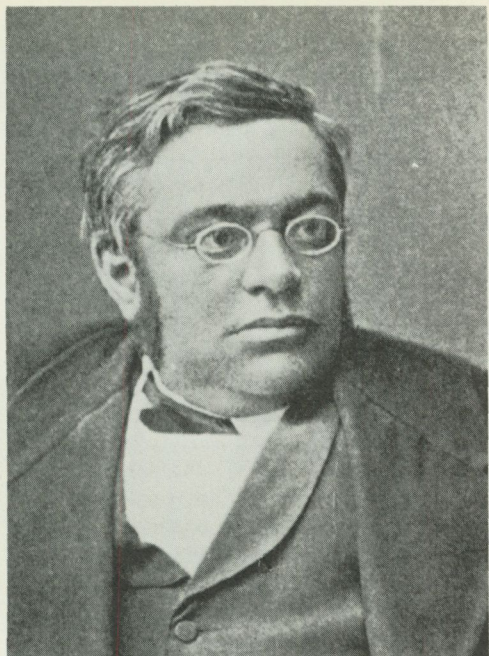
Når Martin P:n Nilsson vil tolka jula som ein grøderikdomsfest, legg han vekt på følgjande faktorar: Hos Snorre kan vi lesa at inntrøndarane feira midvintersblot for å fremja årsveksten. Vidare legg Nilsson vekt på skikkane som er knytt til „sista kärven" og såkaka, som han meiner utgjer eit mellomledd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

Martin P:n Nilssons arbeid med skikkar og folketrumaterial utgjer berre ein del av den imponerende forskingsinnsatsen hans (t.d. Nilsson 1915, 1921, 1941, 1956). Først og fremst var han religionshistorikar med gresk religion og mytologi som spessiale.

Men han arbeidde også med problem i samband med kalender og folkeleg tidsrekning (for oversyn, sjå Granlund 1971). Vi har allereie sett at Mannhardt og Frazer gav Nilsson sterke impulsar. Han var likevel mykje meir varsam enn mange av sine samtidige kollegaer når det galdt å seia noko sikkert om kontinuitet og samband. Det sentrale for han var å klarleggja det han kallar „våra folktraditioners djup i tiden", men han var samtidig klar over at kjeldematerialet ofte set strenge grenser for den slags forskning. Ofte kan det ikkje bli anna enn hypotesar (Nilsson 1956, 124 ff).

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

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



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

I og med at Mannhardts grøderikdomsteoriar var så sentrale for mange forskarar, er det naturleg at skikkar og truer i tilknytning til jordbruket var eit omtykt forskingsobjekt. I Finland gav såleis A. V. Rantasalo ut eit større verk om åkerbruket i finsk og estnisk folketru (Rantasalo 1919–1925). I Norge begynte Kjell Bondevik på eit liknande verk (Bondevik 1933–1950). I den samanhengen bør også den danske folkloristen Hans Ellekilde nemnast. I fleire arbeid tok han for seg skikkar kring „den sidste Neg” (t.d. Ellekilde 1937, 1938). Ellekilde fullførte elles Axel Olriks planlagte arbeid om eit omfattande oversyn over „Nordens Gudeverden” (Olrik og Ellekilde 1926–1951). I kapittel etter kapittel blir eit omfattande tradis-

jonsmateriale sett inn i eit evolusjonistisk skjema. Ellekilde prøver også å setja dei ulike utviklingsstadia i relasjon til arkeologiske faser som steinalder, bronsealder etc. Dei fantasifulle tolkingane som han presenterer, verkar ikkje alltid like overtydande, og verket har i dag først og fremst forskings-historisk interesse.

7

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

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

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

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

Allereie P. Chr. Asbjørnsen la merke til at det var skilnad mellom forteljingar om eigne opplevingar av eit overnaturlig vesen og meir stereotype segner (jfr. Liestøl 1947, 164 ff). Også Feilberg og Olrik la vekt på å skilja mellom opplevingar og det andre forteljematerialet (Feilberg 1892-94, 120 f; Olrik 1901, 139-173). Men det er først von Sydow som let denne distinksjonen få konsekvens for analysen av forteljetradisjonen om det overnaturlige. I prinsipp let von Sydow memorat omfatta forteljingar om alle typar personlege opplevingar. Sjølv gjor-

de ikkje von Sydow nokon analyse av eit større material. Memorat-omgrepet tente først og fremst som ein reiskap i strevet med å forklara opphavet for mange overnaturlige vesen i hallusinasjonar (t.d. von Sydow 1935, 107-109). I dag ser vi at von Sydow på dette punktet forvekslar forklaringa av opphav med forklaring av aktualisering av tradisjonen om det overnaturlige. Som Martin P:n Nilsson peika på: ein kan ikkje ha hallusinasjonar om eit overnaturlig vesen utan at ein på førehand kjenner til eit minimum av tradisjon om dette vesenet (Nilsson 1941, 90).

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

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

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

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

Campbell og Wikman har i og for seg rett i at Granbergs avhandling rører seg på eit

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Til liks med von Sydow understrekar Eskeröd det viktige i å dela inn tradisjonsmaterialet i kategoriar etter den kjeldeverdi det har. Han påpeikar i den samanhangen at inndelingar i tru, skikk og diktning ikkje er tilfredsstillande. Forskinga må også ta omsyn til „det faktiska vetandets traditionsgrupp, vars betydelse en på irrationella faktorer inriktad forskning länge förbiset men som dock ingår som ett mycket väsentligt inslag även i de mest primitiva människors livsföring” (Eskeröd 1947, 41). Saman med folketrua utgjer „det faktiska vetandet” to motpolar i det som Eskeröd kallar den teoretiske delen av tradisjonen

omkring skikk og tru. Til den teoretiske delen høyrer også to kategoriar som det er viktig å skilja frå den eigenlege folketrua, nemleg metaforar og fiksjonar. Metaforane omfattar dei nemningane som vi gir livlause og abstrakte ting, og som gir desse tinga eit preg av liv, t.d. dynamittgubbe, omtalen av snøflekkear i fjell som hest, ku etc. Når det gjeld fiksjonane, byggjer Eskeröd i det store og heile på von Sydow. Fiksjonane omfattar altså oppdikta vesen og forklaringar som blir brukt andsynes t.d. born. Nå er det jo ikkje sikkert att metaforane og fiksjonane alltid har hatt det same fiktive og ofte skjemtande preget. Men ein kan ikkje, seier Eskeröd, ha eit aprioristisk syn at desse elementa i tradisjonen tidlegare har hatt ein meir alvorleg karakter. „Nu borde det vara utan vidare klart, att det även i äldre kulturer funnits traditioner av olika art och således tillhörande olika här berörda kategorier. Man kan rimligtvis inte förutsätta, att äldre kulturer bara bestått av kult och magi” (Eskeröd 1947, 43).

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

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



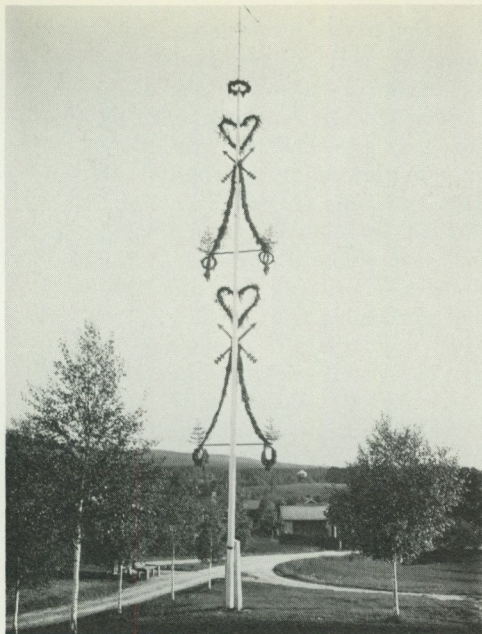
Folketrua har eit motsvar i den praktiske delen av tradisjonen i magiske handlingar eller ritar. „Det faktiske vetandet” har eit praktisk motsvar i „den vardagliga teknikens värld”. Festsykkane er ein annan viktig kategori i den praktiske delen av tradisjonen. Eskeröd er fullt klar over sambandet mellom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

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

Når det gjeld dei uttrykksformene som tradisjonen om det overnaturlige kan ha, er det av spesiell interesse å følgja Eskeröds tankar om *omen* eller divinasjon (sjå også Hultkrantz's artikkel). Frazer og fleire med han gjekk utifrå at *omen* (varsel, „tydning”) er seine restar av magi. „Magic regularly dwindles into divination before it generates into a simple game” (Frazer 1911–15, vol. VII, 110). Wikman gir uttrykk for det same synet i eit av sine tidlegare arbeid. „Tydorna bilda ett självständigt skikt

i utvecklingen av de magiskt-religiösa föreställningarna i allmänhet. Ofta nog äro de endast magiska föreskrifter, vilka skrivits upp på framtidens konto. Ursprungligen har omenet i sådana fall betraktats som den magiska orsaken till den företeelse, som det sedermera – på ett kulturstadium, där de magiska föreskrifterna förlorat i betydelse – kommit att endast förebåda. Dessa tydor tillhöra sålunda en del av den folkliga magien, som ehuru vittnande om primitiva åskådningar, till icke ringa utsträckning måste betraktas såsom jämförelsevis ung” (Wikman 1922, 186). I fleire arbeid hevdar Åke Campbell eit motsett syn på *omen*-tradisjonen (Campbell 1918, 1921, 1924). Han meiner at Wikman legg for stor vekt på det magiske årsaksforholdet når han vurderer *omen* som restar av magi. Campbell framhevar i staden *omen*-tradisjonens samband med lagnads-trua. „Ominet är ej något sekundärt – dess innehåll ej förbleknade magiska eller animistiska makter. Ominet är årsbarn med ödesföreställningen” (Campbell 1924, 12). Han hevdar vidare at mange *omen* er så viktige for den *omen*-takande at det gir opphav til magiske førestellingar og handlingar for å styrkja eit godt *omen*, forbod eller tabu for å unngå vonde *omen* (Campbell 1924, 95–100).

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



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

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

Med stor kraft og konsekvens gjennomfører Eskeröd analysen av eit omfattande materiale for å visa at Mannhardt, Frazer, Hammarstedt, M. P:n Nilsson, Celandier, Lid o.a. har totalt feil i det dei skriv om grøderikdomsgudar og -kult. Det er derfor ikkje underleg at kritikken mot Eskeröd var til dels ganske hard (t.d. Wikman 1947

b, Edsman 1949). Edsman står heilt framand andsynes Eskeröds tradisjonspsykologiske og funksjonalistiske analyse med hovudvekt på det seinare tradisjonsmaterialet. Han hevdar at Eskeröd viser „ingen verklig historisk forståelse av denna [folktraditionen]” (Edsman 1949, 37). Edsman framhevar at den seinare folketradisjonen ofte representerer eit forfallsstadium. Han meiner at dei fenomena som Eskeröd behandlar, lett får eit preg av kuriosa om ein legg hovudvekta på det seinare tradisjonsmaterialet. Det viktige for forskinga bør vera å finna „den ursprungliga verklig-hetssyn”, å søkja seg tilbake til den meining og den funksjon som dei ulike fenomenene ein gong har hatt (Edsman 1949, 41; jfr. også Edsman 1946 og 1961).

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

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

9

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

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

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



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

På eitt område innanfor folketruforskninga nådde arbeidet eit førebels høgdepunkt på 50-talet. Eg tenkjer på studiet av folkemedisin. Fleire forskarar hadde tidlegare vore aktive på dette området, spesielt må nemnast Ingjald Reichborn-Kjenneruds omfattande arbeid „Vår gamle trolldomsmedisin” (Reichborn-Kjennerud 1928–1947; for oversyn sjå Tillhagen 1971). I 1958 kom så Carl-Herman Tillhagen med „Folklig läkekonst”, året etter Lauri Honko med „Krankheitsprojekte” (Till-

hagen 1958, Honko 1959). Tillhagens arbeid er ein grundig gjennomgang av det rike svenske og finlands-svenske tradisjonsmaterialet om folkemedisin. Honkos arbeid er av ein litt annan karakter. Han tek for seg eit spesielt fenomen, nemleg sjukdomar som blir forklarte som resultat av ulike former for skot. Hovedvekt ligg på den finske tradisjonen, man han gir også oversyn over annan europeisk og utom-europeisk tradisjon for å få samanlikningsgrunnlag. Det sentrale for Honko er å klarleggja den funksjon desse sjukdomsforklaringane har, og han vurderer materialet ut frå tradisjonspsykologisk, tradisjonshistorisk og også til ein viss grad ut frå kulturgeografisk synsvinkel. Allereie i dette arbeidet merkar ein Honkos vilje til å vurdere tradisjonen om det overnaturlige i ein større sosial kontekst.

10

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

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

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

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

Som eit nyttig hjelpemiddel, men likevel underordna dei funksjonsanalytiske problemstillingane, nyttar Honko genreanalyse. På dette punktet fører han altså vidare arbeida til von Sydow, Granberg og Eskeröd. Dei genre-termane som han finn nyttige i analysen av tradisjon om det overnaturlege, er følgjande: folketru eller folketru-førestelling (belief), memorat (memorate), fabulat (fabulate), segn (legend), eventyr (folktale), fiksjon (fict), metafor (metaphor), trollformel (charm), bøn (prayer), og riteskildring (description of rite) (Honko 1968, 60). I motsetning til mange av sine tidlegare kollegaer understrekar Honko at genrane ikkje eksisterer som absolutte fenomen. Det er i første rekkje tale om abstraksjonar, „ideal types“, som har som hovudoppgåve å få grep om eit ofte problematisk tradisjonsmateriale. „The primary function of the ideal type need not be consi-

dered the most exact description of the reality; it should rather provide the opportunity for understanding the reality better. From this point of view one determines the instrumental value of the ideal type, which is the main criterion of its usefulness“ (Honko 1968, 61).

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

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

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

Karakteristisk nok kjem det einaste

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

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

Litteratur

- Almqvist, Bo, 1971 a, Folk Beliefs and Philology. (Arv 27, 69–96).
 –, 1971 b, Niða(n)grisur. (Arv 27, 97–120).
 Alver, Bente, 1971, Henning Frederik Feilberg. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 225–238).
 Alver, Brynjulf, 1967, Category and Function. (Fabula 9, 63–69).
 Berg, Gösta, 1971 a, Nils Edvard Hammarstedt. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 123–134).
 –, 1971 b, Carl Wilhelm von Sydow. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 171–188).
 Blehr, Otto, 1974, Folketro- og sagnforskning. Oslo.
 Bondevik, Kjell, 1933–1950, Jordbruket i norsk folketru 1–2. (NFL 29 og 66). Oslo.
 Bringéus, Nils-Arvid, 1966, Gunnar Olof Hyltén-Cavallius som etnolog. En studie kring Wärend och wirdarne. Stockholm.
 Campbell, Åke, 1918, Om tydor, varsel och spådom. (Folkminnen och Folktankar 5, 161–168).
 –, 1921, Omen och tabu. (Etnologiska studier tillägnade Nils Edvard Hammarstedt, Stockholm, 88–100).
 –, 1924, Tydor, troldom och ödestro. (Folkminnen och Folktankar 11, 1–12).
 –, 1925, Melding av Halländsk bygdekultur, studier redigerade av D. Arill et al. Göteborg 1925. (Folkminnen och Folktankar 12:3, 31–47).
 –, 1936, Melding av Gunnar Granberg, Skogsrådet i yngre nordisk folktradition. (Folkminnen och Folktankar 23, 135–140).
 Celerander, Hilding, 1920, Sädesanden och den sista kärven i svenska skördebruk. (Folkminnen och Folktankar 7, 97–108).
 –, 1925 a, Den halländska Knutgubben och hans släktingar i nordisk folksed. (Halländsk bygdekultur, studier redigerade av D. Arill et al., Göteborg, 103–140).
 –, 1925 b, Julen som ärlingsfest. (Folkminnen och Folktankar 12:3, 6–18; 12:4, 1–38).
 –, 1928, Nordisk jul 1. Stockholm.
 –, 1937, Glosen – en sädesande? (Folkminnen och Folktankar 24, 233–261).
 –, 1950, Stjärngossarna. Deras visor och julspel. Stockholm.
 –, 1952, Grävso och glosa. (Arv 8, 42–76).
 Edsman, Carl-Martin, 1946, Folklig sed med rot i heden tid. (Arv 2, 145–176).
 –, 1949, Melding av Albert Eskeröd, Årets ärling. (Rig 32, 21–44).

- , 1961, Volksglaube. (Schwedische Volkskunde. Festschrift für Sigfrid Svensson, 441-459. Stockholm. - Svensk version i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 158-168).
- Ellekilde, Hans*, 1937, Den sidste Neg i angelsk Folkeoverlevering. (Folkminnen och Folktankar 24, 180-195).
- , 1938, Den sidste Neg i dansk Overlevering. (Danmarks Folkeminder 44). København.
- Eskeröd, Albert*, 1947, Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed. Stockholm.
- , 1964, Needs, Interests, Values and the Supernatural. (Lapponica. Essays presented to Israel Ruong = Studia Ethnographica Upsaliensia 21, 81-98).
- Sjå også *Nilsson, Albert*
- Evans-Pritchard, E. E.*, 1965, Theories of Primitive Religion. Oxford.
- Feilberg, Henning Frederik*, 1892-94, Hvorledes opstår sagn i vore dage? (Dania 2, 81-125).
- , 1904, Jul 1-2. København.
- , 1910, Bjærgtagen. Studie over en gruppe trækk fra nordisk alfetro. (Danmarks Folkeminder 5). København.
- , 1914, Sjøletro. (Danmarks Folkeminder 10). København.
- , 1918, Nissens historie. (Danmarks Folkeminder 18). København.
- Fossenius, Mai*, 1951, Majgren, majtråd, majstang. En etnologisk-kulturhistorisk studie. Lund.
- Frazer, James*, 1911-15, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion 1-12. London.
- Granberg, Gunnar*, 1935 a, Memorat und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte. (Saga och Sed, 120-127).
- , 1935 b, Skogsrådet i yngre nordisk folktradition. Uppsala.
- Granlund, John*, 1961, „Zwei gleich gross machen.“ Eine Nordische Prokrustessage. (The Supernatural Owners of Nature, ed. by Åke Hultrantz, Stockholm, 38-52. - Svensk version i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 144-157).
- , 1971, Martin P:son Nilsson. (Leading Folklorists of the North, ed. by Dag Strömbäck, Oslo, 135-170).
- Hammarstedt, Nils Edvard*, 1894, Om smjöjning och därmed befryndade bruk. Ett försök att genom jämförelse med motsvarigheter hos andra folk framvisa innebörden af en svensk fornsed. (Samfundet för Nordiska museets främjande. Meddelanden 1891 och 1892, 34-45).
- , 1895, Brödets helgd hos svenskarne, särskildt julbrödets, framställd i jämförande belysning. (Samfundet för Nordiska museets främjande. Meddelanden 1893 och 1894, 16-38).
- , 1900, Lussi. (Meddelanden från Nordiska museet 1898, 1-38).
- , 1905, Säkaka och säöl. (Meddelanden från Nordiska museet 1903, 235-278).
- , 1906, Melding av H. F. Feilberg, Jul. (Fataburen, 61-64).
- , 1907, Striden om vegetationsstången. (Fataburen, 193-198).
- , 1911, Kvarlevor af en Frörsitual i en svensk bröllopslek. (Fästskrift till H. F. Feilberg = Svenska landsmål och Svenskt folkliv, 489-517).
- , 1913, Bröllops- och fastlagsbjörn. (Fataburen, 1-9).
- , 1914, Melding av Edw. Westermarck, Ceremonies and Beliefs --. (Fataburen, 56-63).
- , 1923, Svensk forntro och fornsed. Ett jämförande utkast. (Hävd och hembygd 1, 53-64).
- , 1927, Seder vid åkerbruk och boskapsskötsel som härleda sig från jakt- och fångstriter. (Fataburen, 40-50).
- , 1929, Vår- och bröllopsbjörn. (Studier och uppsatser tillägnade Otto Andersson = Budkavlen 8:2, 1-15).
- Harva, Uno*, 1938, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. (FF Communications 125). Porvoo.
- , 1952, Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. (FF Communications 142). Helsinki.
- Sjå også *Holmberg, Uno*
- Hautala, Jouko*, 1969, Finnish Folklore Research 1828-1918. Helsinki.
- Holmberg, Uno* 1913, Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 32). Helsinki.
- , 1925, Vänster hand och motsols. (Rig, 23-36).
- Sjå også *Harva, Uno*
- Honko, Lauri*, 1958, Krankheitsprojekte. (FF Communications 178). Helsinki.
- , 1962, Geisterglaube in Ingermanland 1. (FF Communications 185). Helsinki.
- , 1964, Memorates and the Study of Folk Beliefs. (Journal of the Folklore Institute 1, 5-19. - Svensk version i A. B. Rooth, Folkdikt och folktro, Lund 1971, 187-199).
- , 1965, On the Functional Analysis of Folk-beliefs and Narratives about Empirical Supernatural Beings. (International Congress for Folk-Narrative Research in Athens 1964, ed. by Georgios A. Megas = Laografia 22, 168-173).

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

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

Summary

Main trends in Nordic folkbelief research 1850-1975

Studying the history of Nordic folkloristics one finds that only a few of the pioneer scholars were occupied with research in folk-beliefs. The most prominent of the pioneer scholars was the Swede Gunnar Olof Hyltén-Cavallius. In his work "Wärend och wårdarne 1-2" (1863-68) – in fact the first ethnological attempt in Sweden – he devotes two chapters to explaining contemporary folkbeliefs and customs as remnants of earlier religious systems. His scheme is evolutionary, the 1860s being the decade of growth of evolutionism in anthropology and the science of religion. In

Hyltén-Cavallius one discovers three principles of research, which for many decades were to be characteristic for much of the research in folkbeliefs. 1) Contemporary customs and beliefs in supernatural beings and powers were of interest as surviving traces of earlier religious conditions. 2) The tradition process was considered to be destructive, i.e. the customs and beliefs under study had earlier been much richer with regard to quantity and quality. 3) To explain the origin of customs and beliefs similar phenomena from more "primitive" cultures were used.

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

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

In the 1920s and '30s the Swedish folklorist Carl Wilhelm von Sydow strongly opposed the evolutionistic premises in folkbelief research, and he especially attacked the Mannhardtian ideas. He maintained that scholars did not draw enough attention to the fact that the tradition material consists of several genres or categories, these genres being of varying value as source material for folkbelief research. As the initiator of genre analysis in Nordic folkloristics,

von Sydow coined two terms which have influenced Nordic folkbelief research decisively. The one is *memorate*, which had a releasing effect on the study of narratives about supernatural beings. von Sydow's disciple Gunnar Granberg, the Finnish scholar Martti Haavio, and especially Lauri Honko have developed von Sydow's genreanalytic ideas into a useful tool for analysis.

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

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

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