

# FORTÆLLING, FORTOLKNING, FORTRYLLELSE

ET KULTURANALYTISK PERSPEKTIV PÅ FORTÆLLETRADITIONEN OM DEN KLOGE

AV BENTE GULLVEIG ALVER

*I konstruktionen af den kloge som institution har man fra forskerhold vægtlagt det vigtige i miljøets accept af den kloge – at hun eller han betragtes som et menneske med specielle evner. Denne accept hviler på de forestillinger, værdier og normer, som fortælletraditionen omkring den kloge giver udtryk for. Det gælder både det, den kloge selv fortæller, og det, klienterne fortæller om samme kloge. I synet på sundhedsvæsenet som et kulturelt system er det også en herskende idé, at den kloge og den kloges klienter opererer inden for et tankeunivers, der har meget til fælles. I artiklen problematiseres fortælletraditionen omkring den kloge, og der rejses spørgsmål om, i hvilken grad og på hvilken måde den kloges fortællinger genspejler sig i, hvad den samme kloges klienter fortæller. Der lægges vægt på betydningen af, i hvilken situation klienterne op søger den kloge. Argumentationen tager udgangspunkt i en sammenligning af fortællingerne om tre af den nære samtids store kloge: Anna Elisabeth Westerlund, Marcello Haugen og Joralf Gjerstad.*

FORTÆLLINGEN – HJERTET I STUDIET AF FOLKLORE

I studiet af folkløre har fortællingen altid været det røde i blodet eller det bankende pulsslag. Den svenske folklorist Barbro Klein siger i sin introduktion til essaysamlingen *Narrating, Doing, Experiencing* (2006):

Narrating and narratives are at the heart of the study of folklore. Whether spoken or sung, whether in the form of myths, *märchen*, ballads, epics, legends, anecdotes, *cante-fables*, jokes or life stories, whether set in times and places close to the experiences of narrators and audiences or set far away in mythical or fictionalized worlds, oral storytelling – or rather written textualizations of oral telling – constitute the core of the field (Klein 2006: 6).

Siden vi lever i Snåsamannens tidsalder, skal jeg – som folklorist – i det følgende undersøge fortællingen nærmere og se på fortællingens betydning i konstruktionen af institutionen *klog*. I Torunn Selbergs og mit fælles doktorarbejde, *Det er mer mellom himmel og jord* (1992), står studiet af de kloge centralt. I vor definition af, hvad en klog er, har vi lagt vægt på fortællingen og de forestillinger, værdier og normer, som fortællingen giver udtryk for, som et bærende element i konstruktionen af den kloge. Vi har beskrevet en klog på følgende måde:

En *klok* oppfatter seg selv som et menneske med spesielle evner og som et medium for overnaturlige krefter. Som klok eksisterer hun i kraft av at miljøet omkring henne aksepterer at hun er det, og behandler henne ut fra de verdier og normer som tradisjonelt er tilknyttet denne institusjon. Miljøets aksept er knyttet til fortelletradisjonen omkring den kloke, både det som den kloke selv forteller og det som folk forteller seg i mellom. De genrene vi finner i fortelletradisjonen omkring den kloke er sagn, memorat og personlige fortellinger, og de har ofte et dramatisk og mirakuløst innhold (Alver og Selberg 1992: 61).

Selv om videnskabelige ”sandheder” sjældent holder så længe, så mener jeg, vi så noget væsentligt i, at miljøets accept var bærende i konstruktionen af den kloge, og relaterede denne accept til fortælletraditionen. Men implicit i definitionen synes der at ligge en forståelse af en overensstemmelse i disse forskellige fortællingers værdigrundlag og dennes betydning for miljøets accept. Det kunne være interessant at uddybe dette ved at se lidt nærmere på disse fortællinger. Jeg spørger da: Hvilken forestillingsverden og hvilke tankeuniverser giver den kloges fortællinger udtryk for? Finder vi en genklang af den kloges forestillingsverden i klienternes fortællinger, eller hvad fortæller den kloges klienter om? En sådan indfaldsvinkel kan også være frugtbar i forhold til en herskende idé inden for studiet af sundhedsvæsenet som kulturelt system, hvor den kloge står centralt som sygdomsbehandler i den folkelige sektor (se Kleinman 1980, se også Alver og Selberg 1992: 53–58). Her synes der at være en bred enighed om, at når de, der opsøger en klog, føler sig hjulpet eller oplever, at de får det bedre eller bliver helbredt, så skyldes det blandt andet, at den kloges forståelse af sygdom og behandling falder inden for det samme forestillingsunivers som den kloges klienters.

Dagens diskurs om de kloge, eller mytespindingen om dem, er båret oppe af medierne, men også af rygter, de personlige oplevelsesfortællinger og vandre-sagnene, som lever i folkemunde. Her spilles der til dels på forestillinger om den kloge som religiøs aktør med en slags kulturel matrice i den helbredende

Jesus (jf. Selberg 2006, Klein 2000), men ikke mindst på forestillinger om den kloge som magisk aktør og på magikerens tvetydige position (jf. Alver 2008: 196–200). Et af de elementer, som er gennemgående i myten om de kloge, og som vi kender igen fra den ældre sagntradition, er forestillingen om den kloges evne til at se ret igennem folk, læse deres tanker og vide, hvem de er. Den kloge gennemskuer tvivlen hos den, der søger hjælp, og afslører alle klientens forsøg på afsløring og bedrag.

Som empirisk springbræt for min problematisering af fortælletraditionen omkring den kloge, og for at gøre en sammenligning, skal jeg inddrage tre af vore store kloge og deres klienter. De tre er Anna Elisabeth Westerlund (1907–1995), Marcello Haugen (1878–1967), og Joralf Gjerstad (Snåsamanden) (født 1926). Jeg bygger min studie på deres og deres klienters personlige oplevelsesfortællinger, således som de kommer til udtryk i samtaler med dem – mine og andres – og i den selvbiografiske og biografiske litteratur, der findes om dem. Den personlige oplevelsesfortælling er en genre, som fortæller om en personlig erfaring eller oplevelse, ofte fortalt i jeg-form. Indholdet er ikke traditionelt, men kollektive forestillinger og holdninger kommer til udtryk i den måde, hvorpå fortællingen bliver struktureret, genfortalt og vurderet og elementerne i hændelsen bliver husket, glemt og vægtlagt (se Alver og Selberg 1992: 42–45; Stahl 1977).

Det falder naturligt at sammenligne disse ovennævnte tre, fordi de er overlappende i tid, de har vidst besked om hinanden, de er alle kendt over hele Norge og tildels langt ud over Norges grænser, og de har i deres praksis en hel del tilfælles. Noget, de har tilfælles, er, at de ser på sig selv og bliver set på som synske eller ”seende”, hvilket ikke er tilfældet med alle kloge. De har også det tilfælles, at de i deres praksis arbejder med et bredt repertoire af det, som traditionelt tillægges kloge, og som folk ofte forventer, at kloge kan. Foruden at behandle syge, drejer det sig om at kunne ”se” tilbage i fortiden og ind i fremtiden, at give råd om, hvor man skal grave en brønd for at finde vand, og at genfinde forsvundne personer, dyr og genstande.<sup>1</sup>

Men der er alligevel stor forskel på de tanker, meninger og ideer, som danner bagtæppe for den måde, disse tre har praktiseret som kloge på, og deres syn på egne evner. Dette kommer mere eller mindre eksplicit frem i den måde, de ordlægger sig på i deres fortælling om, hvem de er, dels over for deres klienter, dels for et bredere publikum. Men der er også forskel på, hvor godt de får frem dette, fordi de i varierende grad ønskede at eksponere deres tanker udadtil.

Anna Elisabeth Westerlund ønskede at være i rampelyset og opsøgte til stadighed offentlighedens kanaler. Hun var en meget skattet foredragsholder, og hun optrådte i medierne på 70- og 80-tallet i samme omfang, som Gjerstad har gjort det de sidste par år. Hun var med sine optrædener først og fremmest interesseret i at få sine specielle teorier frem om hvad synskhed er, noget hun mente, hun fik alt for lidt forståelse for. Men for at bane vej for disse teorier måtte hun overbevise om sine evner. Hun skrev gennem tre tiår en række bøger om sin synske virksomhed. Desuden skrev hun to erindringsbøger om sin barndom og ungdom. (Om Westerlunds forfatterskab, se Alver 2009: 296.)

Marcello Haugen ønskede ikke publicitet og slet ikke mediepublicitet. Men længe efter hans død dukkede der en påbegyndt selvbiografi op, hvor han fortæller om sit liv, indtil han er 21 år gammel (Parmann 1989: 12f.). Senere var Haugen helt tavs om sig selv – ”et mysterium innhyllet i gåter”, skriver Parmann i sin biografi om ham (Parmann 1987: 9). Haugen tog yderst sjældent imod journalister eller nogen, som ønskede at interviewe ham. Der findes et TV-program om ham fra 1973, ”Veien til Svarga”, og en del båndoptagelser og småskrifter med hans egne refleksioner.

Joralf Gjerstad havde praktiseret et helt liv, da han pludselig blev landskendt i 2008 gennem Ingar Sletten Kolloens biografi om ham (Kolloen 1908). Gjerstad har også selv skrevet bøger om sin egen virksomhed, om end sent i sit livsløb (Gjerstad 2004, 2006, 2010). Det var lige inden han indstillede sin behandlingsvirksomhed, at han for alvor gjorde sin entré i offentligheden med sin selvbiografiske litteratur, på TV-skærm og i avisspalterne.

#### HVAD DE KLOGE SELV FORTÆLLER

Disse tre kloge har som alle andre kloge et fortællerepertoire af personlige oplevelsesfortællinger. Jeg skal behandle tre kategorier af den slags fortællinger. I struktur og form bærer de præg af at være fortalt mange gange. Den amerikanske folklorist Gillian Bennet har i sine studier af menneskets møde med det ”overnaturlige” påpeget, at fortællinger, som er slebet og har en fast struktur, er ”meant to impress, thrill, or entertain an audience” (Bennet 1984: 62, se også Alver og Selberg 1992: 42).

#### *Heltefortællingen*

Den største kategori er fortællingerne om deres vellykkede opdrag. Det er succesfortællinger eller heltefortællinger. De fortæller dem for deres klienter, men

også for et bredere publikum, og de tjener til at bekræfte den kloge selv i sin virksomhet og ikke minst til at styrke klienters og nærmiljøets tillid. Fortællingerne kan være ganske tilspidsede. At de også er underholdende og griber tilhørerne, som Bennet hævder, har jeg selv mange gange i mit arbejde med kloge kunnet iagttage. Disse fortællinger handler ofte om sygdom, som er opgivet af lægerne, men som den kloge så helbreder. Eller om fund af forsvundne, som politi og ledemandskab havde opgivet at finde. De følgende fortællinger er fra Gjerstads og Westerlunds næsten uudtømmelige reservoir af succesfortællinger. Gjerstad fortæller:

For ti år siden tok en 38 år gammel tobarnsmor kontakt med meg. Hun fortalte at hun hadde fått en svulst i hodet og at den var ondarta. Jeg kjørte til Namdalen for å besøke henne, og for å gi henne helbredende styrke. Vi snakket om sykdommen hennes, og vi ble enige om at jeg skulle komme og behandle henne etter en operasjon hun skulle gjennom. En måned etter operasjonen begynte jeg å behandle henne. Hun var i forholdsvis fin form, både hun og jeg hadde god tro på at hun skulle bli helt bra. Mannen hennes var taus og oppgitt og ville ikke snakke med meg. Tida gikk, jeg behandlet kona flere ganger, og det syntes som om sykdommen mer og mer mistet sin styrke. Den siste gangen jeg var hos dem, hadde kona opplevd stor framgang, hun følte seg stadig bedre. Straks etter fikk hun beskjed fra sykehuset om at alt var fint, og hun ble erklært helt frisk. En dag kom hun og mannen på besøk til oss. De ønsket å snakke med Signe og meg, og takke meg for at jeg hadde medvirket til at hun fikk livet tilbake. Jeg sa til henne: "Du må glede deg over det legene har utført, det er de som må få æren av det som du opplever nå." Hun sa: "Jeg kan ikke med min beste vilje tro noe annet enn at det var du, Joralf, som gjorde meg frisk. Uten din behandling hadde jeg ikke overlevd" (Gjerstad 2010: 72f.).

Westerlund fortæller:

En mann ved navn Jon Rudi fra Langevåg ble meldt saknet. Da leteaksjonen ikke førte fram, ble jeg kontaktet av saknedes bror. Jeg så et havneområde og beskrev det. Broren kjente stedet igjen. Jeg fortalte at på ca. 7 meters dyp en viss lengde fra land lå den saknede. Han syntes så hvit. Ved siden av ham var en høyde i sjøen og dessuten masse skrammel. Broren fikk ikke politiet med på ytterligere leting, men skaffet froskemenn på annet vis. Den saknede ble funnet slik jeg hadde anvisst på 7 meters dyp. Høyden var et faktum og likeledes skrapet som var utslipp fra en fabrikk. At han syntes hvit for meg skyldtes at han hadde forsøkt å vrenge av seg jakken i sjøen uten å lykkes. Jakken var vrenget over hodet med den hvite skjorten ytterst (Westerlund 1972: 68).

Foruden den slags dramatiske succeshistorier har de kloge også en række mere afdæmpede fortællinger, hvor de trækker deres publikum med sig ved selv at være tvivlende i forhold til, hvad de kan stille op, eller hvad de ”ser”. De gør så en pointe ud af, hvad de i eftertid forstod de faktisk ”så”.

En af denne sidste kategori fortællinger fra Westerlunds repertoire lyder sådan:

På Andøya var det et vann ved navn Prestegårdsvannet, sannsynligvis fordi presten hadde bruksrett til det. I vannet var det robåt, og hadde man flaks, kunne man kanskje få en fisk. Dit spaserte en dag presten Hans, min onkel og jeg. Solen skinte denne varme sommerdagen, og naturen var så mild og vakker. Jeg ble stående ved vannkanten og stirre bortover den gråblanke flaten. Vannet virket så underlig og grådig. Det suget og fortrollet, og kom det en bris, kruset det seg slik at jeg fikk fornemmelsen av at jeg så ned i et åpent krokodillegap, som bare ventet på en anledning til å sette tennene i byttet og dukke med det.

”Hvorfor er du så avskyelig å se på,” tenkte jeg. ”Det er da ingen rimelig grunn til det. Her har du ligget og dovnet deg tusenvis av år, og aldri har noen hørt annet enn godord om deg.” (...) Jeg fant ikke nøkkelen til denne gåten da, men ett eller kanskje to år senere omkom presten Hans i det samme vannet. Han var ute på fisketur, og båten gikk rundt. Han kunne ikke svømme og gikk rett til bunns (Westerlund 1968: 34f.).

### *Kaldelsesfortællingen*

De kloge har ofte en særlig fortælling, hvor de refererer til en slags kaldelse. Denne fortælling understreger deres oplevelse af at være udvalgt og tolkes som et bud om, at de skal bruge deres specielle evner til deres medmenneskers bedste. Denne kaldelsesfortælling bygger på en enkeltstående hændelse eller en række hændelser, som kobles sammen og tolkes som et bud ”udefra” – fra forsynet eller ”magterne” (Alver 1980, Alver og Selberg 1992: 72–74). Den svenske folklorist Bengt af Klintberg sammenligner de kloges oplevelse af udvælgelse med helgenens, præstens eller missionærens kaldelsesbevidsthed, som går tilbage til en åndelig oplevelse (Klintberg 1980: 47). De allerfleste kloge siger, de ved fra barnsben af, at de er anderledes end andre, eventuelt ”ser”, hvad andre ikke ser. Efterhånden modnes tanken om, at de vil bruge deres evner. Da kan de se tilbage og konstruere deres kaldelsesfortælling ud fra oplevelser, som måske ikke var så forunderlige dengang, men som nu tolkes som et slags varsel.

En sådan kaldelsesfortælling har også disse tre kloge, jeg tager for mig. Joralf Gjerstad fortæller eksempelvis om sin kaldelse på denne måde:

Jeg følte at jeg ble båret fram av en usynlig kraft. En kraft som fikk næring av det gode. Og jeg følte samtidig at det var opp til meg selv om jeg ønsket å bruke denne kraften. Jeg måtte tenke meg grundig om. Skulle jeg stå til rådighet for den oppgaven som var gitt meg, eller skulle jeg se bort fra disse egenskapene og leve et mer normalt liv? (Gjerstad 2010: 40).

Så fortæller han, hvordan han en mild januardag gikk en tur for at tage en endelig afgørelse. Han stod og så ud over Snåsavatnet og markerne:

Da fikk jeg se et underlig lys – en glorie som skapte et vidunderlig syn og som virket behagelig og fredelig på meg. Lyset hadde alle regnbuens farger, som la seg på marken foran meg, og strålte opp i bjørkeskogen. Synet varte bare noen få sekunder, så var det over. Jeg følte at dette var noe som virket på meg, det gav meg vilje til å tjene det gode. Denne ettermiddagen bestemte jeg meg for den livsvegen jeg skulle gå. Jeg lovet meg selv å stå til tjeneste for de mennesker som trengte min hjelp (Gjerstad 2010: 40–42).

Westerlund hadde flere fortellinger, som kan tolkes som en slags kaldelsesfortellinger, og som hun yndede at fortælle, når hun hadde en gruppe tilhørere. I en af disse fortellinger optræder et englelignende væsen, som kom til hende første gang i efteråret 1937, og som Westerland hævdede, at hun havde kontakt med i en tiårsperiode. Dette væsen var både et bindeled til en anden verden og et varsel, som altid bragte sorg i sit kølvand. Sådan har Westerland sat ord på sin udvalghed i bogen *Synske*:

Klokken var cirka ti om kvelden da det hendte. Jeg hadde nettopp slukket lyset og holdt på å krype under dynen. Da merket jeg at noen var i rommet. Det ble med ett så lyst at jeg kunne skimte alt rundt meg, og i denne lyssirkelen var hun, en pike på omkring ti år. Hun satte seg på sengekanten, og jeg registrerte at hun hadde på seg et rutet skjørt og jumper. Ansiktet var smalt og tidløst. Og nedover skuldrene falt det glatte og lysblonde håret (...) ”Er du en engel?” spurgte jeg spent. Hun smilte et mona-lisa-smil og rystet på hodet. ”Nej, du ser i grunnen ikke slik ut. Du skulle vel ikke være sendt av Styggen selv,” fortsatte jeg, skjønt jeg trodde ikke stort på det heller. Men man kunne jo aldri vite. Synden er alltid vakkert antrukket og ser uskyldig ut, ellers ville den ikke vært godt agn. Hun rystet atter på hodet og smilte sitt gåtefulle smil. Øynene hennes var så milde og underlige i glansen (...) ”Da må du være sendt av Gud” (Westerlund 1968: 66f.).

*Den kloges fortælling om sig selv og sin virksomhed.*

De kloges mere selvbiografiske fortællinger er ofte en række sammenkædede personlige oplevelsesfortællinger, hvor de to ovennævnte kategorier finder sin plads. Vævet ind i denne kæde af fortællinger findes beskrivelser og refleksjoner om deres anderledeshed, deres evner og arbejdsmåde. Gjerstad siger for eksempel:

Jeg kan ikke berømmes verken for at Susegg [klient] eller alle de andre er blitt friske. Jeg gjør jo ingenting, bortsett fra å ta på dem og prate. Stort sett alminnelig, fornuftig prat, som de aller fleste kan prestere. Jeg kan ikke ta æren for noe som helst. Jo kanskje én ting. Jeg har forsøkt å være streng mot meg selv, prøvd å stå imot og ikke misbruke evnene mine (...) Jeg er selvsagt ikke den eneste som har synske og helbredende evner. Men mange går kurs en helg eller to. Hva i all verden er det for noe? Kvakksalverloven burde innføres igjen, for å beskytte folk (...) Kall meg hva du vil, men ikke healer. Et medmenneske er det jeg forsøker å være (Kollien 2008: 142f.).

Gjerstad godtager ikke, at det, han står for, kan læres, en oppfattelse, som han deler med Westerlund og Haugen. Alle tre mener, at deres spesielle evne er nedarvet, at det har med en slags sjette sans at gjøre. At alle er født med en sjette sans, men at den må brukes og utvikles for ikke at forfalde.

Anna Elisabeth Westerlund fortæller på denne måde om sine oplevelser af ”anderledeshed”:

Jeg begynte å bli vektløs. Selvfølgelig var jeg det ikke med mine 65 kilo. Men jeg opplevde en halvt drømmeaktig tilstand, hvilket ikke må forveksles med den tidligere nevnte bevissthetsspaltning. Jeg var hverken våken eller sovende. Det kunne være en drøm, men like gjerne virkelighet (...) Jeg for over slummen, over slagmarkene og herjede distrikter, inn gjennom fengselsmurene og inn til mennesker som var nesten knust av sykdom eller annen elendighet. Det fantes ingen mur eller vegg som kunne stanse meg. Jeg ble ført av sted overalt hvor nøden og hesligheten rådde (...) Hvorfor fartet jeg sånn omkring? Hva var det egentlig jeg så? Kunne disse synene være en følge av en sykkelig tilstand eller en frodig fantasi? Nepp. (...) På denne underlige måten fikk jeg kjennskap til lidelser som ikke bare tilhørte nåtiden, men også framtiden (Westerlund 1968: 90f.).

De kloges fortællinger om, hvem de er, er et stort lagen at blege. De er relaterede til en række forskjellige temaer og kan ikke rummes inden for de



mig her tilmålte rammer. Men de henter blandt andet deres næring fra det, som er den enkelte kloges jordsmon. Jeg skal derfor i det følgende ride op, hvad jeg ser som vigtige elementer i Westerlunds, Haugens og Gjerstads baggrund, der er med til at bestemme deres position som klog, og som giver nedslag i deres fortællinger.

*Anna Elisabeth Westerlund* gav sin synskhed en krop klædt i et slags naturvidenskabeligt sprog, som udsprang af hendes interesse for fysik. Hun satte ord på sin synskhed og det, hun kaldte for "telepatiens gåte" med ord og begreber som "bølger", "energier", "strømninger", "frekvenser", "modtagere" og "afsendere". Hun betragtede sin position som "seende" som en slags forskerposition og så i sit samarbejde med politi og lokalhistorikere en mulighed til at eksperimentere med sin synskhed, teste sig selv. Derfor bad hun også ofte om skriftlige tilbagemeldinger på, om hendes opdrag lykkedes eller ej. Hun så på disse tilbagemeldinger som videnskabelige beviser. Både i skrift og i tale gjorde hun helt klart, at synskhed ikke havde noget at gøre med noget "overnaturligt" eller havde noget med tro at gøre, men med ovennævnte sjette sans, som hun i modsætning til Haugen og Gjerstad betragtede som et fysisk fænomen. Med denne sans så hun sig i stand til at modtage de bølger, som hun påstod at al levende og død materie udsender.<sup>2</sup>

Helt fra sin tidlige ungdom var hun optaget af frenologi og den tyske læge Franz Josef Galls 1700-tals teorier om, hvordan åndelige sjælssegenskaber påvirker kraniets form (se Kyllingstad 2004: 22). Længe efter at disse teorier var forkastet af videnskaben, holdt hun trofast fast på dem. Hun læste klienters personlighed og fremtid i deres fysik, nærmere bestemt i kraniets overflade, men også i hovedets bløddele, noget frenologerne ikke var optaget af, og i hændernes linjer.

Hun havde også et forhold til spiritisme (Westerlund 1968: 118–121, 1978: 22–25). Som godt voksen havde hun kontakt med venner, som arbejdede med spiritisme i privat regi. På et tidspunkt prøvede hun også at blive medlem af et spiritistisk selskab, men "ånderne" nægtede hende adgang. Efter hendes eget udsagn var det, fordi hun var for skeptisk! Hun talte ikke med de døde, men hun gik tilbage i tid og så dem, som de levede.

Til trods for at hun yndede at kalde sig agnostiker over for sine klienter, men også over for en bredere offentlighed, havde hun livet igennem et slags samtaleforhold med Vorherre. Den sidste bog, hun skrev, var bogen *Den allmektige Gud* (1988) hvor hun i dialogform gør op med Gud, krydser klinger med ham, konfronterer ham med den verden, han har skabt fuld af uretfær-

dighed, nød, krig og vold. Generøst tilbyder hun ham sin hjælp, hvis han vil have rettet på noget af dette. Hendes holdning til Gud i denne tekst ligger langt borte fra Joralf Gjerstads ydmyge udtalelse om, at han kun er ”en tjener, som får tilført næring fra underes gerninger” (Gjerstad 2010: 7).

*Marcello Haugen* havde oprindeligt fornavnet Martin. Øistein Parmann fortæller, at den lille Martin engang fandt en gammel medaljon med Martin Luthers billede og navn. Marcellos mor sagde til ham, at det måtte være hans, siden hans navn stod på den. Barnet troede, moren mente, at der var en nær relation mellem ham og den Martin Luther, han lærte om i skolen. Det førte til en meget stærk interesse hos ham for Luthers liv og virke. Marcello skulle i voksen alder komme til at tro på inkarnation, og han var overbevist om ”at menneskene har været med fra jordens begyndelse og skal være med til dens udviklingsmål er fullbragt” (Parmann 1989: 150). Han synes at have oplevet sig selv som en reinkarnation af Martin Luther. Han så noget guddommeligt i hvert menneske, forsøgte at kalde det positive frem i enhver og henviste til kærlighedskraften.

Marcello Haugen var dybt religiøs og præget af en forestilling om at være forpligtet til at være sjælesørger og samtalepartner for de mennesker, der opsøgte ham. Her har han noget til fælles med Gjerstad. Om man skal tro Parmann, så opfattede Haugen sig selv som en åndelig vejleder, noget som eksponerede ham på en særlig måde for hans klienters indsyn i hans tankeverden, fordi han gav sig tid til at tale med folk om åndelige ting. Han havde også som ung lovet at bygge en kirke. På sit Svarga på Lillehammer opførte han et kapel, som han opfordrede mange af dem, der kom og bad om hjælp, til at opsøge på hjemturen for stille meditation, tak og bøn. Han ønskede ikke selv at tage æren for en eventuel bedring i den syges tilstand. Gud skulle takkes.

Til trods for sin stærke tilknytning til Martin Luther ændrede han alligevel navnet Martin til Marcello. Det skyldtes hans tilknytning til romanifolket. Hans far var af romanislægt, og han havde fortalt Martin allerede som barn, at når han ”så” ting, som andre ikke så, så var evnen nedarvet.

Ved siden af Luther var Marcello Haugen meget optaget af Rudolf Steiners filosofi, noget som præger de små trykte epistler, han undertiden gav sine klienter med hjem til at reflektere over. (Om disse epistler, se Parmann 1989: 285–289.) I 1914 rejste han til Tyskland og opsøgte Rudolf Steiner, som tog sig tid til at tale med ham. Ifølge Parmann påpegede en uimponeret Steiner over for Haugen, at hans klarsyn var af atavistisk art. Det var et nedarvet klarsyn, som ikke havde noget at gøre med den form for udvidelse af erkendelsen

via tankens egne kræfter, som antroposofien i første række tilstræbte. I et brev har Steiner karkteriseret Marcello Haugens klarsyn som stærkt, men kaotisk, og han beklagede, at medlemmerne i hans nyoprettede antroposofiske selskab ikke kunne lade Haugen være i fred. Men det kunne de ikke – han var som en profet for dem. Til sidst ekskluderede Steiner ham fra selskabet. Medlemmerne turde ikke andet end at afbryde forbindelsen med Haugen, noget han blev meget skuffet over (Parmann 1989: 107f.).

Senere i livet blev Haugen optaget af Rosenkreuzerordenen og var med til at stifte den første Rosenkreuzerloge i Norge. Når han var optaget af en sådan orden, var det, fordi han havde behov for noget at henvise de klienter til, som han opfattede som søgende sjæle. Han viste disse mennesker forskellige veje, alt efter hvad han syntes, de trængte til. Nogle henviste han til at slutte sig til Rosenkreuzerlogen, nogle til teosoferne, andre til antroposoferne og atter andre til den almindelige kirke (Parmann 1989: 248).

Marcello Haugen så ikke på sig selv bare som åndelig vejleder. Han så sig også som naturlæge, og i 1915 søgte han om koncession som naturlæge, men fik afslag. Han lavede selv plantemediciner af importerede urter, af urter, han købte på apoteket, og af planter, som hans mor dyrkede i haven ved Svarga.

De mangfoldige ideer og tanker, der danner bagtæppe for Anna Elisabeth Westerlunds og Marcello Haugens arbejde som synske, og som mere eller mindre eksplicit kommer til udtryk i deres fortællinger, er meget komplekse. De står i modsætning til Joralf Gjerstads tankeunivers, der synes at være trygt forankret i en mere traditionel kristen tro.

*Joralf Gjerstad* har fortalt, at da han begyndte sin synske virksomhed, var det kirken, der kaldte ham til hans gerning. I en TV-udsendelse i juli 2009, da han mødte biskop Tor Singsaas i Nidarosdomen ved Olavsfestdagene, havde biskoppen ledt i Bibelen efter et menneske, han kunne sammenligne Gjerstad med. Han var da kommet frem til den unge Josef, Jakobs og Rakels søn, som blev sendt til Egypten af sine brødre. Josef tjente som slave, men endte som Faraos betroede mand. Denne Josef var også ”seer” – en evne, biskoppen tilføjede Gjerstad for åben skærm (Gjerstad 2010: 165).

Gjerstad var klokker i Snåsa kirke i 16 år. Han fortæller, at det var, mens han var klokker, at det blev kendt, at han kunne helbrede folk. Det førte til, at folk kom mange steder fra for at deltage i gudstjenesten i Snåsa og træffe ham. Gjerstad følte det imidlertid ubehageligt at tage opmærksomheden bort fra kirken på den måde, og han sluttede som klokker. Men det betød ikke, at han sluttede sin behandlervirksomhed. Han siger:

Som kirkens tjener fikk jeg stor glede av det kirken stod for. Dette førte til at jeg forandret meg. Kirken har den egenskap at vi begynner å tenke over livet, og om vi forvalter det rett. Jeg ble mer og mer interessert i kirkens budskap (...) I kirkens tjeneste ble min interesse forandret og min egoistiske tankegang forsvant litt etter litt. Mange tviler på min virksomhet og kan ikke forstå at jeg kan makte å helbrede mennesker med bare hendene. Hendene mine er viktige, men uten viljen og tenkeevnen min hadde jeg ikke maktet å helbrede noen (Gjerstad 2010: 139f.).

Som det religiøse menneske, Gjerstad er, tager han Gud med sig i sin virksomhet, men han er ikke det, vi med en forskerterm kalder en religiøs behandler (jf. Alver og Selberg 1992: 65–69). Han er optaget af det, han kalder ”den gode kraften” – og han mener, at vi mennesker er skabt til kærlighed for at hjælpe og tjene vor næste. Han lægger stor vægt på, at han har en særlig kraft i sine hænder, noget han undertiden beder sine klienter mærke efter. De bekræfter, at de føler en stærk varme, når han lægger hænderne på dem (Kolloen 2008: 13–23).<sup>3</sup> Med sine varme hænder tilhører Gjerstad en type kloge, som er kendt fra gammelt af (se Alver og Selberg 1992: 65–69). Det er denne kraft i Gjerstads hænder – og i hans tanke – som kombineret med hans synskhed er hjørnestenene i hans behandlingsvirksomhed.

#### ANGSTEN FOR DET EVIGT TABTE

I de kritiske røster, som hørtes i den offentlige debat om Kolloens biografi om Snåsamannen (2008) og min egen biografi om Anna Elisabeth Westerlund (2009), sporedes en forundring over, hvordan i al verden kloge folk kunne vække den interesse, de gør i vor moderne tid. Den reneste overtro! Ikke mindst vakte det hos skeptikerne forargelse, at vor egen helseminister havde opsøgt Joralf Gjerstad for at få hjælp til sin lille søn. Skulle ikke Norges elite vide bedre? Men det var ikke som helseminister, han opsøgte Gjerstad, men som far, der var fortvivlet og urolig over sit syge barn.

Den svenske etnolog Jochum Stattin har i bogen *Från gastkramning til gatuvåld* (1990) studeret det, som svensk befolkning er bange for, hvorledes det har forandret sig over tid, og hvordan angsten giver sig udtryk i fortællinger og handlinger. Stattin foretager en sammenligning mellem det, der skabte angst i det ældre bondesamfund og i dagens teknologiske samfund, og han argumenterer for en påtagelig forskel. Han mener blandt andet, at det, der opleves truende i dag, ofte fører til en mere udefinerbar følelse af ængstelse og

uro, mens man i ældre tid følte en tydelig og bestemt angst: Man vidste, hvad man var bange for. Verden var mere forudsigelig og velkendt i sin grundstruktur, så derfor vidste man også, hvor det ukendte og uventede lå på lur. I dagens pluralistiske og mangekulturelle samfund bliver angstudtrykkene mere varierede og i endnu højere grad afhængige af, fra hvis horisont de skildres, siger Stattin (Stattin 1990: 172).

Jeg mener, vi kan lære noget om angstens greb i vor egen tid ved at se på, hvad de kloge bliver bedt om hjælp til, hvornår de bliver bedt om hjælp, og hvordan de, som opsøger den kloge, fortæller om dette. Den situation, hvor man vælger at gå til en klog, er ofte *oplevelsen af tab*, og tilskyndelsen eller drivkraften er angsten for ikke at genfinde det, som synes umisteligt. Denne angst kan være knyttet til tab af sundhed, af funktionsevne, af arbejde, af nære pårørende, af ens børns tillid, af tryghed i ægteskabet, af glæde ved at være til, af penge, af ejendom, af kæledyr. Men de kloge bliver også opsøgt af mennesker, som ikke har mistet, men *som er bange for at miste*, bange for, hvad fremtiden har i vente. Denne angst og desperation, som driver den kloges klienter, kan være vigtig at have med sig som forståelsesramme for, hvad klienterne fortæller om den kloge, og hvorfor kraften og kraftens effekt bliver så betydningsfuld i fortællingerne.

I velfærdsstaten Norge har vi et veludbygget hjælpesystem. Men mod en del af hverdagens problemer og livets prøvelser har det officielle hjælpesystem ikke noget at stille op – eller mulighederne er udtømte. Da vil de kloge folk, som den traditionelle institution, den kloge er, være et muligt hjælpetilbud for nogle – en mulighed, som synes at have fået en renæssance i dag.

En ung kvinde, der var meget syg af leddegigt, og som bare blev dårligere og dårligere, fortæller om en henvendelse til en klog, som en angstens konsekvens:

Moren min ble helt fortvilet – jeg er enebarn og hun er enke, og hun er veldig sterkt knyttet til meg. Så hun hadde skrevet til en venninne av seg om hvor fortvilet hun var. Og så hadde denne venninnen gitt henne adressen til en mann i Kristiansand som hun hadde brukt ved alvorlig sykdom. Det her er en mann som helbreder ved bønn. Og jeg ante ikke noenting om dette at moren min hadde skrevet til denne mannen. Og jeg – jeg vet ikke om det er et mirakel, men jeg velger å tro på at det er det. For plutselig en dag begynte jeg å kjenne meg mye, mye bedre og så fikk jeg et brev et par dager etter fra denne mannen, og jeg visste jo ikke noenting om det. Og fra den dagen ble jeg sakte men sikkert bedre. Jeg begynte å få litt mer førlighet i kroppen. Jeg fortalte det til legen på sykehuset – og det er

klart, de tror ikke på det. Ja, det kan hende noen leger gjør det, men – nei, de bare blåser av det (Alver 1984: 119).

Det at henvende sig til en klog vil være en handling, som hviler på et kulturelt mønster, et element i en kulturel grammatik. Det er et element, som holdes levende og aktuelt af fortællingerne om de kloge, som forekommer at repræsentere kræfter, der strækker sig bagved almindelig hverdagsvirkelighed. Det er kræfter, der legitimeres af den genfortryllelse af verden, som har fundet sted de sidste sekler – en legitimering, som også vi forskere medvirker til ved at sætte studiet af denne fortryllelse på agendaen (se for eksempel Gilhus og Mikaelsson 1998; Alver et al. 1999; Kraft 2000).

#### HVAD KLIENTERNE FORTÆLLER OM DEN KLOGE

Vi har mange personlige oplevelsesfortællinger om besøg hos en klog både i vore traditionsarkiver, i den selvbiografiske litteratur skrevet af kloge, og i den biografiske litteratur om kloge. Generelt om disse fortællinger kan siges, at selv om kloge er af mange slags, og folk opsøger dem for at få hjælp med de mest forskellige problemer, så er fortællingerne ganske ens i form og indhold. Det er dog helt tydeligt, at disse fortællinger har flere individuelle detaljer, hvis de optræder i dialoger mellem forskere og informanter – eller mellem biografer og informanter (jf. Kaivola-Bregenhøj 1996: 174–176; se også Alver 1984, Selberg 2006).

Hovedintrigen i fortællingerne er relateret til klientens fortvivlelse over det tabte og angsten for ikke at få det tabte igen. Den kloge giver nyt håb. Hun eller han helbreder eller genfinder. Klimaks i fortællingen er, hvad den kloge siger og gør for at aktualisere kraften og sætte den i aktion. Kraftens virkning pointeres i fortællingen, og den gode hjælper mødes af dyb taknemmelighed. Ofte kan det skete evalueres med forundring over det uforklarlige og den runde formulering: ”Ja, der er mere mellem himmel og jord ...!”

Mange af disse fortællinger kan have en indledning, hvor den, der søger hjælp, vakler mellem tvivl og tro, og en afslutning, hvor klienten udtrykker sin respekt for den kloge og sin tillid til den kloges særlige evner. Klienten kan bekræfte sin tillid og tro ved at fremhæve den kloges specielle udstråling og væremåde – øjnene, stemmelejet. Dette er fortællinger, som bekræfter kraftens særlige magi og derfor er med til at opretholde forestillingerne om de kloges evner og præge folks forventninger om, hvad man kan opleve hos en klog.

Men det er også fortællinger, som – ved at ”det tabte” genfindes – giver klienten alibi for at have krydset grænser og hentet hjælp i et ”andenmands land”.

Når det drejer sig om Westerlunds, Haugens og Gjerstads klienter og deres fortællinger, så er også de ganske ens. Det er det, *at det sker, som ingen troede kunne ske*, der er fortællingernes hovedpointe. En fortælling om et møde med Marcello Haugen kan tjene som eksempel på, hvorledes den, der opsøger den kloge, oplever, at kraften er så mægtigt til stede, at den næsten gør den kloge syg:

Det var i 1915. Jeg var to år gammel og lam i begge bena. Hadde engelsk syke, men legene kunne ikke hjælpe meg. Fikk tran og andre medisiner, men jeg klarte ikke å reise meg. Gamle doktor Müller sa til min far at nå hadde han ikke flere råd å gi. Far ble utålmodig og Müller ergerlig. Han sa: ”Du får få tak i en slik gammel rotkjerring, kanskje hun kan hjelpe deg.” Da var det far min kontaktet Marcello (...) Han kom om eftermiddagen. Selv husker jeg ingenting av det, men mor fortalte meg senere at han hadde med seg bibelen og noe annet som hun ikke visste hva var. Han knelte i det ene hjørnet av rommet. Plutselig ble han likblek, begynte å skjelve så hele kroppen ristet og han svettet voldsomt. Han var nesten fæl å se på, så mor ble redd. ”Du skal ikke være redd”, sa han til mor. Så kom han bort til meg og la hendene sine på hodet mitt der hvor små barn ennå ikke er vokst sammen. Så bad han en slags bønn, reiste seg og sa rolig til mor: ”Om fjorten dager tenker jeg han skal begynne å stabbe rundt med de andre her” (...) Jeg begynte å stabbe fjorten dager efter. Nei, han var ingen smågutt, Marcello. (Fortalt af Gunvald Gundersen, gengivet efter Parmann 1989: 128f.).

Men det, at kraften kunne observeres i den kloges kropssprog som her, at den var i ham, skabte ikke bare frygt. Det styrkede også troen på den kloges evner og på magien. Haugen skjalv, svedte og blev bleg. Westerlunds ansigt, øjne og stemme forandrede sig også, når hun ”så” (se Alver 2009: 169–171). Gjerstad synes også at udstråle en indadvendthed og stærk koncentration, når han overfører kraft til klienten gennem hænderne.<sup>4</sup> At give opmærksomhed til noget eller nogen er at give af sin energi (jf. Mikaelsson 2004: 380). Denne forandring af den kloges udseende taler et stærkt ”kraftens sprog”. De kloges klienter oplever, at det stærke sidder i den kloges krop som en fortætning eller et magt-koncentrat: kraften er et energireservoir, som den kloge kan øse af og give videre gennem tanken, talen eller overføre ved berøring. Dette harmonerer med forestillinger, vi møder inden for samtidens nyåndelighed. Lisbeth Mikaelsson siger i sin artikel om vor tids holistiske energikrop og forståelsen af mennesket som energivæsen:

I pust, berøring, dans, samtaler og musikk ligger utveksling av energier. Noen gjør oss godt og helbreder oss, andre virker nedbrytende. Symbolikken materialiserer seg språklig i bruken av termer som vibrasjoner, frekvenser, bølgelengder, koblinger, ladninger, balanse m.m. for å betegne opplevelser og tilstander hos mennesker (...). Det er imidlertid et viktig poeng at energikroppkonseptet utformes på ulike måter. Energikroppen som analytisk begrep refererer ikke til én lære, men er en holistisk grunnstruktur i ulike idékomplekser og utsagn. Man finner den i alt fra enkle påstander til sinnrike systemer. Åndelige og mystiske aspekter kan også være mer eller mindre utpenslet (Mikaelsson 2004: 369).

En af Gjerstads klienter, som hadde døjet med sterke nakkesmerter etter et trafikuheld i 1989, kørte flere gange sin kræftsyge kone til den kloge. Selv om han hadde mange smerter, blev han siddende ude i bilen, mens hans kone gikk ind. Han var skeptisk over for det hele – vidste ikke, hvad han skulle tro:

Jeg tenkte at jeg skulle gått sammen med Inger opp til Gjerstad, for å få ”behandling” jeg også. Da hun kom ut igjen, fulgte Gjerstad med henne (...) Jeg gikk ut av bilen og hilste på.

Da lagde Gjerstad en hånd på hans nakke og sagde: ”Det er jo dette du ville jeg skulle gjøre. Hvorfor tør du ikke spørre meg om hjelp, og hvorfor kom du ikke opp sammen med kona di?” Ægteparret kørte så hjemover, men Gjerstads hånd blev liggende som en varm fornemmelse længe – længe:

Det kjentes som om den varme hånden hans fremdeles lå på nakken min. Etter en halvtime begynte smertene å avta. Snart hadde jeg større bevegelighet enn på mange år. Inger hadde ikke fortalt ham om problemnakken min. Kun én forklaring finnes: Gjerstad fanget opp tankene mine, der jeg satt alene i bilen og angret på at jeg ikke hadde gått opp til ham. (Fortalt af Stein Rasmussen, gengivet efter Kolloen 2008: 108f.).

Folk, der ringer eller skriver til den kloge, ønsker også ofte at træffe den kloge, selv om de har fået svar i telefonen eller pr. brev. De kloge har en række gengangere, som i årevis bliver ved med at opsøge dem. De vil modtages – få lov til at være i den kloges kraftfelt – fordi de mener, at det gør dem bedre, raskere, lykkeligere – og det fortæller de om. Det er et spørsmål, om Marcello Haugen ikke for almindelige mennesker vandt større ry ved sin tilknytning til det magisk stærke romanifolk – en relation, som han gav udtryk for både i sit navn,



ved sit udseende, sin påklædning, ved mørket i modtagelsesrummet og sin halve krystalkugle – end ved sin plantemedicin og åndelige vejledning.

De store kloge, som Westerlund, Haugen og Gjerstad, har gennem et langt livs erfaring med tusinde og atter tusinde af klienter, erhvervet sig en menneskekundskab, som tydeligvis indgiver stor tillid. Denne tiltro til den kloge som person gør, at den kloge får en slags profet-status, som så igen bekræfter forestillingerne om evnen til at aktualisere kraft og overføre kraft. Da bliver alt, hvad de kloge siger eller giver råd om, også af ganske almindelige leveregler eller husråd, en slags orakelsvar (jf. Alver 2009: 156f.). Alt, der associeres med den kloge, bliver af klienterne opfattet som ”stærkt”, også det, som ikke var tænkt sådan fra den kloges side. Det gælder for eksempel brevene. I Westerlunds tilfælde fortæller klienterne i deres henvendelser til hende, at et brev fra hende bliver en kraftkilde i sig selv. Det gemmes som noget kosteligt og tages frem, når smerterne forværres eller ulykken igen er ude. Det samme gælder de breve, Haugen gav til nogle af sine klienter, som indeholdt små Steiner-prægede sentenser bestemt for refleksion. Også her synes brevet som sådan – genstanden – at få en særlig kraft, som for klienterne kunne være vigtigere end indholdet. Men så ser det også ud til, at de kloge kan leve op til tanken om, at kraften kan overføres til en genstand.<sup>5</sup> En slægtning af Gjerstad fortæller, at hun kontaktede ham i forbindelse med, at hendes mand skulle op til en vigtig eksamen under medicinstudierne i Tyskland. Hendes mand fortæller:

Vanligvis er jeg ødelagt av nerver før slike prøvelser. Jeg mottok et brev fra Joralf som han instruerte meg om å legge under hodeputen kvelden før det jeg fryktet skulle bli en ny grusom dag. Spaserturen til eksamenslokalet neste morgen var en sann fornøyelse. Jeg var helt ovenpå og eksamenen forløp uten problemer. (Fortalt af Realf Helgesen, gengivet efter Kolloen 2008: 158.)

I deres sygdomsbehandling kunne både Westerlund og Gjerstad give mere almene råd om, hvad der var klogt for deres klienter at spise eller drikke. Westerlund var således kendt for at anbefale solbærsaft til de fleste plager. Men når det gælder Marcello Haugen, så var kostråd og plantemedicin ofte en mere integreret del af hans behandling. Men som det er tilfældet med brevene, så får også denne plantemedicin en plads i et slags magisk landskab, som for klienten synes at række ud over den eventuelle reelle virkning, Haugen havde tænkt sig.

I den følgende fortælling, fortalt af Asbjørn Solberg, som var hos Haugen for at bede om råd for sine syge forældre, lægges der vægt på Haugens syns-

khed. Men de blomster, Haugen ”ser”, som brugbare mod smerter, vokser lige uden for klientens egen dør – og *han har aldrig set dem før*. Var de der før? Haugen gav følgende råd:

Ja, det er ille med *Sollbjørn* (...) Han har magesår og lyt vera varsam med kva han skal eta (...) Men det er vanskeleg for far din å la vera å eta, han som er så glad i mat. Men mor di, skulde du ikkje spørja for ho? Det er da mest like gale med ho som med far din. Ho har da så vondt i hovude (...) Men det veks ein slags gule blommor ned i vestre hyrne på hamnelykja hjå dykk. Tak av desse blomane og laga te av dei, så drikk ho ein kopp til kvar morgon, så trur eg at ho blir bra att eg.

Asbjørn Solberg evaluerer hændelsen sådan:

Jau, før eg kom heim att, så sprang eg burti detta hyrne av hamnelykja som han fortalde at dei blomane veksa. Og der stod dei. Eg hadde aldri lagt merke til dei før. Og vi gjorde som Marcello hadde sagt, og mor vart frisk att og har aldri vore plaga av det meir. (Fortalt af Asbjørn Solberg, gengivet efter Parmann 1989: 166f.)

### *Fortolkning og fortryllelse*

Generelt kan det siges, at der ikke i klienternes fortællinger findes meget om, hvad den kloge formidler af egne tanker om sit kald og sin virksomhed. Så de kloges mere selvbiografiske fortællinger og kaldelsesfortællingerne har ikke stor gennemslagskraft i klienternes fortællinger. Har de en sjældnen gang det, så er det fortællinger fortalt af mennesker, der står den kloge meget nær, eller fortalt i interviewsituationer. Disse fortællinger kan da ikke have særlig betydning for miljøets accept.

I Westerlunds store efterladte brevsamling er der meget få breve, som nævner eller går ind på hendes bølgeteori og hendes idé om en sjette sans som et fysisk fænomen. Derimod er der breve fra kristne, der i deres fortælling bestemmer hendes kraft som en nådegave og en gudskraft. Det gælder både takkebreve og breve, hvor hun bliver bedt om hjælp. Dette til trods for at nogle af disse brevskrivere siger, at de har haft stor glæde af bøgerne *Synsk* og *Telepatiens gåte*. Men i disse bøger beskriver hun jo netop sin bølgeteori og understreger, at hendes evner *ikke* har noget med Gud at gøre – eller med tro i det hele taget.

Når Marcello Haugen bad sine besøgende om at gå til kapellet på Svarga, meditere over de råd, de havde fået, og takke Gud, så gik folk derhen – også

de, der ikke troede på nogen Gud. De sidstnævnte gik ikke, fordi de mente, magten lå i de foldede hænder, men fordi både magten og kraften lå hos og i Marcello Haugen.

Det er kendetegnende for klientfortællingerne, at den besøgende tolker sine oplevelser hos den kloge ud fra sin egen forestillingsverden, ud fra egne referencerammer. I den følelsesladede situation, klienterne er i, aktualiseres forskellige trossystemer. Tanker og forestillinger om magisk kraft, tankeenergi, breve som små kraftbomber, gudskraft og tro på den kloge som kraftreservoir tager hinanden i hænderne og danser ringdans i klientfortællingerne.

I vort doktorarbejde inddelte Selberg og jeg de kloge i kategorier ud fra hvad vi så som det primære i deres arbejdsmåde (Alver og Selberg 1992: 65–111). Det gjorde vi med baggrund i, hvad de selv havde fortalt i skrift og i tale. Men den form for kategorisering synes at have mindre betydning for de mennesker, der opsøger de kloge. Det kunne vi også bekræfte dengang i lys af folks egne kategoriseringer. Vi fandt, at en vigtig folkelig kategori var *håndspålæggere*. Det var en kategori, som indbefattede både de religiøse behandlere, som helbredte ved bøn, og de kloge, der havde varme hænder, en evne, som synes at bunde i en mere magisk tankegang. For klienterne var *hænderne* det vigtigste. Det var dem – den magiske berøring, der overførte den kloges kraft – skabte den eftertragtede virkning. Det er fascinationen af den kloge, den magiske kraft, energiudvekslingen og kraftens virkning, der er omdrejningsakse i klientfortællingerne. Klienterne er så meget mere interesseret i, hvad den kloge gør, end hvad de kloge selv mener de er og står for. Derfor bliver det mere ligeegyldigt for klienterne, hvilken referenceramme de kloge selv har – om de arbejder med bøn, med varme hænder eller med plantemedicin.<sup>6</sup>

Hvis vi nu skulle finde en fællesnævner mellem de kloge og deres klienter udtrykt i fortælletraditionen, så findes den i de kloges succesfortællinger – i den måde, de selv forholder sig til kraften og kraftens virkning, og i klientfortællingerne om det samme. Dette understøttes også af de mest populære fortællinger, som medierne bruger til at markedsføre de kloge, og således i den offentlige mytespinding. Fællesnævneren er troen på, at visse mennesker har evne til at aktualisere en kraft, som ikke hører hjemme i en almindelig hverdagsvirkelighed.

Netop i angstens og desperationens greb synes vi mere åbne for en sådan erkendelse, mere villige til at krydse grænser, gå igennem skabet ind til et Narnia – til ”en verden af forundring” – i håbet om, at alt kan ske.

## NOTER

1. I interessen for at rekonstruere hændelser omkring historiske steder og personer adskiller Westerlund sig fra de fleste kloge, også fra Haugen og Gjerstad. Fortælletraditionen omkring dette er speciel og er ikke berørt i denne artikel.
2. Westerlund har mange steder i sine egne bøger fortalt om det, hun kaldte for sin bølgeteori. Der, hvor hun behandler den mest udførlig, er i bogen *Telepatiens gåte* (1986). (Se også Alver 2009: 217–220.)
3. Dette kan genkendes hos mange klienter, som har været behandlet af kloge, der helbreder ved berøring (Alver 1990: 58–84).
4. De stærkeste fysiske manifestationer af kraften, vi kender til, når det gælder en klog i en seersituation eller behandlingssituation, er knyttet til Gausdals berømte Vis-Knut, som Marcello Haugen blev anset for at være arvtager efter. Vis-Knut var epileptiker. Om ham fortælles det, at han, når han behandlede folk, ofte fik noget, som næsten kunne opleves som et epileptisk anfald. Han blev gråbleg og rystede og skælvede voldsomt, når han ”så” (Fosse 1941: 14, 21, 39).
5. Tanken om kraften knyttet til brevet kan sammenlignes med religiøse forestillinger om, at bønnekraft kan overføres til en salvedug, som så kan sendes til den, der beder om hjælp (jf. Alver og Selberg 1992: 67).
6. Det rejser unægteligt et nyt spørgsmål, som burde belyses: Hvorfor køber så mange biografierne om de kloge? Hvordan læses de?

## REFERENCER

- af Klintberg, Bengt. 1980. ”Heinumkärningen.” S. 9–52 i Bente Gullveig Alver, Bengt af Klintberg, Birgitte Rørbye & Anna-Leena Siikala, *Botare: En bok om etnomedicin i Norden*. Stockholm: LTs förlag.
- Alver, Bente Gullveig, og Torunn Selberg. 1992. ”*Det er mer mellom himmel og jord ...*” *Folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Sandvika: Vett & Viten.
- Alver, Bente Gullveig. 1980. ”Andreas.” S. 119–154 i Bente Gullveig Alver, Bengt af Klintberg, Birgitte Rørbye & Anna-Leena Siikala, *Botare: En bok om etnomedicin i Norden*. Stockholm: LTs förlag.
- 1984. ”Som man roper i skogen –.” S. 69–88 i Øivind Larsen, Bente Gullveig Alver og Eimar Munthe, *Hjelp meg – jeg har giki! Holdninger og forventninger til skolemedisin og alternativ medisin*. Oslo: Seksjon for medisinsk historie, Universitetet i Oslo.
- 1990. ”Folk Medicine.” Kap. 4 (55–85) i *Creating the Source through Folkloristic Fieldwork. A Personal Narrative*. (FF Communications No. 246.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- 2008. *Mellem mennesker og magter: Magi i hekseforfølgelsesernes tid*. Oslo: Scandinavian Academic Press/Spartacus.
- 2009. *Anna Elisabeth Westerlund: En fortelling*. Oslo: Spartacus.

- Bennet, Gillian. 1984. "Women's Personal Experience Stories of Encounters with the Supernatural: Truth as an Aspect of Storytelling." S. 55–64 i Reimund Kvideland & Torunn Selberg (eds.), *The 8<sup>th</sup> Congress for the International Society for Folk Narrative Research* (Bergen 1984). Papers 1. Bergen.
- Fosse, Ivar. 1941. *Vis-Knut: Den framsynte frå Gausdal*. [Hundorp:] [Albert Fosse.]
- Gilhus, Ingvild Sælid, og Lisbeth Mikaelsson. 2001. *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax.
- Gjerstad, Joralf. 2006. *Å stå i lyset*. Steinkjer: Embla.
- 2004. *Det godes vilje: Minner fra liv og virke*. [Snåsa:] Trøndersk forl.
- 2010. *Den gode kraften*. Oslo: Gyldendal.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1996. *Narrative and Narrating: Variation in Juho Oksanen's Storytelling*. (FF Communications No. 261.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Klein, Barbro. 2000. "The Miracle in Södertälje, Sweden: Mass Media, Interethnic Politics, and a Profusion of Texts and Images." S. 401–416 i Lauri Honko (ed.), *Thick Corpus, Organic Variation, and Textuality in Oral Tradition*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 2006. "Introduction. Telling, Doing, Experiencing: Folkloristic Perspectives on Narrative Analysis." S. 6–28 i Annikki Kaivola-Bregenhøj, Barbro Klein & Ulf Palmenfelt (eds.), *Narrating, Doing, Experiencing: Nordic Folkloristic Perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Kolloen, Ingar Sletten. 2008. *Snåsamannen: Kraften som helbreder*. Oslo: Gyldendal.
- Kraft, Siv-Ellen. 2000. "New Age, sykdom og kroppsbilder i endring." S. 41–64 i Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red.) *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiositet og kristen tro*. Trondheim: Tapir.
- Kyllingstad, Jon Røyne. 2004. *Kortskaller og langskaller: Fysisk antropologi i Norge og striden om det nordiske herremennesket*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Mikaelsson, Lisbeth. 2004. "Den holistiske energikroppen." S. 365–396 i Jostein Børtnes, Siv-Ellen Kraft og Lisbeth Mikaelsson (red.) *Kampen om kroppen: Kulturanalytiske blikk på kropp, helse, kjønn og seksualitet*. Kris-

- tiansand: Høyskoleforlaget.
- Parmann, Øistein. 1989. *Marcello Haugen* (3. utg.; 1. utg. i 1974). Oslo: Dreyer.
- Selberg, Torunn. 2006. "Our Lord's Miracle": Talking About Working Wonders." S. 64–78 i Annikki Kaivola-Bregenøj, Barbro Klein & Ulf Palménfelt (Eds.), *Narrating, Doing, Experiencing: Nordic Folkloristic Perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Stahl, Sandra K. Dolby. 1977. "The Oral Personal Narrative in Its Generic Context." *Fabula: Journal of Folktale Studies*. 18: 18–39.
- Stattin, Jochum. 1990. *Från gastkramning till gatuvåld: En etnologisk studie av svenska räddslor*. Stockholm: Carlsons.
- Westerlund, Anna Elisabeth. 1968. *Synsk: Av en clairvoyant kvinnes erfaringer*. (Med forord av professor dr. Harald Schjelderup.) Oslo: Gyldendal.
- 1972. *Jeg fant liket*. Stockholm: Larson.
- 1978. *Så lenge det var liv ... Minner fra krigsårene*. Oslo: Aschehoug.
- 1986. *Telepatiens gåte*. (Med etterord av Thea Oljelund.) Oslo: Aschehoug.
- 1988. *Den allmektige Gud*. Oslo: [Anna Elisabeth Westerlund].

Forfatteren takker Bjørn Ola Tafjord for gode og konstruktive indspill til artikkens førsteudkast.

#### SUMMARY

In their construction of the wise person as an institution, researchers have tended to underscore the importance of the acceptance of the wise person by her or his environment, i.e., whether the wise person is regarded as a human being possessing special skills and abilities. This acceptance rests upon perceptions, values and norms inherent in the tradition of how stories about the wise person are being told. This involves stories told by the wise person as well as stories clients tell about the particular wise person. As the health system is viewed as a cultural system a predominant idea is that the wise person as well as her or his clients acts within a common and shared universe of thought. This article addresses this assumption of storytelling traditions relating to wise people and raises questions as to the extent to which the wise person and her or his clients actually refer to the same universe of thought. A point of departure for the discussion draws on a comparison of stories told about three of the leading wise people in the near and contemporary Norwegian context,

namely Anna Elisabeth Westerlund, Marcello Haugen and Joralf Gjerstad (Snåsamannen). The analysis suggests that the clients of wise people do not necessarily adopt the stories that wise people tell about their abilities and working procedures. Clients tend to interpret their experience with the wise person in terms of their own world views, and their *conceptions of the wise person's power as a magic resource*, even when referred to as God's power, tend to obfuscate other stories. This may be understandable in view of the situation prompting clients to seek the wise person's help.

KEYWORDS

Wise person, belief system, narrating, personal narrative, magic power.