

Innhold

Tove Fjell, Gry Heggli, Tone Hellesund, Kyrre Kverndøkk: Redaksjonelt	3
Bente Gullveig Alver: «Men om hun er skyldig, det ved kun Gud i himlen!» Et skråblik på tro og tvivl i norske hekseprocesser	7
Anne Eriksen: Romerske mirakler og kronede madonnabilder	27
Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson: Ordenen Stjernen i Øst og julens budskap: En analyse av <i>Stjernebladets</i> julenumre	41
Stein R. Mathisen: Mellom borealisme og orientalisme: Fortellinger og forestillinger om “de andre” i nordlysturismen	55
Trude Fonneland: Ein <i>sieidi</i> si rolle i religionsutøving i samtida: Skiftande tolkingar og tilnærmingar	71
Anne Leonora Blaakilde: «Sluk så for det lort!» Radiomediets betydning for forhandling og konflikter mellom mennesker i et livsløbsperspektiv	85
Bokomtaler	
Nils Gilje: Kjartan Fløgstad 2016. <i>Etter i saumane.</i> <i>Kultur og politikk i arbeidarklassens hundreår.</i> Oslo, Gyldendal	102
Nils Gilje: Svein Atle Skålevåg 2016. <i>Utilregnelighet.</i> <i>En historie om rett og medisin.</i> Oslo, Pax Forlag	106
Kerstin Gunnemark: Arne Lie Christensen 2015. <i>Ut i det fri. Livet på setra, hytta og landstedet.</i> Oslo, Pax forlag	110
Christine Snekkenes: Charlotte Hyltèn-Cavallius og Fredrik Svanberg 2016. <i>Älskade museum; Svenska kulturhistoriska museer som kulturskapare och sambällsbyggare.</i> Lund, Nordic Academic Press	112
Medarbeidere i dette nummeret	115
Til forfattere	116



Torunn Selberg i 1972 – det året hun begynte å studere folkloristikk. Foto: John Leer.

Redaksjonelt

29. mars 2016 fylte professor Torunn Selberg 70 år. I den forbindelse ønsker redaksjonen av *Tidsskrift for kulturforskning* å hedre hennes med et eget festskriftnummer.

Torunn Selberg ble først bibliotekar. Hun gikk på Bibliotekhøyskolen i Oslo, og etter endt utdanning begynte hun å arbeide ved Universitetsbiblioteket i Bergen. Det varte imidlertid ikke lenge før hun tok fatt på en ny karrierevei. Hun tok sin første eksamen som student ved Etno-folkloristisk institutt ved Universitetet i Bergen i 1972. Siden har hun vært en del av fagmiljøet. Som student gikk hun i gang med å utforske folkemedisinfeltet, og i 1980 leverte hun sin magisteravhandling i folkloristikk, *Folkelig legekunst i det moderne samfunn: En undersøkelse av bruk av folkemedisin i Bergen i 1970-årene*. Interessen for temaet fortsatte, og ti år senere disputerte hun og Bente Gullveig Alver på fellesarbeidet «*Det er mer mellom himmel og jord*»: *Folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Hun har vært professor siden 1995.

Selberg har vært en bredt anlagt forsker gjennom hele sin karriere, og det var slett ikke bare folkemedisin som opptok henne. Hennes interesse for mediebruk og populærkultur førte til at delfaget «Folkekultur og massekultur» ble etablert som studietilbud allerede i 1985. Dette kurset var populært blant studenter i etnologi, folkloristikk og medievitenskap. Hun ble en foregangskvinne i den folkloristiske forskningen om medier og populærkultur, og hun skrev artikler om fjernsyn og nostalgi, om medienes ritualisering av dagliglivet, om hverdags-

virkelighet og fjernsynsvirkelighet. Da den nordiske antologien *Nostalgi og sensasjoner* kom ut i 1995, var Torunn Selberg en selv-sagt redaktør. Boken ble lest av kolleger og studenter i hele Norden, og den ble etter hvert en klassiker i den folkloristiske medie- og populærkulturforskningen. Til tross for at mediasamfunnet har endret seg radikalt siden den tid, blir denne antologien fortsatt referert til.

Torunn Selberg har også hatt en langvarig interesse for folkelig religiøsitet, og på siste halvdel av 1990-tallet konsentrerte hun seg om dette feltet. Bente Gullveig Alver var igjen en viktig samarbeidspartner, og sammen med religionsviterne Lisbeth Mikaelsson og Ingvild Gilhus arbeidet de med det NRF-finansierte forskningsprosjektet «Myte, magi og mirakel i møte med det moderne». Dette prosjektet var utgangspunktet for en rekke seminarer og interessante publikasjoner, blant annet en bok med samme navn som prosjektet (1999). Interessen for folkelig religiøsitet har siden vært en rød tråd i Selbergs forskning, og i 2011 oppsummerte hun sitt eget arbeid på feltet i en bok som kort og godt heter *Folkelig religiøsitet*.

I prosjektet «Myte, magi og mirakler i møte med det moderne» arbeidet Selberg blant annet med en undersøkelse av tusenårsjubileet for kristningen av Norge. Dette arbeidet ledet henne over til et nytt forskningsfelt – fortidsforståelse, minnepolitikk og kulturarvsproduksjon. På 2000-tallet har Selberg markert seg som en av Norges mest fremtredende forskere på dette feltet. Et av hennes viktigste teoretiske bidrag er innled-

ningen til boken *Historien in på livet* (2002), som hun redigerte sammen med Anne Eriksen og Jan Garnert. I sine empiriske studier har hun interessert seg spesielt for å utforske hvordan fortiden blir fortalt og fremført i historiske spel, festivaler og pilegrimsvandringar. Slik har også *sted* blitt et omdreiningspunkt i forskningen hennes. Interessen for sted, fortidsforståelse og folkelig religiøsitet resulterte i boken *Kulturelle landskap* (2007), som hun redigerte i samarbeid med kollega Nils Gilje. Hun arbeider fortsatt med dette temaet, og hennes foreløpig siste større utgivelse om kulturarv og sted er antologien *Når industrisamfunnet blir verdensarv* (2014), som hun har redigert sammen med kulturviteren Hans-Jakob Ågotnes og arkeologene Randi Barndon og Asbjørn Engevik.

Denne kortfattede oversikten viser noe av bredden i Selbergs virke som kulturforsker. Det brede virkefeltet har også gitt henne en usedvanlig god oversikt over den folkloristiske fagtradisjonen.

Det siste tiåret har hun skrevet en rekke tekster sammen med Anne Eriksen, blant annet boken *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk* (2006). Som tittelen avslører er dette noe så sjeldent som en norsk lærebok i folkloristikk. Den favner både fagets historie og teoretiske utvikling. Selberg og Eriksen skriver innsiktsfullt om nasjonalkultur, eventyrforskning, folketro, fortellingsteori, folkloristisk medieforskning og mye mer. Boken er populær blant studenter i både Oslo og Bergen.

Selberg er en betydningsfull internasjonal forsker. Senest i 2015 publiserte hun og Eriksen en artikkel i et av de viktigste folkloristiske tidsskriftene i verden – det britiske tidsskriftet *Folklore*. Året før ble et av deres fellesarbeider om tradisjonisering oversatt til spansk og gitt ut i et folkloristisk tidsskrift på Cuba.

Torunn Selberg har et stort internasjonalt nettverk, og hun er et naturlig sosialt midtpunkt på konferanser – enten det er norske, europeiske eller amerikanske konferanser. Hun blir ofte invitert til å formidle sin forskning, til å være opposent ved doktorgradsdisputaser og til å bedømme forskningssøknader. Og gjennom en lærerutveksling har hun i en årrekke undervist studenter ved universitetet i Zagreb. Det er en utadvendt forsker og en raus kollega som nå har gått av for pensjonsgrensen.

I dette nummeret av *Tidsskrift for kulturforskning* bidrar noen av hennes nærmeste kolleger fra Norge og Norden. Slik Selbergs forskning har vært mangslungen favner også dette nummeret om mange tema – folketro, folkelig religiøsitet, nyreligiøsitet, sted og turisme, samt hverdagsliv og medievaner. Artikkelen spenner altså over felt som har stått sentralt i hennes eget vitenskapelige virke.

Bente Gullveig Alver har vært Torunn Selbergs nære kollega gjennom hele karriere-

Selberg er en god formidler av folkelig kultur, også i sosiale lag. Bildet er fra fjorårets julelunsj på kulturvitenskap ved UiB, der hun forteller sin tradisjonelle julevits. Fra venstre: Hanna Husabø, Marit Nilsen (delvis skjult), Torunn Selberg, Sara Kohne (delvis skjult), Randi Power, Bente Gullveig Alver, Peter Forrás og Hans-Jakob Ågotnes. Foto: Tone Hellesund.



ren. Derfor åpner dette nummeret med Alvers artikkel. I denne artikkelen vender hun tilbake til et felt som hun har arbeidet med siden 1960-tallet – trolldom. Artikkelen har tittelen «'Men om hun er skyldig, det ved kun Gud i himlen!' Et skråblik på tro og tvivl i norske hekseprosesser», og diskuterer skyldspørsmålet i de norske trolldomsprosessene. Utgangspunktet for artikkelen er at det i dag er en allmenn oppfatning om at de som ble dømt i prosessene var uskyldige, og det er blitt reist en rekke minnesmerker over disse ofrene. Men var de uskyldige? Alver diskuterer dette spørsmålet med utgangspunkt i folkelige trolldomsforestillinger i tidligmoderne tid.

Anne Eriksen har skrevet om mirakelfortellinger i Roma. Hun har tatt utgangspunkt i Pietro Bombellis firebindsverk *Samling av madonnabilder utsmykket med gullkrone av Peterskirkenes kapittelforsamling* fra 1792. Hun undersøker mirakelfortellingenes kronotop, og spør hvordan sammenflettingen av tid og sted i fortellingene om Romas hellige Mariabilder foregår. Slik undersøker artikkelen «Romerske mirakler og kronede madonnabilder» hvordan det blir etablert et narrativt rom der mirakler kan finne sted.

I artikkelen «Ordenen Stjernen Øst og julens budskap: En analyse av Stjernebladets julenumre» analyserer religionsviterne Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson hvordan julens budskap kommer til uttrykk i teosofenes julehefter i perioden 1910 til 1929. Gjennom analysen viser Gilhus og Mikaelsson hvorfor Ordenen Stjernen i Øst innenfor Teosofisk Samfunn anså det som viktig å gi ut et julehefte, selv om den kristne julens budskap bare i begrenset grad var tema i disse utgivelsene. Gjennom den velkjente sjangeren julehefter forsøkte Teosofisk Samfunn å rekruttere nye tilhengere gjennom synliggjøring av bevegelsens lære. Fortellinger om den kristne julen ble

brukt til å formidle selvforståelsen til Stjerneordenen Øst, for gjennom dette å være med på å forberede ankomsten av en ny Messias.

Folkloristen Stein R. Mathisens artikkel har tittelen «Mellom borealisme og orientalisme: Fortellinger og forestillinger om 'de andre' i nordlysturismen». Mathisens undersøkelse tar utgangspunkt i et vandresagn. Ifølge sagnet er det en gammel østlig forestilling om at barn som ble unnfanget under nordlyset ville være mer intelligente, lykkeligere og penere enn andre barn. Ulike varianter av dette sagnet forteller om japanske par som oppsøker nordområder for å ha sex under nordlyset, ofte uten hensyn til omgivelsene. Artikkelen nøyer seg imidlertid ikke bare med å diskutere sagnet som fortelling. Den undersøker også hvordan denne fortellingen har materialisert seg i turismeindustrien på Nordkalotten.

Tematikken for kulturviteren Trude Fonnlands artikkel «Ein *sieidi* si rolle i religionsutøving i samtida: Skiftande tolkingar og tilnærmingar» er sjamanvandringar til den hellige offersteinen Rikkagallo. Fonnland har selv deltatt på to slike vandringar, og hun viser hvordan ulike tolkningsrammer og ulike religiøse forestillinger møtes og smeltes sammen under disse vandringene. Hun argumenterer for at det er en spenning mellom fokus på slike hellige plasser som kulturminner versus forståelser av disse plassene som arenaer for religiøs praksis og religiøs identitet i dag. Fonnland viser hvordan nyreligiøse fortellinger flettes sammen med lokale tradisjoner, og hvordan det gjennom dette skapes nye identiteter og praksiser. Disse nye identitetene og praksisene blir også en del av globale nettverk og forestillingslandskap.

Den danske folkloristen Anne Leonora Blaaakilde bidrar med en artikkel om radiosens tilstedeværelse i menneskers liv. I artikkelen «'Sluk så for det lort!' Radiomediets

betydning for forhandling og konflikter mellom mennesker i et livsløbsperspektiv», diskuterer hun hvordan konflikter relatert til radiolytting kan forstås i lys av kjønn, alder og smak. Begrepene «simultanintimitet» og «radioens lydrom» fungerer som analytiske innganger til fortellingene om radioens plass i folks hverdag over tid, og Blaakilde viser hvordan opplevelser av skuffelse, uvennskap og maktkamper i radioens lydrom kan tolkes i lys av individualiseringsprosesser.

I tillegg inneholder dette nummeret av *Tidsskrift for kulturforskning* fire bokanmeldelser.

Med disse bidragene gratulerer vi Torunn Selberg med 70-årsdagen!

Tove Fjell, Gry Heggli, Tone Hellesund og Kyrre Kverndokk

«Men om hun er skyldig, det ved kun Gud i himlen!»

Et skråblik på tro og tvivl i norske hekseprocesser

Bente Gullveig Alver

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
bente.alver@uib.no

Abstract

Guilty – not guilty? Through various contemporary genres of fiction, a picture of the historical witch as an innocent victim of superior force and the use of brute force is being conveyed to the general public. In recent decades, monuments and memorials have been raised to honour and exonerate who have been executed as witches. But were they all without guilt? The article raises the question of guilt – not seeing it from the vantage point of witchcraft and sorcery legislation at the time in question, but rather, from beliefs and thought systems of the accused as well as convictions and hesitations brought forth by witnesses. In her discussion, the author stresses the complexity involved in efforts to understand and to prove that a certain event has occurred as a result of witchcraft. Here, the popular perception of what constitutes the normal or the abnormal plays an important role. The discussion draws on folk belief systems relating to magic and to essential features of formation and diffusion of rumours having a bearing on suspicion, accusation and verdict.

Keywords:

- *Witchcraft*
- *magic*
- *belief systems*
- *guilt*
- *proof*
- *rumour*

Billeddannelser – skabelse og genskabelse

Det er skyldsspørgsmålet i trolddomsprocesserne, jeg vil se på i denne artikel. Nærmere bestemt den anklagedes oplevelse af egen skyld og vidnernes eventuelle tvivl om den, de vidner mod, faktisk er skyldig. Jeg vil diskutere hvilke udfordringer, vidnerne står overfor, når de for retten skal føre bevis for, at visse hændelser har noget med trolddom at gøre. Bagtæppet for min diskussion er den tids folkelige forestillingsverden.

I retsakterne fra de store hekseforfølgelser i den tidlige moderne periode (1450–1750) har Norge, i lighed med store dele af det øvrige Europa, et rigt kildemateriale, som giver indblik i den tids samfund og kultur. Det europæiske set under et viser store variationer både i forfølgelsernes intensitet og omfang og også i årsag (se f.eks. Næss 1982; Golden 1997; Gilje 2003:217–246; Hagen 2003:270–273; Behringer 2004; Levack 2013; Willumsen 2013:13–14). I den internationale hekseforskning er det for længst indset, at forfølgelserne er af en sådan kompleksitet, at der kun gennem flerfaglige perspektiver kan åbnes for en bredere forståelse af disse hændelser. Brug af fagenes teoretiske og metodiske tilnærmelser og forskernes forskellige kundskaber om materielle, sociale

og kulturelle strukturer er nødvendig for at kunne se sagen i sin bredere og mere nuancerede kontekst. Det giver også kulturvidenskabelige og folkloristiske indspil en vigtig stemme i talekoret. Så er den internationale faglitteratur om forfølgelserne da også vokset til et omfang, som er blevet omtalt som en «industri». Også de skandinaviske trolddomsprocesser har været et aktivt og voksende forskningsfelt i flere tiår (Hagen 2013).

Forfølgelserne, interessen for trolddom og for troldfolkene som individer, har imidlertid ikke bare kaldt på forskernes bevågenhed. Det er et felt, som har et bredt nedslag i skønlitteraturen, i billedkunsten, i filmmediet og ikke mindst i populærkulturen (se f.eks. Willumsen 1994:75–150; Hagen 2003:87–123; Alver 2014:257–270). Forfølgelserne har også skabt grobund for moderne nyreligiøs heksekult, sådan som vi møder den for eksempel i Wiccabevægelsen og i andre nyreligiøse «gudindebevægelser» (Rothstein 1993; Hagen 2003:90–95). Det norske kildemateriale viser, at 80 procent af de trolddomsanklagede var kvinder. Det at kvinder udgør majoriteten af anklagede ikke bare her i landet, men de fleste andre steder i Europa, synes at have spillet en vigtig rolle for vor tids nyreligiøse heksekult og for den interesse andre kvindefora har vist emnet.

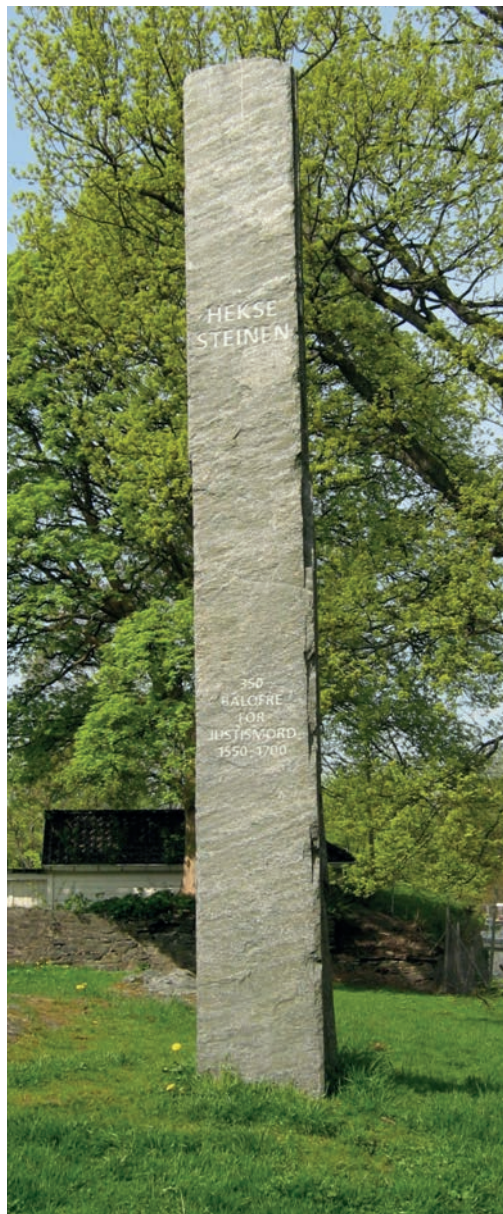
Kunsten og fiktionen er ikke som forskningen bundet af kildemateriale. De, som arbejder med skønlitterære genrer eller med de visuelle og med det performative, står frit til at lægge vægt på perspektiver, som tjener deres budskab bedst. De kan gå tættere på, når det gælder det følelsesmæssige, det stemningsmættede, det dramatiske. Fiktionsgenerne synes at have været med til at aktualisere og genskabe en bred interesse for de historiske hekseforfølgelser. Disse genrer har også været med til at skabe en række billeder af den troldkyndige. En nestor i norsk trolddomsforskning, Liv Helene Willumsen, har

i *Trollkvinnen i nord i historiske kilder og skjønnlitteratur* (1994) sammenlignet de fællestræk, vi møder i denne skikkelse i de historiske kilder med dem, hun analyserer frem i et udvalg af nordnorsk skønlitteratur. Willumsen mener, at en del træk hovedsagelig skaber tre varianter af det litterære troldkvindemotiv: (1) Den «autentiske» troldkvindeskikkelse fra 1600-tallet i litterær udformning, (2) den mytiske troldkvinde og (3) folketroens troldkvinde. Den «autentiske» troldkvinde fremstilles som offer og appellerer til læserens medlidenhed. Den mytiske troldkvinde repræsenterer dyb indsigt og en overskridende dimension i tilværelsen. Folketroens troldkvinde fremstilles negativt og kan karakteriseres med nøgleord som spådom, skade, ondskab og frygt (1994:144–145). Vi finder Willumsens tre kategorier i fiktionens udtryk også uden for det nordnorske. Hun konkluderer, at den troldkvinde, vi møder i litteraturen er:

fantastikkens instrument og befrier. Hun er underjordisk og overjordisk. Skremmende og tiltrekkende. Hun er mørkets og lysets sendebud – til undergang og frelse. Hun er trollkvinne av Fiksjonen (1994:149).

Gennem fiktionsgenernes følelsesmættede skildringer er der i vor tids almenhed blevet skabt et billede af de trolddomsdømte. Det synes at rime bedst med det litterære billede, Willumsen har kaldt den «autentiske» troldkvinde, det menneske man ynkes over, men med et islæt af den mytiske: *Man tænker sig den troldkyndige som kvinde, som et uskyldigt offer for overmagt og magtmisbrug fra gejstlige og verdslige myndigheders side. Hun er udsat for overgreb fra mænd, som frygter kvinders indsigt i og kundskab om de skjulte ting.*

Disse billeddannelser har blandt andet ført til, at man har set på henrettelserne af troldfolk som en slags justismord. Flere steder i landet er der rejst bautastene og mindesmærker for dem, der er blevet henrettet for trolddom. Den bauta, der blev rejst i 2002 på Nordnes i Bergen, bærer indskriften «Heksesteinen – 350 båløfre for justismord». Det mest storslåede mindes-



mærke over troldfolk, eller måske hellere mindested, er på Steilneset i Vardø (for en diskussion om dette mindested, se Willumsen 2011; Ødemark 2014; se også Eriksen 1999:94–100).

Man kan så spørge om billedet af uskyld er en sandhed med modifikation, som kan være skabt med et for snævert blik på 1500- og 1600-tallets forestillingsverdner?

Skyldig eller ej – set udefra og indefra

Willumsen ser på trolddomsforbrydelsen som speciel. Hun mener, at den bliver regnet som en forbrydelse, der skiller sig ud (*crimen exceptum*) og derfor af retsapparatet bliver behandlet på en anden måde end andre forbrydelser, både når det gjælder beviskrav, processuelt forløb og strafudmåling (1994:64).

Uden at gå ind i en mere uddybende diskussion af trolddomsprocesserne som *crimen exceptum*, vil jeg følge Willumsen, når det gælder, at beviset og bevisets stilling er af en speciel karakter i disse sager. Jeg vil argumentere ud fra bevisets tætte sammenhæng med den tids folkelige forestillingsverden og ud fra rygten og rygtespredningens centrale betydning for skyldsspørgsmålet. Springbrættet for rygtespredning er som bekendt det, man ikke sikkert ved og vanskeligt kan skaffe sig sikker viden om. Rygtet er det aktuelle eller nyhedernes sorte marked (Kapferer 1988:17).

Jeg tager udgangspunkt i processerne fra Rogaland og Hordaland. Jeg forholder mig til de forudsætninger, som lægger vægt på, at retsreferaterne faktisk reflekterer det, som blev sagt i retslokalet – at den anklagedes og vidnernes stemmer kommer frem (Willumsen 2013:42–47). Det som kendetegner vidneudsagnene i disse retssager i modsætning til for eksempel processerne fra Finnmark, er det ret udtalte nærvær af djævelen, om end han stikker hornene frem

Monumentet Heksesteinen på Nordnes i Bergen, rejst 2002. Foto: Thorbjørn Kaland.

mellem linjerne, som for eksempel i tilknytning til bestemte trosforestillinger. Efter retsakterne at dømme synes de dæmonologiske ideer, som lå i tiden og som havde indpas i lovværk og i religiøs forkyndelse, ikke at have haft den store konkrete betydning i folks forestillingsverden i disse processer fra Vestlandet – selv om der findes undtagelser.¹

De historiske kilder giver et ganske nuanceret billede af magtstrukturerne i processerne og til en vis grad af skyldsspørgsmålet. Set ud fra trolddomsprocessernes egen tid, synes mange at være blevet uskyldigt dømt i den forstand, at de var ofre for overmagt og overgreb ovenfra, fra magthaverne, som på den tid var mænd. Det er mænd, der dømmer, mænd, der er vogtere, mænd, der er formanere, og mænd, der er bødler. De anklagede kvinder blev også behandlet dårligere end de anklagede mænd. Men der er også magtbrug og overgreb indefra, fra folks egne rækker. Mange af rygtesmedene er kvinder, selv om vidneudsagnene ofte blev italesat for retten af mænd (se f.eks. Briggs 2002; Willumsen 2013: 383).

Hvorfor var det så ofte mændene, som i retshandlingerne satte ord på kvindernes mistanker om troldskab? Og ikke bare mistanker, men også fortalte om kvindernes erfaringer og oplevelser? Det var en tid, da mænds ord vejede mere i den offentlige forsamling end kvinders. Og det var vigtigt, at anklagen holdt, at vidneudsagnene førte til dom og til den mistænkte endeligt. Noget andet kunne være svært farligt for dem, som havde beskyldt nærmeste nabo for trolddom. For der var en hverdag efter enhver trolddomsproces, hvor det mørke rådede og eventuelle støttespillere var gået hjem.

1. Finnmarksprocesserne er grundigt beskrevet og analyseret af Hagen og af Willumsen, som i Hagen 2003 og Willumsen 2013.

I tale om skyld, så kunne i mange tilfælde andre i den dømtes nære miljø lige så godt være blevet dømt for *sine* handlinger. Ja, undertiden kan man få indtryk af, at man rettede bager for smed. I 1622 blev Johanne Pedersdatter brændt for trolddom i Stavanger (Bytings- og rådstueretsprotokol A5 for Stavanger, 1621–22; se også Alver 2008:208–229). Hovedanklagen mod Johanne var, at hun havde kastet sygdom på en af de lokale præstekoner. Johanne siger om sine bagtalende og rygtespredende medsøstre, hvor denne præstekone er toneangivende, at hun er lige så ærlig et menneske som dem, der vil hende til livs. For Johanne var det livsvigtigt at påpege sin ærlighed. I den æreskultur, som herskede i 1500- og 1600-tallet, var uærliggørelse og tab af ære meget alvorligt. Det ramte ikke bare den mistænkte og den dømt, men hele vedkommendes nære familie. Ære var en central dyd. Det var en form for symbolsk kapital (Gilje 2003:31). Erling Sandmo hævder, at det katastrofale ved at blive kendt uærlig og miste sin ære, var noget af det, som bandt samfundet sammen til én kultursfære. Det, at have sin ære i behold, hørte sammen med at være del af et afgrænset fællesskab og være sig fællesskabet bevidst (1999:113).

Johanne kunne godt have ret i, at hun var lige så ærlig som så mange andre. Hvad havde hun gjort, som ikke alle andre gjorde? Handlinger knyttet til troen på, at den enkelte gennem bestemte ritualer kunne drage nytte af en speciel «kraft», var en naturlig del af liv og hverdag. Det var en tro, som brede lag af befolkningen fra barnsben af var socialiseret ind i. Noget andet var, at dette kunne gå flere veje, og disse magiske handlinger kunne bruges både i det godes og i det mindre godes tjeneste. Et menneskes ry dannede rammerne for, hvordan bestemte handlinger blev udlagt og forstået.

Men realiteten er så, at nogle blev dømt

skyldige som troldfolk efter at være anklaget af deres naboer og deres nærmeste. Set ud fra retsakterne kunne skyldsspørgsmålet ligge og vippe i den spænding, som skabtes gennem divergerende syn på trolddom – på forskellen mellem elitens mening om hvad trolddom var og folkemeningen. Når magthaverne, med kirken og lovværket som ståsted, havde klare forestillinger om, at djævelen stod bag *alle* former for magisk virksomhed, så stred det mod, hvad menigmand tænkte og troede. Når de mistænkte mere eller mindre utvungent bekendte, at de kunne visse formler og brugte dem, så var det for kirken og de dømmende myndigheder at betragte som djævlens værk, et håndfast og konkret bevis på skyld. Men fra de anklagedes side blev det gang på gang hævdet, at det, de kunne af formler, ikke havde noget med djævelen at gøre. De kunne forsvare sig med, at de havde lært disse formler af personer, som var naturlige autoriteter i oplæring, som en mor, en madmor eller ældre i lokalmiljøet. For de fleste var formelkundskab og brug af den eller brug af andre «kraftfulde» midler ikke nok til at mistænkeliggøre et menneske for trolddom. De, som fortalte, at de havde set eller vidste, at den anklagede kunne og brugte formler mod for eksempel sygdom, havde et meget mere åbent forhold til denne virksomhed end kirken og de dømmende myndigheder. Det var ikke formlerne som sådan, der havde betydning for hverdagsmenneskets eventuelle trolddomsmistanke, men rammerne rundt brugen og den, der brugte dem.

Men der findes en anden spænding i processerne, som kan belyse tro og tvivl i skyldsspørgsmålet. Det er en spænding, som er i spil både hos den anklagede selv, mellem anklagede og vidner, og vidnerne imellem. Den er skabt af tvivlen på, om det nu virkelig er trolddom, som der er tale om i det enkelte tilfælde. Det er denne tvivl, som i en af Rogalands-processerne fra 1680–81 får

vidnet Åsa Pålstdatter til at sige om den anklagede Turid Litlasund, *at om hun er skyldig – det ved kun Gud i himlen*. Åsa er for retten kommet med grove anklager om trolddom mod Turid. Hun hævder, Turid har gjort hendes liv uudholdeligt på grund af en rotteplage, som Åsa mener Turid står bag. Rotter var der nok af, men *disse rotter var ikke som andre rotter. De skreg så uhyggeligt, og det lød som hylene fra padder og småhunde og ravne og katte*, siger Åsa. Men så rammer tvivlen hende. Kun Gud er den, som sikkert ved om dette er trolddom (Ryfylke tingbok BA 17, 1680 og BA 18, 1681). Åsa er ikke det eneste vidne, som i sit gethsemane råber til Gud. Vi træffer det ind i mellem i processerne, både når det gælder den anklagede og dem, der vidner. Det afgørende i Guds mening om skyld eller ikke skyld er også grundlaget for de såkaldte gudsdomme som vandprøven, bæreprøven og vægtprøven (Alver 1971a:52–57).

Det førstnævnte spændingsfelt, det divergerende syn på trolddom mellem elite og den jævne mand, som må eller kan have ført til, at den dømte følte sig uskyldig dømt, har været diskuteret i mange trolddomsstudier. Jeg skal ikke i det følgende gøre mere ud af det, end hvor det er til hjælp for at klargøre det andet spændingsfelt.

Den folkelige forestillingsverden

En verden af væsner og tegn

For det moderne menneske kan det være svært at forstå, at de dagligdagsproblemer og de hverdagskonflikter, som mange anklager for trolddom bygger på, skulle have noget med påført ondskab at gøre eller berettige til streng straf. For at finde ud af, hvad vidnerne fortællinger drejer sig om, må vi vide noget om 1500- og 1600-tallets måde at anskue verden på. Hvad tænkte man sig? Hvad troede man på?

I tidlig moderne tid forestilte de brede lag af befolkningen sig en verden befolket af en række væsner, som havde stor indflydelse på dagliglivet. Store magtkollektiver var de underjordiske og de døde. Troen på disse kollektiver var styrende for folks tanker og handlinger, for arbejdsliv og for livet som sådan (Solheim 1952:288–505). Man tænkte sig, at disse magter straffede, hvis ikke de blev behandlet med den respekt, som traditionen påbød. På den anden side kunne de belønne, hvis de traditionelle normer, som gjaldt forholdet mellem mennesker og magter, blev fulgt. Magternes straf kunne manifestere sig som sygdom, i værste fald som død, men også som uheld og dårlig lykke med det daglige udkomme (se f.eks. Solheim 1952:288–339; Gilje 2003: 85–116; 149–180; Alver 2008:66–97; Ø. Hodne 2008).

Men der var også en anden form for «magter» at forholde sig til: ondskabens våbendragere, de troldkyndige. De var ikke oversanselige. De var mennesker, ja måske nærmeste naboer eller nære familiemedlemmer. Ondskaben i form af «forgørelse», fulgte ikke de almene normer og regler. Den var uforudsigelig, ødelæggende, overrumpende – og konkret (Gerholm og Gerholm 1993). Og når den ramte, opfattedes den ofte som ufortjent.

Samtidig med troen på disse forskellige straffemagter havde menigmand et tæt forhold til den kristne Gud. Han kunne også straffe, hvis ikke et menneske levede et godt kristent liv. Kristentro og folkelige trosforestillinger har gået hånd i hånd (Skjelbred 1995). Troen på, at den almægtige Gud havde det enkelte menneskes skæbne i sin hånd, lå under huden på den tids mennesker. Som Knut Kjeldstadli siger det, i forbindelse med Lucien Febvres påpegning af umuligheden i den franske 1500-tals digter François Rabelais skulle være ateist: «De åndelige strukturerne var slik at en ateist

i denne tida er en anakronisme på linje med at Napoleon skulle ha brukt jernbanen på sine felttog i Russland» (1993:32).

Det herskende verdensbillede på denne tid er blevet betegnet som et *semiotisk univers*, en måde at se verden på, hvor kommunikationen mellem magter og mennesker er styret af et tegnsprog. Det var tegn i naturen eller specielle hændelser, som var overordnede «stemmer» eller budskaber, som måtte tolkes ud fra den tids forestillingsverden. Denne tolkning af tegn gennemsyrede folks hverdag. Man tog varsel for at forudse, hvad skæbnen havde i lommen til en. Men man tolkede også tegn i et tilbageblik, som forklaring på hvad der var sket – og hvorfor.

Nu var det ikke bare almenheden som tolkede tegn, det gjorde også eliten. Nils Gilje siger om mennesker og tegntolkning:

I likhet med oss hadde de bestemte *forventninger* om hva det var mulig å observere. De fortolket derfor sine erfaringer i lys av et 'skjema' – bestemte begreper og referanserammer – som langt på vei ble delt både av leg og lærd på 1500- og 1600-tallet. I så måte skilte de seg ikke så mye fra mennesker i det 21. århundrede. Vi tolker og erfarer på vår måte og konstruerer våre data etter de samme prinsipper som fortidens mennesker. Den avgjørende forskjellen er at vi opererer med andre tolkningsnøkler eller andre kategorier og skjema (2003:158; se også Selberg 2000:71–82; Holm-Pedersen 2016:1).

Troen på en særlig kraft

1500- og 1600-tallets folkelige forestillingsverden har også et meget stærkt islæt af magi – og det var for bestemte magiske handlinger folk blev dømt for trolddom. Hvad drejer dette magiske islæt sig så om? Vi træf-

fer ikke selve termen magi brukt i prosessene hverken af vidner eller anklagede. Men vi træffer i rigt mål de forestillinger og handlinger som forskertermen magi dækker. Det kan være som følgende:

Man tænkte sig, at der fandtes en særlig «kraft», som det enkelte menneske kunne gøre brug af ved en bestemt form for kommunikation, ofte iscenesat i ritualer. Det var handlinger, der fulgte mønstre, som var nedarvet i generationer i mundtlig form, og som måtte udføres nøjagtig, som de var lært, ellers havde ritualet ingen virkning. Denne «kraft» kunne tage bolig eller aktualiseres i bestemte tider, steder, genstande, dyr, og i døde og levende væsner. Hvis menneskene omgikkes den på en tilfældig og ikke respektfuld måde, så kunne «kraften» slå tilbage på udøveren som sygdom eller død.

Her er altså tale om en farlig form for noget kraftfuldt. Hvorvidt magiske handlinger blev brukt, erfaret eller bestemt som gode eller onde, afhang som nævnt af den sammenhæng disse handlinger stod i og hvilken position, de blev set ud fra.

Ofte forstås et begreb bedre ved noget, det skiller sig fra. Den magi og de magiske handlinger, som vi møder i vidneudsagnene i trolddomsprocesserne, skiller sig fra den såkaldte moderne magi, som vi for eksempel træffer den i dagens nyreligiøse bevægelser og ikke mindst i populærkulturen. Med udgangspunkt i Paul Heelas (1996), siger Ingvild Gilhus:

Magiens former og retninger i vår tid er ikke identiske med de former og retninger magien utviklet f.eks. i antikken eller middelalderen, selv om dagens magi også trekker store veksler på fortiden. Vår magi står i et nært forhold til sentrale kulturelle temaer. Et slikt hovedtema er selvutvikling og meningsdannelse (1999:135–136).

Med vægt på selvet og det individuelle skiller den moderne magi sig fra de ældre magiske formers vægt på det kollektive og traditionsbundne, og ved at den er blevet ufarliggjort.

Torunn Selberg peger netop på det positive og ufarlige ved den moderne magi og det magiske, som en åbning mod en fortryllelse af hverdagen. Hun ser på den moderne form for magi som et aspekt ved forskjellige fænomener snarere end en bestemt kulturel kategori, og at det er rigtigere at tale om det magiske end om magi, om det spændingsfyldte og meningsskabende i mødet mellem det magiske og det moderne (1999a:103). Hun siger:

Begrepet magisk blir brukt for å beskrive visse tilstander, fenomen, hendelser, og opplevelser for å fremheve disse forholdenes positive kvaliteter. Ved hjelp av ordet magisk understrekes visse områder i vårt liv og vår kultur som er av spesiell verdi. Ordet magi innebærer forestillinger om skjulte krefter som på ulike måter kan kontrolleres. Men i mediekulturen er ikke magi forbundet med farlige krefter, men med noe positivt (Selberg 1999b:122).

Tankens magt og det onde ønske

En anden vigtig faktor ligger i de folkelige forestillinger om tankens kraft. Det var en udbredt tro, at mennesket kunne påvirke sine medmennesker og sine omgivelser kun gennem tanken (Reichborn-Kjennerud 1928:33–41; Alver 1971b). Folk troede, at hvis tanken var stærk nok og bevidst nok, kunne den materialisere sig og tage «ham» på sig. Det er blandt andet grundlaget for forestillinger om de forskellige former for projektiltrolddom (Lid 1950; Honko 1959; Matthiessen 1967). Man troede også, at det var muligt at skabe ondt ved at tænke ondt



I 1981 kom Anja Breiens heksefilm Forfølgelsen. I den findes flere kvinder, som er mistænkte for trolddom, både de, som oplever sig skyldig, og de som oplever sig uskyldig. Filmens hovedperson, Eli Laupstad, spillet af svenske Lil Terselius, føres her til retterstedet. Bindet for hendes øjne skal forebygge «ondt øje» og de konsekvenser for landskabet, som folk tænkte sig, det kunne have. Stilfoto: Dan Young.

eller ønske ondt, en slags forbandelse uden ord. Svale Solheim mener, at man forestil- lede sig, at den onde tanke havde en grobund i misundelse. Man var bange for det misundelige menneske, det var farligt for sine omgivelser, fordi man tænkte sig, at der var kort vej mellem misundelse og forgørelse eller forbandelse. Man har også tænkt sig, at den troldkyndige var så gennemsyret af ondskab, at det onde satte sig i fødderne (ond fod), i hænderne (ond hånd), eller i øjnene (ondt øje). Solheim siger:

Augo gav uttrykk for det som budde innanfor, og etter gamal folkeleg tanke- gang kunne det som strøymde ut gjen- nom augo ha ei serskilt kraft til å verka på det som augo var retta mot. Den som bar på vonde ynskje mot nokon eller noko, kunne dermed også få vonde augo (1952:297).

Forestillinger om det onde øje er universelle, og det har været levende folketro her i landet langt op mod 1900-tallet. Man slap helst ikke fremmede ind i stald eller stue, når man var i gang med vigtigt arbejde, for man kunne aldrig vide. I dramatisk udformning finder vi motivet i norsk sagntradition knyt- tet til den sidste onde handling, den trold- kyndige gør, før døden på bålet. Hun eller han lader blikket glide over den grønne ås og svider det hele af. Og siden kan ingenting gro der.

Folketroens irgang – et eksempel

Med vor tids blik bliver vidnernes fortæl- linger ikke nemme at forstå. Ofte inde- holder de folketroelementer, som vi i dag ikke forbinder noget med, fordi de hører hjemme i en anden tids forestillingsverden. Men set i sammenhæng med *den* verden, lukker udsagnene op for forståelse af, hvor-

for nogle for os tilsyneladende trivielle hæn- delser bliver udlagt som trolddom.

I de laveste retsinstanser delte tilhørerne på begge sider af bordet mange af de samme forestillinger om verdens beskaffenhed. Derfor behøvede hverken de, som skulle dømme, de som vidnede, den som var anklaget eller dem, der stod rundt om, de mere detaljerede fortællinger. De behøvede bare nogle referencepunkter for at forstå, hvad der var tale om. Tilhørerne sad selv inde med den kundskab, som gav det fortalte mening. I artiklen «Her Ulve Mand har revet Aar Seksten Hundred Tolv» disku- terer Birgit Hertzberg Johnsen (1980) trade- rings- og fortællestrategier. Her viser hun, at et sagn i de nære miljøer ikke fortælles fra ende til anden. Det bliver fortalt og traderet som et sæt af referencer, som aktualiserer hele fortællingen hos tilhørerne og opret- holder kundskaben om en hændelse. Hun siger, at et sagn kun fortælles i dets helhed til børn, som ikke har hørt det før og til frem- mede, som kommer til.

Det er på samme måde med vidnernes fortællinger i trolddomsprocesserne. Hel- heden findes allerede i tilhørernes kund- skabsbank og forestillingsverden. For at klar- gøre dette, skal jeg tage et eksempel. Jeg har valgt en proces fra Rogaland mod ægteparret Laupstad. Flere af vidneudsagnene i denne sag drejer sig om forestillingerne om trold- kat. Disse forestillingerne dukker også op i andre trolddomsprocesser og er velkendte i den ældre mundtlige tradition i hele Norden (Solheim 1952:320–339; Wall 1977).

I 1658 stod ægteparret Njell og Ingeborg Laupstad anklaget for trolddom (se Alver 2008:145–146; 227). De boede på fjeldgår- den Laupstad, en gård i nærheden af Eger- sund. Med udgangspunkt i sin nærlæsning af processen fortæller Torkell Mauland om ægteparret:

Dei stod seg godt etter maaten i den tid,

hadde pengar paa renta og pengar paa kistebotnen. Buskapan var ikkje stor; men dei gjekk fram i velstand aar fyr aar og hadde so mykje at dei hjelpte seg sjølve, og kunde endaa hjelpa andre folk baade med krøter, naar dei trong det, og med pengelaan. Elles er det ikkje mykje me høyrer um desse folki, fyrr det laga seg so at alle tok til aa tala um deim (1911:88).

Ja, det hele begyndte med en nabo, Mattis Nodland, som tydeligvis havde et horn i siden på Laupstad-folkene. Han havde skamkørt en hest, han havde lånt hos dem og ville ikke betale den erstatning, de forlangte for den. Så gik han til lensherren i Stavanger og fortalte, at dette ægtepar drev med troldskab. Lensherren stævnet dem. I sagen mod dem, kommer det frem, at de længe har været i folkemunde for trolddom. En række naboer vidner om hændelser, som de mener er forgørelse fra Laupstad-parrets side. Det er fortællinger om pludselige sygdomstilfælde og husdyrdød, efter at enten Njell eller Ingeborg har været i gården eller ved huset. Det er ordets magt, der fortælles om, som argument for forgørelsen: Ægteparret havde i vrede brugt skældsord, trusler og forbandelser mod deres naboer. Efter vidnernes mening var der så gået trold i ord.

I løbet af processen er der også rum for tvivl. Det betvivles ikke, at de ulykkelige hændelser har noget med trolddom at gøre. Men om det er Laupstad-folkene, der står bag, ja, det siger flere af vidnerne, at de er usikre på. Det ved tydeligvis kun Gud. Vidnerne fortæller det, de tror, og støtter sig til, at de to har et dårligt rygte. Det er tungtvejende i sagen, at præsten i Egersund, Hr. Theophilus og to af hans medhjælpere, hævder, at Njell og Ingeborg Laupstad altid har været beskyldt for at have haft et ondt ord på sig for trolddom. Men de tre er også

usikre. De kender rygterne, men ved ikke om *konkrete* handlinger at fortælle om.

Men så kommer en Arnbjørn Njellsson frem og fortæller om noget, han har set. Han havde fire år tidligere tjent som karl på Laupstad og kan regnes for et pålideligt vidne, når det gælder forholdene på gården. Han siger, at hver nat kom der en kat ned fra taget. *Og den var ikke som andre katte!* Han fortæller også, at Ingeborg Laupstad havde en kat mere, som hun holdt inde i en bod. Den kom aldrig ud, *undtagen når hun siede mælk. Den kat var heller ikke som andre katte. Den så ud som et troldnøgle («trollnøste»!*

To andre vidner støtter Arnbjørn Njellssons vidneudsagn ved at de fortæller, at de har fundet opkast fra troldkat (trollkattspy) i nærheden af Laupstad. Tore Hetland har fundet «trollkattspy» på volden for otte år siden. Han tog «spyet» med hjem og satte det i en gryde over ilden. *Men der kom ingen. Men sikkert var det, at han fik ikke meget mælk af sine køer på den tid.* En Ingeborg, som tjente på nabogården til Laupstad, vidner, at hun havde hørt af den tjenestepige, som var i pladsen før hende, at de havde fundet meget «trollkattspy» ved deres kostald. De havde kommet noget af det i en gryde og sat den over ilden. Da kom Ingeborg Laupstad springende. Hun så og forstod, hvad de var i færd med, og tilbød dem penge for ikke at sige til andre, at hun kom, mens de brændte «spyet».

Hvad drejer nu denne snak om katte og «trollkattspy» sig om? Skal det forstås som en alvorlig anklage for trolddom? En død skyldig?

Man skulle være forsigtig med at prale af, hvor meget mælk og fløde man havde, for det har været en udbredt folketro, at den troldkyndige stjal sine naboers mælk (Alver 1971a:192–209). Det mente man, at de kunne gøre ved «hugdragning» – en forestilling om, hvor stærk tanken kan være og den skadevirkning, den kan have. Man tænkte

sig, at den troldkyndige havde evnen til at trække mælken ud af yveret på de andres køer alene gennem tanken og eventuelt ved hjælp af en kniv, som de stak i væggen og malkede af.² Men de kunne også stjæle mælk ved hjælp af et væsen i katteskikkelse («den kat var ikke som andre katte,» vidnede Tore Hetland), eller i skikkelse af et kraftfuldt nøgle (trollnøste). Dette nøgle eller denne «ligesom-kat» forestillede man sig, at den troldkyndige selv lavede af forskellige magiske elementer, som negle, hår, dødningsbeben og altervin. Udfordringen var, at give «trollnøsten» liv. I disse forestillinger kommer Fanden implicit ind i vidneudsagnene. For den, der ville have hjælp af sin mælketyv, måtte bede ham om at give den liv. Det gjorde han ikke for ingenting; det indebar en pagt med ham. Den troldkyndiges bøn kunne lyde: «Nu har jeg givet dig Kjød og Blod, Fanden give dig Liv og Aand!» (Bang 1901–02:703).

Man mente, at disse troldkatte var så grådige, når de sugede naboens køer, at de kastede noget af mælken op, og det er det, som der fortælles om som «trollkattspy». Fordi den troldkyndiges hug eller tanke var så flettet ind i troldkatten, troede man, at brændte man «trollkattspyet», så gik denne brændingen tilbage på sin ejer. Det pinte hende sådan, at hun måtte komme til gårds for at stoppe brændingen. Men da havde hun også afsløret sig selv – som Ingeborg Laupstad gjorde. Solheim siger:

Naar dei fann trollkattspy, kunne dei ta makti av trollkjerringi. Trollkattspyet samla dei i hop og hengde det i skjerdingen og brende det. Då var det ikkje lenge før trollkjerringi kom springande, sveitt og varm, med anden i halsen og så tyrst at ho mest ikkje kunne tala. Fekk

ho ikkje noko anna, drakk ho gjerne sukk [opvaskevand]. Dersom ho ikkje fekk tak i noko drikke, miste ho trollkatten sin (Solheim 1952:334).

Når Tore Hetland fortæller i retten, at han brændte «trollkattspyet», *men der kom ingen*, så har han ikke noget konkret bevis på at det stammede fra Laupstad-konens troldkat, selv om folk vidste og snakkede om, at der var mistænkeligt meget mælk på Laupstadgård. Det kunne være en andens troldkat. Et langt mere håndfast bevis havde tjenestepigen Ingeborg. Hun brændte «trollkattspyet», og Laupstad-konen kom. Alle i rådstuen vidste, hvad det betød – også Ingeborg Laupstad. Så det er ikke så sært, at hendes modstrategi var, at hun ville betale for, at dette ikke skulle komme i folkemunde.

Disse vidneudsagn giver ikke særlig mening for en nutidslæser, hvis de ikke sættes ind i den forståelsesramme, som den folkelige forestillingsverden er. Hvis det gøres, så er referencerne til troldkat en meget alvorlig anklage mod Ingeborg Laupstad. For de implicerede i processen ligger det mellem linjerne, at Ingeborg Laupstad har kontakt med djævelen, siden hun har troldkatte. Da har hun efter loven, men også efter folkemeningen, forbrudt sit liv.

Hvad det var, der blev brændt, er ikke godt at vide, men skumcikadernes «skum», som afsættes som «spytklatter» på forskellige vækster, er i folkemunde kaldt «trollkattspy». Så det kan være dette, der blev brændt som troldkattens efterladenskaber.

Det komplicerede bevis

Bevisførelsen i trolddomsprocesserne er, som Willumsen påpeger, af en særlig slags. I to af tre tilfælde drejer anklagerne sig om sygdom, nærmere bestemt om årsagen til

2. Se den unge Sirie Jørgensens fortælling om sin mormors brug af troldkat i Alver 1971a:145.



«Trollkatt». Denne aegagrophila findes på Valdres Folkemuseum. En aegagrophila dannes af det, som er ufordøjeligt i drøvtyggers tarm. Forskere mener, at det kan være disse «bolde», som kan have støttet op om forestillingerne om «trollkatt».

Disse «trollkatter» er ikke så sjældne, men gennem farve og konsistens kan de være godt camouflerede i forhold til omgivelserne.

Foto: Arthur Sand.

bestemte sygdomstilfælde. Men hvorledes bestemme årsagen til sygdom, som på forfølgelsesnes tid var en så hyppig gæst i husene? Hvordan argumentere overbevissende for, at det var trolddom, som lå bag?

Vi kan sammenligne måden vidnerne former sine beviser med lignende i andre processer fra den tid, som for eksempel dem, der førtes mod kvinder, der fødte i dølgsmål og dræbte deres barn. Hans Eyvind Næss har påpeget, at barnedrabsprocesser på denne tid var mere almindelige end trolddomsprocesser (Næss 1987:317). Føder en kvinde et barn og tager livet af det, så findes der et dræbt barn. Hvis man nu fandt et

barnelig, som efter alt at dømme ikke havde lidt en naturlig død, blodige spor på en kvindes klæder, og tegn til at hun nylig havde født, så var det et ganske konkret bevis på en forbrydelse, som der efter den tids lov var dødsstraf for.

Men bevis for, hvad der havde forårsaget en bestemt sygdom, var mindre konkret. Såfremt tortur ikke kommer i betragtning,³ og der ikke foreligger en frivillig bekendelse fra den anklagede, hviler beviset i høj grad

3. Fysisk tortur før dom var forbudt efter loven. Tortur blev alligevel praktiseret, men var ikke almindelig i disse Vestlands-processer.

på vidnerens argumentation. I den lægges der stor vægt på, at det erfaringsmæssigt «naturlige» eller normale og almindelige ved symptomer og sygdomsforløb ikke var til stede i den hændelse, der fortælles om. Netop det *unormale* sættes i forbindelse med trolddom. Det kan være helt specielle symptomer, som ulidelige smerter, svært lange sygdomsforløb, opkast af de forunderligste ting, stor tyngde hos den syge, så der skal flere mænd til for at løfte hende eller ham ud af sengen, fremmedartet tale. Samtidig opbygges der i fortællingen en begrundelse for, hvorfor netop den anklagede skulle stå bag forgørelsen. Her støtter vidnerne sig både til hinandens udsagn og til den rygtedannelse, som næsten altid foreligger.

En sådan argumentation møder vi eksempelvis i processen mod Anna Pedersdatter. Hun anklages blandt andet for at have sat dødelig sygdom på et barn (se analysen af processen i Gilje 2003: 25–83; Alver 1971a:81–110). Anna Pedersdatter havde givet en fireårig dreng, som blev båret på sin storesøsters arm, «itt støcke løff eller baggeting». Med det samme barnet havde spist brødet, fik det ondt, «bleff suortt i anseggett som ein suortt klæde, och styfft ssom it thræ, och tungt ssaa hon icke formaadte att holle barnit på armenn» (Norske Samlinger I: 331–332. Processen er gengivet i sin helhed i Alver 1971a:81–110). Barnet pintes af disse anfald i nogen tid, indtil han døde.

Men i 1500- og 1600-tallet var barne-dødeligheden meget høj. «Der dør mange børn i byen, icke maa ieg dræbe thennom alle,» imødegik Anna Pedersdatter denne anklage (Alver 1971a:90). Ingen i retsrummet kunne være uenig i, at der døde mange børn. At det virkelig drejede sig om trolddom i dette tilfælde, forsøges så bevist gennem at trække det mistænkelige ved hele situationen frem.

Det var ikke naturligt eller forventet, at et barn skulle dø af et stykke lyst brød. Men

endnu mere mistænkeligt var det, der skete omkring denne brødbid, at barnet blev sort i hovedet, blev stift og tungt. Som nævnt ovenfor, går tyngde igen i folketroen som et karakteristisk element ved forgørelse. Mistænkeligt er det også, at den tids medicin for kramper, «som de gaff barnet indt, wdj ein sølff skeedt, skrabet guld, enhøring, och pianner (pæonfrø)», ikke hjalp drengen. Selv om erfaringen må have tilsagt, at denne medicin ikke altid hjalp, så kom tvivlen ikke Anna Pedersdatter til gode. Det er ikke barnets død, men det specielle omkring sygdomssymptomerne og hendes onde rygter, som gør fortællingen om, at der er trolddom med i spillet til en «sandhed». I *Voldssamfunnets undergang* har Erling Sandmo (1999) vist, at vi på 1500- og 1600-tallet kan have haft en kultur med en anden sandhedsforståelse end vor tids, selv om vi også finder sandhed, som ligner vor.

Anna Pedersdatter stod anklaget for at have taget livet af flere mennesker ved at kaste sygdom på dem. Bevisets stilling styrkes ikke bare gennem fortællingen om én unormal hændelse, men af *mængden* af unormale hændelser, som det ene vidne efter det andet fortæller om. Og fortællingerne om disse unormale hændelser havde rygtet allerede på forhånd sørget for at sprede, sådan at vidnerne vidste, hvad der ville komme, og hvem, der ville fortælle hvad.

Det onde rygter

Rygtet og rygtefortællingen giver troldomsanklagen krop og konsistens. Rygtet er det, folk ikke sikkert ved, men som de tænker og siger noget om. Rygtet har ofte form som en påstand, men rygtet kan udvikle sig til en fortælling. Andre genrer, som for eksempel kendte sagn, kan danne mønstre for rygtet (Espeland 1977; Alver 1993; af Klintberg 1994; Ø. Hodne 2008). Disse mønstre dukker op i vidneudsagnene.

Motivet hvor «trollkatt-spyet» brændes for at lokke heksen ud af busken, er således et kendt sagnmotiv, som rygтет kan spinde rundt.

Et rygte kan være mere eller mindre sandt. Den mening, der lægges ind i det skete, har i sig en tvetydighed eller et usikkerhedsmoment, som kræver bekræftelse. Det er ofte det som sker, mens rygтет går, og som påvirker de forskellige vidneudsagn. Er sandsynligheden for det bestemte rygte stor nok, og aktualiteten for det som fortælles stærk nok, som trolddom var i 1500- og 1600-tallet, så bliver rygтets tvetydighed mindre.

Ryгтет er polyfont. Det er ikke skabt af den enkelte, det er de manges stemmer, som høres. Det, som rygтет fortæller, behøver ikke at opfattes på samme måde af alle. Ryгтеforskere har peget på at rygтет heller ikke spredes af alle, men blandt dem, der har en bestemt interesse for det rygтет siger noget om (Kapferer 1988:19; Allport og Postman 1945). I rygтет om trolddom, må vi gå ud fra, at det er dem, som ser sig selv som direkte skadelidte, som er de ivrigste ryгtespredere og dem, som står som anklagere. Et dårligt rygte blev i forfølgelsernes tid så farligt, fordi der fandtes et formelt system, som kunne opfange det og bruge det. Willumsen lægger vægt på denne sammenhæng. Hun siger:

Rettsreferater gir opplysninger om kvinners hverdagsliv: lojalitet mot andre kvinner, disputer med andre kvinner, engstelse for mangel på mat, for sykdom og for tap av dyr. Men vanlige kvinner som levde vanlige liv – for de fleste kvinnelige anklagede var i den kategorien – ville aldri måttet frykte at de skulle bli brent på et bål med mindre det fantes et formelt system som fanget opp mistanke og utleggelse og presset på for å få opp rettsaker. Denne usikkerheten hadde en

effekt på dem alle, ung og gammel, gift eller ugift. Derfor er det dekkende å betegne kvinner anklaget og henrettet for trolddom som ofre (Willumsen 2013:407).

I de nære miljøer var der nogle, som blev troet mere end andre. De kloge synes blandt andet at have haft en status som sandhedsvidner, når det gjaldt at «se», hvad andre ikke umiddelbart så. Vi ser i processerne, at de kloge er aktive både i ryгtespredningen og som anklagere og vidner. Præsten, som Guds tjener, er også tillagt den egenskab at tale sandt. Undertiden også hans kone. Præstens vidneudsagn tæller mere end den almindelige mands. Men når menigmand afgiver skudsmål på kirkebakken, eller når den mistænkte dømmes til at fri sig for skyld selvtolvte ved tolvmandseden, så bliver også her kollektivets stemme «sand» – og det som siges eller sværges bliver tillagt stor vægt i bevisførelsen.

Der vil altid være nogen i den anklagedes nærmiljø, som kun har godt at sige om den anklagede, eller som tvivler på vidneres fortællinger. I en række processer står vidner frem og siger, at de ikke ved noget ondt at fortælle om den anklagede, og på den måde sår tvivl om anklagens rigtighed. Disse venligsindede naboers vidneudsagn er det forsvar den anklagede har. Men deres stemmer overdøves. Der skulle mod til at forsvare den, som havde så mange imod sig. Hvordan de blev set på, ved vi ikke så meget om. Men vi har et godt eksempel på de repressalier, der blev de præster til del, som bedyrede præsteenken Anna Pedersdatters uskyld. Ved hendes rettersted råbte præsten Hans Jørgensen og lektor eller «læsemester» Jens Christensen, at hun var uskyldig, og de brugte mange ukvemsord mod dem, som ville have hende brændt. Den slags kunne myndighederne ikke tolerere. Sagen blev indrapporteret til Christian IV og til rigsrå-

det. Myndighederne i København mente, at præsternes indblanding i henrettelsen var utidig. Hvis de ikke blev straffet, kunne det skabe forargelse og friste til efterfølgelse.

Hvordan de, der stod omkring Anna Pedersdatters bål, opfattede præsternes forsvær, eller om det fik nogle af de troende til at tvivle, fortælles der ingenting om – det kan vi kun ane.⁴

Den anklagedes egen oplevelse af skyld

Skyldig for mennesker

I dagens debat tages ofte op i hvilken grad medierne er med til at forhåndsdomme en mistænkt. I de fleste af datidens trolddomsprocesser synes den anklagede at være forhåndsdomt af det onde rygter. Da Ingeborg Laupstad hørte, at folk på kirkebakken havde udlagt både hende og hendes mand for trolddom, var hendes kommentar, at de kunne vel ikke sige noget andet. Hun havde ingen forventninger til sine naboer, eftersom hun var vel vidende om de rygter, som gik. En stærk og vedvarende rygteflom er vanskelig at lægge død. Hvis den anklagede blev frifundet af retten, så førte rygter og den almindelige mening ikke til frifindelse af den grund.

I processen mod Ingeborg og Njell Laupstad ser man, som i mange andre processer, hvordan de anklagede udmarves ansigt til ansigt med naboers mistanke og alle de onde fortællinger fra de nære omgivelser. Ingeborg vender sig til sidst i sin desperation mod ægtemanden, måske for at prøve at redde sig selv. Han har hele tiden erklæret sig uskyldig. Det har hun også. Hun forbander sig på, at alle har løjet om hende, og at hun er skyldfri som et barn. Så fortæller hun pludselig, at Njell kan læse for

«småtrol».⁵ Hun gentager for retten den formel, som han kan, og som hun ved er farlig for ham, når det gælder de dømmendes syn på skyldsspørgsmålet. Hun korrigerer til og med små detaljer i formlens ordlyd på et senere retsmøde. Det er et konkret og fældende bevis for magisk virksomhed. Men boomerangen slår tilbage mod hende selv. Hendes viden om mandens formelkundskab vækker fogedens mistanke om hende egen, og hun må til sidst indrømme, at hun kan læse for «vred». Fra at have erklæret sig skyldfri, må hun erkende, at hun er skyldig i hvert fald efter loven. Men hun mener, at Gud stadig har det sidste ord i sagen.

Vi ser i kildematerialet, at den mistænkeliggørelse, som rygter skaber, kan løbe i mange år. Man kan tænke sig, hvilken udelukkelse af fællesskabet dette må have skabt. «Så djupt kunne folk drivast ned i elendet både sosialt og moralsk at dei som vart skulda for trolddom, sjølve i stor mun trudde at dei var brotsmenneske,» siger Solheim (1952:293). Willumsen følger samme tankegang og går endnu lidt længere – fra tanke til handling. Hun hævder, at mistænkeliggørelsen kan have fået den mistænkte til at skabe sig en niche i den sociale struktur og få hende til at skabe frygt omkring sig og sin magiske virksomhed (1994:149).

Nils Gilje har i sin analyse af Anna Pedersdatter diskuteret, om hun selv mente, at hun var troldkyndig (2003:247–255). Han hævder til den opfattelse, at hun ikke selv mente sig skyldig i trolddom. Men hendes strategi mod rygteflommen var netop at tage magt over sine omgivelser ved at skabe frygt om sin person. Ingen af os kan vide sikkert, som Gilje siger. Nej, men jeg hævder alligevel til en anden opfattelse. En række vidner fortæller, at Anna Pedersdatter

4. Om efterspillet i København efter Anna Pedersdatters henrettelse, se Gilje 2003:68–71; Rietti 2011:50–51.

5. «Småtrol» er en folkelig sygdomsbetegnelse for kræft.

har truet dem og lyst forbandelser over dem. Ordets magt står stærkt i den folkelige forestillingsverden. Nu blev ikke alle vrede ord tolket som trolddom. Men havde man i forvejen et dårligt rygte, skulle man være meget forsigtig med vrede ord og onde ønsker, som for eksempel Annes ønske om «skam og skade» for en række naboer. Blandt dem var Siurdt på Wijgebø, som hun havde et skænderi gående med om noget jord. For retten fortælles det, at Anna havde bedt Gud give «att Siurdt på Wijgebø wor wdj helffuedes affgrundt, som helffuethj er dybbest», og havde bedt ham «fare siuff thussinde dieffle i wold». Nu står han så og anklager hende for både sin kones og sit barns mærkelige og unaturlige sygdom og også for gentagne uheld med hans kreaturer. Anna Pedersdatter må have kendt til det trolddomsrygte, der havde gået om hende i Bergen by mere end tyve år. Men det betød ikke, at hun var forsigtig med, hvad hun sagde. Siden vi ved fra processen, at hun selv troede på trolddom og på den kraft, der lå i forbandelsen, synes jeg, det er vanskeligt helt at frikende hende for ikke at vide, hvilke konsekvenser hendes forbandelser og onde ønsker kunne få.

Det er det onde ønske Hans Wiers-Jenssen har taget op i sit kendte skuespil *Anna Pedersdotter* (1908), som er inspireret af og til dels bygget på den historiske proces mod samme Anna. Tankens magt er et af skuespillets dramatiske højdepunkter. I udgangspunktet hævder skuespillets Anna Pedersdatter, at hun er uskyldig i anklagen om, at det er hende, der har voldt sin mand Absalon Pederssøns død. Men så begynder hun at tvivle. Kan hun have tænkt ondt om sin mand? Kan hun i sine tunge stunder have ønsket ham død, fordi hun var forelsket i sin unge stedsøn og ville have ham? Også her lader Wiers-Jenssen Gud have det sidste ord. Og det gør han gennem bæreproven, som ikke falder ud til Anna Peders-

datters fordel, og som overbeviser hende om, at hun er skyldig i mandens død. Fiktion? Ja! Men Wiers-Jenssen henter disse forestillinger om den stærke skadelige tanke og betydningen af Guds stemme fra procesmaterialet, skønt ikke akkurat fra selve processen mod Anna Pedersdatter. Og er det nu ikke sådan, at et menneskes tankevirk-somhed er vanskelig at bestemme og have kontrol over, både for den tænkende selv og for omgivelserne? Blandt andet gør det bevise-tets stilling i trolddomsprocesserne så kompliceret.

Skyldig for Gud

Den levende brænding var lidelsesfuld. Alle straffemetoder på den tid var uhyggelig voldelige og smertefulde, som partering i levende live, afhugning af hænder og fingre, radbrækning og knibning med glødende tænger på vejen mod retterstedet. En forklaring på det voldelige ligger i, at lovmagerne og kredsen om dem så på straffen i et opdragelsesperspektiv. Den skulle være et middel til at få folk til at forstå, at de stod sig bedst ved at følge lovens smalle sti. Men endnu vigtigere: man tænkte sig, at Gud var med-spiller i lovværket. Loven og straffene for deres overtrædelse ansås for at være indstiftede af Gud.

Tyge Krogh siger om disse henrettelser, at de spillede en rolle i tidens samfundsliv som moralske og religiøse lærestykker. De kunne udvikle sig til bevægende religiøse ceremonier (2000:11). Det var vigtigt for kirken og for synet på henrettelsen som en mulighed for forsoning med Gud, at den dømte tilstod sin skyld. Det var præsternes opgave som formanere, at gå ud og ind af fangekælderen og få den dømte til at bekende. De skulle følge med til retterstedet for at formane om Guds nåde, hvis den dødsdømte oprigtig angrede og tilstod sine synder. Vi ser i visse tilfælde, at den som i retten har forsvaret sin uskyld, erkender sig

skyldig ved kanten af bålet. Den dødsdømte havde alt at tabe og kun Guds nåde at vinde.

Blade af grusomhedens historie

Der er i vor tid skabt en række billeder af de historiske troldkyndige med hovedvægt på det syn, at de er uskyldige ofre for elitens og myndighedernes overmagt og overgreb. Det budskab, som forskellige medier formidler – om det nu er hugget i sten eller formet i tekst og billeder, gør traditionen om trolddom aktiv og produktiv og er med til at forfølgelserne huskes og løftes frem i lyset. Intentionerne bag det, at mindesmærker rejses og tekst skabes, vil ofte være at frikende *alle* de henrettede *post mortem* og således i eftertiden yde de trolddomsdømte retfærdighed.

En anden form for retfærdighed er at se den tids mennesker, som det de var og er, og at være bevidst om præmisserne, de levede under. Den form for retfærdighed har jeg i denne artikel søgt at belyse ved at se på skyldsspørgsmålet, således som det kan tolkes ud fra retsakterne. Jeg har taget udgangspunkt i den nære sammenhæng, der er mellem folkelig forestillingsverden og tro og handling, og i det centrale ved rygten og rygtespredningen. Det verdensbillede, som den brede del af befolkningen forholdt sig til på denne tid, åbner for forestillinger om en kraft, som man gennem bestemte ritualer kunne bruge til at gøre både godt og ondt med. Og det har 1500- og 1600-tallets mennesker benyttet sig af for at skabe kontrol over eget liv. Efter den tids syn *kan* den mistænkte og anklagede da være skyldig både for Gud og for mennesker. Ud fra retsakterne synes nogle at have været presset ind i den rolle, som forventningen, mistanken og rygtespredningen havde skabt for dem. Men de kan også have været i en livssituation, hvor de har set sig nødt til at ty til trusler og destruktive handlinger. Eller de

kan have haft en personlighed, som har givet dem et potentiale gennem troen på, hvad de kunne vinde ved kontakten med «mørkemagterne».

I diskussionen af balancen mellem skyld og uskyld har jeg belyst, hvor kompliceret beviset i trolddomsprocesserne er. Der er så få konkrete ting at gribe fat i, når den, der vidner, skal bevise, at for eksempel en sygdomsårsag har noget med trolddom at gøre. Da må beviset bygges op gennem argumentation med hovedvægten på det *unormale* ved hændelsen. Én svale gør ingen sommer, og fortællingen om én unormal hændelse er heller ikke nok til domfældelse. Det unormale og således beviset på trolddom, må styrkes gennem en række vidners enslydende fortællinger. Ofte vil beviset i sidste instans hvile på den anklagedes rygte – på kollektivets stemme – og på Guds stemme.

Når folk levede med et verdensbillede, hvor troen var, at magi virkede – på godt og ondt, må vi også have i tankerne, at de mennesker, som mente, at trolddommen havde ødelagt deres liv, var ofre. Men huskes de som ofre i det store helhedsbillede? Der rejses ingen bautaer for dem. Måske huskes de bedst som dem, der var med til at bringe deres nære naboer på bålet. Skyldige? Eller uskyldige?

Litteratur

- af Klintberg, Bengt 1994. *Den stulna nyren. Sägner och rykten i vår tid*. Stockholm, Norstedts.
- Allport, Gordon W. og Leo J. Postman 1945. *Transactions of the New York Academy of Sciences*. Series II, III, s. 61–81.
- Alver, Bente Gullveig 1971a. *Heksetro og trolddom. En studie i norsk heksevæsen*. Oslo–Bergen–Tromsø, Universitetsforlaget.
- Alver, Bente Gullveig 1971b. *Conceptions*

- of the Living Human Soul in the Norwegian Tradition. *Temenos*, vol. 7, s. 7–33.
- Alver, Bente Gullveig 1993. Er Fanden bedre end sit rygte? Fakta og fiktion i folkelig fortælling. *Tradisjon*, vol. 23, s. 1–16.
- Alver, Bente Gullveig 2008. *Mellem mennesker og magter. Magi i heksefølgelsernes tid*. Oslo, Spartacus.
- Alver, Bente Gullveig 2014. Fakta, fiktion og formidling: En rejse mellem forskerarena og åben scene. I Esborg, Lise og Dirk Johannsen (red.). «en vild endevending av al virkelighed». *Norsk folkeminnesamling i hundre år*. Oslo, Novus, s. 257–270.
- Bang, A. Chr. 1901–02. *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter*. Kristiania.
- Behringer, Wolfgang 2004. *Witches and Witch-Hunts. A Global History*. Cambridge Polity Press.
- Briggs, Robin 2002. *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Oxford, Blackwell. 2. udgave.
- Eriksen, Anne 1999. *Historie, minne og myte*. Oslo, Pax forlag.
- Espeland, Velle 1977. Rykte og segner. *Norveg*, vol. 20, s. 145–159.
- Gerholm, Lena, og Tomas Gerholm 1993. Inledning. I Gerholm och Gerholm (red.). *Ondskans etnografi*. Stockholm, Carlssons, s. 8–15.
- Gilhus, Ingvild Sælid Gilhus 1999. Kaosmagi og kjøkkenmagi. I Alver, Bente Gullveig, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torun Selberg (red.). *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*. Oslo, Pax, s. 134–146.
- Gilje, Nils 2003. *Heksen og humanisten. Anne Pedersdatter og Absalon Pedersen Beyer – en historie om magi og trolldom i Bergen på 1500-tallet*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Golden, Richard M. 1997. Satan in Europe. The Geography of Witch Hunts. I Wolfe, Michael (red.). *Changing Identities in Early Modern France*. Durham, Duke University Press, s. 216–247.
- Hagen, Rune Blix 2003. *Hekser. Fra forfølgelse til fortryllelse*. Oslo, Humanist Forlag.
- Hagen, Rune Blix 2013. Witchcraft, Criminality and Witchcraft Research in the Nordic Countries. I Levack (red.), s. 375–392.
- Heelas, Paul 1996. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, Blackwell.
- Hodne, Ørnulf 2008. *Trolldom i Norge. Hekser og trollmenn i folketro og lokaltradisjon*. Oslo, Cappelen.
- Holm Pedersen, Marianne 2016. Tema-innledning. Hverdagens tro og magi i Skandinavien. *Tidsskrift for kulturforskning*, vol. 15, nr. 1, s. 3–5.
- Honko, Lauri 1959. *Krankheitsprojektive. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. FF Communications 178. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- Johnsen, Birgit Hertzberg 1980. Her Ulve Mand har revet Aar Seksten Hundred Tolv. *Norveg*, vol. 23, s. 155–194.
- Kapferer, Jean-Noël 1988. *Rykten. Världens äldsta nyhetsmedium* (med forord af Bengt af Klintberg). Stockholm, Norstedts. (Originalen: *Rumeur. Le plus vieux média du monde*. Paris, Editions du Seuil. 1987.)
- Kjellstadli, Knut 1993. *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*. Oslo, Universitetsforlaget. 2. udgave. (Første udgave 1992).
- Krogh, Tyge 2000. *Opplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffer*

- i 1700-tallets første halvdel. København, Samleren.
- Levack, Brian P. 2013. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford University Press, Oxford.
- Lid, Nils 1950. *Trolldom. Nordiske studiar*. Utgjevne som Festskrift til 60-årsdagen 16. januar 1950. Oslo, Cammermeyers.
- Matthiessen, C.C. 1967. *Skuddet i dansk sygdomstro. Med et tillæg om den etiologiske diagnose*. Udgivet af Lisa Børthy. København, Akademisk Forlag.
- Mauland, Torkell 1911. *Trolldom*. Kristiania, Cappelen's Forlag.
- Næss, Hans Eyvind 1982. Trolldomsprosessene i Norge på 1500–1600-tallet. Oslo.
- Næss, Hans Eyvind 1987. Norge: den kriminologiske konteksten. I Ankarloo, Bengt og Gustav Henningsen (red.). *Häxornas Europa 1400–1700. Historiska och antropologiska studier*. Lund, Institutet för rätthistorisk forskning, s. 314–327.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald 1928. *Vår gamle trolldomsmedisin*. Bind I. Jacob Dybwad, Oslo.
- Riitti, Catharine 2011. «Og hvad så med de præstekoner»? Om præstekoner i tidlig reformasjonstid (1580–1640) med utgangspunkt i Magdalena Andersdatter. Masteroppgave i historie ved Universitetet i Bergen.
- Rogan, Bjarne og Bente Gullveig Alver (red.) 2000. *Norden og Europa. Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristik*. Oslo, Novus.
- Rothstein, Mikael 1993. *Gud er blå. De nye religiøse bevegelser*. København, Gyldendal. 3. udgave.
- Sandmo, Erling 1999. *Voldssamfunnets undergang. Om disiplineringen av Norge på 1600-tallet*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Selberg, Torunn 1999a. Innledning. I Alver, Gilhus, Mikaelsson og Selberg (red.). s. 99–103.
- Selberg, Torunn 1999b. Magi og fortryllelse i populærkulturen. I Alver, Gilhus, Mikaelsson og Selberg (red.). s. 122–103.
- Selberg, Torunn 2000b. Å ta overtro på alvor. I Rogan og Alver (red.). s. 71–82
- Skjelbred, Ann Helene Bolstad 1995. Troens grenser. *Tradisjon*, vol. 25, nr. 1, s. 63–70.
- Solheim, Svale 1952. *Norsk sætertradisjon*. Oslo, Aschehoug.
- Wall, Jan 1977. *Tjuvmjølkkande väsen. Äldre nordisk tradition*. Fil.dr.-avhandling, Uppsala Universitet. Lund.
- Wiers-Jenssen, Hans 1908. *Anna Pedersdotter*. Skuespil.
- Willumsen, Liv Helene 1994. *Trollkvinne i nord i historiske kilder og skjønnlitteratur*. Tromsø, Høgskolen i Tromsø, avdeling for lærerutdanning.
- Willumsen, Liv Helene 2011. Steilneset. Minnstedet over ofrene for trolldomsprosessene i Finnmark. Oslo.
- Willumsen, Liv Helene 2013. *Dømt til ild og bål. Trolldomsprosessene i Skottland og Finnmark*. Stamsund, Orkana.
- Ødemark, John 2014. Cultural Difference and Development in the Mirror of Witchcraft. The Cultural Policy of Display at Steilneset Memorial. *Nordisk kulturpolitisk tidsskrift*, nr. 2. s. 187–209.

Kilder

- Processen mod Anna Absalons, brændt 1590.
URL: <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=679>, <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=680>, hentet 22.12.2016.
- Processen mod Johanne Pedersdatter, brændt 1622. URL: <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=348>,

hentet 22.12.2016.
Processen mod Ingeborg og Njell Laupstad,
landsforvist 1658. URL:
<http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=311a>,
<http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=311>, hentet 22.12.2016.

Processen mod Turid Litlasund, frikendt
1681. URL: <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=330>,
hentet 22.12.2016.

Tak til Aage Domino og Ørjar Øyen for konstruktive forslag, som har gjort mit tekstbillede klarere og bedre.

Romerske mirakler og kronede madonnabilder

Anne Eriksen

Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.
anne.eriksen@ikos.uio.no

Abstract

In 1792 the engraver P.L. Bombelli published a large collection of pictures and narratives about Roman madonnas that had been adorned with a golden crown. Since the early seventeenth century, such crowns had been distributed annually to images of the Madonna that enjoyed great popularity and were reputed to have worked miracles. The stories were not new when Bombelli published them. His main sources were other books, written for theological and / or antiquarian purposes and many of them in the period of the counter-Reformation.

The article investigates the miracle narratives. What kinds of miracles do the images work, and how are they presented? Particular attention is given to the way everyday detail is used in building up narratives about sudden and extraordinary events breaking with the laws of nature as well as with a normal experience of the world. The argument is that the information about specific Roman topography, social structure and cultural patterns is vital to make the stories credible, as well as to emphasize the exceptional character of the events. The Bakhtinian notion of the chronotope is employed to investigate how the narratives fuse the spatial and the temporal dimension. History – the Roman experience of living in a very ancient city – is a resource in this specific chronotope, endowing Roman landscape and everyday life with a temporal dimension that makes miracles possible.

Keywords:

- *Eighteenth century Rome*
- *crowned madonnas*
- *miracle narratives*
- *chronotope*
- *P.L. Bombelli*

En serie underlige hendelser fant sted i bydelen Monti i Roma våren 1580. Grunnen begynte å riste kraftig, først under noen bygninger som tilhørte familien Attavanti. Snart spredte rystelsene seg til nabobygningene og var så sterke at leieboerne ville si opp og flytte – de var overbevist om at onde ånder hjemsøkte stedet. Lyder hørtet også i høylåven ved siden av, og da arbeideren Giampietro slo sigden sin i veggen, sa en klagende stemme «se hva du gjør, ikke skad meg».

Først da den hellige jomfru viste seg for to kvinner ble mysteriet løst og alt falt til ro på nytt. Attavanti-familiens skrekkslagne, men fromme guvernante Laura hadde et syn der jomfruen sa til henne at hun ikke skulle være redd og sørge for at den gamle låven ble satt i stand. I en annen visjon fikk den blinde kvinnen Anastasia vite at det fantes et madonnabilde i denne låven. Sammen med en ledsager oppsøkte hun stedet og fant straks et gammelt bilde av madonnaen

med barnet. Både jomfruen og barnet var påført store sår fra Giampietros sigd. Den blinde kysset det gjenfunne bildet og badet det i tårer. Straks fikk hun synet tilbake. Da nyheten ble kjent var tilstrømningen stor av fromme mennesker som søkte bildets hjelp. Også paven, Gregor XIII, oppsøkte bildet som han først ville gi til en nonneorden i nærheten. Men istedet lot han reise en kirke for bildet der det var blitt funnet. De mange fromme gavene som bildet mottok, er årsaken til denne kirkens rike utstyr og utsmykninger. I 1632 ble bildet kronet og fikk sin egen festdag til minne om de mirakuløse hendelsene (Bombelli 1792, bd. 1: 3–8).

Dette er hovedtrekkene i en av fortellingene i Pietro Bombellis *Raccolta delle immagini della BMA Vergine ornate della corona d'oro dal R.mo capitolo di San Pietro*, eller «Samling av madonnabilder utsmykket med gullkrone av Peterskirkenes kapittelforsam-

ling». Verket, som består av fire bind, ble publisert i 1792. Etter hvert bilde av en madonna som er blitt kronet, følger «korte opplysninger» som Bombelli kaller det. Disse tekstene strekker seg ofte over flere sider og forteller om tradisjoner knyttet til bildet. Ikke minst skildres merkelige hendelser og mirakuløse helbredelser, slik som i fortellingen ovenfor. Det er disse mirakelfortellingene som skal undersøkes nærmere her. Hva slags mirakler er det som skildres, og hvordan fremstilles den lokale virkeligheten der de foregår? (For ytterligere opplysninger om Romas Mariabilder og -altere, se f.eks. Rufini 1853; Gittarrelli 2008; Cardilli 1990; 2000).

Mirakler dreier seg om at overnaturlige krefter brått opphever eller bryter med vanlige naturlover (Selberg 2006:65; 2011). For å bli til mirakelfortellinger må disse hendelsene i tillegg settes inn en narrativ struktur. De må ha begynnelse, midte og slutt, inneholde et plot der tidsrekkefølgen formidler en årsakssammenheng. De må

Kirken Santa Maria dei Monti på et stikk av G. Vasi fra 1700-tallet. Idag går den brede og tungt trafikkerte gaten via Cavour foran kirken.



også gjerne inneholde en evaluering, enten som del av fremstillingen eller som en avsluttende refleksjon (Bennett 1987; Eriksen og Selberg 2006:168; Nylund Skog 2006:15). Det er ikke vanskelig å se at den innledende fortellingen om Mariabildet oppfyller disse kriteriene. Det overnaturlige griper først inn i form av mystiske rystelser, lyder og til slutt stemmen som høres i låven. Dette er begynnelsen på det narrative plottet: noe uvanlig er i ferd med å skje. Ideen om at overnaturlige krefter står bak introduseres først ved de skremte leieboerne som vil flytte fordi de tror det dreier seg om demoner. De to kvinnenes Mariavisjoner representerer en annen tolkning av hendelsene, samtidig som de driver fortellingen videre: Den blinde kvinnen insisterer på å bli fulgt til låven der hun finner bildet som viser seg å ha blitt skadet. Som belønning får hun synet tilbake. Med dette er mysteriet løst og plottet avsluttet. De påfølgende opplysningene om tilstrømningen av folk, planene om å flytte bildet og de rike gavene til kirken der bildet likevel blir værende, representerer alle sammen konkluderende vurderinger av hendelsene og deres betydning.

I tillegg til alt dette må imidlertid mirakelfortellinger også ha en setting, en kontekst (Bauman 1982; Tarkka 1993:169). Det er det uventedes og uvanliges forankring i og kontrast mot det velkjente og hverdagslige som gir miraklene mening og fortellingene spenning og vitalitet. Miraklene må lokaliseres til konkrete og spesifikke sammenhenger. Ett av trekkene som skiller sagn og eventyr fra hverandre er nettopp at plasseringen av de merkelige hendelsene som det fortelles om, foregår på helt ulik måte. Eventyrhelten drar ut i verden, ofte over i en fortrollet verden, og møter det overnaturlige der (Lühti 1982:4–10; Eriksen og Selberg 2006:173–174). I sagnene bryter derimot det overnaturlige inn i hverdagens og det velkjentes verden.

Fremheving av sted, aktører og kanskje også tidspunkt på døgnet eller året, er del av sagnets arbeid med å skape troverdighet rundt det som fortelles, samtidig som det tjener til bygge opp denne kontrasten mellom det velkjente og det uventede og overnaturlige. Sagnet insisterer på at det som fortelles ikke er fantasi, spekulasjon eller drøm, det er sant og står til troende. Mye energi brukes på å referere til spesifikke detaljer som understreker at *dette* har faktisk hendt, på *dette* stedet og under akkurat *disse* forholdene. Samtidig skiller hendelsene som beskrives seg markant fra slikt som vanligvis skjer i den virkeligheten der de finner sted. Sagnets ofte detaljerte skildringer av tid, sted, aktører og andre konkrete detaljer spiller dermed en dobbeltrolle: På den ene side bidrar de til å skape troverdighet gjennom å presentere en gjenkjennbar og hverdagslig scene, fylt av forhold som kan tas for gitt. På den andre siden bidrar de samme opplysningene til å øke spenningen og høyne kontrasten mot det uventede og overnaturlige som plutselig griper inn.

Disse motsetningene skal undersøkes nærmere her. Hvordan brukes konkrete og spesifikke forhold i Romas topografi og sosiale landskap til å skape både troverdighet og spenning? Hvordan balanseres det velkjente og det uventede mot hverandre? Og hva er det egentlig som er velkjent og hva fremstilles som uventet i disse fortellingene om mirakuløse bilder i Roma? Med et begrep fra Mikhail Bakhtin er det de romerske mirakelfortellingenes kronotop som skal studeres. I litterær sammenheng definerer Bakhtin selv dette begrepet som en omhyggelig og artistisk bevisst sammen-smelting av tid og sted til et konkret hele. Kronotopen danner det narrative rommet der en fortelling foregår og gir den dermed dets særpreg. Bakhtin understreker også at kronotopen er sjangerdefinerende og undersøker hvordan tre romanformer, som kan

føres tilbake til antikken, representerer tre svært ulike kronotoper. Han argumenterer også for at disse tre formene har satt dype spor i europeisk litteratur. Opp mot disse formene setter han også folkløse, som Bakhtin mener representerer en enhetlig og felles kronotop (Bakhtin 1981:84–86). I sin diskusjon av Bakhtins ideer argumenterer Camilla Asplund Ingemark derimot for at ulike folkloristiske sjangre og fortellingstyper kjennetegnes ved egne og spesifikke kronotoper. Selv har hun arbeidet med bergtakingssagn og det som hun kaller «fortryllesens kronotop» (*the chronotope of enchantment*, Ingemark 2006). Denne artikkelen vil bygge videre på Ingemarks arbeid i undersøkelsene av mirakelfortellingenes kronotop. Hvordan foregår sammenflettingen av tid og sted i fortellingene om Romas hellige Mariabilder, og hvordan skaper dette et narrativt rom der mirakler kan finne sted?

Bombelli og de kronede madonnabildene

Den mest umiddelbare konteksten for mirakelfortellingene er verket de inngår i, Pietro Bombellis fire bind om Romas kronede madonnaer. Bombelli selv omtaler arbeidet som en fromhetshandling, der han stiller sitt håndverk som gravør i religionens og ganske særlig Mariakultens tjeneste. Pietro Leone Bombelli (1737–1809) var maler og tegner og arbeidet først og fremst med religiøse motiver. Han var særlig kjent for kopperstikk som produserte andre kunstneres arbeider. Bokverket omtaler totalt 120 Mariabilder, som alle presenteres på den samme måten. Først kommer kobberstikket, som også angir bildets navn og plasseringssted. Deretter følger en tekst som vanligvis strekker seg over to til fire sider. Her er det tradisjoner og hendelser knyttet til bildet som presenteres, mens bildet selv ikke beskrives nærmere. Derimot avsluttes hver tekst med presis informasjon om original-

bildets størrelse, samt om dato og år for kroningen av det. Denne skjematisk presentasjonen skaper en form for serialitet, den formidler at bildene og fortellingene hører sammen, de er av samme art og har prinsipielt samme budskap. Samtidig indikerer de nøyaktige opplysningene om bildenes mål at Bombelli (eller hans assistenter) i hvert tilfelle har oppsøkt originalbildet og gjort grundige studier av det. Mange av bildene er fresker som befinner seg i eller utenpå kirker og som det ikke ville vært mulig å flytte til Bombellis verksted. På denne måten representerer stikkene et betydelig «feltarbeid».

Det gjør også de ledsagende tekstene, som Bombelli fremhever som sine egne. Samtidig viser noter og referanser at han i stor grad bygger på allerede publiserte arbeider. Flere av disse kildene var antikvariske oversiktsverk som fungerte som guidebøker og religiøse veivisere til byens «skatter» og «merkverdigheter». De hadde dermed relativt stor spredning, og fortellingene de inneholdt må kunne regnes som velkjente – iallfall hos et lesende og lærd publikum. Blant de viktigste eldre forfatterne som Bombelli viser til, er Fioravante Martinelli og Ottavio Panciroli. Begge hadde publisert sine verker tidlig på 1600-tallet. Et nyere arbeid var jesuittermunken Concezio Caroccis firebinds verk fra 1729. Hver uke hadde ett av Romas Mariabilder dannet utgangspunkt for Caroccis lørdagspreken i il Gesù. Prekensamlingen som han publiserte inneholdt både opplysninger om bildene og sterke oppfordringer til å holde fast ved kulten av Den hellige jomfru. Bombelli viser også ofte til Carlo Bartolomeo Piazzas oversikter over fromme stiftelser, legater og institusjoner i Roma fra 1690-årene. I tillegg bygger han på kardinal Cesare Baronios store kirkehistorie som ble gitt ut i tolv bind fra 1598 til 1607 og som regnes som et

hovedverk i den katolske kirkens svar på den protestantiske reformasjonens kritikk.

At Bombelli i så stor grad baserer seg på noe eldre litteratur, har flere konsekvenser. For det første må altså mange av historiene han presenterer, formodes å være velkjente for hans publikum. Bombellis verk presenterte ikke nytt stoff. For det andre fører det til at fortellingene i stor grad refererer til perioden da de fleste kildetekstene er blitt til, det vil si tiden fra siste del av 1500-tallet til midten av 1600-tallet. En konsekvens av dette er igjen at mange av dem direkte eller mer indirekte refererer til motreformasjons teologi og fromhetspraksiser. De kan forstås som ytringer i en omfattende europeisk diskusjon der katolske teologer og lærde forsvarte helgenkult generelt og kulten av Den hellige jomfru spesielt. Caroccis verk danner i denne sammenhengen et bindeledd mellom motreformasjons Mariakult og 1700-tallets. Ikke minst gjennom jesuittenes arbeid representerte 1700-tallet en inderliggjort Mariakult, blant annet med sterk vekt på Marias hjerte, hennes sorger og lidelse. Bombellis arbeid skriver seg inn i en tradisjon med lang kontinuitet.

Det samme gjelder en annen av de faktorene som setter rammene for Bombellis verk, nemlig selve skikken med å krone bilder. Denne praksisen ble formalisert i 1636, da adelsmannen Alessandro Sforza opprettet et legat som skulle forvaltes av Peterskirkens kapittelforsamling. Bestemmelsene slo fast at legatets årlige avkastning skulle brukes til å krone de eldste, mest søkte og mest mirakuløse bildene av Maria og eventuelt barnet hun holdt i fanget. Hvert år skulle to eller tre kroner deles ut, først til bilder i Roma og deretter til bilder i andre byer (Bombelli 1792, bd. 1:3). Kroningene hadde begynt allerede i 1631, da Sforza tok initiativ til at den såkalte «febermadonnaen», som befinner seg i Peterskirken, ble smykket med en krone.

Dette bildet er også det første som omtales i Bombellis verk. Til denne madonnaen knytter han ikke fortellinger om spesifikke hendelser, men sier bare at den er kjent for å kunne helbrede feber og er mye søkt av troende. Kroningen av febermadonnaen er også den første posten i den oversikten som finnes i arkivet til Peterskirkens kapittelforsamling. Listen over kroninger er ført kontinuerlig fra 1634 og til 1924. Arkivet inneholder også en del beskrivelser og henvendelser angående bilder som ble kronet.¹ Bombelli henviser til dette arkivet i enkelte tilfeller, men synes bare i liten grad å bruke det som primærkilde. Rekkfølgen i arbeidet hans er heller ikke diktert av tidspunkt eller -rekkefølge for kroningene, slik tilfellet er i kapittelforsamlingens liste. Selv om Bombelli selv refererer til Sforza-legatet og kroningstradisjonen som det skapte som en viktig rammefaktor for sitt eget verk, synes altså materialet hans i langt større grad å være hentet fra andre allerede publiserte arbeider.

Romersk landskap

I all hovedsak er det motreformasjons bylandskap Bombelli skildrer, også som konsekvens av kildebruken. Perioden fra slutten av 1500-tallet og til omkring 1650 var preget av sterke paver som ville gjenreise Romas gamle prakt og samtidig gjøre byen til et landemerke for motreformasjons teologiske program. Monumentale gater og plasser som ennå preger byen, ble utformet i denne perioden: via Sistina fra Sta Maria Maggiore til Trinitá de' Monti, fontenen med Mosesfiguren ved Quirinalhøyden, Petersplassen med obelisken, Lateranpalasset og plassen med obelisken, piazza

1. Kapittelforsamlingens arkiv er i dag en del av Vatikanbibliotekets arkivseksjon. Se http://www.mss.vatlib.it/arch_guii/console?service=detail&id=1162

Navona med fontenene, Triton-fontenen på piazza Barberini. Også mange av Romas mest storslåtte kirker er fra samme tid, som eksempelvis Sant' Ignazio, Sant' Andrea della Valle, Santa Maria della Vittoria og Chiesa Nuova. Blant de litt mindre er altså også Santa Maria ai Monti, som ble påbegynt i 1580, til minne om funnet av det mirakuløse bildet. Mange av de nye kirkene hadde direkte tilknytning til jesuitterordenen og andre av motreformasjonens sentrale aktører. Både arkitektur og utsmykninger kan sees som en form for materialisert teologi, med vekt på å fremheve den katolske kirkens religiøse og historiske autoritet.

Til tross for byggeaktiviteten var Roma i denne perioden likevel langt mindre i utstrekning enn det byen hadde vært i sin storhetstid i antikken. Det var ikke før den ble hovedstad i det samlede Italia fra 1871 at Roma begynte å vokse slik at den igjen fylte området innenfor de gamle bymurene (Bartocchini 1985). På den tiden de fleste av Bombellis fortellinger stammer fra, hadde byen mange områder som tidligere hadde vært deler av en tett bystruktur, men som nå lå ubebygget og forlatt. De kunne være fylt av ruiner eller andre spor etter svunnen storhet, være tatt i bruk til jordbruk og haver, eller simpelthen ligge brakk. I mange hundre år var *Campo Vaccino* – kumarka – det lokale navnet på området ved Forum. Over hele byen var det slik at ruiner, bygningsrester, inskripsjoner og kanskje hele skulpturer skjulte seg under gress og torv. Bygningsarbeider, veiprosjekter eller andre tiltak som medførte graving åpenbarte jevnlig slike materielle deler av en fortidig virkelighet. Alle i byen visste at det forholdt seg slik, men langt færre hadde presis kunnskap om hva som kunne ventes funnet hvor.

Jordbruk ble drevet også på markene utenfor byen. Malaria var imidlertid en endemisk sykdom på den romerske campag-

naen, og for å unngå den smittebærende myggen pleide landarbeiderne å søke tilflukt i byen om natten. Store høylåver innenfor bymurene fungerte som nattely. Også dyr og jordbruksprodukter ble i stor grad hentet inn til byen, som dermed ble rik på fjøs, staller og ulike former for løer og magasinbygg. På den ene siden trakk den gamle bymuren med sine monumentale porter en fast grense mellom by og land, på den andre siden var denne grensen samtidig ganske porøs. Også inne i byen fantes det store haver og dyrket mark, og hytter, skur og landbruksbygninger var reist over restene av antikke anlegg og strukturer. Både dyrene og den dyrkbare jorden i og utenfor byen var i hovedsak eid av velstående romerske slekter eller av kirke og religiøse ordener. Til tross for at de bodde i en stor by, var den romerske adelen dermed lenge en jordbruksadel. Slektsboligen kunne være ett av Romas bypalass, anlegg som også inneholdt bygninger knyttet til landbruksdriften, mens den økonomiske basisen i stor grad var jordbruket som ble drevet utenfor bymurene. Landbruksarbeiderne var hovedsakelig leiearbeidere som ikke eide eller drev egen jord, og som ofte inngikk i husholdet på samme måte som tjenestefolkene i byboligen (Giuntella 1971; Bartocchini 1985). Både arbeidsfolk og tjenere hadde ofte en langvarig, mer eller mindre formalisert tilknytning til den ene eller andre av adelsfamiliene og husholdet deres.

Adelsfamiliene dominerte byen ikke bare sosialt, men også i konkret, geografisk forstand. Gjennom middelalderen hadde mektige slekter som lå i stadig krig med hverandre, mer eller mindre okkupert de ulike delene av Roma. Antikke anlegg, eller restene av dem, ble i mange tilfeller gjort om til veritable festninger for de ulike adelslektene (Majanlahti 2006). Disse borgerkrigs-lignende tilstandene avtok etter at paven vendte tilbake fra sitt eksil i Avignon i 1377.

Samtidig fikk kirken og de religiøse institusjonene større innflytelse. Skikken med at bestemte slekter dominerte ulike deler av Roma kom likevel til å fortsette lenge.

Det er dette landskapet som danner scenen for fortellingen om funnet av det mirakuløse bildet og for svært mange andre av historiene i Bombellis verk. Det har både fysiske og sosiale dimensjoner og det former både hendelsene og betydningen de kan få. På Bombellis egen tid hadde forholdene endret seg, men ikke til det ugjenkjennelige. Roma var fremdeles en by av ruiner, dyrket mark og haver. Den sosiale strukturen var fortsatt dominert av hierarkiske patron-klient-relasjoner og av de allestedsnærværende religiøse institusjonene (Giuntella 1971).

Det er ikke vanskelig å finne igjen mange av disse trekkene i fortellingen om det mirakuløse bildet i Monti. Stedet der bildet ble funnet – og der grunnen først begynte å

riste – var et kompleks av bygninger som tilhørte familien Attavanti. Bombelli omtaler dem som en florentinsk adelsfamilie som hadde kommet til Roma i pave Eugenius IVs tid, det vil si før 1447. En av bygningene i komplekset var altså en låve der blant annet landarbeideren Giampietro holdt til. Låven var fylt med høy, og tjente muligens også som bolig eller sovested for Giampietro og andre arbeidsfolk, slik Romas store høylåver ofte gjorde. I tillegg huset Attavanti-komplekset antagelig flere andre boliger. De to mennene som sa opp og ville flytte fordi de fryktet at onde ånder stod bak levenet, omtales begge som leieboere, muligens med egne familier. Nok en person med tilknytning til Attavanti-slekten og antagelig med noe høyere sosial status var Laura, som gis tittelen guvernante og dessuten omtales som en «dame» og som meget from. Ingen av disse personene har noe etternavn i teksten, men fremstår ganske enkelt som deler av Attavanti-husholdet. Bare den blinde kvinnen og hennes navnløse ledsagerske kommer utenfra. På denne måten inneholder fortellingen tilstrekkelig detaljerte og konkrete opplysninger til at de som leste Bombellis fortelling (eller hadde lest bøkene han hentet fortellingen fra) ville kunne forstå og plassere de mirakuløse hendelsene i en helt spesifikk lokal kontekst som var både sosial og topografisk. Etersom kirken ble bygget på stedet og bildet fremdeles kunne ses der (slik det fremdeles kan), fikk mirakelfortellingen også preg av å være et opphavssagn. Det forklarer hvorfor kirken ligger akkurat der den gjør og forteller historien bak det kronede bildet som henger over alteret.



Mariabildet fra Monti-kirken med gullkrone. Skrått over bildet går det fremdeles noen dype striper som viser huggene bildet skal ha fått da det ble funnet. Foto: Wikipedia.

Miraklene

Mange av elementene i fortellingen om Mariabildet i bydelen Monti kan finnes igjen i andre deler av Bombellis samling. Et

grunnleggende fellestrekk er at alle bildene som inngår i samlingen er forstått som mirakuløse. Dette var ett av kriteriene for at et bilde skulle bli kronet, og dermed også del av den definerende rammen for Bombellis arbeid. I en del tilfeller beskrives dette likevel bare i generelle vendinger. Det kan sies at bildet «var mye søkt», at det gav «store velsignelser» eller «rike gaver», uten at hendelsene spesifiseres nærmere. Her kan det se ut til å være en veletablert praksis at troende og trengende søker bildet, ber ved det og legger igjen lys, blomster og eventuelt andre gaver. Andre fortellinger går mer detaljert inn på hvordan denne praksisen først oppstod, slik tilfellet var med Montimadonnaen. Her skildres dermed mer konkret hendelser som ofte er av mirakuløs art.

Mirakelfortellingene som er knyttet til bildene i Bombellis verk har et enhetlig preg som ikke bare skyldes fremstillingsformens serialitet. De kretser rundt et avgrenset utvalg av motiver og utgjør på denne måten en relativt fast fortellertradisjon. Direkte og indirekte fremgår det samtidig at bildene og fortellingene om dem har inngått i en tradisjon av religiøse praksiser. Bildene ble oppsøkt av bønnfallende og troende som tente lys og gav gaver i tillit til at bildet ville hjelpe også dem. Fortellertradisjonen og praksisene har dermed bekreftet hverandre gjensidig. I det følgende skal de viktigste fortellermotivene presenteres. Her legges det vekt på at fortellingene ikke bare kan sees som en tradisjon, men også mer spesifikt som et intertekstuellet nettverk: De er bundet til hverandre i en vev av gjensidige referanser. Dette nettverket gir mening til det enkelte bildet og den enkelte fortellingen, og plasserer samtidig hvert bilde inn i en større sammenheng av mening, forventning og religiøse praksiser. Det representerer en fortolkningsnøkkel som gir grunnlag for både gjenkjennelse og forventning, og som

skaper et rom for forhandling, autorisering og kreativitet i møtet med nye bilder og fortellinger.

Fortellingene om hvordan bildene fikk ry for å være mirakuløse faller hovedsakelig i to grupper: helbredelser og redning fra ulykker. Den første typen, helbredelsene, har en tydelig gjenklang av Bibelens helbredelsesfortellinger, som utgjør den sentrale tradisjonslinjen i kristne mirakelfortellinger (Selberg 2011:58–59). Her møter vi blinde som ser – slik som i fortellingen om Montimadonnaen – og lamme som får førligheten tilbake. Blant de nyere innslagene i Bombellis bok er fortellingen om en blind mann som søkte ly under et gammelt hvelv i et smug i Trastevere. Steinene i denne ruinen begynte imidlertid å rase ned, og forskrekket løp han ut av skjulestedet sitt. Da fikk han se at bak steinene skjulte det seg et lysende og strålende vakkert bilde av Maria med barnet på fanget. «Lys, lys!» ropte mannen og løp ut på gaten, ute av seg av glede over å ha fått synet igjen. Ryktet om hendelsen spredte seg med lynets hastighet i hele byen, og snart strømmet det til både blinde, halte og lamme som også søkte helbredelse. Denne hendelsen skal ha funnet sted tidlig i 1730, og fransiskanermunkene, som nettopp hadde overtatt kirken San Salvatore like i nærheten, tok straks initiativ til at bildet ble flyttet dit (Bombelli 1792, bd. 4:144–146). En langt eldre historie som har mange av de samme motivene knyttes til et bilde som hang på en forfallen port ved San Biagio della Tinta. Daglig ble det søkt av en blind mann, som fromt bad om å få synet igjen, men som også – som Tobias – hadde forsonet seg med sin skjebne. En dag ble han like vel bønhørt! Igjen spredte ryet seg raskt, og folk strømmet til. Også dette bildet ble flyttet og befinner seg nå i kirken Santa Maria in Posterula i bydelen Ponte, skriver Bombelli. Denne hendelsen fant sted i 1573, men bildet ble ikke kronet før

nesten hundre år senere (Bombelli 1792, bd. 1:137–139). Denne kirken finnes ikke lenger, men bildet i dag henger i redemptoristenes kirke San Alfonso på Esquilinhøyden, og har fremdeles stor kult (Eriksen 2005).

Også andre helbredeshistorier har klare bibelske referanser. Ved en beskjeden trapp utenfor et hus i Trastevere fantes det et Mariabilde der en fattig enke bad for sin sønn. Han kunne ikke bruke bena, men slepte seg avgårde langs bakken. Miraklet skjedd: Hennes sønn reiste seg og var frisk! Denne hendelsen fant sted i 1592, og da det like etter ble bygget en kirke på stedet, ble bildet saget ned av vegg og flyttet dit (Bombelli 1792, bd. 3:15–18). I San Lorenzo in Lucina var det en stakkars mann som ikke kunne stå på bena og derfor brukte krykker, som i 1596 fikk øye på et Mariabilde da han kom inn til vesper. Han henvendte seg til bildet med en bønn – og reiste seg, kastet krykkene og ropte «miracolo!» Igjen forteller Bombelli at hendelsen hadde mange vitner og at ordet om det spredte seg raskt (Bombelli 1792, bd. 3:35–36). En lignende hendelse skal ha funnet sted i 1713, ved San Pietro in Montorio. I klosteret ved siden av denne kirken fantes det et gammelt bilde ved foten av en trapp. Foran bildet holdt nonnene alltid en lampe brennende. En av nonnene lå for døden, og hadde allerede mottatt den siste olje. Søsteren som pleiet henne kom imidlertid til å tenke på bildet, og lot noe av oljen fra lampen hentes. Den døende ble salvet i pannen og på de syke delene av kroppen. Og den døende åpnet øynene, kledte seg, hoppet ut av sengen og løp jublende til kirken der de andre nonnene var samlet. De jublet, de sang og neste dag gikk hele klosteret i prosesjon til bildet ved lampen. Snart strømmet det også til folk fra hele byen. Paven, Clemens XI, lot bildet flytte til

kirken, og det ble kronet i 1717 (Bombelli 1792, bd. 2:71–74).

Enda mer tallrike enn helbredelsene er de mirakuløse redningene. Her er variasjonen i hendelser også større. Barn blir reddet fra å drukne i elva og fra å falle ned trappen eller ut av vinduet. Uskyldig dømte blir reddet fra dødsstraff. Branner slukkes og pestepidemier avsluttes gjennom Marias inngripen. Et typisk eksempel er knyttet til et Mariabilde i Santo Spirito, like ved Peterskirken. Her siterer Bombelli et dokument som finnes i arkivet til Peterskirkens kapittelforsamling, og som er signert av en notar. Det har altså en offisiell status og form. Dokumentet refererer til flere mirakler knyttet til bildet. En av historiene gjelder «kone til Pietro Antonio Carubini» – en formulering som antyder at det er Carubini selv som har snakket med notaren, snarere enn hun som opplevde dette: Mens hun holdt på med husarbeidet lekte det lille barnebarnet hennes i leiligheten og hoppet ganske voldsomt fra stol til stol. Da den lille jenta nådde frem til trappen så hun seg ikke for, og falt på hodet ned alle etasjene, helt ned til utgangsdøren i gården. Den forskrekkede bestemoren løp etter, mens hun grep om et perlekjede hun bar om halsen og lovet å gi det til Mariabildet hos nonnene i Santo Spirito dersom barnet overlevde. Da hun nådde ned fant hun jenta bevisstløs og forslått, men det viste seg snart at barnet var friskt og uskadd. Både bestemoren og naboene takket Mariabildet for den mirakuløse redningen. Men løftet ble glemt, og bestemoren beholdt perlekjedet sitt. Straffen fra Gud var hard. Hun ble grepet av en dødelig sykdom. Først på dødsleiet husket hun på løftet og bad om at perlene hennes måtte bli bragt til Mariabildet. Dermed kunne hun dø i fred og med visshet om å ha sonet sin synd (Bombelli 1792, bd. 2:155–158). Denne hendelsen fant sted samme år som bildet ble kronet, det vil si i 1686.

Denne fortellingen introduserer også et annet nokså vanlig motiv. De mirakuløse bildene representerer sterke krefter, og de kan både hevne og straffe. I fortellingene om bestemorens perlekjede er det Gud som er den straffende makten. I andre fortellinger kan det derimot være bildet selv. Mariabildet i kirken San Giovanni dei Fiorentini hang opprinnelig på en mur utenfor kirken. Dette bildet ble skadet da en mann gikk løs på det med en bocciakule: Rasende over å ha tapt ballspillet kastet han en av kulene mot bildet, slik at Maria fikk et stort merke nedenfor det høyre øyet. Mannen mistet umiddelbart førligheten i armen som hadde kastet. Fortvilet over sin egen misgjerning og straffen for den, bad han om Marias tilgivelse. Etter førti dager var armen god igjen, og folk strømmet til det mirakuløse bildet. Denne hendelsen fant sted i 1648, og bildet ble kronet – og flyttet inn i kirken – samme år (Bombelli 1792, bd. 1:51–54). Både her og i den innledende

fortellingen om madonnaen i Attavanti-låven i Monti fremstår bildet nesten som et levende vesen. Skader på bildet, både hugget fra sigden i den første fortellingen og bocciakulen i det siste eksemplet, sårer ikke bare bildet, men Maria selv. Landarbeideren med sigden ble ikke straffet for kuttene han påførte Maria og barnet på fanget, men hennes klagende rop formidlet at hun følte smerten ved dem. Også andre fortellinger fremstiller bildene som levende vesen med en egen vilje og egne krefter. Den såkalte Santa Maria del Pianto – gråtens Maria – ble vitne til en slåsskamp der en mann stakk en annen med kniv. Liggende på gaten under bildet bad den døende Maria om tilgivelse for morderen. Folk som hadde strømmet til så hvordan bildets øyne ble fylt av tårer. Dette bildet ble ikke kronet før i 1643, mens den mirakuløse hendelsen skal ha funnet sted allerede i 1546 (Bombelli 1792, bd. 1:43–47).

Også bildet med tilnavnet «del pozzo» –

Med sin store kuppel og sine høye murer ruver San Giovanni dei Fiorentini på bredden av Tiberen. Kirken var lenge et populært motiv for prospektmalere. Her et bilde av H.F. van Lint fra 1739. Foto: Wikipedia.



fra brønnen – i kirken Santa Maria in Via hadde sterke krefter i seg. Denne hendelsen skal ha funnet sted allerede i 1256, og representerer dermed en av de aller eldste fortellingene i Bombellis verk. Ved boligen til kardinal Pietro Capocci fantes det en stallbrønn, og «av en eller annen grunn», som Bombelli skriver, fant en av tjenerne på å kaste et Mariabilde i vannet. Ikke før hadde bildet truffet vannflaten før brønnen flommet så kraftig over at hestene i stallen var nær ved å drukne. Bildet selv fløt ovenpå vannmassene, men lot seg ikke fange inn. Først da kardinalen trådte til og bad en bønn, ble det mulig å gripe bildet og henge det tilbake på plass. Da historien kom paven for øre, bestemte han at stallen skulle gjøres om til kirke. Bombelli kan fortelle at vannet i brønnen fremdeles hadde helbredende kraft på hans tid (Bombelli 1792, bd. 1:47–51). Kroningen av bildet fant sted i 1646, og Bombelli har hentet sin fortelling fra dokumentet som ble satt opp av en notar ved denne anledningen.

Miraklenes kronotop

Miraklene i Bombellis fortellinger er altså plassert inn i et konkret fysisk og sosialt landskap. Alle fortellingene er knyttet til spesifikke bilder i navngitte kirker omkring i byen. Bombelli forteller som regel også hvor i kirken bildet befinner seg, og i enkelte tilfeller refererer han til inskripsjoner og tavler ved siden av bildet, der hendelsene eller iallfall dato for kroningen er omtalt. Den romerske topografien som presenteres i fortellingene er i tillegg fylt med hverdagslige forhold og hendelser som det er lett å kjenne seg igjen i. Det dreier seg om husarbeid, pass av barn, stell av hester og – riktignok mer dramatisk – bocciaspill, slåsskamper og knivstikking. Selv om hovedpersonene i mange tilfeller ikke er navngitt, presenteres de alltid som konkrete enkelt-

mennesker engasjert i velkjente og nokså vanlige aktiviteter og arbeidsoppgaver. Til noen av bildene er det knyttet fortellinger om pestepidemier som på mirakuløst vis ble stoppet, eller om hjelp i krigssituasjoner. Men flertallet av dem som mottar hjelp fra Mariabildene er ikke befolkningen eller byen som kollektiv størrelse, men enkeltindivider. Ofte plasseres de inn i en familie-sammenheng, og omtales som ektefeller, foreldre og barn. Som regel tilhører de også de lavere sosiale lagene i byen, altså arbeidere, tjenerskap og småborgere.

Samtidig er det altså i denne velkjente og hverdagslige virkeligheten at sterke, overnaturlige krefter plutselig bryter gjennom og gjør seg kraftig gjeldende – slik som vannet i kardinal Capoccis stallbrønn helt konkret illustrerte. Dermed blir miraklene og de merkelige hendelsene direkte knyttet til de hverdagslige oppgavene og aktivitetene som aktørene er opptatt med. Marias inngripen og hjelp dreier seg på denne måten om svært konkrete forhold. Likevel berører hendelsene også ofte mer overordnede religiøse tematikker og spørsmål. Dette ble tydelig i helbredelseshistoriene, med deres klare bibelske gjenklang. Men også for eksempel fortellingene om han som kastet en bocciakule mot Mariabildet, eller hun som glemte løftet hun hadde avlagt og beholdt perlekjedet, tematiserer fundamentalt religiøse spørsmål om synd, soning, tilgivelse og frelse.

En forståelse av mirakelfortellingenes kronotop må ta utgangspunkt i hvordan det hverdagslige og konkrete blir et omdreiningspunkt. På den ene siden muliggjør det gjenkjennelse og troverdighet. På den andre siden skaper det også den scenen der det overnaturlige og mirakuløse kan gjøre seg gjeldende. En avgjørende faktor for å binde disse to aspektene sammen og få omdreiningspunktene til å fungere i Bombellis fortellinger, er tiden eller historien. Den romerske topografien der de overnaturlige hendelsene finner

sted, har også en viktig tidsdimensjon som skaper en kronotop der fortiden er mer enn bare en bakgrunn for hendelsene. I Bombellis fortellinger er tiden, eller mer spesifikt fortiden, et aktivt element som muliggjør sammenbindingen mellom det hverdagslige og det mirakuløse, mellom det velkjent og det uventede.

Tidsdimensjonen fremheves i den konsekvente angivelsen av tidspunktene for både de mirakuløse hendelsene og den påfølgende kroningen. I enkelte tilfeller er det et spenn på flere hundre år mellom disse to tidspunktene. Plasseringen i tid kommer også frem ved at Bombelli er omhyggelig med å oppgi hvem som var pave da hendelsene fant sted, og beklager det de gangene han ikke er i stand til å gi slik informasjon. Men like viktig for mirakelfortellingenes kronotop er vissheten om å leve i en svært gammel by som også er et gjennomgående trekk. Hus og bygninger har ofte vært noe annet før enn de er nå. Materialer fra eldre bygninger er blitt gjenbrukt, ruiner og rester av gamle anlegg stikker fram mange steder. Søylar, skulpturer og annen utsmykning er blitt flyttet rundt, fragmenter er tatt i bruk på nytt både av praktiske, estetiske og andre grunner (Christian 2010). Byen har et tidsdyp som ofte får en helt konkret og fysisk side. Graves det i bakken dukker det raskt frem rester av eldre bygg og konstruksjoner. Fortiden finnes i jorden, under gater og plasser, i murer og vegger. På samme måte som de overnaturlige kreftene kan den når som helst bryte inn i det nåtidige hverdagslivet.

Den første av de tre romanformene som Bakhtin analyserer i sitt essay kaller han for den greske eventyr-romanen. Dens typiske struktur dreier seg om et ungt elskende par som forhindres i å få hverandre på grunn av en rekke uventede og eventyrlige hendelser. Bakhtin påpeker at disse hendelsene, som fører til stadig nye forviklinger, hindringer

og intriger, gjerne introduseres med uttrykk som «plutselig», «overraskende», «helt uventet», «øyeblikkelig», «... og neste dag». Han understreker også at disse hendelsene foregår i en form for eventyrtid, som er frikoplet både fra vanlig kronologisk tid og fra karakterenes egen biografi. Til tross for at alle de dramatiske episodene må ha tatt tid, blir ikke de involverte figurene verken eldre eller annerledes av alt de går gjennom. Eventyrtiden er en «fremmed» tid, et mellomrom og en åpning til en annen verden. Den følger sine egne regler, men den setter ingen spor, den forandrer ingenting (Bakhtin 1981:86–90).

Også mirakelfortellingenes kronotop er basert på en slik «annen» tid som brått og uventet bryter inn og gjør seg gjeldende. Også denne tiden har et visst eventyrpreg, i den forstand at naturlover brytes, og ting ofte viser seg å være noe annet enn man har trodd. Samtidig skiller mirakelfortellingenes kronotop seg fra eventyrromanenes på viktige punkter. For det første er hendelsene konsekvensrike. De bringer store og vesentlige forandringer og de setter dype spor. Bylandskapet endres på varig måte ved at bilder flyttes og kirker bygges. Enda viktigere er endringene som menneskene selv gjennomgår. Delvis er disse endringene svært konkrete og fysiske: Blinde ser, lamme reiser seg og går. I tillegg er de religiøse og eksistensielle. Fortellingenes aktører blir bragt til anger og til erkjennelse av sine forpliktelser overfor gud. Bakhtin argumenterer for at kronotopen er definerende for hvordan mennesker kan fremstilles. Eventyrromanens skikkelser endres ikke av hendelsene de utsettes for. Mirakelfortellingenes figurer gjennomgår en transformasjon.

For det andre er den tiden som plutselig bryter inn, en grunnleggende historisk tid. Igjen er den innledende fortellingen om Mariabildet i Monti et godt eksempel. Også

her bryter de underfulle hendelsene plutselig og uventet inn. Men disse hendelsene er hjemmehørende i fortiden. Det er den som bryter inn. Allerede i fortellingens innledning sier Bombelli at låvebygningen tidligere hadde vært del av et kloster som tilhørte klarissene, og at bildet kanskje hadde hengt i deres matsal. Selv om bildet viser seg mirakuløst fordi det både agerer på egen hånd og helbreder den blinde, er det altså ingen overnaturlig grunn til at det plutselig dukker opp. På samme måte som veldig mange andre ting i Roma har Attavanti-familiens låve vært noe annet tidligere. Oppdagelsen av dette er verken overraskende eller mirakuløs slik Bombelli fremstiller det, men tvert imot en nokså normal og vanlig hendelse.

Ikke alle bildene som Bombelli forteller om blir «funnet» på en like konkret måte som Monti-madonnaen. Derimot blir et flertall av dem plutselig funnet å være mirakuløse, det er fortellingenes gjennomgående hovedpoeng. Samtidig er det svært mange av bildene som omtales som «gamle». Det er også svært mange av dem som i utgangspunktet, når fortellingen begynner, befinner seg på avsides og uanselige steder – på en mur inn til vingården, under trappen, ved en gammel bygning eller en smal vei. De er forlatt og glemt, inntil de og den fortiden de helt konkret representerer, plutselig gjør seg gjeldende på nytt i det romerske dagliglivet.

Tidsdimensjonen i mirakelfortellingenes kronotop har altså form av en historisk tid, av en fortid som finnes alle steder i byen, men som av og til gjør seg gjeldende på en mer konkret og håndfast måte. Når fortiden bryter inn på denne måten kan mirakler finne sted og mennesker og menneskeliv endres. Fortellingene skildrer miraklene som overraskende og vidunderlige, samtidig som den tidsdimensjonen de så å si benytter seg av, fremstilles nøkternt og saklig. «Alle» i Roma vet at fortiden bokstavelig talt befinner seg like under dagliglivets overflate. At

den plutselig bryter inn, er ikke i seg selv verken mirakuløst, overraskende eller fantastisk. Derimot fungerer fortiden som en narrativ ressurs, den er grunnleggende med på å forme mirakelfortellingenes kronotop.

Litteratur

- Bakhtin, Mikhail 1981. *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin, University of Texas Press.
- Baronio, Cesare 1588–1607. *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, 12 vol. Roma.
- Bartoccini, Fiorella 1985. *Roma nell'Ottocento: Il tramonto della 'Città santa', nascita di una capitale* (= Storia di Roma, vol. XVI) 2 bd. Bologna, Cappelli.
- Bauman, Richard 1982. Conceptions of Folklore in the Development of Literary Semiotics. *Semiotica*, vol. 39, nr. 1/2, s. 1–20.
- Bennett, Gillian 1987. *Traditions of Belief. Women, Folklore and the Supernatural Today*. London, Penguin Books.
- Briggs, Charles og Richard Bauman 1992. Genre, Intertextuality and Social Power. *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 2, nr. 2, s. 131–72.
- Bombelli, Pietro 1792. *Raccolta delle immagini della Beatissima Vergine ornate della corona d'oro dal R.mo Capitolo di S. Pietro, con una breve ed esatta notizia di ciascuna immagine, data in luce da Pietro Bombelli, incisore*. Roma.
- Cardilli, Luisa (red.) 1990. *Edicole Sacre Romane. Un segno urbano da recuperare*. Roma, Palombi.
- Cardilli, Luisa (red.) 2000. *Per le Vie di Roma. Le Edicole Sacre*. Roma, Bonsignori editore.
- Carocci, Concezio 1729. *Il pellegrino guidato alla visita delle immagini più insigni della B.V.Maria in Roma, ovvero discorsi familiari sopra lemedesime, detti i*

- sabati nella chiesa del Gesù*. 4 vol. Roma, stamperia del Bernabó.
- Christian, Kathleen Wren 2010. *Empire Without End. Antiquities Collections in Renaissance Rome, c. 1350–1527*. Yale, Yale University Press.
- Eriksen, Anne og Anne Stensvold 2002. *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Oslo, Pax forlag.
- Eriksen, Anne 2005. Our Lady of Perpetual Help. Invented Tradition and Devotional Success. *Journal of Folklore Research*, vol. 42, nr. 3, s. 295–321.
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg 2006. *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo, Pax forlag.
- Eriksen, Anne 2007. The Miracles that happened in Rome, *ARV*, vol. 63, s. 161–186.
- Gittarrelli, Sergio 2008. *Le edicole sacre di Roma. A passeggio per le vie di Roma alla scoperta delle 'madonnelle'*. Roma, Edizione ACM.
- Giuntella, Vittorio E. 1971. *Roma nel settecento* (= Storia di Roma, vol. XV). Bologna, Cappelli.
- Ingemark, Camilla Asplund 2006. The Chronotope of Enchantment. *Journal of Folklore Research*, vol. 43, nr. 1, s. 1–30.
- Lüthi, Max 1982. *The European Folktale. Form and Nature*. Bloomington, Indiana University Press.
- Majanlahti, Anthony 2006. *The Families Who Made Rome. A History and a Guide*. London, Pimlico.
- Martinelli, Fioravante 1653. *Roma ex ethnica sacra Sanctorum*. Roma, Inatij de Lazaris.
- Panciroli, Ottavio 1600. *I tesori nascosti nell'alma città di Roma*. Roma, Luigi Zanetti.
- Piazza, Carlo Bartolomeo 1703. *La gerarchia cardinalizia*. Roma, stamperia del Bernabó.
- Piazza, Carlo Bartolomeo 1690–98. *Eusebiologio romano, ovvero della opere pie di Roma christiana et gentile*. 2 vol. Roma, D.A.Ercole.
- Rufini, Alessandro 1853. *Indicazioni delle Immagini di Maria Santissima collocate sulle mura esterne di taluni edifici dell'Alma città di Roma*. Roma, Giovanni Ferretti.
- Selberg, Torunn 2006. «Our Lord's Miracle». Talking About Working Wonders. I Kaivola-Bregenhøj Annikki, Barbro Klein og Ulf Palmentfelt (red.). *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*. Helsinki, Finnish Literature Society, s. 64–78.
- Selberg, Torunn 2011. *Folkelig religiositet. Et kulturvitenskapelig perspektiv*. Oslo, Scandinavian Academic Press.
- Skog, Susanne Nylund 2002. *Ambivalenta upplevelser & mångtydiga berättelser. En etnologisk studie av barnafödande*. Stockholm, Stockholms universitet.
- Tarkka, Lotte 1993. Intertextuality, Rhetorics and the Interpretation of Oral Poetry: The Case of Archived Orality. I Anttonen, Pertti og Reimund Kvideland (red.). *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Traditional Culture in the Nordic Countries*. Åbo, Nordic Institute of Folklore, s. 165–193.

Ordenen Stjernen i Øst og julens budskap

En analyse av *Stjernebladets* julenumre

Ingvild Sælid Gilhus

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
ingvild.gilhus@uib.no

Lisbeth Mikaelsson

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
lisbeth.mikaelsson@uib.no

Abstract

The article is based on a close reading of the Christmas issues of the Norwegian theosophical magazine *Stjernebladets/Stjernen* in order to examine its approach to Christmas. The magazine was the mouthpiece of the Norwegian branch of the Order of the Star in the East (1910–1929). This fellowship was established within Theosophical Society in order to prepare its members for the imminent appearance of the theosophical messiah, the Indian youth Krishnamurti. He was thought to be a reincarnation of the so-called world teacher, who according to theosophical doctrine had incarnated before in such figures as Buddha and Christ. Our study showed that in *Stjernebladets/Stjernen* the Christian myth of the birth of Christ was used as an allegory for central ideas in theosophical messianism.

Keywords:

- *Theosophy in Norway*
- *the Order of the Star in the East*
- *Krishnamurti*
- *Stjernebladets/Stjernen*
- *messianism*
- *the Christmas myth*

Stjernebladets jul

Objektet for denne undersøkelsen er jule-numrene til tidsskriftet *Stjernebladets*, eller *Stjernen*, som det etter hvert ble kalt. Tidsskriftet ble utgitt tidlig på 1900-tallet, og er i dag både gjemt og glemt, men selv i de årene bladet eksisterte var det heller ikke folkelesning. Folk flest var ikke målgruppen; bladet var organ for Ordenen Stjernen i Øst innenfor Teosofisk Samfunn (TS), en internasjonal religiøs bevegelse med oppslutning blant samfunnets høyere lag. Teosofien

kombinerer elitisme, universalisme, okkultisme, idealisme og utopisme i en særegen blanding, og på mange måter er det en litterær bevegelse som henvender seg til skolerte lesere av alt fra religionshistoriske og okkultistiske verk til skjønnlitteratur (Gilhus og Mikaelsson 2013). *Stjernebladets/Stjernen* utgjør bare en ørliten del av teosofenes litterære produksjon, men bladet er knyttet til de antagelig mest dramatiske begivenhetene i teosofiens nærmere 150-årige historie. I de årene bladet utkom ble teosofien internasjo-

nalt møtt med langt større offentlig interesse enn i dag, noe som skyldtes den grandiose messiasforventningen Ordenen Stjernen i Øst målbar ved å hevde at en ny såkalt verdenslærer, en messias for vår tid, snart ville gjøre sin entré på jorden.

Hvert år, fra 1914, ble det gitt ut et julenummer av tidsskriftet (jf. Kraft 2016). Formålet var å formidle teosofisk lære til et bredt, ikke-teosofisk publikum, og dette ble altså gjort i form av julenumre. Å markere norsk og skandinavisk jul på denne måten kan bety at tidsskriftet bare gjør det samme som mange andre publikasjoner. Men fordi Stjernen i Øst er en messiansk bevegelse der også Jesus Kristus er en sentral mytisk figur, er det relevant å spørre i hvilken grad bladet behandler julen ut fra sitt spesielle mytiske og ideologiske ståsted. Eller med andre ord, hva slags stoff preger julenumrene? I hvilken grad setter bladet julens mytiske kristne temaer inn i en teosofisk fortolkningsramme? Hvordan forbindes julen med teosofisk lære? Hva skjer med Jesusbarnet, jomfrumoren, vismennene, betlehemstjernen og det tidsskriftet som frelserens fødsel innevarslet når tidsalderspekulasjon og religiøs synkretisme utgjør overordnede og styrende perspektiver? Omtolkes fortellingen i Lukasevangeliet til å omfatte en ny messias? Ettersom ordenen på et visst tidspunkt proklamerte at verdenslæreren faktisk på ny hadde tatt bolig i et menneske er det også grunn til å spørre om julenumrene endret seg gjennom de årene bladet eksisterte.

Teosofisk Samfunn og Ordenen Stjernen i Øst

Teosofisk Samfunn ble opprettet i New York i 1875 og spredte seg raskt til andre land, blant annet til Norge, der den første teosofiske foreningen ble etablert i 1893. De holdt ukentlige møter, som annenhver gang

var åpne for utenforstående (Kirkebø 1998:86). Foreningen formidlet tankegods fra den internasjonale bevegelsen (Kirkebø 1998:79). Med mottoet, «Ingen religion er høyere enn sannheten,» er kjernen i teosofisk lære – at alle mennesker har del i en felles guddommelighet som de ulike religionene representerer på sine spesielle og derfor begrensede måter. Teosofiens standpunkt er religiøs universalisme, som igjen er forbundet med formålet til Teosofisk Samfunn: «Å danne en kjerne av menneskehetens universelle brorskap uten hensyn til rase, tro, kjønn, samfunnsstilling eller farge.» Å forme fremtiden og en ny menneskehet ble målsettinger som teosofien tidlig satte ut i praksis på ulike måter, for eksempel gjennom religionsstudier, skolevirksomhet, pedagogikk og dyrevern, der de teosofiske sentrene spiller rollen som utopiske foregangssamfunn (Mikaelsson 1998). Universalisme og utopisme går hånd i hånd i bevegelsen (jf. Godwin 1994; Gilhus og Mikaelsson 1998; Hammer og Rothstein 2013).

Teosofien hadde begynt med dypdykk i senantikken religionshistorie og filosofi, ikke minst i stifteren, Helena Petrovna Blavatskys bok *Isis Unveiled* (1877). Men teosofene kastet tidlig sine øyne på India. De opprettet sitt hovedkvarter i Adyar utenfor byen Chennai (tidligere kalt Madras) i 1882 og skaffet seg viktige kontakter i den indiske og britiske overklassen (Godwin 2013). Indisk tenkning og religion fikk etter hvert stor plass. I Adyar gjorde gutten Jiddu Krishnamurti (1897–1986), av brahmin-kasten, sterkt inntrykk på de ledende teosofene Charles Webster Leadbeater og selskaps president Annie Besant. Besant adopterte Krishnamurti og hans bror (Wessinger 2013). Leadbeater mente at Krishnamurti hadde en fullkomment ren aura, og så i ham et redskap for Maitreya, fremtidens Buddha, som igjen av teosofene ble identifisert med en skikkelse i det okkulte hierarkiet omtalt

som verdenslæreren. Dette er en skikkelse med spesiell omsorg for at menneskeheten skal utvikle seg til høyere nivåer av visdom og moral. Verdenslæreren hadde tidligere inkarnert seg i blant annet Buddha, den indiske guden Krishna og Kristus, ifølge teosofisk lære. Krishnamurti gikk også under navnet Alcyone, som er en muse i gresk mytologi, men viktigere i denne sammenhengen er at det er navnet på den mest lyssterke stjernen i Pleiadene.

Krishnamurti trigget messiasforventningene i Teosofisk Samfunn og Ordenen Stjernen i Øst ble opprettet 11. januar 1910 for å forberede teosofene til å motta en ny inkarnert verdenslærer på en mer adekvat måte enn korsfestelsen av Kristus vitner om.¹ Den da fjortenårige Krishnamurti ble utnevnt til overhode for ordenen, og presidenten for Teosofisk Samfunn, Annie Besant, var dens høye beskytter. Krishnamurti ble sendt til England og USA for å få den beste utdanningen som kunne skaffes, og etter hvert ble han og hans rolle som redskap for verdenslæreren offentlig kjent og kommentert i vestlige medier. Ordenen var virksom frem til 1929, da Krishnamurti brått og dramatisk oppløste den med den begrunnelse at sannheten er et veiløst land der enhver må finne sin egen vei. Men før det kom så langt, hadde opprettelsen av ordenen og introduksjonen av en ny messias ført til rystelser i teosofiske miljøer i alle land (Hope 1998). Teosofene måtte nemlig ta stilling til om de trodde på denne verdenslæreren eller ikke, og da delte de seg i to leire. Lederen av den tyske teosofiske seksjonen, Rudolf Steiner, trodde det definitivt ikke. Han brøt med moderbevegelsen i 1913 og grunnla antroposofien. Dette er det store skismaet i teosofiens historie.

1. Ordenen ble kalt *The Order of the Rising Sun* fra 1910–1911, *The Order of the Star in the East* fra 1911–1927 og *The Order of the Star* fra 1927–1929.

Under halvparten av teosofene i Skandinavia meldte seg inn i Ordenen Stjernen i Øst. På det meste hadde ordenen 193 medlemmer i Norge (Hope 1998:41). Men disse medlemmene var blant de mest ressursrike og toneangivende av teosofene, og det gjorde at mye av aktiviteten i disse årene foregikk rundt Ordenen Stjernen i Øst, verdenslæreren og Krishnamurti.² Ordenen opprettet en egen publikasjon, *Stjernebladet*, utgitt i Danmark for hele Skandinavia med et prøvenummer i 1912. I 1913 og 1914 utgis et felles tidsskrift for Danmark og Norge i København, mens Sverige etablerer sin egen utgave av dette bladet (Hope 1998:42–43). Det første julenummeret, fra 1914, ble imidlertid utgitt i Norge, nærmere bestemt i Tromsø. *Stjernebladet* kom altså ut fra 1913–1921 (1–9). Det skiftet så navn til *Stjernen*, som ble utgitt til og med 1928 (1–7).³ Selve betegnelsen på ordenen og bladet refererer til betlehemstjernen, men i teosofisk tolkning: Mens betlehemsstjernen viste vei til det nyfødte Jesusbarnet skulle teosofenes stjerne også vise vei til en ny messias.

Stjernebladet og Stjernens julenumre

Sjangeren julehefte var rikt representert i Norge allerede fra midten av det nittende århundre (Brenne 2009). Juleheftene kunne være frittstående utgivelser, eller egne julenumre av en eksisterende publikasjon, slik

2. De kosmopolitisk orienterte kvinnesaksforkjempere, Eva Blytt, Helen Storjohan Egilsrud og Lilly Heber var ledende i arbeidet med ordenen i Norge (Hope 1998:36).

3. Ifølge *Norske tidsskrifter: bibliografi over periodiske tidsskrifter i Norge inntil 1920* ble tidsskriftet publisert i København fra 1912–14, i Tromsø i 1915, i Trondheim i 1916–21 og deretter i Kristiania/Oslo i kommisjon hos Olaf Norlis forlag, men fra 1922 nå som en felles nordisk utgivelse. Redaktører var Helen Egilsrud (1915), Erik Undset (1916–21) og Lilly Heber (1922–1928).

Stjernebladets/Stjernens julenummer var. Slike julenumre og -hefter fantes med ulike formål, men inneholdt gjerne fortellinger som avspeilte familieverdier, bilder med norske julemotiver, landskap og bonderomantik i tillegg til religiøse motiver. Annonser var en del av finansieringen. En undergruppe av juleheftene var de religiøse.

De to første årene var *Stjernebladet* et kvartalstidsskrift og årets siste nummer kom ut i oktober. Til å begynne med inneholder bladet mest oversettelser av artikler fra ordens engelske hovedorgan, *The Herald of the Star*, og innlegg fra ledende teosofere, som Annie Besant og Charles Leadbeater. Krishnamurti får større og større plass etter som årene går. Etter hvert slipper norske og skandinaviske teosofere og kulturpersonligheter mer og mer til i spaltene, men fortsatt er bidrag fra de teosofiske verdensstjernene rikt representert. Uansett hvilken bakgrunn bidragene har, fremstår julenumrene harmoniserende og er ikke arena for konflikt. Dette er i tråd med at de er beregnet både på et teosofisk og et ikke-teosofisk publikum.

Etter en gjennomgang av julenumrene viser det seg at de skiller seg fra de fleste eksemplarene innen sjangeren julehefter i Norge ved at de vier juletradisjoner liten eller ingen oppmerksomhet. I likhet med andre julehefter inneholder de imidlertid annonser. Annonnene er relevante for hvordan julen konstrueres i *Stjernen*. *Stjernens* julenummer for 1922 melder at en avertisementsavdeling skal åpnes og målet er at stjernemedlemmene skal annonsere i bladet. Vegetariske kursteder og hvilehjem blir nevnt som et mulig tema for annonser. Men allerede i dette julenummeret reklamerer *Stjernen* Norske Forlag for fire stjernebrevkort som abonnentene kan kjøpe. Kortene er spesielt beregnet på julen, og den dobbeltydige stjernen (Betlehem og Krishnamurti) er med på alle fire. Det ene brevkortet har Stjernebønnen som tekst, det

andre en meditasjon av Annie Besant og bildet av et kors, det tredje har bildet av den nyinnkjøpte villaen på Blommenholm, som skal huse Den norske Stjernekoloni, mens det fjerde brevkortet har en blank side. I 1924 inkluderer sortimentet til *Stjernen* Norske Forlag det som kalles «Julepresenter». Her tilbys portretter, fotografier og julekort med Annie Besant og Krishnamurti, bokmerker med broderte stjerner, gaveabonnement på *Stjernen* og daglige meditasjonstemaer. Brevkortene er fortsatt i salg. Spesielt for barn reklameres det for julestjerner: «Alle barn er glad i å ha den selvlysende *Stjernen* over sengen, den minder dem om Betlehemsstjernen som viste veien til barnet i krybben.»⁴ I de siste julenumrene som ble utgitt, Krishnamurtinumrene, dominerer annonser for nye bøker og tidligere bøker forfattet av Krishnamurti.

Sentimentale fortellinger, slik man finner i andre julehefter, er det noen få av. Et eksempel er en legende om St. Peter, djevelen og den kjærlighet en enke har til sin bortkomne sønn (1918:235–236). Mer spesifikt «julete» er en fortelling som er oversatt fra engelsk og delvis modellert på Charles Dickens' *En Julefortelling*. Forfatter er ikke oppgitt. Fortellingen handler om en rik gutt – Boy – som tas med på en reise av en alv, og i sitt «drømmelegeme» får se fattigdom og nød, noe som fører til at han gir bort alle de fine julepresangene sine («Julelyset» i 1920:132–139). Som helhet betraktet er julenumrene intellektualistiske og fokusert på teosofisk tankegods. Hvis en vil vite om stjernemedlemmene gjør noe spesielt i forbindelse med julen, må en gå til andre kilder. Et unntak er *Stjernen* fra 1924, der det i artikkelen «Fra Arbeidsmarken», forfattet av Otto Viking, fortelles at syv

4. Som planen var i 1922 har *Stjernens* julenummer for 1924 annonser for en naturlege (Ole Olvik), kiropraktorer (H. Andersen og Gundhilda Austlid) og en helseheim (Furuly).

stjernebrødre skal samles i en julekoloni i Naskov og der forsøke «at skabe en Kanal for den Store Mesters Kraft ved at hellige hele Kolonien til Ham» (1924:232). Hvorvidt stjernemedlemmer feiret en annen type jul enn nordmenn og dansker flest gir julenumrene derfor ikke særlig informasjon om. Ettersom medlemskap i TS og Ordenen Stjernen i Øst lot seg kombinere med medlemskap i etablerte religioner, er det ikke usannsynlig at de fleste medlemmene feiret tradisjonell skandinavisk jul og at dette forklarer hvorfor julenumrene er såpass lite «julete» som de faktisk er.⁵

Julestoff i 1914-nummeret

Det første julenummeret ble utgitt i 1914, nærmere bestemt av J. Kjeldseths boktrykkeri i Tromsø.⁵ Vi presenterer dette nummeret relativt fylldig for å gi et inntrykk av genren. Det er på 36 sider og innledes med en kort hymne med noter: «Kristus vor Fører! Kristus vor Mester! – Du er jo kjendt fra tidernes morgen! Dit navn, det er Gud!» I presentasjonen heter det at dette er en gammel tempelhymne, som skal synges tre ganger, første gang kraftig, så kraftigere og til sist jublende. Leseren bes også merke seg «de eiendommelige rytmiske pauser (Maz-daznan-pauserne), i hvilke det okkulte aandedræt skal indhentes» (1914:2). Kristus blir dermed gjenstand for en teosofisk iscenesettelse allerede i inngangen til det første julenummeret. Hymnen følges av en opp-

5. På kopien av dette nummeret fra Bergen offentlige bibliotek, som artikkelforfatterne har hatt tilgang til, står det skrevet 1915 med penn eller blyant. Men i et notat fra redaktørens kone og bidragsyter i bladet, Magnhild Undset, fra 11. Oktober 1916, stilet til biblioteket, heter det: «Der er utk. julehefter baade for 1914 og 15. Paa heftet for 1914 staar «Glædelig jul», paa forsiden for 1915 staar Stjernebladets julenummer». En sjekk av mikrofilmen fra Nasjonalbiblioteket ved Spesialsamlingen til Universitetsbiblioteket i Bergen viser at dette stemmer.

fordring om «Fred med alle skapninger» og et portrett av Annie Besant og ordenens paroler om å arbeide for verdensbroderskapet og å gjøre medlemmene verdige til å kjenne verdenslæreren når han kommer (1914:3). I Besants ønsker for en gledelig jul og fred på jorden beskrives den store Mestrenes Mester metaforisk som solguden (1914:4). Julen henlegges så til menneskets indre og «fødselen i krybben,» som knyttes til Kristus-innvielse, visdomsskoler og bevissthetsutvikling (1914:6). Den lille usignerte teksten «Jul i menneskets indre!» gjengir de samme ideene: «Fødselen i krybben» sies å være en del av Kristus-innvielsen i alle mysterieskoler gjennom tidene og refererer til det utviklingstrinn i bevisstheten da gudsbildet, eller Kristus-bildet, i mennesket våkner. For utviklingens mål med menneskeheten er guddommeliggjørelse, nærmere bestemt å nå det utviklingstrinn da «Gud skal bli alt i alle» (1914:12).

Den forventningens tid som ordenen på ulike vis konstruerer smelter med andre ord sammen med teosofenes okkulte Kristus-forståelse og julen som kristen høytid. I kraft av å være president i TS er det naturlig at Besant figurerer som en herold på denne måten for en utvikling i teosofien hun har stilt seg i spissen for. Kombinert med rollen som adoptivmor for Krishnamurti fremstår hun som en slags teosofisk Maria i forhold til den nye messias. Under overskriften «Julekveld» får så sogneprest Herman Lunde ordet. Hans tekst heter «Fred på jorden» og er en preken over juleevangeliet og hvordan det skal realiseres i den enkeltes liv i en form for «evighetsliv» (1914:7–8).⁶ Prekenen har ikke et eksplisitt teosofisk innhold, men har en viss resonans med teosofisk tenkning.

6. Herman Lunde er også på banen i julenummeret av *Stjernebladet* i 1917 med artikkelen «Julen». Lunde fremhever at for ham er «hovedtrappen» Jesus Kristus, og han styrer klar av en teosofisk jesustolkning (1917: 269).

Når den innlemmes her viser det aksept for en mer tradisjonell kristen innstilling i ordenen. Petiten nederst på side 8 tar opp temaet julelitteratur, som i dette tilfellet er en kort presentasjon av en bok av Annie Besant, *Esoterisk kristendom*.

I de følgende innslagene er forbindelsen til julen mer eller mindre fraværende. Bokpresentasjonen av *Esoterisk kristendom* følges av en beskrivelse av Ordenen «Østens Stjerne» (1914:9–12) og dernest en biografisk og oppbyggelig tekst om Krishnamurti (1914:12–14), begge uten oppgitt forfatter. Den biografiske teksten har et helsidebilde av Krishnamurti, og inneholder blant annet en oppfordring om å lese hans bøker: «Læs selv Krishnamurtis bøker – det er mer end umaken værd! Hans stil er enkel, næsten barnslig – hans tanker vidunderlig dype – av den høieste etiske renhet og skjønhed!» (1914:14). Den biografiske artikkelen er skrevet av initialene H.E., som står for redaktøren Helen Egilsrud. Dernest følger en usignert biografisk artikkel om den indiske teosofen J. Jinarajadasa og hvordan han beskriver evolusjonen som Guds plan for alt liv. Her introduseres en sentral forestilling i teosofiens historie, nemlig det store hvite brorskap av visdomsmestre, også kalt den hvite losje. De er «høyere intelligenser» i det okkulte hierarkiet og leder menneskehetens utvikling mot fullkommenhet på jorden (1914:15). Verdenslæreren er brorskapets overhode som selveste «mestrenes mester». I den usignerte artikkelen «Det teosofiske samfund» i samme nummer (1914:24–26), sies det at mestrene er de egentlige stifterne av Teosofisk Samfund. TS er ment å være deres redskap til å formidle den høyere visdommen og lede mennesker på den lange veien mot fullkommenheten. Helen Egilsrud har skrevet den etterfølgende biografiske artikkelen om Annie Besant. Også denne inneholder en oppfordring om lesning: «Hun har skrevet en masse

bøker – indholdsrike, herlige! Læs dem!» (1914:19). To mindre artikler oppfordrer leseren til å sette seg inn i evolusjonistisk tenkning, ellers kan man ikke forstå verdenslærerens komme (1914:20–21) og karmaloven, «denne natur- og aandsløv» (1914:21). Så følger nok en biografisk artikkel, denne gangen om den teosofiske okkultisten Charles W. Leadbeater og med et helsides portrett (1914:22–23). Leseren får et nytt tips om julelitteratur, en bok om hvit og sort magi (1914:24). Artikler følger om «Det teosofiske samfund» (1914:24–25), «Gjenfødelsens naturlov» (1914:26–27), «Adyar», det vil si om teosofenes senter i India (1914:27–30) og om «Krotona», som er bevegelsens amerikanske hovedkvarter (1914:30–31). Igjen kommer en artikkel om åndelig lovmessighet, om «Trinfølge-loven i naturen» (1914:31–34), før bladet avsluttes med en beskrivelse av den mystiske «Grevnen av St. Germain» og en «Doktor fyrst Otoman Z. v. Ha'nish.» (1914:34–36). Helt til slutt finner vi en «Stjernebøn» rettet til «Mestrenes Mester i den Store Hvide Loge», med andre ord, den kommende og etterlengtede verdenslæreren (1914:36).

Slående ved gjennomgangen av dette første norske julenummeret er at tilknytningen til kristen mytologi er heller tynn. Begrepet jul anvendes, men tolkningen er gjerne teosofisk, og referanser til juleevangeliet brukes først og fremst som en parallell beskrivelse av verdenslærerens komme. Fred på jorden og fred med alle skapninger blir imidlertid hyppig gjentatt. Det kan forstås som et ekko av den himmelske hærskares lovprisning i juleevangeliet: «[...] og fred på jorden blant mennesker Gud har glede i» (Luk 2,14). Bladet fremstår i stor grad som en introduksjon til teosofien ved å presentere utførlig de ledende teosofiske aktørene på denne tiden og sentrale aspekter i teosofisk lære. Det eneste som har et mer karakteristisk kristent innhold i julenummeret fra

1914, er Herman Lundes preken. Lunde var prest i mer enn femti år, blant annet sogneprest i Trefoldighetskirken.⁷ Arne Bugge Amundsen fremhever at han hadde et økumenisk engasjement og «nærmest avteologiserte oppfatninger av hva kristen religion gikk ut på» (Amundsen 2009). Men Bugge Amundsen peker også på at han «var nok mer typisk for en kulturåpen geistlig embetsmannstradisjon enn samtidens kritikk av ham kunne gi inntrykk av» (ibid.). Dette var altså innholdet i det første norske julenummeret, og det har heller flere referanser til den kristne julen enn mange av de senere utgavene.

De senere julenumrene

Ambisjonene for *Stjernebladets* julehefter var absolutt til stede. I bladets første nummer for 1915 skriver redaktøren, Helen Egilsrud, under overskriften «Fremtidsmuligheter» om sine planer for fremtidige julehefter:

Stjernebladet burde hver jul utgi et vakkert, illustreret julehefte, – beregnet paa at gjøre vor sak kjendt for det utenforstaaende, spørgende publikum. Det burde trykkes i 3000 exemplarer. Dette vilde være et betydningsfuldt og kraftig løft – !

Men juleheftet maatte være saa smukt, at det kunde gjøre sig gjældende i juleflommens virvar. Allerede i august maaned bør slike julehefter foreligge færdige for at kunne lønne sig og bli annonceret, anmeldt og expedert i god tid. Med andre ord: redaktionen burde i tilfælde *øieblikkelig* gaa i gang med arbeidet (*Stjernebladet* 1915:2).

I 1914 ble juleheftet trykt i 2000 eksemplarer, og opplaget kostet 800 kroner, en ikke ubetydelig pengesum i 1914.⁸ Egilsrud sier også at abonnementstallet ikke dekket *Stjernebladets* utgifter. Allikevel ønsker hun å øke opplaget, benytte fargelagte bilder, kunsttrykkpapir og la det neste juleheftet koste dobbelt så mye som 1914-utgaven. Og hun ber stjernemedlemmene om å «skaffe den fornødne sum». Av opplagstallet går det frem at juleheftet er beregnet på langt flere enn teosofene og dem som var medlemmer av ordenen. Det er også tydelig at juleheftet ble sett på som et ypperlig propagandaredskap: «*Stjernebladets Julehefte*» burde bli en fast institusjon til bekjendtgjørelse og fremarbeidelse av vor sak til almenhetens kjendskap og bevissthet.» Dette ser ikke ut til å være fulgt opp i særlig grad. Julenummeret for 1915 er ikke større enn fjorårets, og 1915-årgangen inneholder ellers få numre i tillegg til juleheftet.⁹

Hvis vi så ser på innholdet i juleheftene samlet, både *Stjernebladet* og etterfølgeren *Stjernen*, kan en spørre seg om bladene endrer seg og i tilfelle i hvilken retning. I *Stjernebladet* fortsetter julen å være omtalt her og der, men det er langt fra noe dominerende tema. Etter at *Stjernebladet* ble etterfulgt av *Stjernen*, er fortsatt tilknytningen til kristen jul eksplisitt, enten fordi Jesusfortellingen henvises til som en parallell til Krishnamurtis liv og misjon eller fordi julen gis en tolkning som noe som finner sted i menneskets indre, jevnfør Annie Besants ord: «Vi ser ikke alene tilbake i taknemlig glæde til julenatten for to tusen år siden – julen, solvendingen, lysets fest er Hans fest, som igjen nærmer sig vor jord, Han som er Verdens Lys» (1924:189; se også 1925:158).

7. Opplysningene om Herman Lunde er tatt fra artikkelen om ham i *Norsk biografisk leksikon*, skrevet av Arne Bugge Amundsen. Lunde ble kjent i hele Norge da han forrettet ved Bjørnstjerne Bjørnsons begravelse.

8. 800 kroner i 1914 tilsvarte 43015 kroner i 2015, ifølge Statistisk Sentralbyrås kalkulator.

9. I et vedheftet notat til biblioteket sier Erik Undset: «Aar 1915 utkom bare 3 nr. – og det 3de var juleheftet, som De altsaa har.»

Den allegoriske tolkningen eksemplifiseres også i en betraktning over «Stjernens betydning» (1919:173). Innlegget begynner med et sitat om stjernen fra Lukasevangeliet, men går så over til å beskrive hvordan medlemmene av Ordenen Stjernen i Øst har stjernen i sine hjerter og skal hjelpe til å forbedre veien for verdenslærerens komme. Stjernens andre betydning er, ifølge innlegget, barnets fødsel i åndens helligdom, altså en referanse til en åndelig prosess i den enkelte (1919:173). Allegoriseringen av den kristne julefortellingen forbinder dermed eskatologien om verdenslærerens komme og gudebarnets fødsel-metaforen om den enkeltes åndelige utvikling. Tolkningsgrepet betyr at Stjerneordenen kan meddele sin kjernefortelling gjennom julefortellingens symboler og aktører.¹⁰

De tre siste julenumrene som kom ut, ble kalt for Krishnamurti-numre (1926–1928). De etterfølger vendepunktet i 1925 da flere artikler i julenummeret hadde sluppet den store nyheten om at verdenslæreren hadde utvalgt Krishnamurtis kropp for å fremtre på jorden igjen. I 1924-nummeret hadde Annie Besant gitt et forvarsel om denne begivenheten ved å opplyse at verdenslæreren vil komme i en disippels legeme, eller med andre ord, ikke på en måte som ville få alle til å gjenkjenne ham og bøye seg for ham (1924:201). De tre siste bladene bygger enda mer intenst opp under bildet av Krishnamurti som Messias og setter seg fore å dokumentere de mest betydningsfulle begivenheter i livet hans i året som gikk. Tilknytningen til jul er i disse numrene langt mindre enn før og består stort sett i det underforståtte: Slik Jesus ble født i Betlehem som en frelser, slik er nå Krishnamurti inntrådt på den jordiske scenen som den nye verdenslæreren, eller

«frelseren» i teosofisk utgave. Så er det slutt: 3. august 1929, på Stjerneleiren i Ommen i Nederland, oppløste den nå 34-årige Krishnamurti ordenen, og i Norge opphørte *Stjernen*.¹¹

Mytiske hovedmotiver: De vise menn og verdenslæreren

Førjulstiden er en forberedelses og forventningens tid i samfunn influert av kirke og kristendom. Denne situasjonen er både en referansebakgrunn og en metafor for den eskatologiske forventningen Ordenen Stjernen i Øst er uttrykk for. I *Stjernens* julenummer fra 1922 er den første artikkelen «Advent», antagelig skrevet av redaktør Lilly Heber. Her knyttes den kristne adventstiden sammen med våre dagers «mørketid», som vil være over når «Kjærlighetens Herre igjen vil vandre iblant os» (1922:121). Den samme tematikken utbroderes i den første artikkelen, «Jul», i 1924-nummeret (1924:190–191). Flere steder i julenumrene gjøres det klart at Ordenen Stjernen i Øst representerer en «teosofisk advent» – ordenen er skapt for å forberede en utvalgt del av menneskeheten til å bli verdenslærerens disipler når han igjen kommer i menneskelig skikkelse. Ingen annen del av året kan representere denne forberedelsen og forventningen enn førjulstiden og julen. Derfor er julenumrene spesielt interessante med tanke på de forbindelseslinjene som her etableres mellom kristendom og teosofi.

Som det fremgår av hva vi har skrevet ovenfor, er bladenes referanser til julen selektive og fortrinnsvis av mytisk art. Juleevangeliet er et slags referansepunkt

10. Anna Schiøtts artikkel, «Jul» (1925:183–190), er et annet eksempel på allegorisk tolkning.

11. Etter at siste nummer av *Stjernebladet* var gitt ut, altså i 1928, redigerte Lilly Heber et tidsskrift som het *Gro-Tid*, som kom ut i 1929, og deretter fra 1929, *Nyorientering, et tidsskrift for Krishnamurtis ideer*.

fordi det skildrer den skjellsettende begivenheten da Jesus Kristus ble født. Juleevangeliet i Lukas 2, 1–14 inneholder som kjent flere viktige motiver, men bortsett fra fortellingen om de tre vise menn som følger stjernen til stallen i Betlehem og Jesusbarnet i krybben, spinnes det ikke tydelige teosofiske tanketråder rundt figurer som Jomfru Maria, Josef og englene i julenumrene.

I Herman Lundes «Julekveld» i 1914-nummeret beskrives de vise menn i Østerland som astrologer. Men, sier forfatteren, man kunne like gjerne kalle dem teosoffer, scientister eller filosofer. Det mennesker av denne typen har felles er å være søkere. Juleevangeliets vise menn fant det endelige svaret ved krybben med Jesusbarnet, erklærer Lunde, slik enhver grubler vil kunne erfare (Lunde 1914:7–8). At de vise menn er *vise*, skaper både her og ellers en forbindelse til teosofenes oppfatning om at de formidler en høyere visdom fra okkulte visdomsmestre. Første artikkel i *Stjernebladet* for 1915 er «Julekveld» av Sigrid Michelet hvor det i et malende språk skildres hvordan de tre vismennene kommer fra hvert sitt land med hvert sitt språk og møter hverandre i ørkenen. Men de «eier evner til at tolke stjernenes sprog og til at tyde tidernes tegn,» og ved reisens mål finner de: «Ham, kjærlighetens mester, verdenslæreren, verdensfrelseren.» Julekveldshåpet i artikkelen er å kjenne igjen den Store Mester når han kommer. Det å kunne kjenne igjen Herren til tross for en beskjeden fremtoning og høyst jordiske, kanskje fattigslige, omgivelser fremstår flere steder som maktpåliggende i bladene, men det krever en innsikt ikke alle har. Det var bare de vise menn som forstod hvem som var født den gang, som det sies i den usignerte artikkelen, «Julefest–Solfest» (1917:266–267), eller i Helen Egilsruds artikkel, «'Østens Stjerne.' Under stjernehimmlen», i samme nummer (1917:278–279). Igjen eksempler på at juleevangeliets fortelling

henvises til og samtidig får selskap av Stjerneordenens kjernefortelling om messiasforventningen blant samtidens vise menn (og kvinner). De to fortellingene spiller sammen og gir mening og aktualitet til hverandre – en *spill-over* funksjon begge veier som karakteriserer en god del av stoffet i julenumrene. For øvrig sies det i «Julefest – Solfest» at juleevangeliet er en myte, med et symbolsk innhold som er sannere enn historien, nemlig solgudens fødsel ved vintersolverv. Denne kosmiske myten har imidlertid også som allerede nevnt en indre betydning for teosofene: soldramaet er «et bilde på Kristi fødsel og opstandelse i vore egne hjerter!» Dermed kan forfatteren si: «Velkommen da, herlige julefest, solfest, Kristusfest» (1917:267).

Selve Jesus-skikkelsen tolkes også allegorisk. Bildet, *Veien* fra 1895, av Reginald Machell, som er kjent for malerier med mystisk innhold, er utgangspunkt for en utlegning av Charles Leadbeater i julenummeret i 1915 (1915:7–10). Bildet rammes inn av en veldig engel og vi ser et menneske som vandrer frem mot en lysskikkelse, som er Kristus. I bildet er det geometriske former og mindre motiver, blant annet er fødselen i krybben vist nederst i maleriet. I Leadbeaters tolkning fremstiller maleriet menneskets evolusjon gjennom flere tilværelser frem til full åndelig oppvåkning. Mysterieskoler, karmalære og evolusjonslære hører med i Leadbeaters utlegninger.¹² Fødselen i krybben er et bilde på at Kristusvandrereren, det vil si, menneskesjelen, «blir sig sin iboende guddommelighet bevisst.» Bildet blir senere brukt på forsiden av julenumrene for 1917 og 1919. Maleriet henger i dag i Teosofisk Samfunns internas-

12. Ifølge den neste artikkelen i samme julenummer (1915), «Menneskets skjulte kræfter», utgikk Jesus fra Nazareth fra Essenernes mysterieskole, mens «Det Teosofiske samfund» er utseet til å være «vor tids mysterie-skole».

Bildet Veien av Reginal Machell ble flere ganger brukt i julenumrene. Reproduksjon: Det teosofiske hovedkvarteret.



jonale hovedkvarter i Pasadena. Dette temaet blir utbrodert i flere artikler i julenumrene.

For teosofene er strengt tatt det lille jesusbarnet mindre viktig enn det at verdenslæreren tok bolig i Jesus på et mye senere tidspunkt. Forsidebildet i julenum-

meret for 1917 er en gjengivelse av Rafaels mesterverk, den sixtinske madonna, men uten at dette er nevnt. Dette er et av verdens mest kjente bilder av Maria og barnet og viser dem i en visjon og omgitt av skyer. Teksten under bildet er en teosofisk tolkning av inkarnasjonen – «han tog bolig i sin

discipels legeme da denne var 30 aar gammel» (1917:265).¹³ Redaktør Lilly Heber forklarer i 1926 at Kristi mektige ånd ikke kunne fødes som et lite barn; det var først da Jesus ble døpt av Johannes i elven Jordan at Kristus tok Jesu kropp i besittelse (1926:170).

«Stjernebønnen» som siteres i *Stjernebladets* julenummer 1914 utmaler både hvem verdenslæreren er, og utopien om fred, enhet og brorskap som denne skikkelsen vil realisere:

O, du Mestrenes Mester i den Store Hvite Loge, du religionenes Herre og leder, hør vor bøn og velsign atter jorden med din hellige nærværelse, og hjelp vor slægt som er i nød!

Uttal Du det *fredens ord*, som kan formaa nationerne til at nedlægge sine vaapen! Uttal Du det broderskapets ord, som kan lære de stridende samfundsklasser at *forstaa, at de er en Eenhet*. Kom til os i Din guddommelige altomfattende kjærlighets fylde – kom til os i Din herlighets kraft og frels verden, som i længsel paakalder Dig – Du lærer for englenes hærskarer – som for os mennesker (1914:36).

Bønnen assosierer som vi ser til den kristne oppfatningen av Jesus som fredsfyrste og redskap for Guds kjærlighet til menneskeslekten. Det er imidlertid et viktig poeng i julenumrene at forskjellige kulturer har ulike navn på messiasskikkelsen. Et julenummer har en fortelling om Hiawatha, omtalt som «indianernes Messias» (1918:225). I artikkelen, «Herrens komme» i julenummeret i 1917, nevnes Maitreya, som er en tradisjonell betegnelse på den kommende Buddha. I artikkelen heter det at verdenslæ-

rerer vil hilses som Maitreya i Østen, mens han kommer som Kristus til Vesten (1917:268). I noen tilfeller ligger også forventningen om en syklisk tilbakekomst innbakt i et begrep, slik det er i den indiske *avatara*-betegnelsen. Begrepet betyr «nedstigning» og Annie Besant bruker det om verdenslæreren i julenummeret 1915 («Ord av Annie Besant»). De ulike skikkelsene blir absorbert av en felles grunnfortelling, nemlig myten om verdenslæreren, slik den blant annet formuleres i Stjernebønnen ovenfor.

Tolkningsrammen er en kombinasjon av en syklisk verdensoppfattelse, særlig preget av indisk tenkning, og evolusjonslæren, opprinnelig inspirert av Darwins, *The Origin of the Species* (1859), men omformulert til å gjelde kulturell utvikling generelt. Teosofene delte menneskenes utvikling inn i rottraser, der den femte rottrase, den ariske, står høyest. To nye rottraser skal følge senere. Evolusjonsloven og karmaloven formuleres i Ordenens tenkning som kosmiske lover. En slik tolkningsramme gjør at Krishnamurti kan presenteres i tråd med en kristen oppfatning av Jesus som en frelserskikkelse og som en parallell til Kristus for vår tid. Det gjør også at kristne forventninger om Jesu gjenkomst kan knyttes til Krishnamurtis fremtreden som verdenslærer, selv om dette gjerne beskrives i noe forblommete vendinger. På lignende måte kan fremtredende figurer i andre religioner beskrives som frelsere som tar del i en felles kosmisk misjon.

«Når det moderne religiøse mangfoldet skal studeres fra et folkloristisk ståsted, er fortelling et sentralt perspektiv,» fremholder Torunn Selberg (Selberg 2011:22). Hun peker også på hvordan de store fortellingene veves sammen med de små fortellingene og at dette er en del av menneskelig identitets-skaping. For Stjerneordenens medlemmer stod fortellinger helt sentralt. Skal vi forsøke å forstå teosofenes bruk av juleevangeliet,

13. Jesus omtales litt senere i dette nummeret som «verdenslæreren» samtidig som julen også knyttes til solgudens historie (1917:266–267).

kan vi tenke oss at fra denne fortellingen destilleres det ut en grunnfortelling som dreier seg om frelserens fødsel og det at verdenslæreren tar bolig i ham. Dette kan, med et begrep lånt fra Mieke Bal, betraktes som en fabula, altså en serie av hendelser (Bal 2009:6–13). Ut fra denne fabula skapes forskjellige fortellinger, de viktigste er i denne sammenhengen knyttet til Krishnamurti, til Jesus og til den enkeltes åndelige oppvåkning, men tilsvarende fortellinger kan også knyttes til Buddha, Maitreya og Zarathustra, som vi har sett. Samtidig samspiller disse fortellingene med hverandre slik at det skapes en syntetiserende tolkningsrikdom som igjen kan gi grunnlag for nye fortellinger.

Den nye tidsalder

Under innflytelse av kirke og kristendom har man i den vestlige verden regnet Kristi fødsel som så skjellsettende at tidsregningen skiller mellom tiden før og etter denne hendelsen. En ny æra i menneskeslektens historie anses å være inntruffet når den som etter kirkens forståelse er Guds sønn inkarneres som menneske. En sentral del av juleevangeliets kulturelle betydning er nettopp at det leses i lys av forestillingen om et avgjørende tidsskifte. Som vi har sett deler Ordenen forestillingen om at Jesu virke la grunnlaget for en ny tid preget av kirke og kristendom. Oppfatningen blir imidlertid omtolket i pakt med en evolusjonslære der verdenslærerens «periodiske fremtreden» og preging av ulike epoker er et hovedpunkt. Annie Besant legger vekt på at verdenslærerne i sine ulike inkarnasjoner grunnlegger verdensreligionene (1924:200–205),¹⁴ mens

14. Jf. Besants artikler «Den kommende lærer i den indre verden» (1924:200) og «Se, jeg står for døren og banker» (1925:169). Besants ideer om hvordan de gamle religiøse tradisjonene i verden rommer ulike spesielle innsikter og verdier som vil

den sentrale artikkelen «Ordenen Østens Stjerne», som presenterer Ordenen i 1914-nummeret, opererer med begrepet «verdenskultur» om en tidsalder farget av bestemte ideer og fremskritt. Enhver ny verdenskultur har da sin verdenslærer som representerer de krefter og fremskritt som skal nås under epoken, heter det i artikkelen (1914:10). Når en epoke har fullført sitt spesielle fremskrittssarbeide, skjer et tidsskifte før en ny verdenskultur etablerer seg. Astronomiske omskiftelser inkluderes i denne tidsalderspekulasjonen. Således knyttes den indiske verdenskultur til stjernebildet Krepsen, den persiske verdenskultur til Tvillingene, den egyptiske til Tyren, den greske til Væren og den femte store verdenskultur som er i ferde med å slutføres, til Fiskene, preget av Jesus Kristus som verdenslærer. Artikkelen relaterer sitt budskap til Joh 16,12–13 der Jesus forteller disiplene at han ennå har mye å si dem som de ikke er i stand til å bære, men at sannhetens Ånd i sin tid til vil veilede dem. Forfatteren viser i denne forbindelsen til at solen nå er i ferde med å gå inn i Vannmannens tegn, noe som vitner om at man kan vente seg en ny inkarnasjon av verdenslæreren (1914:11–12). I Ordenens julebudskap representerer denne tidsalderspekulasjonen et mytisk scenario som skulle vise seg å overleve dens messiasforventninger.

Den nyreligiøse bevegelsen New Age dukket opp på 1960-tallet med sine ideer om en forestående fredens tidsalder i Vannmannens tegn. At New Age har røtter i teosofien er alminnelig kjent blant forskere (Sutcliffe 2003:9–54). Da Krishnamurti brått setter punktum for en ny Messias i 1929 forsvinner ikke selve forventningen om en ny forestående tidsalder på teosofisk hold. Heller ikke blir han avskrevet av alle

ha sin plass i en kommende verdensreligion blir beskrevet i artikkelen «En verdensreligions komme» (1917:283–286).

Ordenens representanter. Lilly Heber holder fast ved at Krishnamurti har et helt spesielt forkynnerkall som han først etter nedleggelsen av ordenen for alvor kan realisere (Hope 1998:56–58). I New Age-sammenheng er det individualistiske budskapet om at enhver må finne sin egen vei til sannheten selve essensen av hva den religiøse impulsen i Vannmannens tidsalder innebærer.

Konklusjon

Vår undersøkelse viser at julenumrene bare i begrenset grad dreier seg om jul. På den annen side avdekker en betydelig del av stoffet at kristen jul med juleevangeliet i sentrum brukes til å formidle selvforståelsen til Ordenen Stjernen i Øst. Hva mer er, julen med juleevangeliet, og også andre bibelord, fremstår ikke bare som midler til å kommunisere budskapet til lesere med kristen bakgrunn, men som kilder til at Ordenen Stjernen i Øst ser på seg selv som et forberedelsesinstrument for en ny Messias.

Litteratur

- Amundsen, Arne Bugge 2009. Herman Lunde. *Norsk Biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/Herman_Lunde (besøkt 21.09.2016)
- Bal, Mieke 2009. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto, University of Toronto Press. (Førsteutgave 1985).
- Blavatsky, Helena Petrovna 1888. *Isis Unveiled*. Pasadena, California, Theosophical University Press. (Førsteutgave 1877).
- Brenne, Tom 2009. *Norske julehefter: De litterære juleheftene fra 1880 til i dag*. Oslo, Messel forlag.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (red.) 1998. *Skjult visdom – universelt brorskap. Teosofi i Norge*. Oslo, Emilia.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson 2013. Theosophy and Popular Fiction. I Hammer, Olav og Mikael Rothstein (red.). *Handbook of the Theosophical Current* Leiden, Brill, s. 453–472.
- Godwin, Joscelyn 1994. *The Theosophical Enlightenment*. New York, State University of New York Press.
- Godwin, Joscelyn 2013. Blavatsky and the First Generation of Theosophist. Hammer, Olav og Mikael Rothstein (red.). *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden, Brill, s. 15–31.
- Hammer, Olav og Mikael Rothstein (red.) 2013. *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden, Brill.
- Hope, Ingvild 1998. Ordenen Stjernen i Øst: Verdenslærerens tjenere. Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (red.). *Skjult visdom – universelt brorskap: Teosofi i Norge* Oslo, Emilia, s. 35–61.
- Kirkebø, Synnøve 1998. Teosofi i Norge 1893–1940: en historisk skisse. I Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (red.). *Skjult visdom – universelt brorskap. Teosofi i Norge*. Oslo, Emilia, s. 79–80.
- Kraft, Siv Ellen 2016. Theosophy in Norway. I Hammer, Olav (red.). *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden, Brill, s. 570–577.
- Mikaelsson, Lisbeth 1998. Adyar – teosofi-ens Mekka. Et reisebrev. I Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (red.). *Skjult visdom - universelt brorskap - teosofi i Norge*. Oslo, Emilia, s. 15–34.
- Norske tidsskrifter: bibliografi over periodiske skrifter i Norge inntil 1920*, <http://runeberg.org/nortid20/140.html> (besøkt 21.09.2016).
- Selberg, Torunn 2011. *Folkelig religiøsitet: Et kulturvitenskapelig perspektiv*. Oslo, Spartacus.
- Sutcliffe, Steven 2003. *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*.

London, Routledge.
Weissinger, Catherine 2013. The Second
Generation of Theosophists. I Hammer,
Olav og Mikael Rothstein (red.).
Handbook of the Teosophical Current.
Leiden, Brill, s. 33–50.

Kilder

*Stjernebladet: Organ for «Ordenen Stjernen i
Øst»* (fra 1922: *Stjernen*)
Stjernebladets julenumre, 1914–1921.
Stjernens julenumre, 1922–1928.

Mellom borealisme og orientalisme

Fortellinger og forestillinger om «de andre» i nordlysturismen

Stein R. Mathisen

Institutt for reiseliv og nordlige studier, UiT Norges arktiske universitet, Campus Alta.
stein.r.mathisen@uit.no

Abstract

The article takes as its point of departure a media narrative, relating that Northern Lights tourists from the East are not only visiting the northern areas to experience the celestial phenomenon, as their actual hope is to conceive under the Lights. According to alleged old beliefs in the East, this is supposed to give handsomer, healthier, and more intelligent children. The location of these beliefs in the touristic border zone, and relating it to modern tourism imaginaries and myths, opens new perspectives for the understanding of these narratives. Discussing one possible mediated background for what eventually turns into a migratory legend answers some questions. However, the further development and metamorphosis of the legend, and finally its materializations in the tourism industry opens new perspectives on narrated relations between hosts and guests.

Keywords:

- *Northern Lights Tourism*
- *Imaginations*
- *Borealism*
- *Orientalism*
- *Guide narratives*

Nordlysturister har i de siste tiårene kommet strømmende fra Østen og til de nordlige områdene av jordkloden for å oppleve det spektakulære naturfenomenet Aurora Borealis. Samtidig med veksten i denne nye nordlysturismen dukket det opp fortellinger og myter i ulike medieframstillinger. Fortellingene er om turistene fra Østen, først om de som kommer fra Japan, men senere også om turister fra Kina. Det fortelles at de ikke bare foretar den lange og nokså kostbare reisen for å se på og beundre nordlyset, men også for å unnfange barn under skinnet fra dette naturfenomenet. Dette skal etter sigende henge sammen med

gamle trosforestillinger i Østen om at barn som blir unnfanget under det flammende nordlyset skal bli penere, mer intelligente og lykkeligere enn andre barn. I følge mediefortellingene har erfarne nordlysjegere og guider godt kjennskap til disse mytene, og de har blitt gjenfortalt muntlig og i en rekke andre media og kanaler, som for eksempel nettstedene som informerer om og reklamerer for nordlysturisme, og nettaviser og vanlige papiraviser som skriver om reiselivsprodukter knyttet til nordlyset. Et britisk selskap skriver for eksempel slik om japansk fascinasjon for nordlyset på sine nettsider:

In Japanese culture, the belief is that a child conceived underneath the Northern Lights will be blessed with good looks, intellect and good fortune. Indeed, there is a fascination with the Aurora in South East Asia and it is no coincidence that visitor numbers from the likes of Japan, Singapore and Malaysia have increased significantly in recent times (The Aurora Zone).

Dersom man imidlertid prøver å finne opplysninger om dette i folkloristisk eller religionsvitenskapelig faglitteratur, er resultatet nedslående. Forestillinger om nordlyset er i det hele tatt lite eller ikke kjent i disse kulturene. Og det er naturlig nok, siden himmelfenomenet aldri vil være synlig i disse delene av verden (kanskje med unntak av de nordligste delene av Japan, der det i svært sjeldne tilfeller kan vise seg). Japanske turister som i noen av de intervjuene det skal refereres til nedenfor har blitt spurt om de kjenner til disse trosforestillingene, har svart benektende. Noen japanske turister er overrasket og finner det fornærmende at folk i Vesten i det hele tatt kan ha slike forestillinger om dem. Andre kjenner til at folk i Vesten har denne oppfatningen av deres japanske kultur, og ser på dette faktumet med alt fra sinne til mild overbærenhet. Det er altså nok et eksempel på at i møtet mellom verter og turister er forestillinger om «de andre» ikke alltid basert på fakta, men mer myter, fordommer og stereotype oppfatninger. Det spesielle i dette tilfellet er at dette dreier seg om oppfatninger av de besøkende eller turistene, og ikke (slik tilfellet vanligvis er) om oppfatninger av den innfødte befolkningen som nettopp disse turistene besøker (Mathisen 2014; Salazar 2013).

Fra et folkloristisk synspunkt har formidlingen av trosforestillingene om østlige turistenes spesielle forventninger til nordlyset,

og måten det fortelles på, spesiell interesse. Det samme gjelder sammenhengene der formidlingen skjer, og hvilke kanaler det forgår gjennom. Det er ikke bare interessant fordi det er mulig å kjenne igjen forteller-motiver som settes i sammenheng med eldgamle kulturelle trosforestillinger, for så å opptre i moderne og nåtidige sammenhenger. Det er også interessant fordi fortellinger om turister fra Østen innenfor nye og samtidige kontekster skaper nye situasjoner og former for framføring innenfor den industrien som nordlysturismen er en del av. Fortellingene som immaterielle fenomen blir i sin tur transformert ikke bare til nye fortellinger og nye opplevelser, men tilsynelatende også iverksatt som økonomiske investeringer, byggeprosjekter, virksomheter og en rekke andre mer materielle og håndfaste størrelser.

Disse sammenhengene skal få en første nærmere undersøkelse i denne artikkelen. Det første empiriske utgangspunktet er både løst og ikke så lett å plassere. Ifølge de mediene som artikkelen bygger på er det et seiglivet rykte blant mennesker som arbeider innenfor reiselivsbedrifter og turisme i de nordlige periferiene av den vestlige verden, som kretser rundt hva som er det egentlige motivet for japanske turistenes sterke ønske om å få oppleve nordlyset. Ganske snart får dette ryktet også sitt narrative mønster, og det får utforminger og innhold som gjør at folklorister ville kalle det for et moderne vandresagn (Brunvand 1999; 2000). Sagnet får så sin faste versjon i flere forskjellige medieframstillinger. Men det stanser ikke her, og sagnet materialiseres etter hvert også i forskjellige former for tilretteleggelser i den raskt voksende nordlysturismen i disse områdene. Dokumentasjonen av dette er interessant, men likevel er målet først og fremst å finne en mulig forklaring på hvorfor disse fortellingene i det hele tatt har oppstått i disse konkrete sammenhengene.

Fortellinger, forestillinger og turister

Fortellinger og myter danner utgangspunktet for mange av de attraksjonene som turistene besøker. Dette dreier seg om ofte om versjoner av fortiden og den lokale kulturen, som er dynamiske og foranderlige, og som ofte påvirkes av relasjonene i det turistiske møtet, både på makronivå og mikronivå. Turistene er på utkikk etter å finne holdpunkter for romantiserte forestillinger og fortellinger om steder og folk, enten de er sanne eller ikke, og enten turistene selv tror på dem eller ikke. Det var dette Dean MacCannell (1976) kalte «search for authenticity», men som mange turismeforskere i dag velger å kalle «tourism imaginaries» (Salazar 2011; Salazar & Graburn 2014). Hovedpoenget er at de romantiserte fortellingene ikke alltid skildrer virkeligheten, og svært sjelden den samtidige virkeligheten som turistene besøker. Slik noen forskere har vist, kan etter hvert mangelen på slike «autentiske» mennesker og kulturelle forhold på destinasjoner føre til at lokalbefolkningen «tvinges» til å kle seg og oppføre seg mest mulig i forhold til en mer tradisjonalisert utgave av dem selv. Ofte modelleres dette etter beskrivelser som tidligere har blitt gjort av kulturforskere eller antropologer (se Salazar 2013). I disse presentasjonene får guidene en særstilling, siden de organiserer opplevelsen. Dersom dette skal være vellykket, må de kjenne forestillingene til både de besøkende og lokalbefolkningen. De kan på denne måten bli en slags trickster-figurer.

Her er vi ved et annet særtrekk ved moderne opplevelsesturisme, at mye av det som vises fram for turistene er satt i scene og arrangert. Det er dette Dean MacCannell kaller «staged authenticity» (1976:91). Det lar seg selvfølgelig vanskelig gjøre når det gjelder naturfenomenet nordlys. Men skulle selve hovedattraksjonen utebli eller la vente på seg, så blir omgivelsene og menneskene

som guider turistene desto viktigere, og måten de framstår på blir avgjørende for hvordan totalopplevelsen av turistproduktet blir oppfattet. Dette betyr ikke at et slikt kunstig arrangement nødvendigvis oppleves som falskt eller som en form for lureri. Turistene kan likevel ha en følelse av autenticitet, selv om de kjenner til at det hele er arrangert for deres skyld. «Iscenesatt autenticitet» er mer en anerkjennelse av det faktum at turistopplevelsen er avhengig av at noen elementer blir iscenesatt, og at et eller annet skal framføres på denne arrangerte scenen (Edensor 2001).

Men det spesielle stedet der disse forestillingene foregår er også viktig. Det er dette Edward Bruner kaller «the touristic borderzone» (Bruner 2005:192), et grenseområde der den innfødte lokalbefolkningen framfører turistenes egne forestillinger om «de Andre», mens begge, både framførere og tilskuere, egentlig er klar over at skuespillet er konstruert. Følelsen av ekthet blir større når nordlysopplevelsen knyttes nærmere sammen med lokale og innfødte kulturer og levemåter (Mathisen 2014; 2017). Derfor er inuitter og samer, trekkhunder og reinsdyr viktige ingredienser i disse iscenesettelsene av nordlyset, i tillegg til de eksisterende kulissene av snø og kulde. På denne måten skapes omgivelser som på samme tid er virkelige og imaginære, realistiske og mytiske. Nordlyset kan forklares naturvitenskapelig, men framstår i denne konteksten som magisk når det starter sitt skuespill på himmelen.

Men den turistiske grensesonen utspiller seg ikke bare i en mikrokontekst. Forholdet mellom besøkende turister og de som blir besøkt henger også sammen med andre og større relasjoner i den postkoloniale vestlige konteksten. Slik Edward Said beskrev i boka *Orientalism* (1978) kommer dette til uttrykk i Vestens beskrivelser av Østen i kjølvannet av kolonialisering og påfølgende

industrialisering. De eksotiserende beskrivelsene kunne i sin tur legitimere et vestlig politisk og økonomisk hegemoni, og etablere et subtilt hierarki mellom forskjellige kulturelle uttrykk. Tilsvarende trekk, som er relevante i denne sammenhengen, finnes i det som kan betegnes som *borealisme*, et begrep som den svenske idehistorikeren Gunnar Broberg lanserte om beskrivelser av nordlige kulturer, landskap og mennesker (Broberg 1982:78). Med dette mente han en særlig interesse for det eksotiske og det primitive i de nordlige områdene. Dette kom særlig til uttrykk i koloniseringens og polarekspedisjonenes tidsalder, og hos tidlige oppdagere og turister som reiste i nord. Slike holdninger har fått en ny renessanse i den blomstrende nordlysturismens interesse for nordområdene, og rekonstruksjoner av primitive kulturformer som en del av turistproduktene (Mathisen 2014; 2017; Olsen 2004).

«Where do old ideas go to die?» spør Barbara Kirshenblatt-Gimblett retorisk i boka *Destination Culture*, og svarer selv: «Tourism, a museum of the consciousness industry» (1998:176). Både orientaliserende og borealiserende presentasjoner av fremmede kulturer er høyst aktuelle i turistiske framstillinger i dag, og bidrar til å skape hierarkier mellom mennesker. Men disse prosessene blir sjelden identifisert som hegemoniserende, nettopp fordi de foregår i den turistiske grensesonen, der det er uklart om det som framstilles har noe med virkeligheten eller med fantasien å gjøre. Det eksotiske og det erotiske henger ofte sammen, særlig i orientaliserende framstillinger (Said 1978). På denne måten kommer det kolonialiserende slektskapet som turismen befinner seg i likevel fram, det finnes objekter, natur, ressurser og kvinner som kan erobres og tas i besittelse. Lignende fortellermotiver settes i sving i den moderne nordlysturismen. Jakten på nordlyset, noen ganger feminisert

som den flyktige damen Aurora Borealis, kombineres med jakten på opprinnelig og jomfruelige landskap, i selskap med representanter for romantiserte og «ekte» innfødte i dette uberørte landskapet, og deres domestiserte trekkdyr. Det er imidlertid viktig å være klar over at slike fortellinger i turismen ikke er årsaken til en kolonialiserende relasjon, men likevel et resultat av slike relasjoner (Bacchilega 2007:3).

Det er derfor litt uventet når dette hegemoniserende perspektivet plutselig snus, og det er de besøkende gjestene fra Østen som blir gjenstand for orientaliserende beskrivelser fra den innfødte nordlige lokalbefolkningen de kommer for å besøke. Nå er det gjestene som settes i forbindelse med gamle trosforestillinger om nordlyset, og ikke bare de nordlige innfødte (som vanligvis har fått denne rollen, se Mathisen 2014) og vertene som arrangerer dette skuespillet, der Aurora Borealis for øvrig alltid er i hovedrollen. Gjestene fra Japan (og etter hvert flere land i Østen) får også tildelt en rolle, og ikke bare som turister. De er også der for å lage pene og intelligente barn under nordlyset, sier fortellingene. Kanskje er det noen av turistguidene som har opptrådt som trickstere, og snudd litt om på maktrelasjonene i møtet mellom vert og gjest?

Forholdet mellom verter og gjester i turismen er komplisert og inneholder både positive og negative opplevelser for begge parter i denne relasjonen (Smith 1989). Uansett om disse fortellingene om japanernes aktiviteter under nordlyset er basert på myter om «de Andre», eller simpelthen på usanne rykter og skrøner, så er det likevel viktig å se på dem som kommunikasjoner som har utgangspunkt i virkelige møter mellom nordlysturister og opplevelsesproduserende turistarbeidere. Men siden kommunikasjonen i disse møtene er i omtrent like stor grad basert på imaginære forestillinger og myter om «de Andre» som

på møtet med virkelige mennesker, må også forståelsene av hva som skjer i dette møtet bli preget av ambivalens og tvetydighet. Det primære siktemålet i denne sammenhengen er derfor ikke å «avsløre» at fortellingene om japanernes virksomhet under nordlyset eller påstandene om deres motivasjon for å reise til de subarktiske områdene ikke nødvendigvis har noe med virkeligheten å gjøre. Som vi skal se, kan det moderne vandresagnet om japanerne som har sex under nordlyset fortelles på mange måter, og det spres gjennom flere forskjellige kanaler og mediale uttrykk. Det er ikke vanskelig å se at et viktig element i fortellingene om turistene fra Østen er humor. Men å undersøke fortellingene om turistene i nettopp de kontekstene der de har blitt fortalt handler mer om å finne bakgrunnen for at de blir fortalt, for så å prøve å forstå dette i større sammenhenger.

Fortellinger om selsomme scener under nordlyset

De mest eksplisitte versjonene av fortellingene om turister som har sex under nordlyset ligger nær turistguidens arbeidsområde, og har et muntlig preg. De fleste vil forbinde seksualitet og turisme med aktiviteter som foregår under vesentlig varmere himmelstrøk enn nord for polarsirkelen, på steder med sol og strender, og der folk har lite klær på seg. Altså helt andre omgivelser enn de subarktiske områdene som det her er snakk om, med temperaturer godt under minus 20 °C, og der turistene har på seg lag på lag med klær for å unngå forfrysninger mens de venter, ofte i timevis, på å få se det spesielle naturfenomenet som nordlyset er.

Fortellingene om japanske turister som har sex under nordlyset har altså i utgangspunktet en muntlig form, men blir ofte referert skriftlig i alt fra avisintervju med nordlysguiden til magasinartikler om nordlysde-

stinasjoner. Det kan virke som om disse fortellingene først ble fortalt i Alaska, der den japanske nordlysturismen først ble etablert i noe større omfang. Men senere har vandresagnet spredd seg til andre destinasjoner i det subarktiske området der nordlyset viser seg. Noen ganger er fortellingene formet som personlige opplevelser, men er likevel såpass oppsiktsvekkende at man kan begynne å undre seg over om dette ikke er slike dramatiseringer som guider av og til kan komme til å benytte seg av i et arbeide der gjentakelsene av fakta blir mange, og der det er et visst behov for humoristiske innslag for å lette på stemningen og skape litt latter blant tilhørerne.

En islandske reiseguide med navnet Haukur forteller på det islandske nettstedet *Total Iceland* om en opplevelse han hadde i 2001. En gruppe med nordlysturister var på vei tilbake til Reykjavik fra Thingvellir, da nordlyset hadde et plutselig utbrudd på himmelen over dem.

I could not believe it. They demanded we stop and loudly so and when the driver finally did and opened the door they jumped right out into the icy snow and started making out like it was the most natural thing in the world. Except it wasn't since it was minus three outside. Still they took their time out there while others on the bus just watched silently in disbelief. Nobody said a word when they came back aboard (*Total Iceland* 2014).

Nettstedet forklarer selvfølgelig denne høyst ukonvensjonelle oppførselen med at dette er en del av disse asiatiske turistene sin kultur. Fra hjemlandet har de med seg den eldgamle myten om at barn som blir unnfanget under nordlyset skal bli både vakrere, klokere, lykkeligere og friskere enn andre barn. Og da er det vel bare normalt at de ønsker det beste for sitt framtidige avkom?

Det finnes en rekke slike fortellinger på ulike nettsider, som alle påstår å bygge på øyenvitneskildringer fra troverdige og navngitte personer som har sitt arbeide innenfor nordlysturismen. Det handler om japanske par i full virksomhet i snøen, som så vidt unngår å bli overkjørt av en guide som kommer kjørende med et turistfølge i en beltebil. Om slike hendelser er versjoner av vandresagnet, eller om det i det hele tatt virkelig har skjedd, er selvfølgelig vanskelig å finne ut av. Om det har skjedd, kan det være et eksempel på det Linda Dégh og Andrew Vázsonyi (1983) kaller «Ostensive Legend-Telling», som innebærer at noen har latt seg inspirere av en fortelling eller et sagn, for så å omsette det til handling.

Disse fortellingene om japanere som har sex under nordlyset i offentlige sammenhenger har også et meta-budskap om turister (fra Østen) som ikke helt forstår den kulturelle sammenhengen de besøker, og hvilke normer som gjelder der. Slike fortellinger om turister som dummer seg ut i en ny situasjon med nye skikker har et stort omfang, og produserer naturlig nok stadig nye motiver. En fortelling om japanske turister som var nokså utbredt på Vestlandet for 30 års tid siden, handlet om en japansk turist som fikk servert lefse (innpakket i plast) på en ferge. Han pakket ut lefsa, brettet den ut, og tørket seg omhyggelig i ansiktet med den (i den tro at det var en våtserviett), med det resultat at hele ansiktet ble tilgriset med smør, sukker og kanel. Denne fortellingen hørte jeg selv på det tidspunktet muntlig overlevert i Bergen, og så vidt jeg kan huske ble det også fortalt at noen selv hadde opplevd episoden på et Widerøe-fly. Det som i hvert fall er sikkert, er at flyselskapet Braathen laget en reklame på basis av denne fortellingen, med to scener. I den første scenen tar japaneren feil av en Vestlandslefse (som var standard innhold i Braathens flymat) og en våtserviett, med samme resul-

tat som i fortellingen ovenfor. I neste scene byr flyvertinnen ham på en våtserviett, men han avslår høflig, og peker på magen for å vise at han er mett (YouTube 22/11 2010). En diskusjon under reklamefilmen som er lagt ut på nettstedet YouTube, viser at slett ikke alle japanere forstår dette som humoristisk, men tvert imot tar det fornærmelig opp. Men en annen ting som dette eksemplet viser, er at det er meget kort vei fra slike muntlig spredte vandresagn, og over til presentasjoner i andre media. Dette skal vi se nærmere på i neste eksempel på formidlingen av vandresagnet.

«Northern Exposure»: TV-seriens versjon av vandresagnet

Det har vært gjort mange forsøk på å finne opphavet til den antatt eldgamle japanske forestillingen om at man kunne unnfange lykkelige, intelligente og vakre barn under nordlyset. Nettsider som spesialiserer seg på å avsløre falske rykter og vandresagn (Snopes.com; *Rocket News 24*) mener å ha funnet svaret i en fjernsynsserie som var svært populær i USA på begynnelsen av 1990-tallet, «Northern Exposure». Dette var en amerikansk serie som gikk på CBS fra 1990 til 1995, med totalt 110 episoder på ca. 45 minutter over 6 sesonger (Wikipedia; IMDb). Handlingen foregår i småbyen Cicely (et oppdiktet stedsnavn) i Alaska, der en nyutdannet lege fra en urban jødisk familie i New York blir sendt for å arbeide på en 4-årskontrakt fordi han tidligere har mottatt et utdanningsstipend fra staten Alaska. Serien la opp til å fortelle om kulturkollisjonene den unge urbane legen møtte i småbyen i Alaska, men serien fikk etter hvert større og større fokus på de mange originale karakterene som manusforfatterne etablerte i dette småbymiljøet.

I seriens tredje sesong, episode 20 («The Final Frontier») møter man en av seriens



Åpningsbildet i TV-serien
Northern Exposure.

hovedpersoner, Maurice Minnifield (spilt av Barry Corbin). Han er en lokal størrelse i småbyen, og han er tidligere NASA-astro­naut, men nå har han store eiendomsinteresser i området. Derfor interesserer han seg for absolutt alt som foregår i byen, og særlig slikt som det kan knyttes nye forretningsideer til. To homofile menn, Ron og Erick (Dough Ballard og Don McManus) har åpnet et bed & breakfast-hotell, The Sourdough Lodge i Cicely, og har nå stor suksess med å sørge for overnatting for store grupper av japanske turister som kommer til byen. Av en slags misunnelig interesse, og med et lønning håp om å få vite mer om forretningskonseptet deres, har Maurice gått med på å holde et foredrag for de besøkende japanske turistene om sin tid som astronaut for NASA. Han står foran et lydhørt publikum i et tettepakket forelesningsrom, der en simultanoversetter gjengir hver setning han sier på japansk. Men plutselig har en av de kvinnelige japanske

turistene fått øye på noe utenfor vinduet. Hun peker ut og roper: «Hajimete!» Hun har sett de første grønne lysene som varsler et nordlysutbrudd. Slik gjengis den påfølgende handlingen på nettstedet *Rocket News 24*:

As if on cue, the Japanese all start filing out of the room in twos, some hand in hand. The last couple shouts out an enthusiastic ‘Thank you. See you later!’ as they leave. The befuddled Maurice has no idea what is going on.

The two men who own the Sourdough, and who are in the audience, stand up and address Maurice. ‘I’m sorry Maurice, we really should apologize.’ They go on to say, ‘The Aurora Borealis becomes very visible about 10:30.’

Maurice: So?

Owners: That's why they [the Japanese] come.

Maurice: Why? To look at the Aurora Borealis?

Owners: Not to look at it, no. To copulate under it.

Maurice: What?!

Owners: It's Japanese folk wisdom. If you consummate your marriage under the Northern Lights, you will have a gifted child.

As Maurice attempts to comprehend that the Japanese are all in their rooms fulfilling their sexual fantasies under the Aurora, the owners appropriately end the scene by asking him: 'Want some Cognac?'

The next day, the owners of the Sourdough see Maurice on the street and apologize again. 'I'm sorry, we should have warned you,' they say.

'All that coitus taking place under one roof is a little disconcerting,' Maurice admits (*Rocket News* 24, 14/2 2015).

Men kan denne episoden virkelig være hele forklaringen på denne meget utbredte forestillingen? Journalisten Jerry Garrett hadde i 2007 en reportasje i *The New York Times* om den japanske nordlysturismen til området rundt Fairbanks, Alaska, der særlig Chena Hot Springs Resort er et populært reisemål for japanere. Her fikk han selvfølgelig også høre om vandresagnet med japanerne fra guidene, men det ble avvist som en forestilling som helt og holdent var skapt av fjernsynsserien *Northern Exposure*. Jerry Garrett tok seg umaken med å undersøke saken

nærmere. I et intervju med manusforfatteren som er kreditert for den aktuelle episoden, Jeffery Vlaming, kom det fram nye detaljer om hvordan fortellemotivet kom inn i fjernsynsserien. Han forklarte at det slett ikke var han som fant opp dette ryktet:

«I picked up a copy of Alaska magazine, and there was this quarter-page article in there about some ancient belief that was held by the Japanese that if you conceived a child under the northern lights, it would be a gifted child,» he said, referring to an article in the November 1991 issue of the magazine. «I thought, 'This is great — exactly the colorful type of thing I'm looking for.' So I put it in the script, and 'Northern Exposure' bought it. It was one of their best episodes ever, I think» (*The New York Times* 2/3 2007).

Dermed er man like langt, eller så langt som man som regel kommer når det gjelder å oppspore det «egentlige» opphavet til et moderne vandresagn. Dette oppsporingsarbeidet blir ikke enklere selv om det finnes flere skriftlige kilder. Forestillingen om at det skulle finnes en gammel japansk tradisjon om at intelligente og vakre barn ble unnfanget under nordlyset fantes der allerede før TV-serien gikk på lufta. Men det må være riktig å anta at manusforfatterens bruk av ryktet i serien førte til en svært stor spredning av fortellemotivet, langt ut over de lokalsamfunnene i Alaska der det ble fortalt, og der det kanskje hadde oppstått som en slags forklaring på den plutselige tilstrømmingen av nordlysinteresserte japanske turister. Så kan kanskje TV-serien også ha ført til at enkelte japanere selv har begynt å tro på fortellingen (Avrech 2002:77), for så å legge reisen, med tilleggende aktiviteter, til et område der det skulle være mulig å få oppleve det fantastiske nordlyset.

Faksimile av lokalavisen Tromsøs oppslag i papiravisen.



HER LAGER JAPANERNE BARN: Det er visstnok knyttet en rekke myter til elskov under nordlyset i Japan. Nordlysetrommet på Scandic er populært blant turistene. Foto: Scandic

Hit kommer japanere for å ha nordlys-sex

Japanske turister strømmer til dette hotellrommet på Scandic for å lage velskapte barn.

Å ha sex under nordlyset skal visstnok ifølge japanske myter gi gutterbarn, pene barn eller lykkelige barn.

Nordlysturistene har de siste årene strømmet til byen, i Tromsø har tidligere skrevet at vinterturismen for tiden overgår sommerturismen. Og en stor andel av de besøkende er japanere.

Pene barn

Historien jeg har hørt er at om et par har elskov under nordlyset, kan det føre til mange pene barn. Om det er sant har jeg ikke fått bekreftet, forteller nordlysguide Ivar Haugen i Tromsø Safari til iTromsø.

Haugen befinner seg i Tokyo i Japan når iTromsø tar kontakt.

Her i Tokyo er det i alle fall mange pene barn. Det kan jo tyde på at vi har hatt mange nordlysturister, sier han.

Nordlysetrom

På Scandic i Tromsø har de innredet et eget nordlysetrom – som er særlig populært blant japanerne – med nordlyslignende belysning i taket. Er det overskyet i løpet av Tromsø-oppholdet, har japanerne en siste sjanse til å få unngjørt elskoven under nordlyset.

Dobbeltsengen på hotellrommet er selvfølgelig plassert med utsikt mot fjellene på Kvaløya og nordlyset.

Her er det nok blitt laget mange japanske gutterbarn, slår event-planlegger Robert Karlsen på Scandic fast.

Rommet ble innredet for ti år siden, og hadde da en svimlende prislapp. Da iTromsø besøkte hotellet var rommet opptatt.

Det var før min tid som hotelldirektør, men jeg har hørt at det kostet rundt 1,5 millioner å lage. Det er vel mye for et enkelt hotellrom. Vi hadde italienske designere her for å innrede det, forteller hotelldirektør Kjell Olav Pettersen.

Pettersen forteller at de fleste turistene som har besøkt hotellet i år har fått se nordlyset.

Vi har hatt en utrolig bra sesong, med fine forhold og mye aktivitet på himmelen.



MYTEOMSPUNNET: En elskovsstund under nordlyset skal ifølge japanere gi en heldig effekt.

Se flere bilder på iTromsø.no



PREBEN OLSEN

preben@itromso.no • 452 71 473



TOM BENJAMINSEN (FOTO)

tom@itromso.no • 906 10 122

Nordlys-sex på et hotell i Tromsø

Men at noen hadde pekt på at forestillingen om at japanerne ønsker å unnfange barn under nordlyset kanskje måtte tas med en klype salt, syntes ikke å påvirke nye markedsføringsframstøt lenger øst i det subarktiske området. I løpet av det første tiåret

av 2000-tallet opplevde turistnæringen i de nordlige områdene av Skandinavia en nærmest eksplosjonsartet vekst av turisme i vintersesongen. Dette var en sesong som tidligere hadde vært svært stille, og denne veksten skyldtes så og si utelukkende interessen for nordlyset. Flere forhold dro i

samme retning. Økt solaktivitet og magnetiske stormer førte i seg selv til at det virkelig var større nordlysaktivitet på den nordlige himmelen enn tidligere. Men nye turistmarkeder hadde også dukket opp med flere blomstrende økonomier i Østen, og det hadde vært en større satsning på markedsføring av de nordlige områdene som et reise-mål også i vinterhalvåret. I denne markedsføringen var nordlysturisme en viktig bestanddel. Man hadde også innenfor turistnæringen sannsynligvis fått med seg at nordlyset allerede var utgangspunktet for en voksende turismenæring i Canada og Alaska, og mente at det måtte være mulig å få til noe lignende i Skandinavia.

I løpet av denne prosessen har også ryktet om at japanerne kom til områder med nordlys for å unnfange intelligente og vakre barn fulgt med på lasset. 25. februar 2013 kunne en overskrift i avisa *iTromsø* melde at: «Reiser til Tromsø for å ha nordlys-sex» (*iTromsø* 25/2 2013). Videre fortelles det i en underoverskrift: «Til dette rommet på Scandic strømmer japanerne for å lage velskapte barn» (ibid.). Et foto av det som kan se ut som et nokså ordinært hotellrom med en dobbeltseng, men med et heller ekstraordinært valg av belysning, har denne forklarende billedteksten:

Det er visstnok knyttet en rekke myter til elskov under nordlyset i Japan. Nordlyset rommet på Scandic er populært blant turistene (*iTromsø* 25/2 2013).

Journalisten Preben Olsen har flere interessante detaljer om dette spesielle nordlysrommet som hotellet har innredet, og som han ganske riktig får opplyst skal være særlig populært blant japanske turister. Rommet har også det journalisten beskriver som:

[...] en nordlyslignende belysning i taket. Er det overskyet i løpet av Tromsø-opp-

holdet, har japanerne en siste sjanse til å få unnagjort elskoven under nordlyset (ibid.).

Men det er flere bestrebelser på å legge godt til rette for de aktivitetene som skal foregå på dette nordlysrommet:

Dobbeltsengen på hotellrommet er selvfølgelig plassert med utsikt mot fjellene på Kvaløya og nordlyset. – Her er det nok blitt laget mange japanske guttebarn, slår event-planlegger Robert Karlsen på Scandic fast (ibid.).

For innenfor moderne og oppdatert turistutvikling har man forstått at det ikke er nok for turistene med bare fin natur, storartede landskap og spektakulære naturfenomen som turistene passivt kan betrakte. Man må også kunne by på egnede og tilrettelagte aktiviteter, det er aktivitetsturisme som gjelder nå for tiden. Event-planlegging er like viktig som utformingen av frokostmenyer.

Og slik tilretteleggelse koster penger, så det må være nøye gjennomtenkt og planlagt dersom investeringene skal gi noen avkastning. Det kommer fram i intervjuet med direktøren for Tromsøhotellet at dette rommet ble planlagt og innredet allerede ti år tidligere (altså i 2003), og at det den gangen ble sett på som en stor investering:

Det var før min tid som hotelldirektør, men jeg har hørt at det kostet rundt 1,5 millioner å lage. Det var vel mye for et enkelt hotellrom. Vi hadde italienske designere her for å innrede det, forteller hotelldirektør Kjell Olav Pettersen (ibid.).

Rommet er en god del dyrere enn de vanlige standard hotellrommene, men var altså populært blant turister fra Japan. På det

tidspunktet da journalisten laget denne reportasjen var nordlysrommet opptatt.

Destinasjonsselskapet Visit Tromsø hadde på dette tidspunktet en japansk informasjonsmedarbeider, Hijiri Takaki fra Nagano, og hun forteller i den samme reportasjen at Tromsø på denne tiden er et meget populært reisemål for nygifte japanere. Hun forteller videre:

Å se nordlyset skal øke sjansene for å få barn. Noen sier at det vil føre til et lykkelig ekteskap, lykkelige barn eller flere barn, sier hun (ibid.).

Men hun peker også på at akkurat sex under nordlyset kanskje ikke er den eneste grunnen til at Tromsø har så mange turister fra Østen. Ved siden av den forbedrede økonomien til noen mennesker i denne verdensdelen, kan reiselysten mot de nordlige områdene også ha andre grunner. For japanere framstår Tromsø som et unikt reisemål. I tillegg til nordlyset har de muligheten til å oppleve en eksotisk kultur og en helt spesiell atmosfære, hevder den japanske informasjonsmedarbeideren (ibid.).

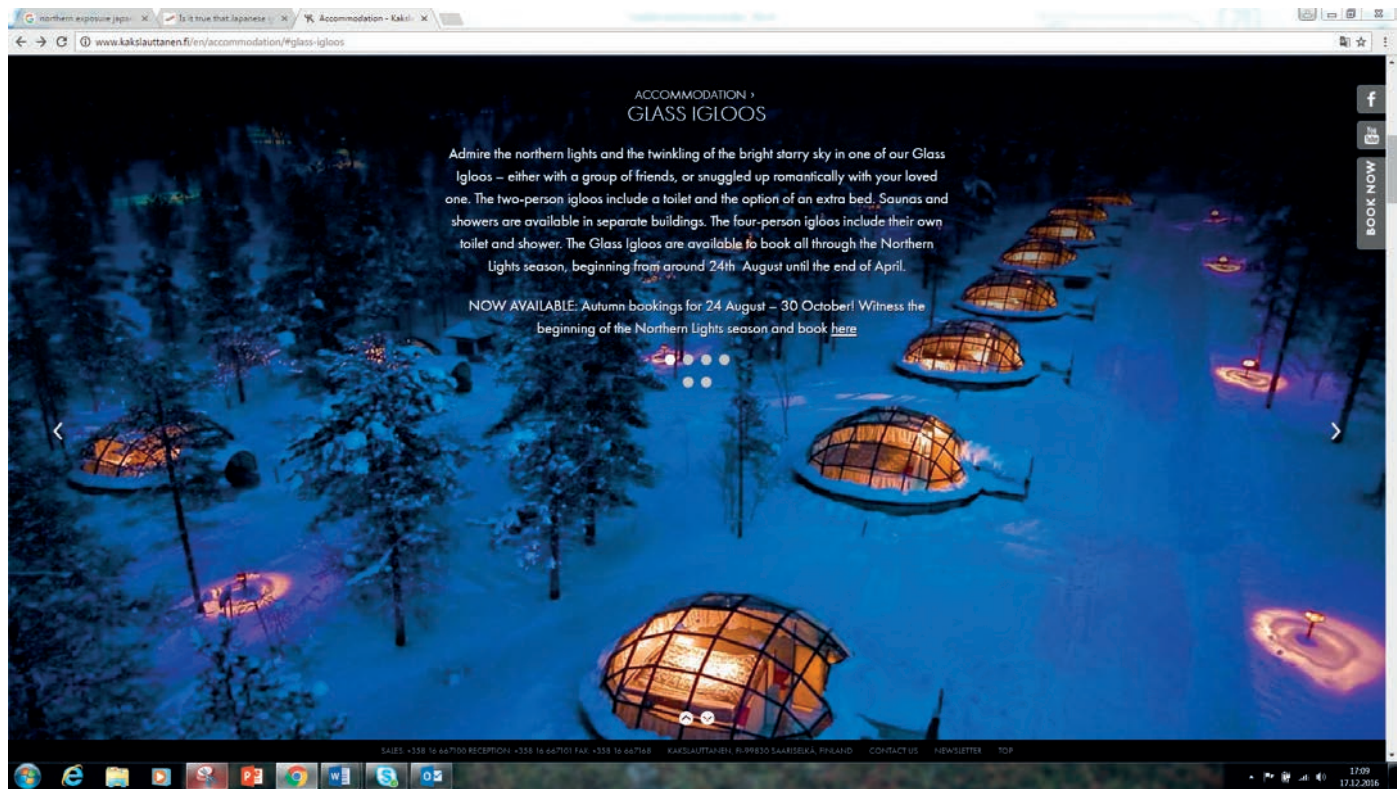
Hovedtrekkene som det fortelles om i denne reportasjen i *iTromsø* ble slått opp i en rekke andre norske aviser på denne tiden, og etter hvert også på en del internasjonale nettsider. Mer enn nyhetsverdien er det kanskje akkurat verdien av den gode historien bak dette hotellrommet som gjør at den stadig kan gjentas. I den moderne medie verden der «klikk-verdien» av et oppslag også har en økonomisk verdi på linje med abonnenter og reklameinntekter, har slike saker absolutt sin berettigelse. Men kanskje forteller den ved nærmere ettertanke noe mer om forholdet mellom besøkende turister og deres vertskap enn vi får øye på ved første øyekast? Det virker som om kunnskapen om den nye turistgruppen foreløpig er relativt liten, og man ser ikke helt for seg det økono-

miske potensialet denne turismen kan få. Derfor er det ikke så nøye å undersøke turistgruppens egne forestillinger og ønsker. Men ansettelsen av en japansk informasjonsmedarbeider i Visit Tromsø virker lovende for framtiden.

Glass-igloer på geledd i Saariselka

I Saariselka i finsk Lappland virker det som om man har gjort enda større økonomiske investeringer for å legge forholdene materielt til rette for de angivelige japanske mytene om sex under nordlyset. Eller er det snakk om de samme forestillingene om turister fra Østen? Her finnes turistanlegget Kakslauttanen Arctic Resort (www.kakslauttanen.fi). På begynnelsen av 2000-tallet begynte dette turistanlegget å bygge en spesiell type glassigloer, som skulle være spesielt egnet for å kunne betrakte nordlyset. I praksis er det en dobbeltseng med en glasskuppel over. Fordelen er at man fra liggende posisjon kan betrakte nordlyset på himmelen over, og man behøver heller ikke å fryse, siden temperaturen inne er over 20 plussgrader Celsius. Bortsett fra en behagelig seng er disse «hotellrommene» spartansk utstyrt, men det finnes et toalett som er på størrelse med et flytoalett. Aktiviteter i dobbeltsenga ville utvilsomt bidra til å gjøre denne turistopplevelsen mer meningsfull. Også dersom det var nordlysaktivitet på himmelen overfor. Men her nevnes dette ikke eksplisitt på noen måte i turistanleggets markedsføring. Det finnes ikke en gang subtile hentydninger til slike aktiviteter i markedsføringsmateriellet.

Til gjengjeld har stedet vært trukket fram i en rekke reisereportasjer i aviser, reiselivsmagasiner og nettsteder med fokus på nordlysturisme. Der blir det ofte gjort et poeng av aktiviteten i sengene, og hvorfor dette er så viktig for turister fra Østen. Slik turiststrømmen var på denne tiden, hadde bedrif-



Skjerm bilde av markedsføringen av nordlysopplevelser i glassigloer på nettstedet www.kakslauttanen.fi.

ten selvfølgelig ansatt en japansk medarbeider. Nettstedet DinSide.no har intervjuet denne medarbeideren, som heter Kimiyo Yemmeememoto. Hun forteller at fra gammelt av skal det være slik at det betyr lykke å se nordlyset, og at man kan bli velsignet med et guttebarn.

Men nå om dagen tror ikke japanere på slik overtro. Jeg hadde ikke hørt om dette før jeg kom hit til Lappland, fortsetter Yemmeememoto (*DinSide.no* 14/12 2005, min understrekning).

Det blir ikke helt klart om den japanske medarbeideren videreformidler gammel japansk tradisjon, eller om hun bare formidler arbeidsgiverens fortellinger om hva japansk tradisjon etter sigende skal være. For disse fortellingene og mytene om japanernes trosforestillinger er utvilsomt en del av en forretningsidé som etter hvert har fanget et stort marked i Østen. Allerede i 2005 da dette intervjuet ble gjort mottok Hotel &

Igloo Village Kakslauttanen (som det da het) rundt 5000 japanske turister årlig som kom dit for å oppleve nordlyset og kulden om vinteren. På dette tidspunktet hadde anlegget bare fem slike glassigloer. Senere er det bygget langt flere, slik at det i dag finnes over 20 slike glasskupper spredd rundt på turistanlegget. Turister fra Japan og Kina har utvilsomt en stor fascinasjon for nordlyset, og det er et marked som er i sterk vekst. Men dermed har også denne kundegruppen blitt en vesentlig økonomisk faktor i driften av anlegget, og man burde passe seg vel for å fornærme en slik gruppe av gjester på noen måte.

Når man besøker hjemmesidene til dette turistanlegget (Kakslauttanen Arctic Resort) er det heller ingen direkte referanser til verken sexturisme eller gamle japanske myter om å unnfange barn under nordlyset, eller andre orientaliserende presentasjoner. Det eneste måtte være at dersom man kjente til disse mytene og fortellingene, så ville det finnes klare visuelle konnotasjoner i det rike

billedmaterialet på hjemmesidene. Og en annen sak er de mange reportasjene i vestlige nettaviser og andre nettsider som omtaler anlegget, og som legger stor vekt på at dette er selve stedet for å ha sex under nordlyset (for eksempel *adressa.no* 14/12 2005; *DinSide.no* 14/12 2005). Disse gjenfortellingene kan dermed bidra til å befestе disse mytene, om ikke blant de japanske kundene, så i hvert fall blant de skandinaviske leserne av disse artiklene.

Men det er tydelig at akkurat dette turistanlegget har sett noe av den sårbarheten som man kan utsettes for dersom man bare har en historie å fortelle. Derfor finnes det langt flere muligheter for opplevelser i Kakslauttanen Arctic Resort enn bare glassigloene. Her kan turister også få kjøre med reinsdyr, ake på akebrett og kjelke, kjøre med hunder, eller drive med isfiske. De kan besøke julenissens hjem, overnatte i snøhuler, bade i islagte vann, eller besøke verdens største røykbadstue. De kan kjøre snøskuter, og de kan ta en drink i isbaren. Det er også sommeraktiviteter, da kan turistene for eksempel fiske eller drive med gullgraving (Kakslauttanen Arctic Resort). Nesten enhver forestilling og fortelling om det å leve i nordområdene, mer eller mindre borealiserende, er forsøkt gjenskapt, om enn på en forenklet og lettere industrialisert måte. Etter beste evne blir primitivt liv likevel rekonstruert på en måte og innenfor slike sammenhenger at en akseptabel komfort er sikret for kritiske, internasjonale besøkende.

Mangetydige fortellinger i den turistiske grensesonen

Noe av turismens dilemma ligger akkurat i dette skjæringspunktet der man forsøker å gjenskape miljøer som skal oppleves som ekte, autentiske og etnografisk korrekte, samtidig som den moderne, internasjonale

turismens krav om sikkerhet, komfort og nytelse kan tilfredsstilles. Moderne turisme vil gjerne være både økologisk, moralsk og økonomisk bærekraftig, og det er viktig at både de landskapene og de menneskene som besøkes blir behandlet på en respektfull måte. Men det er her det kan oppstå et dilemma mellom noen av de forestillingene om de nordlige områdene og deres innbyggere som en del av turistenes hjemlige forestillingsverden, og den virkelige, moderne verden som disse lokale vertene lever sitt daglige liv i. Å bringe store mengder av opplevelshungrige turister ut i en sårbar arktisk natur, for å oppleve uberørt kultur og natur, er heller ikke helt uten komplikasjoner. Samtidig gir turismen nye økonomiske muligheter i marginale områder, der det ellers kan finnes små muligheter for økonomisk fortjeneste. Opplevelsesbedriftene kan være små virksomheter uten mange ansatte, eller de kan være større og mer industrialiserte bedrifter. Men de som arbeider har likevel som sin hovedoppgave å levere de besøkendes meningsfulle opplevelser, ved å føre dem inn i lokale arbeidsmåter, skikker, trosforestillinger og fortellertradisjoner. Det er dette som legger grunnlaget for at tilreisende turister kan få sine fortellinger og forestillinger virkeliggjort som opplevelser, eller riktigere: de får tilfredsstilt sine forventninger om å møte folk som lever i nær kontakt med naturen og imponerende naturfenomen. For at disse forventningene skal møtes, må imidlertid vertsfolket i noen tilfeller ta et skritt tilbake, og vise fram en lett «etnografisert» utgave av seg selv.

Fortellingene om turistene fra Østen og deres spesielle ønsker om aktiviteter under nordlyset har oppstått i denne samme «turistiske grensesonen» (Bruner 2005), der fortellingene må konstrueres og tilpasses denne spesielle konteksten. Erfaringene til turistguidene preges av den tvetydige posisjonen de plasseres i, klemt mellom lokalbe-

folkningens oppfatninger av seg selv og deres moderne hverdagskultur på den ene siden, og turistenes fortellinger og forestillinger om dem på den andre siden. Derfor kan vandresagnet forstås som en kommentar til de kompliserte relasjonene som etableres i denne grensesonen, mer enn som en skildring av faktiske forhold. Men så er det jo slik med sagn og fortellinger, at selv om de ikke er «sanne», så kan de av og til materialisere seg ikke bare som episke strukturer, men også som handlinger og bygningsmessige konstruksjoner. Det kan turismen levere mange eksempler på. Men så er det også slik at fortellingene om disse materielle strukturene godt kan endre seg underveis.

Litteratur

- Avrech, Gloria 2002. Aurora Borealis: Finding the Inner Light. *Psychological Perspectives: A Quarterly Journal of Jungian Thought*, vol.44, nr. 1, s. 70–79.
- Bacchilega, Cristina 2007. *Legendary Hawai'i and the Politics of Place. Tradition, Translation, and Tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Broberg, Gunnar 1982. Lappkaravaner på villovägar. Antropologin och synen på samerna fram mot sekelskiftet 1900. *Lychnos. Lärdoms-historiska Samfundets Årsbok* 1981–82, s. 27–86.
- Bruner, Edward M. 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago, University of Chicago Press.
- Brunvand, Jan Harold 1999. *Too Good to Be True: The Colossal Book of Urban Legends*. New York, W.W. Norton & Company.
- Brunvand, Jan Harold 2000. *The Truth Never Stands in the Way of a Good Story*. Urbana, University of Illinois Press.
- Dégh, Linda og Vázsonyi, Andrew 1983. Does the Word 'Dog' bite? Ostensive Action as a means of Legend-Telling. *Journal of Folklore Research*, vol. 20, nr. 1, s. 5–34.
- Edensor, Timothy 2001. Performing tourism, staging tourism. (Re)producing tourist space and practice. *Tourist Studies* nr. 1, s. 59–81.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, University of California Press.
- MacCannell, Dean 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York, Schocken Books.
- Mathisen, Stein R. 2014. Nordlys, magi og turisme. *Din. Tidsskrift for religion og kultur* nr. 1, s. 69–92.
- Mathisen, Stein R. 2017. Northern Lights Experiences in the Arctic Dark. Old Imaginaries and New Tourism Narratives. I Young-Sook Lee, Nina K. Prebensen og David B. Weaver (red.). *Arctic Tourism Experiences: Production, Consumption & Sustainability*. Wallingford, CABI, s. 67–78.
- Olsen, Kjell 2004. The Touristic Construction of the 'Emblematic' Sámi. I Siikala, Anna-Leena, Barbro Klein og Stein R. Mathisen (red.). *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki, Finnish Literature Society, s. 292–305.
- Said, Edward 1978. *Orientalism*. New York, Pantheon Books.
- Salazar, Noel B. 2012. Tourism Imaginaries: A Conceptual Approach. *Annals of Tourism Research*, vol. 39, nr. 2, s. 863 – 882.
- Salazar, Noel B. 2013. Imagineering Otherness: Anthropological Legacies in Contemporary Tourism. *Anthropological Quarterly*, vol. 86, nr. 3, s. 669–696.
- Salazar, Noel B. og Graburn, Nelson H.H. (red.) 2014. *Tourism Imaginaries. Anthropological Approaches*. New York, Berghahn Books.
- Smith, Valene L. (red.) 1989. *Hosts and*

- Guests: The Anthropology of Tourism.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press. (Førsteutgave 1977).
- Swain, Margaret Byrne 2014. Myth Management in Tourism's Imaginariums: Tales from Southwest China and Beyond. I Salazar, Noel B. og Nelson H.H. Graburn (red.). *Tourism Imaginaries. Anthropological Approaches.* New York, Berghahn Books, s. 103–124.
- Kilder**
- abcnyheter.no* 25/2 2013. Strømmer til Tromsø for å ha sex. <http://www.abcnyheter.no/reise/2013/02/25/168571/strommer-til-tromso-ha-sex> (besøkt 26/6 2016).
- adressa.no* 14/12 2005. Japanere vil ha sex i nordlys. <http://www.adressa.no/nyheter/utenriks/article598956.ece> (besøkt 26/6 2016).
- Avisa Nordland* 25/2 2013. Nordlys-sex gir pene barn. <http://www.an.no/nyheter/nordlys-sex-gir-pene-barn/s/1-33-6520576> (besøkt 26/6 2016).
- dagbladet.no* 25/2 2013. Nordlys-sex gir pene og lykkelige guttebarn. <http://www.dagbladet.no/2013/02/25/nyheter/innenriks/nordlys/japan/25945184/> (besøkt 26/6 2016).
- DinSide.no* 14/12 2005. Sex under nordlyset. <http://www.dinside.no/282520/sex-under-nordlyset> (besøkt 26/6 2016).
- EkstraBladet* 26/2 2013. Knald under nordlyset og få en smuk søn. <http://ekstrabladet.dk/vrangen/article3990769.ece> (besøkt 26/6 2016).
- IMDb. Northern Exposure. http://www.imdb.com/title/tt0098878/?ref_=nv_sr_1 (besøkt 26/6 2016).
- iTromsø* 25/2 2013. Reiser til Tromsø for å ha nordlys-sex. <http://www.itromso.no/nyheter/article7161843.ece> (besøkt 26/6 2016).
- Kakslauttanen Arctic Resort. <http://www.kakslauttanen.fi/en/> (besøkt 26/6 2016).
- Los Angeles Times* 13/4 1992. Japanese flocking to Alaska to 'buy the sky': Tourists pay premium rates in the dead of winter for a chance to view the aurora borealis. http://articles.latimes.com/1992-04-13/news/mn-168_1_northern-lights (besøkt 30/8 2016).
- Los Angeles Times* 11/2 2007. To experience Northern Lights, Japanese brave the Alaska cold. <http://articles.latimes.com/2007/feb/11/news/adna-aurora11> (besøkt 30/8 2016).
- nordlys.no* 25/2 2013. Japanere valfarter til Tromsø for å ha nordlys-sex. <http://www.nordlys.no/nyheter/japanere-valfarter-til-tromso-for-a-ha-nordlys-sex/s/1-79-6520593> (besøkt 30/8 2016).
- Northern Exposure, TV series 1990–1995. Executive producers Joshua Brand & John Falsey (1990–1993). Episode 20, season 3: «The Final Frontier». Written by Jefferey Vlaming, directed by Tom Moore. First aired on CBS, April 27, 1992.
- Rocket News 24* 14/2 2015. Is it true that Japanese go to Alaska to copulate under the Aurora? (Myth-Busters) <http://en.rocketnews24.com/2015/02/14/is-it-true-that-japanese-go-to-alaska-to-copulate-under-the-aurora-%E3%80%90myth-busters%E3%80%91/> (besøkt 29/6 2016).
- seattlepi.com* 9/5 2001. Japanese tourists are drawn to the lights fantastic of the Northwest Territories. <http://www.seattlepi.com/news/article/Japanese-tourists-are-drawn-to-the-lights-1054221.php> (besøkt 29/6 2016).
- snopes.com* 20/9 2005. Conceiving under the Northern Lights. http://msgboard.snopes.com/cgi-bin/ultimatebb.cgi?ubb=get_topic;f=42;t=000254;p=0 (besøkt 27/6 2016).

- The Aurora Zone. Northern Lights Legends from Around the World.
<https://www.theaurorazone.com/about-the-aurora/aurora-legends> (besøkt 27/6 2016).
- The New York Times* 2/3 2007. The Cold Show in Fairbanks, Alaska.
http://www.nytimes.com/2007/03/02/travel/escapes/02Alaska.html?_r=0 (besøkt 27/6 2016).
- The Telegraph* 10/11 2008. Northern Lights: Light at the end of the tundra.
<http://www.telegraph.co.uk/travel/3385377/Northern-Lights-Light-at-the-end-of-the-tundra.html> (besøkt 31/8 2016).
- Total Iceland* 2014. Making love under the Northern lights in Iceland. <http://totaliceland.com/making-love-northern-lights-Iceland/> (besøkt 29/6 2016).
- Wikipedia. Northern Exposure.
https://en.wikipedia.org/wiki/Northern_Exposure (besøkt 26/6 2016).
- YouTube 22/11 2010. Braathen commercial.
<https://www.youtube.com/watch?v=ZHnfsY7XF30> (besøkt 6/9 2016).

Ein *sieidi* si rolle i religionsutøving i samtida

Skiftande tolkingar og tilnærmingar

Trude Fonneland

Tromsø Museum – Universitetsmuseet,
Universitetet i Tromsø, det arktiske universitetet i Noreg.
trude.fonneland@uit.no

Abstract

Through contemporary shamanism, parts of pre-Christian practices and symbols are incorporated into new contexts and interpretive frames. One such symbol is the *sieidi* (Sami sacrificial stone) and heritage site Rikkagallo in Lavangen municipality in Troms. Every year from 2012, shaman Eirik Myrhaug has organized a hike to the *sieidi* to conduct a ritual inspired by the traditions of his Sámi ancestors. It is the encounter between different interpretations, narratives and identities related to a chosen landscape and religious symbol that is the focus of the article. It sheds light on how new religious currents are merged into local traditions and give life and growth to new forms of religion and religious practices.

Keywords:

- *sieidi*
- *shamanism*
- *heritage*
- *ritual practices*

Innleiing

Kvar august frå 2012 har ei gruppe interesserte starta på ei lengre vandring med målsettjning om å nå fram til Rikkagallo, ein *sieidi*¹ situert i det freda kulturlandskapet Stormyra i Lavangen kommune i Troms. Dette er ein *sieidi* som er kjend i fleire kjel-deskrifter og som mellom anna har vorte brukt som offerstad av samiske slekter som kom med reinsdyra til sommarbeite frå viddene rundt Kiruna. I dag vert offerstaden innlemma i nye religiøse kontekstar, og turen til Rikkagallo inngår som ein årleg programpost på sjamanfestivalen Isogaisa. På heimesida til festivalen kan me lesa om arrangementet:¹

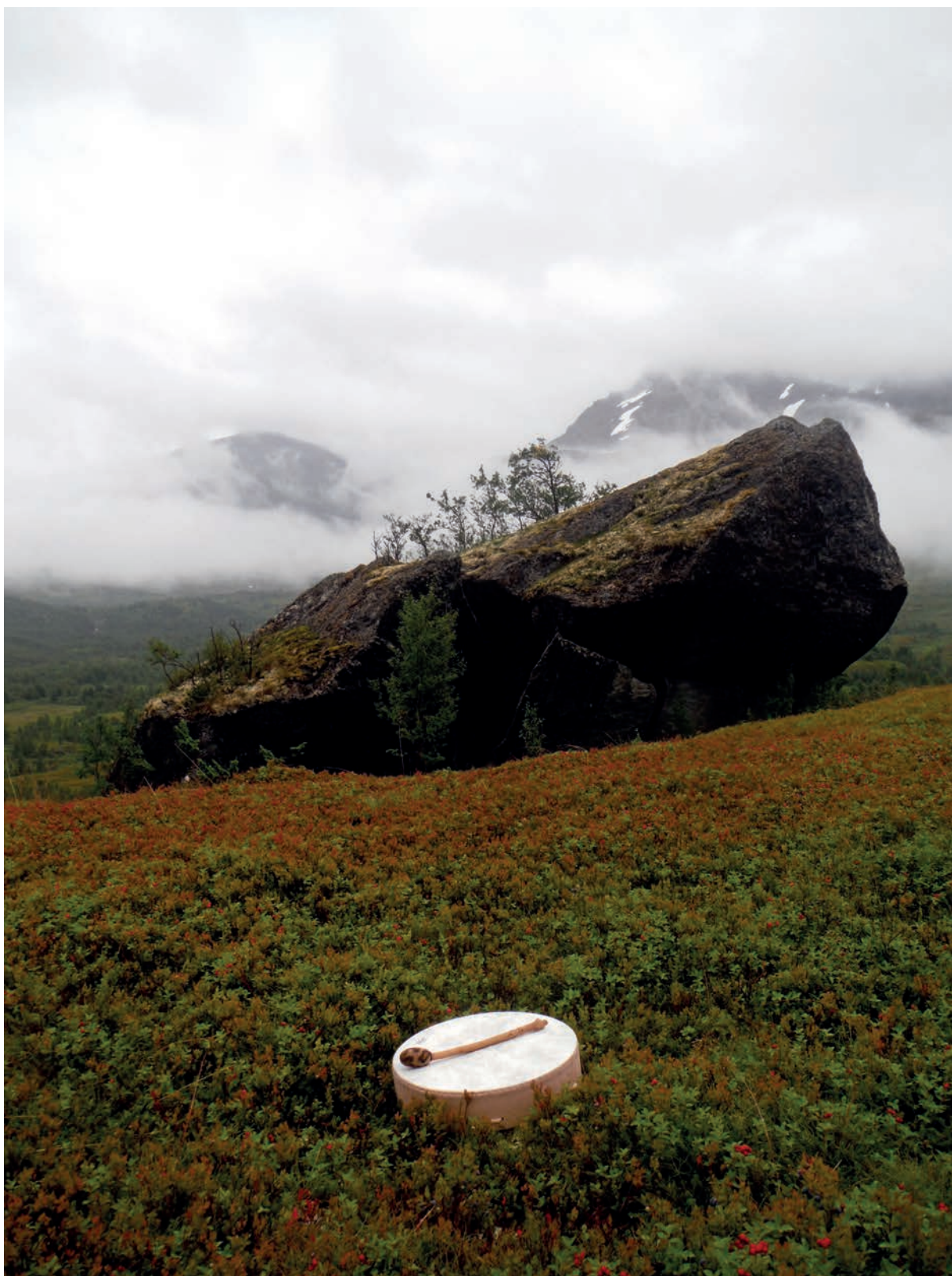
Sjamanvandring til Rikkagallo

Rikkagallo er en samisk offerstein, som ligger i kanten på Stormyra i Lavangen kommune i Troms. Steinen er brukt som offerstein av min familie (Partapuolislekten) når de kom med reinhjorden til sommerbeitene fra de svenske viddene rundt Kiruna. Det er en dyp verdighet og åndelig respekt på dette stedet der den denne hellige steinen ligger under Rivtind (1452 m.o.h), som også er et hellig fjell (Bassevárri). Dette med ofring ved steinen er gammel tradisjon som vi

for offerstad, *sieidi*. På lulesamisk og sørsamisk er nemninga *siejdde* og *sjelegierkie*. Når ordet skal bøyast i bestemt form eller i fleirtal nyttar eg den norske skrivemåten av ordet, *seide*.

1. I artikkelen nyttar eg den nordsamiske nemninga

*Rikkagallo.
Foto:
Forfattere.*



nå gjennom Isogaisfestivalen har tatt opp igjen og der vi gjør en seremoni og ofring ut fra vår nye forståelse av en sjamanistisk virkelighet.²

Ved to høve har eg hatt gleda av å ta del i vandringa til Rikkagallo, i 2014 og i 2016. I løpet av vandringane opplevde eg eit landskap der ulike forteljingar møtes og smeltar saman. Historiar om reindrift, samisk religion og praksis vert fletta inn i nyreligiøse forståingar og tolkingsrammer. Deltakinga opna for innblikk i både fortid og notid; i moderne sjamanar sine tolkingar av natur og deira tileigning, bruk og iscenesetting av fortida.

Det er møte mellom ulike tolkingsrammer og forteljingar knytt til eit utvald landskap som er fokuset i denne artikkelen. Gjennom analysar av dagens religiøse uttrykk ved Rikkagallo, kastar eg lys over korleis moderne sjamanisme set spor i landskapet gjennom ei differensiering av stader, der nokre stader vert skapt eller omskapt til heilage stader i ein moderne sjamanistisk kontekst. Analysane av religiøst liv ved Rikkagallo opnar også for innblikk i korleis nyreligiøse straumar vert fletta inn i lokale tradisjonar og gjev liv og vekst til nye former for religion, praksisar og identitetar.

Artikkelen byggjer på deltakande observasjon og intervju med sjaman Eirik Myrhaug og fleire av deltakarane på vandringa til Rikkagallo i august 2014 og 2016.³ Å studera religiøs praksis og uttrykk inneber å ta tru på alvor. I ei sjamanistisk forestellingsverd er det ikkje rom for utanfor-

stande observatørar (sjå også Rountree 2010; Trulsson 2010; Magliocco 2004; Lindquist 1997). I løpet av turen til Rikkagallo deltok eg på lik line med andre utøvarar i alle ritual og prøvde å oppleve ei sjamanistisk verd, utan å tenkje at eg kan sjå eller sansa på den måten den enkelte utøvar gjer. Moderne sjamanisme er ein arena der folk møtes og utvekslar kunnskap og erfaring vel vitende om at opplevingane aldri kan være heilt identiske, men varierer frå individ til individ. Sjølv om mitt blikk ikkje er eit blikk innanfrå, studerar eg sjamanisme utan fordomar og i von om å vera i stand til å oppnå ei sympatisk, men kritisk tilnærming.

Bakgrunn

Vandringa til Rikkagallo er eit av mange tilbod og religiøse uttrykk innanfor feltet samisk sjamanisme. Sjamanisme har vore ein del av det religiøse landskapet i Noreg frå tidleg 1980-tal (sjå Fonneland 2010) og er med andre ord ein ny konstruert kategori skapt i møtet mellom kulturforskning, turisme og nyreligiøse praksisar. Nemninga sjaman er slik også ein ny potensiell subjektposisjon for individ som av ulike grunnar vel å engasjere seg i dette feltet (sjå de la Cadena 2015). I Noreg har sjamanisme etter kvart kome til å prega religiøse så vel som sekulære samfunnskontekstar. Denne forma for religion set avtrykk i form av personlegdomar, litteratur, kurs, religiøse symbol og gjenstandar og inngår like fullt i underhaldningsinstitusjonar som museum, festivalar, i turistkontekstar, teater, musikk og filmar (Kraft 2009; Christensen 2015; Fonneland 2012).

Turen til og ritualet ved Rikkagallo er ein av dei faste programpostane på sjamanfestivalen Isogaisa som i dag reknast som eit viktig knutepunkt for utøvarar av sjamanisme (sjå Fonneland 2017). I forkant av

2. <http://www.isogaisa.org/tur-til-en-samis-offer-plass.php> vitja 02.08.2016.

3. På vandringa til Isogaisa i 2014 var me ei gruppe av fem forskarar frå Noreg og Finland som deltok. Me gjennomførte i etterkant av vandringa til saman 20 intervju med festivaldeltakarar, der fleire av desse også delte sine refleksjonar kring turen til Rikkagallo (sjå Äikäs, Fonneland, Perttola og Thomas under publisering).

ritualet ved seiden vert det også lagt vekt på at dette er ei markering som skal bidra til å styrka festivalen og skapa dei rette energiær under arrangementet. Isogaisa gjekk av stabelen for fyrste gong i 2010, og vert i dag arrangert ved hotellet Fjellkysten i Lavangen kommune. Til Isogaisa kjem tilreisande sjamanar frå heile verda, nokre som inviterte utstillarar og som del av det offisielle programmet, andre som publikum.⁴ Festivalen varar ei veke til endes og programmet rommar alt frå alternativmarknader, til konsertar, seremoniar, samisk språkkurs, foredrag og ulike former for kurs i sjamanisme.

Arrangør av turen til Rikkagallo, sjaman Eirik Myrhaug, har vore ein fast utøvar på festivalen dei siste fem åra. Han driv eit eige sjamanhealingføretak i Oslo og tilbyr eigne utdanningsrekkjer innanfor sjamanisme kalla «Sjamanveien». Eirik, som er av samisk slekt, vaks opp i Gratangen i Sør-Troms i nærleiken av Lavangen, der Isogaisa i dag finn stad. Turen inn til seiden strekkjer seg over eit landskap hans slekt har brukt både som beiteland for reinsdyr, til bærplukking og jakt i generasjonar. Eirik er i dag i 70-åra, og det var fyrst i vaksen alder at han byrja å interessera seg for sjamanisme. I våre samtalar fortel han at han har fått overført lokale, samiske kunnskapar om healing av dyr og menneske frå foreldre og besteforeldre. Han understrekar også at tippoldefaren Jerpe Nillas vart skildra som *noaidi* (spesialist innanfor samisk religion).⁵ Sjølv nyttar han også nemninga *noaidi* om den praksisen han driv. Likevel er det fyrst og fremst gjennom kontakt med og inspirasjon frå eit globalt og vaksande nyreligiøst felt at Eirik fekk augo opp for sjamanisme og valde å utvikla sin

eigen «sjamanveg» mellom anna gjennom inspirasjon frå Ailo Gaup, som var ein av dei som fyrst byrja å praktisera sjamanisme i Noreg (Fonneland 2010).

Prosessen Eirik skildrar knytt til å konstruera ein identitet som samisk *noaidi*, forma gjennom inspirasjon frå eit globalt nyreligiøst felt, kan sjåast som eit eksempel på det Greg Johnson og Siv Ellen Kraft med referanse til James Clifford (2013) omtalar som «a dynamick of back»: «how global indigeneity plays back home and is made local once again» (Johnson og Kraft under publisering). Den identiteten Eirik etter kvart tileignar seg som samisk *noaidi* inneber med andre ord ei transformerande og fornyande tilknytning til kultur og til stad der termen *noaidi* får eit utvida, men også omstridt innhald.

Den same dynamikken kjem også til uttrykk i vandringa til Rikkagallo. På Isogaisa-festivalen si heimeside kan me lese at: «Dette med ofring ved steinen er gammel tradisjon som vi nå gjennom Isogaisa-festivalen har tatt opp igjen og der vi gjør en seremoni og ofring ut fra vår nye forståelse av en sjamanistisk virkelighet».⁶ Å foreina moderne åndelege praksisar med førkristne tradisjonar framstår som ei målsetting for turen til seiden. Det er globale straumar og tankar om sjamanistisk praksis som gjennom turen til Rikkagallo får feste i eit lokalt landskap og vert blanda med tradisjonar som fins her i frå før. Forteljninga om fortida sine hendingar vert konkretisert gjennom Eirik sine munnlege forteljingar om hans familie sitt liv og virke i området, men også gjennom førestellingar og tankar som går langt utover staden sine grenser. Saman bidreg desse til at landskapet får utvida liv og lyd.

4. Dei tre siste åra har festivalen hatt eit publikum på om lag 500 vitjande.

5. Jerpe Nillas er mellom anna omtala som *noaidi* i boka *Tre stammers møte* 1943[1918] av Carl Schøyen.

6. <http://isogaisa.org/tur-til-en-samis-offerplass.php?formId0e5ec1b80484819c58659a29811a1c9Posted=true, vitja 12.08.2016>.

Skiftande meningsinnhald

Heilage stader, som seiden Rikkagallo, vert produsert gjennom sosiale grupper sine romlege, materielle og diskursive praksisar og haldningar. Det inneber at desse stadane ikkje eksisterer uavhengig av den stadig skiftande meinings samanhangen menneske til-eignar dei (sjå til dømes Soja 1989; 1996; Lefebvre 1991). Den sosiale produksjonen av stadar er dynamisk, prega av kulturelle og sosiale føresetnader. Som Stein R. Mathisen påpeikar i artikkelen «Narrated Sámi Sieidis: Heritage and Ownership in Ambiguous Border Zones»:

Some of the sieidis have moved from an aboriginal cultic context, to a colonial context where intercultural conflicts have led to destruction or plunder, and then to a contemporary context where an ethnic revival makes claims for repatriation and heritage status (2010:11).

Rikkagallo er eit tydeleg eksempel på det endra meningsinnhaldet ein har tilkjend offerstader. Fleire skriftlege kjelder gjev oss eit innblikk i den praksisen som føregjekk på staden innanfor rammene av samisk religion. Religionshistorikar Louise Bäckman påpeikar at særleg iaugefallande naturformasjonar i det samiske samfunnet gjerne vart oppfatta som kraftstader og skildra som tilhaldsstader for åndelege makter som forfedre og andre guddommar (1975). Kraftstadene var med andre ord særskilde område i naturen der ein tenkte seg at åndene var nærverande, og der ein måtte utføra bestemte ritual for å kunne ferdast og opphalda seg trygt. Gjennom offerhandlingar kunne menneske også oppretta kontakt med åndene. Av kjeldene kan ein lesa at nokre av dei heilage stadene vart nytta av ei større gruppa menneske, medan andre knytte seg til særskilde familiar (Rydving 2003:14, sjå også Mebius 2000:138). Ei av

kjeldene som fortel om offerpraksis ved Rikkagallo er boka *Tre stammers møte* 1943 [1918] av Carl Schøyen. På turen til seiden hentar Eirik fram forteljingar som er omtala i boka og gjev landskapet liv gjennom skildringar av møter mellom *noaidar* som hadde sitt daglege virke i området. Utdraget som omtalar offersteinen er også nedskrive på skiltet som Lavangen Fjellvandrrelag har fått sett opp på staden. Her kan me lesa:

Lavangen Fjellvandrrelag sitt skilt i forkant av Rikkagallo. Foto: Forfattaren.



Den fortrollede stein, Rikkagallo – den ligger tung og hvilende og helt åpen i sitt skar tett nord om Harvescok'ka [...] nettopp i skarene hvor folk og rein og hunder hadde deres vei, der ofret flytt-lappene til store steiner, dypt plantet i jorden, steiner som aldri ble tildannet av huggjernet, men var ru og urørte fra Guds hånd. [...] disse stenket de med reinblod. Og til disse bragtes dyrs horn og andre gaver, mens de bønnfalt guden i steinen om hell og trivsel og god lykke på sommerveiene (Schøyen 1943 [1918]: 20–21).

Schøyen sine skildringar av offerpraksis ved Rikkagallo er med på å stadfesta at steinen inngår i fortida sin heilage geografi. Med den gradvise kristninga av samane endra litt etter litt menneske sitt forhold til steinen seg. Dette er likevel ein lang prosess som har gått over fleire hundre år. Misjonæranne sitt inntog i lokalsamfunnet bidrog til at nye religiøse tankar og idéstraumar sette sitt preg på landskap og i menneske. Samtidig lærte mange seg å leva i og mellom to religiøse sfærar og utvikla strategiar for å kunne oppretthalda deler av samisk førkristen religiøs praksis (sjå Hansen 2000:309–312). Denne doble religiøse identiteten kjem mellom anna til uttrykk på fleire trommeskinn der element frå kristen religionsutøving er nedfelt på skinnen på lik line med samiske religiøse symbol. Historikar Ivar Hansen påpeikar at det i dette området så seint som i 1500 var samar som ytra sterk motstand mot den nye religionen. Hansen løftar fram eit sitat av erkebiskopen i Nidaros som skal ha uttalt at «i omlandet til Trondenes-kirken fantes samer som var fulle av magiske kunster og i stort monn påfører de kristne skade og forfølgelse» (ibid.:309). Den doble religiøse praksisen hadde truleg livskraft fram til i overgangen frå 1600- til 1700-talet. På dette tidspunktet vart ein ny

misjonsoffensiv lansert og kraftige verkemiddel tekne i bruk å få bukt med den gamle trua (ibid.:312). At endringar i det religiøse landskapet har fått feste i Lavangen og påverkar menneske sitt forhold til seidane vert stadfesta i skildringar av tabu-overskridingar ved fjellet Harvescok'ka (Bukkeberget) som ligg i nær tilknytning til offersteinen Rikkagallo:

Harvescok'ka (Bukkeberget el. Bassevarre = Det hellige berget) (Qvigstad 1926:352; Manker 1957:131): Dette var et hellig fjell som man ofret til. Det var forbundet med livsfare å bestige fjellet i kvinneklær eller å bringe kvinneklær dit. Enslige kvinner fikk ikke bevege seg over tregrensen på et hellig fjell. Når kveg eller reinsdyr skulle drives ned fra høyden, måtte mennene gjøre det, eller kvinnene iførte seg mansdrakt. Da det i siste del av 1800-tallet oppsto en religiøs vekkelse, opphørte overtroen, og kvinner skjendet fjellet ved til og med å gjøre sitt fornødne på det. Det stakkars fjellet er blitt kraftløst, sa en gammel kvinne (Myrvoll 2008:26).⁷

Skjendinga av fjellet gjev oss eit innblikk i dei endringane dei nye misjonsstrategiane forårsaka. Dei yngre generasjonane har tileigna seg nye verdiar og førestellingar som medfører eit endra forhold til naturen og kreftene i naturen. Samtidig påpeikar fleire lokale deltakarar på turen, som eg samtala med under vandringa til Rikkagallo, at eit medvit om steinen si kraft levde vidare i lokalsamfunnet og at dei som brukte området gjerne vende seg til steinen for å be om kraft og styrke, men at ofring ikkje lenger var ein del av praksisen tilknytt seiden.

7. Myrvoll viser til ein gjennomgang av 492 heilagstader og moglege heilagstader som er tatt med i Ingegerd Holand sitt upubliserte kompendium *Samiske helligsteder*, Riksantikvaren 2006.

Rikkagallo som kulturminne

Kva som vert utpeika til å representera eit land sine kulturminne, og sett på som å inneha ein verdi for samtida og ettertida, kan spegla seg i våre lovar og paragrafar (NOU 1983:43). Den fyrste norske kulturminnelova, *Lov om fredning og bevaring av fortidsminner*, kom i 1905. Lova freda alle faste kulturminne eldre enn reformasjonen og gav musea eit lovpålagt ansvar for innsamling og bevaring av arkeologisk kjeldematerial. Når det gjaldt samiske kulturminne, var det fyrst i 1951 med innføring av *Fornminnelova* at det vert gjeve heimel for fredning av nokre få, utvalde minnesmerke, deriblant samiske offerplassar (sjå Storm 1981:16–17).

Trass i at offerpraksisen endra seg og i dei fleste tilfelle opphøyrd, har medvitet om seidane si rolle i ein samisk førkristen kontekst ført til at dei har vorte tileigna symbolsk tyding og gjort meiningsfulle ut over deira opphavlege samanheng. Gjennom *Fornminnelova* får Rikkagallo og andre offerplassar status som stader lada av sterke symbol som ikkje berre tek oss med attende i tid og presenterer forteljingar om fortida. Dei formidlar også kunnskap om kva type verdiar som vert opplevd som viktige i notida (sjå Kirshenblatt-Gimblett 1998; Eriksen 1999).

Eit vendepunkt for samisk kulturvern kom i 1978, då ei ny lov om kulturminne vart innført. Samiske kulturminne vert her omfatta av eit mykje sterkare vern enn tidlegare. Det vert påpeika i § 4 at samiske kulturminne som er eldre enn 100 år, har vernestatus som automatisk freda (Storm 1981). Det har likevel vore diskusjonar om i kva grad informasjonen om offerplassane skal offentleggjerast og kartfestast. Historikar Sverre Fjellheim er ein av dei som har argumentert for at ei kartfesting og offentleggjering kan medføre at stadene vert utsette for hærverk eller vert øydelagde, på

grunn av den tvitydige statusen desse kulturminna har (sjå Fjellheim 1989; 1987). Som ein konsekvens av slike situasjonar og debattar er svært mange av dei heilage stadene, som er registrert i den nasjonale kulturminnedatabasen *Askeladden*, merka «unndratt offentligheten». I dag ser ein at det fleire stader føregår ei haldningsendring til slike kulturminne, og revitaliseringsprosessar medfører at tidlegare tabuiserte symbol får ny verdi.⁸ Som ein fylgje av endringane vert det påpeika i NIKU-rapporten *Samiske helligsteder: Tradisjon – registrering – forvaltning* (Myrvoll 2008) at ei klausulering kan vera eit hinder for at stadene får etablera seg som erindringsstader og som meiningsberande element i landskapet i samtida (ibid.:45).

Statusen Rikkagallo som freda kulturminne, kjem likevel i konflikt med den måten Eirik ynskjer å nytta staden på som ein stad for offerpraksis i samtida. Ifylgje kulturminnelova § 3 er det ikkje tillate å endra eit automatisk freda kulturminne. I intervjuet med deltakarane til Rikkagallo i 2014 og 2016 viste det seg at dei fleste utøvarane legg att tradisjonelle offergåver som myntar, tobakk og steinar, men også nyare gjenstandar som brev, bilete, og andre personlege uttrykk vert ofra til seiden (sjå Äikäs, Fonneland, Perttola og Thomas 2017 under publisering). Offergåvene, som brukarar av offerplassane i samtida legg att, inneber i yttarste konsekvens ei endring av det aktuelle kulturminnet, og forbodet om endring skapar utfordringar for notidas praksis. Når skiltet ved seiden fortel om hendingar som har funne stad i ei fjern fortid som er med på å gje steinen status som ein del av vår kulturarv, har Rikkagallo

8. Elin Rose Myrvoll understrekar at dette særleg gjeld for område som har vore utsette for eit sterk fornorskingspress, mellom anna sjøsamiske og markasamiske bygder i dei lulesamiske, pitesamiske og sørsamiske områda (2008:24).

i ein sjamanistisk kontekst fyrst og fremst verdi i kraft av å vera ein religiøs aktør som verkar inn i meiningsskapande prosessar for menneske i samtida. Folklorist Torunn Selberg skildrar desse interessekonfliktane i artikkelen «Shamanism a Spiritual Heritage»: «Whereas within the larger society the past is being cultivated, within shamanistic circles it is being worshipped and has taken on sacred and mythological dimensions» (2015:100). Eirik og deltakarane i rituala ved Rikkagallo ynskjer ikkje at staden skal vera redusert til eit kulturminne, men at dette utvalde minnet aktivt skal kunna ta del i skaping av religiøs mening i notid.

Rikkagallo og religiøse praksisar i samtida

Når utøvarar av sjamanisme oppsøker gamle samiske heilage stader er dei reisande på religiøs vandring i landskapet og i historia. Dei kryssar grensene mellom fortid og notid og mellom kultur og natur. Vandringa til den heilage staden er også ei reise som strekkjer seg over eit ytre så vel som eit indre plan og skal bidra til ein indre religiøs innsikt. I informasjonsskrivet for turen kan me lesa:

Eirik vil lede en seremoni, etter gammel samisk tradisjon. Han vil også fortelle litt om offerplassens betydning både for dagens mennesker og våre forfedre. Men selve turen til steinen er også viktig. Du vil gjennomgå en del prosesser på veien, og i det du beveger deg inn i offerplassens sfære vil du straks merke forandringen. Men du vil komme styrket tilbake. Eirik vil være veiviser, både vise veien til steinen og veien i sjela di.⁹

9. <http://www.isogaisa.org/tur-til-en-samis-offer-plass.php>, vitja 29.08.2016.

Eirik, som har rolla som vegvisar i det fysiske landskapet så vel som i deltakarane sitt indre landskap, oppmodar alle til å vera opne for staden og for staden sin åndelege essens. Vidare påpeikar han at turen fram til Rikkagallo er ei meditasjonsreise der fokuset på vandringa skal vera dei tankar, sinnstemningar og mønster ein ynskjer å leggja bak seg og koma vekk frå. Slik vert landskapet artikulert som eit mytisk landskap med evne til å verka inn på menneske i fortid og notid. Parallellar kan her trekkjast til religionsvitar Madeline Duntley sine skildringar av nyreligiøse utøvarar sin bruk av pilegrimsmålet Mount Shasta i California. Duntley skriv: «To spiritual tourists this mountain offers its most renewable resource, a 'universal supply' of wisdom that is oriented toward the future, but anchored to the past» (2015: 144). I samtalen med Eirik vert Rikkagallo skildra nettopp som eit koplingspunkt der energi har opparbeida seg gjennom menneske sin bruk av staden. Her møtes menneske i samtida på ein stad av religiøs tyding over generasjonar og energien i dette møtet vert omtala som eit potensial for personleg vekst og utvikling.

Trude: Men på kva måte tenkjer ein seg at denne plassen kan gje kraft eller energi i dag?

Eirik: Det gjør jo det vet du, for der ligger det jo en tradisjon gjennom historia. Og det er jo slik at jo mer den brukes så settes det spor, det er jo en gammel offerplass kor det har blitt ofra, og kraften er der. Og det er flere som har hørt, skal vi si, overnaturlige fenomen ved den steinen.

Trude: Ja, kan du fortelja?

Eirik: Ja de har hørt stemma, og de har

merka at det er ei spesiell kraft der. Altså æ personlig har ikkje merka nåkka som kan kalles overnaturlig der, men det er en veldig kraft der, og æ merke det på energien.

Trude: Men er det same måten ein bruke plassen på i dag som han blei brukt før, eller er det ei endring i bruken av den hellige plassen?

Eirik: Ja, den ofringa som man gjorde før da, man kunne ofre dyreblod og sånne ting. Den tradisjonen er jo borte da. Men for så vidt, vi legge jo igjen ting der. Æ har både brukt mynta og bein, men nå er det jo ikkje så mange som driv rein-drift i vårres område da, så det blir jo ikkje så naturlig. Men vi bruke steina, hvis man finn noen fine steina og samle i naturen, og så kan man be om at et ønske skal skje via den steinen. Og der er ei stor kløft som vi bruke å kaste inn de her steinan i, slik at aldri noe menneske kan komme i nærheten av de. Og det er jo slik man gjerne bruke disse plassen, at de tingan som man ofre skal være urørt.

Trude: Men tenke ein seg då at det er forfedreåndene som operere i dette landskapet?

Eirik: Ja, det er jo det. Det er jo den kraften de har da.¹⁰

10. Eg har vald å transkribera intervjuet nært opp til informanten sitt eige talemål. Gjennom transkripsjonen tapar dialogen i stor grad sin kontekst, og vert ein «dekontekstualisert» samtale (Kvale 1997). Min intensjon har vore å forsøkja å rekontekstualisera dei munnlege utsegna ved å skapa eit rom for det munnlege i den skrivne teksten. Dette gjev seg i analysen mellom anna utslag i bruken av lange informantsitat. Eg har også sett det som eit poeng at eg som intervjuar er synleg i teksten, for på ein betre måte å kunna visa heile konteksten bak det informanten fortel. Siktemålet er at sitata kan bidra til å skapa ei forståing av informanten

Ved å vidareføra bruken av Rikkagallo skriv Eirik seg inn i ei fortid og historie der dei samiske forfedreåndene er sentrale aktørar. Sjølv om bruken av Rikkagallo er vidareført i ei moderne tid, fortel Eirik i våre intervju-samtalar og i ritualet ved seiden at dette er forfedrane sin stad. Forfedrane bidreg som før til å gje den enkelte utøvar kraft, og dei er samtidig aktørar som kan medverka på framtida. Som Selberg understrekar er denne måten å bruka fortida som ein ressurs på «med på å skape klangbunn for og gi autoritet til moderne spirituelle ideer og praksiser. Fortidsinteressen som viser seg i en nyreligiøs diskurs, handler på ulike måter

Eirik Myrhaug ved Rikkagallo. Foto: Forfattaren.



som individ og den konteksten ho eller han er situert i.

om fortidens overlegne visdom og spiritualitet» (2011:131). Gjennom vandringa til Rikkagallo tradisjoniserar Eirik sine aktiviteter og idear og bidreg slik til ei legitimering av eiga verksemd.

Ritualet ved Rikkagallo startar med at gruppa samlast i ein sirkel. Eirik går rundt og reinsar kvar deltakar ved å vifta røyk frå salvie over den enkelte med ei ørnefjør. Deretter påkallar han kreftene frå alle retningar; slangen frå sør, det kvite reinsdyret frå nord, isbjørnen frå aust, ørna frå vest, moder jord og kreftene i menneska si verd. Denne påkallinga er eit fast innslag som innleiar mange av seremoniane og rituala på sjamanfestivalen Isogaisa og som kan sjåast som ein del av eit fast repertoar av sjamanistiske ritual. Etter at kreftene er påkalla går ein og ein deltakar bort til steinen og føretekk sitt personlege offer ved å kasta ei gåve inn i ei stor sprekke i seiden. Deretter fylgjer ein og ein stien rundt steinen og set seg i lyngen i overkant av Rikkagallo. Erik trommar under heile seansen og er den siste i gruppa til å gå fram til steinen og utføra sitt offer. Ritualet vert avslutta ved at ein og ein deltakar formidlar sine tankar om ritualet og opplevingane under turen.

Det religiøse og magiske vert gjennom reisa til Rikkagallo omgjort til kroppslige erfaringar, til noko personleg og konkretisert. Deltakarane medverkar sjølv i magien ved å ta del i ritualet på staden. I ein sfære av lyd, lukter, rørsler og berøring oppstår eit nærvær av magi og mystikk som lokkar fortida fram frå gløyma og utløyser ei kjensle av kraft. Den materielle staden, Rikkagallo, gjer det magiske handgripeleg og synleggjer at magien finst på ein særskild stad, i eit særskild landskap. Det magiske er her noko den einskilde utøvar kan oppleve ved å gripa om steinen, forma eit ynskje for framtida, kasta det ned i kløfta som eit offer der det vert blanda med dei ofra som førre generasjonar har etterlete seg. Den rituelle hand-

linga attskapar såleis fortida, og fortid er ein katalysator i skapinga av personlege religiøse opplevingar i notid.

Men offerseremonien inneheld også gjenstandar og symbol som går langt utover Stormyra sine grenser. Dei symbolske verdiane og ideala som kjem til uttrykk her, som salvie, moder jord og ein fauna av kraftdyr, er verdiar med røter i globale sjamanistiske straumar (sjå Beyer 1998; Stuckrad 2005). Gjennom offerseremonien vert Rikkagallo med andre ord innlemma i nye kontekstar og forteljingar som opnar han for nye brukarar og praksisar. Likeins tilskriv dei ulike menneska som deltek i ritual ved Rikkagallo, staden og seiden nye meiningar ut frå deira eigen bakgrunn, kjønn, erfaringar og trusliv. Deltakarane i ritualet ved Rikkagallo er ikkje passive mottakarar av kraft og energi frå seiden. Dei inngår i ein gjensidig meiningsskapingssprosess (sjå Timothy og Conover 2006:144). Slike vandringar til gamle seidar inneber såleis ikkje å reprodusera ritual som har vore praktisert tidligare. Som Catherine Bell understrekar: «What is seized upon as tradition is usually a rather new synthesis of custom and tradition [...] This type of 'return' to tradition, therefore, is clearly a force that opens the tradition to many changes» (1997:256). Dette poenget vert også løfta fram i programmet for Isogaisafestivalen. Eirik skriv: «Dette med ofring ved steinen er gammel tradisjon som vi nå gjennom Isogaisafestivalen har tatt opp igjen og der vi gjer en seremoni og ofring ut fra vår nye forståelse av en sjamanistisk virkelighet».¹¹ Eirik kommuniserer eit medvit om at store deler av dei gamle religiøse tradisjonane er gått tapt og at dagens ofringar ved Rikkagallo representerer ein kombinasjon av gamle og nye element, av lokale og globale

¹¹ <http://isogaisa.org/tur-til-en-samis-offerplass.php>, vitja 08.08.2016.

innflytingar som også innverkar på og transformerer det religiøse landskapet. Slik opnar vandringa til Rikkagallo staden for nye og mangetydige, men også for omstridde, fortolkingar og forteljingar.

«Folket i Lavangen må vernes mot sjamanismens tanker og innflytelse»¹²

At dei samiske heilage stadane vert inkorporert i religiøse kontekstar i samtida har skapt reaksjonar, i hovudsak i lokale og kristne kontekstar. Under Isogaisa i 2014 uttrykte prest i Lavangen, Jon Syver Norbye, sterk uro over den avgudsdyrkinga han meiner kjem til uttrykk under festivalen og trekkjer særleg fram praksisen med ofringar i naturen som problematisk. Til nettsida *For bibel og bekjennelse* påpeikar han:

Å påkalle slike åndsmakter står i grunnleggende strid med Bibelens første bud og må betegnes som avgudsdyrkelse. Lavangen hører til forvaltningsområdet for samisk språk og kultur. Som prest her er jeg opptatt av at det samiske folket må vernes mot sjamanismens tanker og innflytelse. Men også personer, som ikke har en samisk identitet, står i fare her for å bli tiltrukket av krefter og opplevelser som bringer dem under innflytelse av onde makter.¹³

Debatten om samisk sjamanisme og avgudsdyrking blussa opp att i 2016. I media fekk saka brei merksemd og vart presentert i både regional- og nasjonalaviser. Under overskrifter som «Kirken i klinsj om sjamanfestival» (*Vårt Land* 25.08.2016) og «Sogneprest mener samer treng vern mot innholdet i

bygdefestival» (*Nordlys* 23.08.16; *Fremover* 25.08.2016) vart motstridande syn på og haldningar til sjamanfestivalen drøfta. Me får her innblikk i ein strid mellom konkurrerande verdssyn, trusliv, syn på natur, på forholdet mellom natur og menneske og på gode og vonde makter. Også fleire sosiale media romma diskusjonar knytt til medieoppslaga. Ei stor overvekt av innlegga uttalar seg likevel klart til fordel for festivalen. Soknepresten sine framstøyt mot samisk sjamanisme vart presentert som eit kulturelt overgrep, som kolonialisme og overformynderi. Fleire trekkjer parallellar til kyrkja sine haldingar og overgrep mot det samiske folket under misjonsprosessane og under fornorskinga. Festivalleiar Ronald Kvernmo legg mellom anna vekt på at «kirken har fordømt samisk naturforståelse i 500 år» (*Fremover* 25.09.2016).

Samisk religion med symbol som tromma, hornhammaren, joik og *sieidi*, er religiøse uttrykk som har stått på tabulista under heile den politiske revitaliseringa og er framleis omstridde i enkelte miljø. Likevel viser mediedebattane knytt til kritikken av festivalen at det har skjedd ei gradvis haldningsendring til samisk religion. Samiske religiøse symbol og tradisjonar fungerer som inspirasjonskjelde for nye religiøse praksisar i vår samtid og framstår, i lys av festivalen, som verdiar i religiøse meningsproduksjonar. I denne konteksten er ikkje Rikkagallo berre kulturminne, men ein religiøs, sosial og politisk ressurs for å legitimera personlege, sosiale og politiske forhold i samtida (sjå Olsen 2003). Ritualet ved seiden og sjølve festivalen Isogaisa er viktige arenaer der deltakarar kan uttrykke sine idear, verdiar, minner, tradisjonar og ambisjonar. Deira rolle i samtida strekkjer seg utover ein rein underhaldningsfunksjon, og Isogaisa og Rikkagallo kan seiast å fungere som kontaktsonar der menneske forhandlar og reflekterer over eigen identitet. Dei ulike

12. <http://www.salangen-nyheter.com/boer-vernemot-isogaisa.5899558-28288.html>, vitja 31.08.2016.

13. <http://www.fbb.nu/artikkel/sjamanisme-og-kristen-trol/>, vitja 27.09.2016.

kulturelle elementa som kjem til uttrykk under festivalen er på ei og same tid varer, åndelege ritual og politiske prosjekt. Desse er ikkje nødvendigvis gjensidig utelukkande, dei er heller ikkje utan sporadiske motsetnader og spenningar (Phipps 2009:32–33). Som Peter Phipps, ser eg kulturfestivalar som stadar for politisk handling som det er viktig å sjå nærare på «as significant, playful and urgent acts of cultural politics» (2010:237).

Avslutting

Vandringa til Rikkagallo opnar for eit sjeldan innsyn i religiøse innovasjonsprosessar i samtida. Det speglar grunnlaget for korleis nye religiøse tradisjonar vert produsert og får feste og seier noko om tradisjonar sin natur i seinmoderne samfunn. Dette er ei vandring der eit mangfald av bilete og førestellingar møtast, smeltar saman og skapar grobotn for nye forteljingar og uttrykk som seier noko om kontinuitet og nyskaping, om tradisjonar sitt liv og rørsle. Skildringar av offerstaden som ein stad der «flyttlappene [...] bønnefalt guden i steinen om hell og trivsel og god lykke på sommergeiene» (Schøyen 1943 [1918]:20–21) vert fletta saman med førestellingar om kraftdyr, moder jord, røyken frå salvie og det deltakarane sjølv bringer med seg inn i den religiøse praksisen ved Rikkagallo.

Som Stein R. Mathisen påpeikar «Setting the stones in motion have changed their (de)localized meanings, and changing contextualizations have continued to generate new interpretations» (2010:11). Religiøse aktørar som brukar Rikkagallo i dag, tek ikkje berre til seg av fortida sine symbolske verdiar, men bidreg aktivt til utforminga av staden og den religiøse forståinga av landskapet. Gjennom vandringa til Rikkagallo kjem nye sjamanistiske religiøse straumar inn i lokalsamfunnet der desse

straumane vert blanda med tankar og førestellingar som finst her frå før. Dei globale straumane møter lokale tradisjonar og i dette møtet oppstår noko nytt. Gjennom festivalen Isogaisa og den årlege vandringa til Rikkagallo vert ein *sieidi* vekt til live att, men innanfor nye og utvida rammer og innlemma i ein global kontekst.

Litteratur

- Äikäs, Tiina, Trude Fonneland, Wesa Perttola og Suzie Thomas, under publisering. *Traces of Our Ancient Religion: Meaning-Making and Shamanism at Sami Offering Sites and the Isogaisa Festival, Northern Norway*. I Jutta Leskovar (red.). *Archaeological Sites as Space for Modern Spiritual Practice*.
- Bäckman, Louise 1975. *Sájva: föreställningar om hjälp och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm, Almqvist & Wiksell.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York and Oxford, Oxford University Press.
- Beyer, Peter 1998. Globalisation and the Religion of Nature. I Pearson J. og G. Samuel (red.). *Nature Religion Today. Paganism in the Modern World*. Edinburgh, Edinburgh University Press, s. 11–21.
- Cadena, de la Marirosa, 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press.
- Christensen Cato. 2015. Sami Shamanism and Indigenous Film: The Case of Pathinder. I Kraft Siv Ellen, Trude Fonneland og James Lewis (red.). *Nordic Neoshamanisms*. New York, Palgrave Macmillan, s. 175–190.
- Clifford, James 2013. *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. London, Harvard University Press.
- Duntley, Madeline 2015. *Spiritual Tourism*

- and Frontier Esotericism at Mount Shasta, California. *International Journal for the Study of New Religions*, vol. 5, nr. 2, s. 123–150.
- Eriksen, Anne 1999. *Historie, Minne og Myte*. Oslo, Pax forlag.
- Fjellheim, Sverre 1989. Sørsamisk kulturminnevernarbeid. *Samisk kulturminnevernforskning. Rapport frå seminar i Guovdageaidnu/Kautokeino 22.–24. november 1989*. Oslo, Norges allmennvitenskapelige forskningsråd, s. 39–49.
- Fjellheim, Sverre 1987. Sørsamiske kulturminneregistrering, Prosjekt ved Saemien Sitje, Snåsa. *Sørsamiske kulturminner: Færen, Sørsamisk kulturminneregistrering, Rapport nr. 1*. Snåsa, Samien Sitje, s. 5–10.
- Fonneland, Trude 2017. The Shamanic Festival Isogaisa: Religious Meaning-Making in the Present. I Greg Johnson og Siv Ellen Kraft (red.). *The Brill Handbook of Indigenous Religion(s): Pathways—Being, Becoming, Back*. Leiden, Brill. (under publisering).
- Fonneland, Trude 2012. Spiritual Entrepreneurship in a Northern Landscape, Tourism, Spirituality and Politics. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion*, vol. 48, nr. 2, s. 155–178.
- Fonneland, Trude 2010. *Samisk nysjamanisme: i dialog med (for)tid og stad*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen.
- Hansen, Lars Ivar 2000. *Astaford Bygdebok historie I*. Tennevoll og Lavangen kommune.
- Johnson, Greg og Siv Ellen Kraft 2017. Introduction. I Greg Johnson og Siv Ellen Kraft (red.). *The Brill Handbook of Indigenous Religion(s): Pathways—Being, Becoming, Back*. Leiden, Brill. (under publisering).
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, CA, University of California Press.
- Kraft Siv Ellen 2009. Sámi Indigenous Spirituality. Religion and Nation Building in Norwegian Sápmi. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion*, vol. 45, nr. 2, s. 179–206.
- Kvale, Steinar 1997. *Interview. En introduktion til det kvalitative forskningsinterview*. København, Hans Reitzel forlag.
- Lefebvre, Henri 1991. *The Production of Space*. Oxford, Blackwell. (Fyrsteutgåve 1974).
- Lindquist, Galina 1997. *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Doktorgradsavhandling. *Studies in Social Anthropology*, nr. 39. Gotab, Stockholm.
- Magliocco, Sabina 2004. *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. University of Pennsylvania Press.
- Manker, Ernst 1957. Lapparnas heliga ställen. Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets og Landsantikvariernas fältundersökningar. *Acta Lapponica XIII*. Nordiska Museet.
- Mathisen, Stein R. 2010. Narrated Sámi Sieidis. Heritage and Ownership in Ambiguous Border Zones. I *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology*, vol. 39, nr. 2, s. 11–25.
- Mebius, Hans 2000. Historien om den samiska nåjden. I Larsson, Thomas P. (red.). *Schamaner. Essäer om religiösa mästartare*. Nora, Nya Doxa s. 41–75.
- Myrvoll, Elin Rose Samiske helligsteder. Tradisjon – registrering – forvaltning. *NIKU Rapport 24*. tilgjengeleg online på www.niku.no
- Norbye, Jon Syver 2014. Sjamanisme og kristen tro. *For bibel og bekjennelse*, tilgjengeleg online på <http://www.fbb.nu/artikkel/sjamanisme-og-kristen-trol/>.
- NOU 1983:43. *Kulturminner og vassdrag*

- vern. Oslo, Bergen, Tromsø, Universitetsforlaget.
- Olsen, Daniel H. 2003. Heritage, Tourism and the Commodification of Religion. I *Tourism Recreation Research*, vol. 28, nr. 3, s. 99–104.
- Phipps, Peter. 2010. Performances of Power: Indigenous Cultural Festivals as Globally Engaged Cultural Strategy I *Alternatives*, vol. 35, s. 217–240.
- Phipps, Peter 2009. Globalization, Indigeneity and Performing Culture. I *Local-Global: Identity, Security, Community*, vol. 6, s. 28–48.
- Qvigstad, Just, 1926. *Lappische Opfersteine und heilige Berge in Norwegen*. Etnografiske Museums Skrifter Bind 1 Hefte 5. Oslo, A.W. Brøgger.
- Rountree, Kathryn 2010. *Crafting Contemporary Pagan Identities in a Catholic Society*. London, Ashgate.
- Rydving, Håkan 2003. Innledning. I Sveen, Arvid (red.). *Mytisk landskap. Ved dansende skog og susende fjell*. Stamsund, Orkana Forlag, s. 9–23.
- Schøyen, Carl 1943. *Tre stammers møte*. Oslo, Gyldendal. (Fyrsteutgåve 1918).
- Selberg, Torunn 2015. Shamanism – A Spiritual Heritage? I Kraft, Siv Ellen, Trude Fonnland og James Lewis (red.). *Nordic NeoShamanisms*. New York, Palgrave MacMillan, s. 89–102.
- Selberg, Torunn 2011. Pilegrimsveien som kulturarv: Den norske pilegrimsrenessansen. *Din, tidsskrift for religion og kultur*, s. 120–31.
- Soja, Edward 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford, Blackwell.
- Soja, Edward 1989. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London, Verso.
- Storm, Dikka 1981. Samisk kulturminnevern. I *Ottar Populærvitenskapleg tidsskrift frå Tromsø Museum*, nr 13. Tromsø, Universitetet i Tromsø, s. 16–21.
- Timothy, Dallen J. og Paul J. Conover 2006. Nature Religion, Self-Spirituality and New Age Tourism. I Dallen J. Timothy og Daniel H. Olsen (red.). *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. New York, Routledge s. 139–155.
- Trulsson, Åsa 2010. *Cultivating the Sacred. Ritual Creativity and Practice among Women in Contemporary Europe*, doktorgradsavhandling, Lunds universitet.
- Von Stuckrad, Kocku 2005. *Western Esotericism. A brief History of Secret Knowledge*. London, Equinox Publishers.

Aviser

- Nordlys* 23.08.2016. Sogneprest mener samer treng vern mot innholdet i bygdefestival. *Fremover* 25.08.2016. Sogneprest mener samer treng vern mot innholdet i bygdefestival.
- Vårt Land* 25.08.2016. Kirken i klinsj om sjamanfestival.

«Sluk så for det lort!»

Radiomediets betydning for forhandling og konflikter mellem mennesker i et livsløbsperspektiv

Anne Leonora Blaakilde

Cand.mag. og ph.d. i folkløstik, retorik og etnologi.
al@blaakildes.net

Abstract

«Turn off that bullshit!» is the English translation of the Danish quote in the title, uttered by one of the interlocutors in this article. This folkloristic study of media culture consists of interviews with 14 Danish radio listeners born from 1928–1948. During their life course, the 14 interviewees have grown with media, learning to live a media life with radio as a phenomenon of sociability. The article focuses particularly on issues of negotiation and conflict while listeners are saturated in the soundscape of radio as a part of everyday life. The analysis of interactions between human/non-human actors involved in radio listening shows how the everyday life is influenced by the appearance of a media technology like radio, and how these actors, in a mutual process of «becoming», converge with wider cultural and social processes, such as the emergence of new cultural values related to «age», «family», «authorities», and «individual integrity». As a comment to Silverstone's notion of «domestication», referring to social groups, it is emphasized that listeners do not represent «one» listening culture in singular, which is one reason why media use may result in conflicts among listeners who negotiate about the character of their common soundscape and imaginations of personal integrity that are trespassed by sounds from radio.

Keywords:

- Radio listening
- life history
- soundscape
- media use
- sociability,
- socio-material analysis

Hvordan har radioens tilstedeværelse i hverdagen gennem snart 100 år bidraget til samvær mellem mennesker – på godt og på ondt? Radiolytning kan foranledige fællesskaber og uvenskaber, og da folkløse blandt andet består af udryksformer, rutiner og ritualer, som giver anledning til solidarisk fællesskabsfølelse såvel som til konflikter mellem mennesker med modstridende interesser (Bauman 1971; Klein 1995), vil jeg her bidrage med en folkløstisk analyse til medieforskningen med særligt henblik på radiomediet, og navnlig med fokus på

konflikter relateret til radiolytning, som er et sjældent behandlet emne.

Moderne mediekultur betragtes som en vigtig del af vor tids folkekultur, skriver Anne Eriksen og Torunn Selberg i *Tradisjon og fortelling: En innføring i folkløstikk* (2006). Mange elementer i mediekulturen konvergerer med klassiske, folkløstiske emner som skik og brug, ritualisering, identitet, hverdagsliv, fortællinger, sagn, eventyr og narrativitet, mundtlighed, forestillinger; om drømme og gru såvel som om sociale fællesskaber og organisation. Den ameri-

kanske folklorist Tom Burns skrev i 1969 om folkløse i TV; i det, man dengang kaldte «massemedier» (Burns 1969). Den danske professor i folkemindevidenskab, Laurits Bødker (1915–82) havde en stærk interesse for moderne kulturformer og ledte et fælles nordisk forskningsprojekt om bl.a. medier i perioden 1968–70. Her skrev Birgitte Rørbye sin magisterkonferens om «Mediaforskning og traditionsforskning», hvor hun beskæftigede sig med ugebladsnoveller. Som

definition på «tradition» så Birgitte Rørbye «[...] en proces, der manifesterer sig i en historisk og social sammenhæng» (Rørbye 1970:16), og dermed også i medierne. Desuden udkom *Ukeblad og samfunn* af Odd Nordland i 1973, hvor Nordland argumenterede for, at massemedier også rummer folkekultur. Den amerikanske mediekulturforsker, Donald A. Bird, skrev et par år senere, at massemedier indgår i traditionsprocesser og derfor kan betragtes som

Hos en del mennesker er radioen en vigtig del af hverdagslivet; så vigtig, at de har radio i mange af hjemmets rum for at kunne lytte, uanset hvor de er. Henning Pedersen har radio i alle rum i sit hus, også i værksted og garage. Foto: Forfatteren.



sociale og kulturelle fænomener, der skaber nye kulturformer, nye ritualer og sociale situationer (Bird 1976; cf. Selberg 1995b:11). Både Birgitte Rørbye og Torunn Selberg har efterfølgende arbejdet med mediekultur i folkloristisk perspektiv (Rørbye 1995; 1998; Selberg 1995a), som betyder, at medier ses som et element, der indgår i hverdagslivets ritualisering, struktur og organisation (Selberg 1995b), men også som et kreativt aspekt, hvor mediebrugeres agens og kommunikation er medproducerende i en dynamisk mediekultur (Selberg 1995c; Eriksen og Selberg 2006).

Mediebrug bidrager til at skabe tryghed og via rutinehandlinger at holde fast i hverdagens virkelighed. Medier kan få en rolle som «ceremonimester» af organisering af tid og struktur, f.eks. når det at tænde fjernsynet indikerer en ritualiseret overgang mellem arbejdstid og fritid, mellem hverdag, fester og højtider (Selberg 1995c). Ved afholdelse af særlige højtider, som samler familien, eller nationale begivenheder, som samler befolkningen, kan denne «ceremonimester» være med til at mobilisere sociale eller kulturelle forestillinger om kollektiv identitet. Torunn Selberg påpeger desuden, at nyhederne med deres konfliktfyldte indhold har lighedspunkter med sagnstof, der balancerer på grænsen mellem det normale og det unormale, mellem kaos og orden, og mellem det farlige og det kendte. Så selvom nyhederne viser kaos og uroligheder, afspejler den ritualiserede brug af en forventet mediegenre som nyhederne en form for normal hverdag; mediebrugens struktur og indhold normaliserer hverdagen som en del af en forventet tradition til netop denne mediegenre, og derfor kan nyhederne indtages med kaffe og kage til sædvanlig tid (ibid.).

En folkloristisk medieanalyse vil ofte bygge på personlige fortællinger i livshistorisk perspektiv, forstået som «en personlig fortælling, der samtidig er udtryk for kollek-

tive ideer» (Selberg 1995c:250). I den herværende undersøgelse er der fokus på dansk radiohistorie set med et folkloristisk perspektiv, og det betyder, at det empiriske grundlag består af interne kilder (Selberg og Alver 1992) i form af selvindsamlede, livshistoriske interviews med danske radiolyttere over 65 år. Idet medier indgår i traditionsprocesser og bliver nye medspillere i kulturelle og sociale situationer, er det her hensigten at få mere viden om, hvordan radiolytning i Danmark siden 1930'erne og til i dag har haft betydning for samvær af både positiv og negativ karakter.

Mediestudier af radiolytning

Mediehistorie er en anerkendt del af medievidenskaben, og med radiomediet som det ældste æterbårne medie findes der egentlig forbavsende få historiske radiostudier. Der er mest forskning om emnet i Storbritannien med studier af BBCs udvikling som en samfundsinstitution (Briggs 1995; Scannell & Cardiff 1991), og analyser af indhold af radioudsendelserne som bidrager til igangværende kulturelle processer som f.eks. opdragelse, køns- og familieroller og dannelse af arbejderklasse med middelklasseidealer (Crisell 1996; Bailey 2009; Chignell 2009). Desuden bidrager Kate Lacey med studier af, hvordan selve det at lytte til radiomediet i vestlige lande har igangsat en dannelsessproces af det moderne individ, en «modernisation of listening» (Lacey 2013).

I Danmark er der udført historisk radioforskning af udviklingen af Danmarks Radio (DR) med særligt fokus på specifikke programmer eller program- og mediepolitik (Poulsen 2006; Svendsen 2015; Michelsen 2015). Der anvendes i disse studier oftest skriftlige kilder som f.eks. medlemsblade for lyttere, dvs. særligt dedikerede (og formodentlig velformulerede) brugere (f.eks.

Astrid som ung, da hun var flyttet hjemmefra og investerede i en dyr radio-grammofonkasse, som ses på fotoet.

Livshistoriske erfaringer med radiolytning og mediebrug i det hele taget er vigtige for forståelsen af, hvad radiomediet har betydet og stadig betyder for lyttere i dag.

Foto: Forfatteren.



Lacey 2013; Poulsen 2006), og i det omfang, radiolytning indgår som tema, baseres undersøgelser ofte på de kvantitative medierundspørger, som medieproducenterne selv har anvendt til evaluering af deres produkter.

Sjældnere er kvalitative metoder i form af personlige livshistorie-interview, som i det svenske radiostudie af Birgitta Höijer (1998), ligesom den britiske forsker Shaun Moores i et mindre studie har interviewet nogle arbejderklasselyttere fra Nordengland om deres radioerindringer (Moores 1988).¹ Der findes endvidere kvalitative radiostudier uden den historiske dimension, for eksempel et dansk studie af en gruppe brugeres holdninger til digitale radiomedier (Jauert

2015), etnografiske studier i Canada af ældre aktivister, der producerer lokalradio (Sawchuck 2013), og britiske etnografiske studier af radiolytning som affektiv handling og upågtede, kulturelle processer i hverdagslivet (Tacchi 2009a; 2009b).

Begrebet «domesticering» er lanceret af medieforskeren Roger Silverstone, der selv er inspireret af etnografiske tilgange. «Domesticering» har en dobbelt betydning, som både refererer til familieliv og til det at «hjemliggøre» eller «tæmme» teknologier som medieapparater. Silverstone beskriver det således:

[...] the domestication of technology refers to the capacity of a social group (a household, a family, but also an organisation) to appropriate technological artefacts and delivery systems into its own culture – its own spaces and times, its own aesthetic and its own functioning –

1. I mangel på kvalitative studier anvender f.eks. Scannell og Cardiff Shaun Moores empiri i deres kapitel om «The Listener» (Scannell & Cardiff 1991).

to control them, and to render the more or less 'invisible' within the daily routines of daily life (Silverstone 1994:98).

I dag, mere end 20 år efter Silverstone's meget indflydelsesrige lancering af begrebet domesticering, er det sjældent, at medieforskningen betragter forholdet mellem mennesker og medier nærmest som en slags kamp, hvor den ene må vinde over den anden. Menneskers liv er gennemvævet af medier, mener medieforskeren Nick Coul-dry (2012), og vi lever ikke et liv «med» medier, men vi lever «i» et medieliv, skriver Mark Deuze (2011).

Emnet i denne artikel vedrører menneskers relationer til hinanden sammen med radioen i dette medieliv. Som det er fremgået, er der kun få kvalitative studier af radiolytning, hvor *lyttere* danner det empiriske grundlag for undersøgelsen, og endnu færre hvor der er fokus på indbyrdes interaktioner mellem lyttere. «Domesticering» implicerer for Silverstone én gruppe i singularis: «A» household, «a» family og «an» organisation, der ifølge Silverstone repræsenterer én kultur, også i ental: «its own culture», «its own» (spaces, times, aesthetic og functioning).

Her mangler opmærksomhed på menneskelig varians og diversitet i pluralis, på grupperes indbyrdes forskellighed og manglende homogenitet; netop den slags viden som kommer frem, hvis man vælger f.eks. at studere de konflikter, som radiolytning kan medføre i forskellige livsfaser, i forskellige situationer, imellem forskellige grupper. Set i et livshistorisk perspektiv er det mit håb at give et bidrag til en kulturhistorisk indsigt i radiomediets betydning for menneskers dagligliv og kulturelle samværsformer, som netop er kulturelt betingede, fordi de indlæres i takt med radiomediets fremkomst i samspil med øvrige kulturelle praksisser og forestillinger blandt de invol-

verede. Jeg indleder med en kort redegørelse af det empiriske materiale, og en ligeledes kort præsentation af to analytiske tilgange, som er valgt til dette studie, nemlig «simultanintimitet» og «soundscape».

Materiale og analysetilgange

Dette studie bygger på livshistoriske interviews med 14 danskere, som er født 1928–1948. De otte mænd og seks kvinder er interviewet én gang hver i perioden 2014–16, hvor de på interviewtidspunktet var i alderen 66–87 år. De er født og har boet forskellige steder i Danmark, har haft arbejde som henholdsvis håndværkere, musiker, kunstner, pædagog, maskinmester, akademiker, apoteksassistent, lærer, advokat, fisker, snedker, lærer, blomsterbinder, en forretningsdrivende samt en uuddannet, der bl.a. har arbejdet som antikvarejer.² Fire var skilt, tre var enker/enkemænd, og syv var gift. De livshistoriske interviews var bygget op med en fri fortælling om selve livsforløbet fra barndom til nu, og derefter et længere og mere guidet interviewforløb om radioplevelser og erfaringer fra barndom til nu, med fokus på rumlige, kropslige, følelsesmæssige, sociale, temporale, tekniske og indholdsmæssige aspekter.

«Sociability is the most fundamental characteristic of broadcasting's communicative ethos», skriver medieforskeren Paddy Scannell (1996:23). Denne form for samvær kan bestå i *fælleskabsfølelsen* blandt enlige, der sidder i hvert deres hjem foran hver deres radio, som man med John Durham Peters kunne kalde «simultanintimitet»: «a diaspora of simultaneous intimacies» (Peters

2. I et livsløbsperspektiv har nogle af de interviewede haft flere karrierer, og derfor «passer» antallet af beskæftigelser ikke nødvendigvis med antallet af informanter. Alle interviewede har underskrevet en samtykkeerklæring efter gældende lov om forskningsetik i Danmark. Nogle af de interviewede har ønsket at være anonyme, mens andre gerne fremtræder med eget navn.

1997; cf. Lacey 2013:125). Der er dog også de konkrete, sociale sammenhænge, hvor mennesker reelt er samlet i det lydtrum, som en radio etablerer; det, som lydforskeren Roy Schafer kalder «soundscape», der beskrives som a sonic environment» (Schafer 1977). Analysen i det følgende er bygget op efter disse to aspekter, som vil blive forklaret yderligere. For at perspektivere disse analyser er der desuden anvendt inspiration fra Donna Haraway's socio-materielle teori.

Radioens simultanintimitet

Radioen er af medieforskere blevet koblet sammen med socialitet i kraft af, at radioapparatet og dets muligheder kan betragtes som en slags «ven»; en «companion» (Crisell 1996), fordi den enlige lytter i kraft af radiolytningen kan opnå en følelse af forening, ikke bare med radioudsendelsen og måske radioværten, men også med andre lyttere, der lytter simultant (ibid.:212). Begrebet «simultanintimitet» er foreslået, og i dette afsnit vil jeg anvende dette begreb og analysere, hvordan en sådan socialitet kan medvirke ikke alene til positive oplevelser, men også til negative. I analysen vil jeg springe i tid afhængigt af de enkelte udsagn fra de livshistoriske fortællinger suppleret med kilder fra litteraturen. Først giver jeg et eksempel på en oplagt situation med simultanintimitet fra et interview med Gustav, og derpå vil jeg diskutere særlige præmisser for, at der kan opstå simultanintimitet, og hvem der, strukturelt set, har magt til at etablere en sådan præmis. Til sidst vil jeg give et eksempel på, at simultanintimitet kan opstå over længere tid med ritualiseret lytning, som kan gøre lyttere afhængige af denne særlige form for «venskab». Derfor kan en ændring i udsendelsen af yndlingsprogrammer opleves som en form for «svigt» af det venskab, som radioens ritualiserede simultanintimitet har skabt.

Simultanintimitet kan understøtte forestillinger om nationalt fællesskab og identitet (Anderson 2006), f.eks. når Københavns rådhusklokker ringer hver dag i radioen kl. 12 (Svendsen 2015), eller når dagens udsendelser engang blev afsluttet hver aften med afsyngelse af nationalsangen «Der er et yndigt land».

Gustav på 84 år erindrer dette, da han fortæller om sin afdøde kone, Esther:

Og ... så sagde Esther, en dag de spillede 'Der er et yndigt land': 'Jeg hader den sang,' sagde hun. 'Nå, hvorfor det?'. 'Jo, for så ved jeg, så kommer der ikke mere i radioen.' Hun sad jo alene, børnene puttet i seng, helt alene, ikk.

AL: Hvorfor kom der ikke mere?

Gustav: Man stoppede radioen kl. 12. Og så var hun alene som sådan.

Som hjemmegående husmor brugte Esther radioen som en slags selskab, mens Gustav sejlede som maskinmester, da han var yngre. Denne historie er altså et eksempel på etablering af simultanintimitet både i form af national identitet og i form af selskab for hjemmegående husmødre, som kunne være forholdsvis isoleret i hjemmet (Bailey 2009; Lacey 2013). Radioen kunne også bruges til at samle husmødre om deling og uddeling af erfaring og rådgivning om deres daglige opgaver med hus, hjem og børn, ligesom det også skete i Danmark i 1940erne (Buus 2001). Effekten af simultanintimitet har formodentlig eksisteret lige siden radioens barndom og til nu, ikke alene for husmødre, men også for andre befolkningsgrupper. I interviewene til denne undersøgelse fremgår det, at flere af de interviewede tænder for og lytter til radioen alene for at få selskab. Kirsten, 70 år, siger f.eks.: «Det er bare for at der skal være noget selskab.»



For mange mennesker kan lytning til radio være en så væsentlig del af hverdagslivet, at den foregår i alle døgnets vågne timer. Det første og det sidste, der sker, er at man vågner til sin clock-radio, og at man slukker for den, inden man lægger sig til at sove. Foto: Forfatteren.

For at en simultanintimitet skal opstå, kræves det dog, at lyttere anerkender præmissen for udsendelsen og har lyst til at høre det udsendte materiale. Lige siden radioens tidligste dage har der været diskussioner om, hvilke slags udsendelser, en radio skal bringe ud til befolkningen. De ansvarlige for radioselskaberne repræsenterede ofte en «dannet» befolkningsgruppe, i Danmark såvel som i England, f.eks. (Scannel & Cardiff 1991; Crisell 1996; Chignell 2009; Lacey 2013), og lytterne var ikke nødvendigvis enige i disse radiodommers valg af genrer, stil og smag. I Danmark var der med Statsradiofoniens (DRs) første direktør, Emil Holm, primær vægt på elitekulturens kunst og smag i radioudsendelserne (Poulsen 2006), og i den såkaldte «Balalajkaundersøgelse» fra 1929 viste det sig, at lytterne hellere ville have mere underholdningsmusik, færre lærde radioforedrag og

mindre klassisk musik (Michelsen 2015).³ Lytteres utilfredshed med radioens programmer er ikke faldet med tiden, hvilket førte til, at DR i 2004 etablerede en funktion i institutionen som «Lytternes og Seernes redaktør», der kunne varetage klager fra lyttere og seere, samt udgive en rapport halvårligt (DR notat 2005). I første halvår af 2006 kom der 4381 henvendelser, hvoraf 3367 var kritiske (DR notat 2006).

Erik, 75 år, er en trofast lytter af «P4» i Danmarks Radio, men han var også kritisk over for DR på interviewtidspunktet, fordi der var blevet lavet om på nogle af hans yndlingsprogrammer, så han ikke længere kunne høre dem uden at have en digital radio – og det havde han ikke. De nye

3. Morten Michelsen skriver, at navnet «Balalajka» sandsynligvis blev brugt som en associering til instrumenter fra de nederste samfundsklasser.

programmer på P4 var Erik ikke særligt begejstret for:

Erik: [ophidset stemme]. Ja, men det er overfladisk. Det er overfladisk. Alt bliver overfladisk.

AL: Så du er ikke tilfreds med udviklingen på indholdssiden?

Erik: Nej. Det synes jeg ikke, jeg er. [...] Nej, jeg kan jo blive helt [...] jeg kan jo blive helt dårlig nogen gange af at høre radio, ikke, altså.

Man kan sige, at Erik som en loyal lytter i et langt liv har været «ven» med sin radio og P4.

Nu føler han sig svigtet, og dermed kan man argumentere for, at betegnelsen «uven» er mere passende her.

Eksemplerne viser således, at radioen kan etablere simultanintimitet, hvis de rigtige præmisser for udsendelserne er til stede; hvis lytterne får programmer, som de gerne vil lytte til. Men simultanintimitet kan også give følelsen af negativt fællesskab, som noget man ikke vil være en del af, eller som en erindring om et fællesskab, man savner, sådan som Gustavs kone Esther gav udtryk for. Simultanintimitet kan afføde personlig affekt og en tilvænning til særlige rytmer i det personlige liv (Tacchi 2009b), og ophøret af bestemte yndingsprogrammer, som bidrager til særlige rytmer i dagliglivet, kan derfor afstedkomme vrede eller skuffelse, som eksemplet med Erik viser. Erik blev også vred, fordi han efterhånden ikke brød sig om indholdet i sin radio; og hvis «radio-selskabet» bliver dårligt, vil en lytter som Kirsten også blive utilfreds, fordi hun lytter for at få selskab, men hun lytter ikke til hvadsomhelst.

Danmarks Radios ledelse og programlæggere tager til tider beslutninger om radio-

udsendelser, som visse lyttere ikke er glade for. Eksemplerne fra radioens barndom til i dag om radioens ledelse er taget med for at vise, at der i selve programlægningen kan være et stort potentiale for konflikter.

Radioens lydtrum

Relateret til Silverstones begreb om domesticering findes der også mange fortællinger i mit materiale om radiolytning, der omhandler familier, som deler *et lydtrum*, eller «soundscape» (Schafer 1977). Der er hverdagsituationer, og der er rutineprægede situationer knyttet til radionyheder eller særlige radiohørespil fra 40erne og 50erne, som «lagde gaderne øde», som Otto på 72 år siger. Så var familierne samlet omkring radioapparatet, og det kunne give fællesskab, men også konflikter, som Frank på 84 år fortæller:

Frank: Og så var der hørespil. Så sad man [holder på sit øre] og lyttede til det der, ikke.

AL: Ja. Var det svært at høre, siden du holder dig for øret?

Frank: Nej, det var fordi du ved, vi skulle jo have det hele med. Altså vi var jo mange derhjemme ikke. Så var der én, der kunne hoste ikke, og så kunne man sige 'HOLD KÆFT!' [ler]

En udsendelse, som alle husker, nævner og fortæller om, er «Pressens Radioavis», radioens ældste⁴ og vel nok mest kendte nyhedsudsendelse. Når de voksne lyttede til den, skulle der være ro. Gustav (84 år) siger: «Ja altså radioavisen. Så blev vi smidt ... bedt

4. Nyderne på Danmarks Radio er blevet sendt siden 1926 og kaldtes dengang Pressens Radioavis, fordi den trykte presse var ansvarshavende.

om at gå ind i soveværelset. Vi kunne jo ikke tie stille ret lang tid ad gangen.»

Astrid (81 år): Øhm, men stadigvæk så var det jo. Der var jo TOTAL silence, når min far skulle høre radioavis. Der skulle ikke snakkes. Det er sån meget det, jeg hører, eller husker meget, fordi eh ... Ja, fordi der skulle vi bare tie stille, eller også kunne vi gå.

AL: Og der var jo kun en stue ikke?

Astrid: Njåe, der var kun VARME i én stue, for man havde ikke varme over det hele dengang. [...]

AL: Og så skulle I udenfor, hvis din far skulle høre radio? Eller I skulle sidde stille?

Astrid: Ja hvis vi kunne sidde stille, ellers såe ... blev vi bare vippet ud. Eller ud i køkkenet [hehe].

Disse fortællinger giver et indblik i forskellige magtpositioner relateret til alder (forældre og børn), hvor børnene blev «smidt» eller «vippet» ud af huset eller ud i koldere rum, fordi der skulle være ro i den opvarmede fællestue, når faren skulle høre radioavis. Der var ikke plads til larmende børn i radioens lydum, når forældrene bestemte. Det er dog faren, som har hovedrollen i disse fortællinger, der også afspejler et kønnet magtforhold i familien. Mange fortæller, at faren havde en fast stol eller plads ved siden af radioen i den varme stue, hvor han lyttede til de vigtige nyheder, mens moren måtte sørge for maden eller opvasken ude i køkkenet. I disse situationer var der ikke en *plads* til moren i radioens lydum, fordi hendes daglige opgaver knyttede sig til andre rum, og radioens placering var ikke indrettet efter hendes aktiviteter. Her fortæl-

ler Otto, 72 år, om middagsradioavisen i sit barndomshjem:

Otto: Min mor hun lavede seføli mad, samtidig, og havde travlt med opvasken.

AL: Kunne hun godt høre ude i køkkenet?

Otto: Jaja. Men vi havde faktisk ... vi havde åbent. Vi havde en dør åben ind til stuen, så hun kunne høre med. 'Skrulidt op, det vil jeg godt høre' [griner].

Disse magtrelationer i familien vedrørende køns- og aldersroller og adgangen til radioen svarer til andre medieforskeres fund om familieliv og medier (Moore 1988; Bailey 2009).

I 1940'erne var disse roller så grundfæstet, at fortællerne knapt sætter spørgsmålstegn ved dette, også mere end 60 år efter. Kommunikationsforskeren Marie-Luise Angerer skriver, at ved fremkomsten af hvert nyt medie medfølger et særligt rum, et «medierum», som aldrig er kønsneutralt (Angerer 1999).⁵ Med de ovenstående eksempler ses det, at også andre kulturelle magtrelationer end køn kan spille ind, f.eks. alder.

Senere kom der transistorradioer, og mange af de interviewede fortæller om at have en radio stående i køkkenet, som efterfølgende er blevet et centralt rum for radio-lytning, mens fjernsynet har overtaget stuen. Samtidig er der dog også mange, som efterhånden får en radio i hvert rum; i soveværelse, arbejdsrum, og værksted, ja selv i badeværelset og på terrassen. Fra nutiden

5. I Angerers tekst anvender hun betegnelsen «media space», mens Schafer's klassiske begreb er «soundscape». Dette kunne rumme en interessant begrebsdiskussion, som denne artikel desværre ikke levner plads til, så her oversættes begge betegnelser til «rum».

fortæller Kirsten om sin nu afdøde mand, Peter, der altid skulle høre radio i alle rum:

Kirsten: ... radioen er bare noget, der har gået i døgndrift. TOTALT! Det er Peter, der har indført det. Han kunne ikke komme ind nogensteder uden at tænde for radioen. Så den gik bare. [...] og hver gang han kommer ind i et nyt rum tænder han for radioen uden at slukke for den anden. [...]

AL: Hvornår begyndte han at gøre det?

Kirsten: Kan ikke huske [det], men længe før vi har fået svigerdøtre, for de har reageret på, at de, så snart han vendte ryggen til, slukkede for den, så snart han gik ud i haven eller sådan noget [griner] Så det startede længe inden, jeg ved det ikke. Jeg ved det ikke.

[...]

AL: Har du nogensinde spurgt Peter om,

hvorfor han skulle høre det der hele tiden?

Kirsten: Engang imellem spurgte vi ham, om vi ikke kunne få FRED. Men han ville ikke gå glip af noget.

Det, som Angerer kalder «medierummet», opsluger således hele hjemmet, og i denne historie fra nutiden kunne familiens ældste mand, ligesom i 1940erne og 50erne, stadig indtage en rolle som den, der etablerer, styrer og forvalter et lydtrum, som i dag ikke blot er ét rum, men *alle* rum i huset.

Simultanidentitet og andre nye tendenser

Tilbage i 1948 var der endnu kun én radio i hjemmet hos Astrid, (født 1934), og samtidig begyndte der netop at komme udsendelser for unge i radioen, som lokkede:

Astrid: Fordi jeg skulle jo begynde at læse lektier, når jeg kom hjem fra skolen. Og det var ikke altid ... hvis nu min far han

*I dette hjem er et stort højtaleranlæg på væggene i både stuer og køkken, som betjenes af en fjernbetjening, der ligger på bordet. Her kan én person hurtigt skabe et lydtrum med radio, som fylder det meste af huset, og som omslutter alle beboere.
Foto: Forfatteren.*



kom ind og hørte, at radioen gik, SÅ blev den slukket! Der blev ikke sagt noget, den blev bare slukket. [Banker i bordet]. [...]

Det var ikke populært, når man sad og hørte de der ungdoms ... for man skulle jo, [...] læse lektier. [...] Men man tændte for den ...

AL: Det gjorde du.

Astrid: Selv om man ikke helt måtte ... Så kom min far ind, og så siger han: 'HVAD er det, du hører?' 'Ikke noget.'

AL: [fniser]

Astrid: [Med streng stemme:] 'Jeg spørger dig, hvad er det du hører?' 'Ikke noget.' Og så stod han jo og lyttede. Og hvad tror du det var?

AL: Det ved jeg ikke.

Astrid: Seksualundervisning!

AL: Var det det?

Astrid: Ja.

AL: Havde de det i radioen?

Astrid: Yes! Men det måtte jeg da ikke høre. Så gik han hen og slukkede for radioen, så sagde han: 'Det er slet ikke noget for dig.' Jeg husker det SÅ tydeligt.

Astrids fortælling om sit første radio-teen-ageoprør mod familiehierarkiet derhjemme åbner en periode med nye konflikter om programmer for unge; særligt ungdomsmusik, der først rigtigt blussede op ti år senere, da «ungdommen» blev en ny befolkningsgruppe med sin egen kultur, som ønskede sin egen musik og ikke brød sig om

det, der blev bragt i de hjemlige statsradiofonier (Forsman 2000). Derfor blev der sendt piratradio med nutidens popmusik fra skibe på havet. I Danmark lyttede mange unge til Radio Mercur, der sendte fra Øresund i 1958–1962, eller til Radio Luxembourg.

Gritt, der er født i 1942, siger om Radio Mercur: «Den var VOLDSOMT populær! Der var MEGET musik, som forældrene IKKE brød sig om! [...] Det er det første, jeg kan huske, ja.» Gritt siger to gange i interviewet, at lytning til Radio Mercur er det første, hun kan huske, men hun nævner alligevel flere DR-programmer, som hun har hørt sammen med sin familie, mens hun var barn. Når hun vælger at sige, at Radio Mercur var «det første», kan det betyde, at hun her lægger vægt på, at det var hende selv, der hørte og tændte for radioen og definerede sit lydrum. Hun fremstiller en individuel subjektposition, som står i modsætning til «forældrene», den ældre generation, mens hun her identificerer sig med alle de andre, for hvem Radio Mercur var «VOLDSOMT populær», nemlig de unge. Der foregår altså en form for simultanintimitet, som også bidrager til en øget *simultanidentitet*. Dette repræsenterer en ny måde at fortælle alder ind i hierarkier og grupperinger om radiolytning, og i fremhævnningen af ordet «IKKE brød sig om», ligger formodentlig en indikator for en del konflikter mellem de unge lyttere og deres forældre på dette tidspunkt, som Forsman (2000) har beskrevet, og dette kunne antyde, at radio blev brugt som en spydspids til at bære en ny ungdomskultur frem. «Generation» var på vej til at blive en lytterkategori og en identitetsfaktor, ligesom det var ved at blive en sociologisk kategori (Mannheim 1952; Eisenstadt 2003), som senere er blevet knyttet til begreber som «ungdomsoprør» eller «generationskløft».

Radio Mercur blev lukket i 1962, og DR etablerede i 1963 «Musikradioen», det

Radiolytning i midten af det 20. århundrede som symbol på en ny ungdomskultur med sine egne smagspræferencer for f.eks. musik, som det ses i denne cola-reklame, hvor både cola og radiolytning er en stærk markør for fællesskab blandt unge. Radioens simultanintimitet kan nu også repræsentere simultanidentitet, når lyttere vidste, at de lyttede simultant til det samme som andre, de gerne ville identificere sig med. Gjengitt med tillatelse fra Carlsberg



senere «P3», som skulle varetage de unges behov for nyere musik. Imidlertid var det bestemt ikke alle i samme aldersgruppe, som lyttede til dette. Otto (født 1943) hørte hverken Radio Mercur eller DRs Musikradio, men foretrak i stedet svensk melodiradio, som «var meget mere fremme i skoene med det nyeste nye». Også Hans (født 1945) foretrak den svenske melodiradio.⁶ Interessen for popmusik gjaldt dog ikke alle i samme generation. Erik (født 1940) var mere til jazzmusik, som ikke fandtes i radioen. Det er ikke alle i samme alder, der er interesseret i de samme emner eller musik. Ikke desto mindre gjorde produktionsselskaberne af radio og tv senere netop alder til den grundlæggende definitionsfaktor for målgrupper og programlægning (Blaakilde 2017).

6. Disse præferencer kommer naturligvis af det faktum, at disse to mænd kommer fra Nordsjælland, hvor signalet til Sverige var muligt at fange. Jeg har ikke interviewet nogen, der er vokset op i Sønderjylland, ellers kunne man formode, at nogle af dem havde lyttet til tysk radio.

Fra midten af århundredet kom transistorradioer frem. I 1970erne blev det mere almindeligt, at hvert familiemedlem, ikke mindst børnene, havde hver sin transistorradio og kassettebåndoptager, siger Astrid, der nu selv havde fået børn:

Astrid: Så skal du regne med, at ungerne var blevet så gamle, at de havde fået transistorradio.

AL: Hvilket år er vi nu?

Astrid: Så er vi i ... 70erne. [...] Så [...] kom transistorerne. Og så var de ude at tjene penge, så de kunne købe sådan en transistor.

AL: Havde de en sammen eller?

Astrid: Nej de havde hver sin. SÅ havde man fået radio nok, skulle jeg hilse og sige!

AL: Som forældre?

Astrid: Ja. [Griner]

Den kulturelle trope (Blaakilde 2008) «skulle jeg hilse og sige» kan repræsentere en del skærmydsler i de små hjem, hvor måske mange radioer og forskellige programmer kørte samtidigt – og det fælles lydtrum kunne derfor være anstrengende at være i.

Når man sammenligner Astrids tidligere udsagn om sin og farens samvær omkring radioen, ser det ud til, at der i 1970erne var opstået en ny form for interaktion mellem børn, forældre og radio. Børnene har fået deres eget medierum, som de kan udfylde (samtidig) med lyde fra radio og kassettebånd, og forældres råderet over medierummet er forsvundet sammen med den respekt og autoritet, som Astrids far repræsenterede over for Astrid.

Konfliktuerende lydtrum uden for hjemmet

Vi skal tilbage i tid igen, for arbejdslivet for især håndværkere har også givet anledning til samvær om radio. Det har dog ikke altid været gnidningsløst. Gustav på 84 fortæller om sin første læreplads i et maskinværksted i slutningen af 1940'erne: «Der kom radio på værkstedet, og Mester sagde 'NUL!'»

Forbudet skyldtes, at håndværkerne begyndte at stoppe arbejdet med de larmende maskiner, når de gerne ville høre noget i radioen. Efterhånden blev det så almindeligt at høre radio, at en håndværker kunne få en radio gratis, tilkøbt det nødvendige værktøj:

Otto (født 1943): Så fik jeg én fra ... [et boremaskinefirma]. Der var radio i [i opladeraggregatet til boremaskinen].

AL: Var det fordi det var meningen, man skulle høre radio, mens man borede?

Otto: I det hele taget på arbejdspladsen; det var jo en, der kunne tåle at stå ude i regnvejret og alt muligt. Den var vejrbe-standig.

Lydtrummet med radio var ikke bare indendøre for håndværkere, men kunne også brede sig udendørs. Selv om det blev meget almindeligt blandt håndværkere at høre radio, mens de arbejdede, var det dog ikke sikkert, at de kunne blive enige om det. Børge på 75 år fortæller:

Jeg arbejdede [...] sammen med to tømrere. Den ene havde sådan en stor musikmaskine stående dernede, ikke. Den anden sagde: 'Shhh! Sluk for det lort.' Den stod og skramlede dernede. Så sir han: 'Sluk så for det lort!' Og det gjorde han ikke. Så stod han [med sin sømpistol] og: TJOK, TJOK, TJOK.

AL: Gennemhullede han hele maskinen, eller var det bare knappen?

Børge: Nej nej. Han ødelagde den. Fuldstændig gennembrudt.

Ligesom i familielivet repræsenterer det fælles lydtrum med radio i arbejdslivet også et hierarkisk rum, hvor nogle har mere magt end andre, eller hvor aktører er nødt til at forhandle (eller kæmpe) med hinanden om lydtrumets karakter. Nogle gange træder lytterne ind i allerede fastlagte relationer i et magthierarki, som når Gustav fortæller om mesterens ordre, mens andre situationer, hvor kolleger måske føler sig jævnbyrdige, kan resultere i mere dramatiske reaktioner, som i Børges historie.

Radioens lydtrum flytter ikke alene uden for hjemmet i forbindelse med arbejdslivet, men også i andre situationer, hvor mennesker færdes udenfor og kan medbringe en transportabel radio. Det kan være eksempler fra skov, strand, eller på gaden, f.eks. fra biler: «Du kan ikke høre motoren. Men du kan høre et DUMDUMDUM» (Otto, født 1943).

Lydtrummet, det soniske soundscape, har ikke nogen egentlig begrænsning, udover kapaciteten på den højttaler, hvorfra lyden strømmer ud. Derfor kan lyden flyde og overskride både markerede og umarkerede grænser for, hvor menneskers integritet over for hinanden går. Dette kan være helt bogstaveligt i forbindelse med naboskab, hvor naboens radiolyd trænger over privat-sfærens spatiale markering; hækken. F.eks. fortæller Frank, at han engang råbte (for sjov) til sin nabo: «Ham Thomas Helmig; hvis du ikke slukker, så skyder jeg ind ad vinduet!» [latter]

De konfliktuerende lydtrum kan således opstå i hjemmet, rundt om hjemmet mellem forskellige hjem, og i det offentlige rum, hvor mennesker kan blive inddraget ufrivilligt i andres radio soundscapes.

Med øget højtalerkapacitet og mobile apparater øges også mulighederne for at dele sit personlige lydtrum og radiolytning med andre mennesker i det offentlige rum. Deres personlige integritet kan blive overskredet af det soniske soundscape, som ikke har en klar afgrænsning. Denne radio fra gadebilledet i Geneve er dog en malet elbasse uden lyd. Foto: Forfatteren.



En historisk tilblivelse med radio

Hensigten med denne artikel er at undersøge, hvordan radiolytning i Danmark har haft og har betydning for samvær blandt lyttere, navnlig med fokus på konflikter. I analysen er der fundet materiale, som centrerer sig om to tilgange relateret til samvær omkring radiolytning, nemlig simultanintimitet og konflikter i radioens lydtrum (*soundscape*). Simultanintimitet er defineret ved, at lyttere hver for sig lytter foran deres radioapparat, men føler sig forbundet netop gennem denne aktivitet. De er forbundet med radioapparatet, med radioværten, og med de andre lyttere, som lytter simultant.

Følger man kønsteoretikeren Donna Haraways socio-materielle teori (2004), kan denne interaktion mellem mange forskellige aktører, som både er humane og ikke-humane, ses som en vedvarende tilblivelses-

proces (*becoming with*) mellem lyttende mennesker, deres radioapparater, talende radioværter og en medieinstitution som DR, såvel som dens organisationsstrategier. «Becoming with» betyder ifølge Haraway, at mennesker og menneskekroppe er i en sådan bestandig tilblivelsesproces i konfigurationer med materielle og semiotiske fænomener, altså materielle genstande og fysiske omgivelser, strukturelle vilkår, andre mennesker, tale og udsagn, forestillinger og praksisser. Derfor er solitær radiolytning også en social aktivitet, hvor lyttere, som er ukendte for hinanden, deler deres medieliv, og hvor radioen derfor kan opfattes som «en ven». Hvis kendte rytmer og traditioner brydes, for eksempel hvis yndlingsprogrammer fjernes eller flyttes, kan der opstå en konflikt. I så fald mister sololytteren sit mediefælleskab og kan føle sig svigtet eller skuffet, men den

følelsesmæssige reaktion kan ikke sendes vilkårligt ud i dette netværk af aktører. Man kan f.eks. som lytter ikke rette sin vrede mod anonyme med-lyttere, men man kan rette den mod radioudbyderen, i dette tilfælde DR, som på en måde bliver «en uven».

I den anden analysekategori, i radioens lydtrum, er samvær og især konflikter mere konkrete og håndgribelige, idet denne form for samvær forudsætter, at mennesker er samlet i fysisk forstand omkring en radio. Radioens lydtrum har ikke nogen faste grænser, men afgrænses kun af højttalerens formåen. For at skabe konflikt må disse uafgrænsede rum befolkes af to eller flere personer, som ikke er enige om, eller ikke har samme mulighed for at bestemme, hvordan radioen må fylde lydtrummet ud, hvilket kan resultere i en forhandling eller magtkamp. Eksemplerne viser, at dette kan foregå i familiens eneste stue såvel som i hele hjemmet, det kan involvere nabohuse, offentlige pladser eller arbejdspladser. Sådanne konflikter implikerer ofte allerede definerede eller forhandlede magtpositioner mellem de involverede, f.eks. med hensyn til køn, alder eller socialt hierarki. Det gælder ikke alene interpersonelle relationer, for det vises i analysen, hvordan grupperes kulturelle positioneringer kan ændre sig over tid. Det sker f.eks. med relationen mellem børn og voksne, og mellem unge og voksne, hvor radioens tilstedeværelse historisk set er indgået i et samspil med samfundets øvrige tendenser, bl.a. med ophævelse af selvskrevne autoriteter. I de viste eksempler drejer det sig om, at børn og unge siden midten af det 20. århundrede fik mere indflydelse på deres egen radiolytning; de fik egne programmer og egne radioapparater, og radiolytning blev dermed i højere grad individualiseret og fjernet fra familiefællesskabet, som tidligere udgjorde en ramme og magtbastion med hensyn til det at lytte til

radio. Radiolydtrummet blev senere et forhandlingsfelt mellem individualiserede subjektpositioner og indgik dermed som et led i en form for demokratiseringsproces, der til gengæld kræver mere forhandling mellem aktørerne i radioens lydtrum. Også her er Haraways «tilblivelsesproces» relevant som en tankefigur, der kan bidrage til en forståelse af, hvordan de mange elementer af human og ikke-human karakter filteres sammen i en historisk udvikling af, hvad radiolytning i hverdagslivet betyder for forskellige lyttere. Det er en pointe her, at der både tale om en *historisk udvikling* og om *forskellige* lyttere. Lyttere kan have forskellige ønsker, smag og kulturelle rettigheder, skønt de befinder sig i samme radiolydtrum, og derfor kan konflikter opstå, hvis magtrelationen tillader det. Dette forhold gør det nødvendigt at korrigere Silverstones uniforme fremstilling af «familien» eller «organisationen» som én lytterkultur i singularis, når der tales om «domesticering»; tilegnelsen af et medie (Silverstone 1994), fordi kulturer ikke kan indrømmes som en homogen enhed.

Det er også en pointe, at den livshistoriske dimension er nødvendig for at få indsigt i, hvordan en sådan tilblivelsesproces udvikler sig over tid, og først dermed kan man med historisk distance se nogle af de effekter, som medier har haft på samfundet og dets forskellige aldersgrupper, mener den svenske medieforsker Göran Bolin (2015). Inden for medieforskning er der som tidligere nævnt ikke så megen brug af interne kilder, og navnlig ikke med livshistorisk perspektiv. Det, som netop disse mere personlige kilder kan bidrage med, er sociale relationer omkring mediebrug og det, at menneskene også har haft indflydelse på medierne og måden at lytte til dem på, f.eks. når man plaffer en ghettoblaster ned med en sømpistol for at få fred.

Litteratur

- 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. *Vett & Viten*.
- Anderson, Benedict 2006. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso Books.
- Angerer, Marie-Luise 1999. Space does matter. On cyber and other bodies. *European Journal of Cultural Studies*, vol. 2, nr. 2, s. 209–229.
- Bailey, Michael 2009. The Angel in the Ether. Early radio and the constitution of the household. I Michael Bailey (red.). *Narrating media history*. London, Routledge, s. 52–65.
- Richard Bauman 1971. Differential Identity and the Social Base of Folklore. *Journal of American Folklore*, vol. 84, nr. 331, s. 31–41.
- Blaakilde, Anne Leonora 2008. Dagliglivets poesi – om fortolkninger og kulturell betydning. Med alderdom som eksempel. *Folk og Kultur*, s. 116–127.
- Blaakilde, Anne Leonora 2017. Ny radio – ældre brugere: Om den dobbelte aldringsartikulation og aldersnormativitet i DR's mediestrategi. I Christa Lykke Christensen og Anne Jerslev (red.) *Ældre mennesker i et mediesamfund*. Danmark, Frydenlund.
- Briggs, Asa 1995. *The History of Broadcasting in the United Kingdom*, Vol. 1–3. Oxford, Oxford University Press.
- Burns, Tom 1969. Folklore in the Mass Media: Television. *Folklore Forum* vol. 2, nr. 4, s. 90–106.
- Buus, Henriette 2001. *Sundhedsplejerskeinstitutionens dannelse. En kulturteoretisk og kulturhistorisk analyse af velfærdsstatens embedsværk*. Københavns Universitet, MTF.
- Chignell, Hugh 2009. Change and reaction in BBC Currents Affairs Radio, 1928–70. I Michael Bailey (red.). *Narrating media history*. London, Routledge, s. 36–51.
- Couldry, Nick 2012. *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. Cambridge, Polity Press.
- Crisell, Andrew 1996. *Understanding Radio*. 2nd ed. London, Routledge.
- Deuze, Mark 2011. Media Life. *Media, Culture & Society*, vol. 33, nr. 1, s. 137–148.
- DR notat 2005. *Lytternes og seernes redaktør i DR, 1. halvår*.
- DR notat 2006. *Henvendelser til DR om programvirksomheden 1. halvår 2006*.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003. *From Generation to Generation. Third Ed. New Brunswick, N.J.*, Transaction Publishers. (Førsteudgave 1956).
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg 2006. *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo, Pax Forlag.
- Forsman, Michael 2000. *Från klubbrum till medielabyrint*. Värnamo, Stiftelsen Etermedierna i Sverige, Fälth & Hässler.
- Haraway, Donna 2004. *The Haraway Reader: Donna Haraway*. New York, Routledge.
- Höijer, Birgitta 1998. *Det hörde vi allihop! Etermedierna och publiken under 1900-talet*. Värnamo, Sweden: Stiftelsen Etermedierna i Sverige, Fälth & Hässler.
- Jauert, Per 2015. Den digitale radio. Tradition og fornyelse. I Erik Granly Jensen et al. (red.) 2015, s. 211–227.
- Jensen, Erik Granly, Jacob Kreutzfeldt, Morten Michelsen & Erik Svendsen (red.) 2015. *Radioverdener. Auditiv kultur, historie og arkiver*. Danmark, Aarhus Universitetsforlag
- Klein, Barbro (red.) 1995. *Gatan är vår! Ritualer på offentliga platser*. Stockholm, Carlsons.
- Lacey, Kate 2013. *Listening Publics. The*

- Politics and Experience of Listening in the Media*. Cambridge, Polity Press.
- Mannheim, Karl 1952. Chapter VII: «The Problem of Generations». *Essays on the Sociology of Knowledge*. London, Routledge & Kegan Paul, s. 276–322. (Førsteudgave 1928).
- Michelsen, Morten 2015. Mellem musik, litteratur og oplysning. Forslag til en radiogenretypologi for Statsradiofonisens udsendelser i mellemkrigstiden. I Erik Granly Jensen et al. *Radioverdener. Auditiv kultur, historie og arkiver*. Danmark, Aarhus Universitetsforlag, s. 59–77.
- Moore, Shaun 1988. «The Box on the Dresser»: memories of early radio and everyday life. *Media, Culture & Society*, vol. 10, nr.1, s. 23–40.
- Nordland, Odd 1973. *Ukeblad og samfunn*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Poulsen, Ib 2006. *Radiomontagen og dens rødder. Et studie i den danske radiomontage med vægt på dens radiofoniske genreforudsætninger*. København, Forlaget Samfundslitteratur.
- Rørbye, Birgitte 1970. *Mediaforskning og traditionsforskning. Et studium af ugebladsnoveller med kærlighedstema*. Institut for folkemindevidenskab, København. Nordisk Sommeruniversitet.
- Rørbye, Birgitte 1995. Medieskabte fordomme? Forestillingen om det medieskabte ældrebillede i folkløst belysning. I Torunn Selberg (red.). *Nostalgi og sensasjoner. Folkløstisk perspektiv på mediekulturen*. Jyväskylä, NIF, s. 97–167.
- Rørbye, Birgitte 1998. Ældrebilleder – mellem mennesker og medier. I Anne Leonora Blaakilde & Christine E. Swane (red.). *Aldring og ældrebilleder – mennesket i gerontologien*. Munksgaard, København, s. 83–128.
- Sawchuk, Kim 2013. Tactical Mediatization and Activist Ageing: Pressures, Push-Backs, and the Story of RECAA. *MedieKultur – Journal of Media and Communication Research* 54, s. 47–64.
- Scannell, Paddy 1996. *Radio, Television and Modern Life. A Phenomenological Approach*. Oxford, Blackwell.
- Scannell, Paddy & David Cardiff 1991. *A Social History of British Broadcasting*. Oxford, Blackwell.
- Schafer, Raymond Murray 1977. *The soundscape: Our sonic environment and the tuning of the world*. Vancouver, Destiny Books.
- Selberg, Torunn 1995a (red.). *Nostalgi og sensasjoner. Folkløstisk perspektiv på mediekulturen*. Jyväskylä, NIF.
- Selberg, Torunn 1995b. Folklore og massekommunikasjon – folkelig kultur og populærkultur. I Torunn Selberg 1995a, s. 9–36.
- Selberg, Torunn 1995c. Fjernsynsvirkelighet og hverdagsvirkelighet. Om bruk af fjernsyn i den norske hverdagen. I Torunn Selberg 1995a, s. 247–276.
- Silverstone, Roger 1994. *Television and Everyday Life*. London, Routledge.
- Svendsen, Erik 2015. Højskole for folket. Danmarks Radio som forvalter af demokratisk oplysningsideologi i årene 1925–1965. I Erik Granly Jensen et al. (red.) 2015, s. 21–41.
- Tacchi, Jo 2009a. Gender, Fantasy and Radio Consumption. An Ethnographic Case Study. I Andrew Crisell (red.). *Radio: Critical Concepts in Media and Cultural Studies: Audiences, Identities, Communities and Technological Developments*. London, Routledge, s. 164–179.
- Tacchi, Jo 2009b. Radio and Affective Rhythm in the Everyday. *The Radio Journal – International Studies in Broadcast and Audio Media*, vol. 7, nr. 2, s. 171–183.

Bokmeldinger

Kjartan Fløgstad 2016. *Etter i saumane. Kultur og politikk i arbeidarklassens hundreår*. Oslo, Gyldendal. 336 sider.

Omtalt av Nils Gilje

Den proletariske etos

Kjartan Fløgstads essaysamling *Etter i saumane. Kultur og politikk i arbeidarklassens hundreår* tar sikte på å vise «korleis borgarskapets ideologiske klesplagg heng i hop, eller raknar i saumane». Verdigrunnlaget i boka er det Fløgstad kallar ein «proletarisk etos». Det dreier seg om tenkemåtar og talemåtar til arbeidarar på fabrikkar, i gruver, på sjøen og på andre arbeidsplassar. Den som kjenner romanane til Fløgstad, vil kanskje hugse den folkelege tenke- og talemåten til Durdei Høysand i *Dalen Portland*. I Durdeis store tale til sonen Rasmus, som skal ut i verda for å gå på skule, høyrer vi ei stemme som klårt og idealtypisk gir uttrykk for ein proletarisk etos. Etter å ha gitt sonen ei lang utgreiing om draumar og håp – ord å leggja seg på hjarta – fortel Durdei at ho skal på sjukehus for å operere vekk det eine brystet. Talen fortset slik:

Då skal eg reisa inn til Bergen og leggja meg i ei kvit og nyoppred seng på eit lyst og triveleg rom på Haukeland sjukehus med laboratorier med alt det nyaste utstyret på alle kantar og kroppsingeniørar i kvite frakkar skal stå rundt senga med røntgen og EKG og intravenøst og nikka på dei kloke hovuda sine og sjå ned på kroppen min som om det var ein Stang eller Mohr eller Vogt eller Christie eller Heuch eller Sibbern eller Selmer eller Hagerup og ikkje Durdei Høysand

dei skulle stilla diagnosen på. Og eg skal få den beste behandling og det beste stell og fint tillagd mat og bli bukka ut gjennom dørene når eg er frisk og er kommen skikkeleg til krefter igjen, utan å betala eit øre, for eg har betalt skatt og trygder heile mitt liv. Og ingen barfotlegar skal få nærma seg meg med førstehjelpsveskene sine medan rikfolk i byane blir opererte av doktorar med dyre italienske skinnsko på spesialsjukehus. Derfor må me ha helsesenter og store sentrale sjukehus. Forstår du det?

Ja.

Dei som vert unge i søttiåra kjem ikkje til å forstå dette [...] Og eg vil at du skal lova meg ein ting [...], og det er at same kva du gjer, så må du aldri reisa rundt og gjera deg stor på å snakka om det sosialdemokratiske helvetet. Forstår du det?

Ja, sa eg og svelgde. Eg forstår. Eg lovar. Då kan du reisa.

Kjartan Fløgstad har halde lovnaden frå *Dalen Portland*. I ein mannsalder har stemma til Durdei, den proletariske etos, vore ein føresetnad for alt han har skrive. Mange i min generasjon har fått liknande – om ikkje så godt artikulerte – talar med på vegen ut i verda. Ingen i min familie hadde utdanning ut over folkeskulen. Far og mor, tanter og onklar, alle var arbeidsfolk. Oppveksten i eit slikt miljø vart ein del av min habitus, ein måte å sjå verda på som sit like mykje i kroppen og i kjenslene som i hovudet. Den akademiske karrierevegen kunne ikkje endre på det. Spor av ein slik proletarisk habitus pregar også essaysamlinga *Etter i saumane*. Boka har allereie blitt omtala i ei rekkje aviser og tidsskrift. Eg skal derfor

avstå frå å lage ei vanleg bokmelding. I staden skal eg utvikle nokre tankar og refleksjonar i forlenging av Fløgstad sin tekst.

Ei sentral tese i *Etter i saumane* er påstanden om det finst ein indre samanheng mellom estetisk modernisme og fascisme. Fløgstad hevdar også at det var ein klar samanheng mellom den tyske akademiske eliten og nasjonalsosialismen. Han viser, etter mitt syn på ein overtydande måte, at denne eliten – særleg juristane – kort tid etter nasjonalsosialismens samanbrot kom tilbake i maktposisjonar i det tyske statsapparatet. Desse observasjonane passar godt med mi eiga forskning. Vi veit i dag at det store fleirtalet av habiliterte filosofar – altså filosofar med professorkompetanse – gjekk inn i NSDAP. Nokre vart også partimedlemmar før Hitlers maktovertaking. Og mange støtta naziregimet gjennom førelesingar og skrifter utan å vere partimedlemmer. Nazifiseringa av tidsskrift og foreiningar kom ikkje berre som eit påtrykk ovanfrå – i mange tilfelle vart denne einsrettinga gjennomført utan noko sterkt press frå styresmaktene. Fleire av nazifilosofane – som Theodor Haering – vart etter krigen æresborgarar i heimbyane og utstyrt med høge tyske ordenar (jf. Gilje 2014:167–194).

Nyare forskning om dei protestantiske teologane viser eit liknande mønster. Mykje av det som går under namnet den «tyske kyrkjekampen» har vist seg å vere ei myte – i alle fall kan motstanden knapt kallas «kamp» (jf. Erichsen og Heschel 1999; Steigman-Gall 2003; Heschel 2008). Mange av desse teologane hadde dessutan antimittiske haldningar (til dømes Martin Niemöller). Den protestantiske teologiens «wonderboy», professor Emanuel Hirsch hevda i boka *Das Wesen des Christentums* (1939) at Jesus var av arisk avstamming og at ein kunne vere sikker på at det ikkje fanst ei einaste dråpe jødisk blod i årane hans. Etter krigen kunne Hirsch utan større

problem fortsetje sitt arbeid som professor i nytestamentleg teologi (Erichsen 1985).

Fløgstad har gitt gode argument for at det også finst ei kopling mellom modernisme og fascisme. Det er ikkje vanskeleg å leite fram meir empirisk stoff som understøttar denne tesen, til dømes samanhengen mellom den italienske futurismen og fascismen (jf. Marinetti som vart Mussolinis kulturminister). Mange italienske filosofar og samfunnsvitarar gjekk også inn i fascistrørsla (jf. hegelianaren Giovanni Gentile som vart Mussolinis utdanningsminister). Men problemet med denne argumentasjonen er at det alltid er mogeleg å finne unntak. Det er velkjent at mange tyske ekspresjonistar – spesielt innan målararkunsten – fekk store problem i Nazi-Tyskland. Modernistisk ekspresjonisme var utan tvil ein del av det som vart kalla *entartete Kunst*. Sjølv ein ihuga nazist og ekspresjonist som Emil Nolde vart fjerna frå utstillingar og gallerier. Filosofen Ernst Bloch var ein stor ekspresjonistisk ordkunstnar. Biletkunstnaren og kommunisten Käthe Kollwitz var også ekspresjonist. Det finst altså mange historiske døme som underbyggjer tesen til Fløgstad, men det finst også unntak. Truleg er det vanskeleg å generalisere på dette feltet (sjå til dømes Griffin 2008:24–46).

Fløgstad har presentert mykje interessant stoff om elitane og fascismen. Her deler eg i det store og heile synspunkta hans. Men eg er overraska over at han har så lite å seie om *motstanden* mot fascismen. Tim Mason har til dømes skrive innsiktsfullt om ulike motstandsstrategiar innafor den tyske arbeidarklassen i åra 1933-1945 (Mason 1995). Eit svært interessant bidrag er også dagboka til Victor Klemperer frå åra under Hitler (Klemperer 1999; boka finst også i forkorta norsk omsetjing). Klemperer viser her at trass i at det tredje rikets språk («Lingua Tertii Imperii») påverka alle tyskarar i større eller mindre grad, så var det motstand mot

nazistane i ei rekkje arbeidarklassemiljø. Mange arbeidarar hadde framleis ein sosialdemokratisk eller kommunistisk identitet under naziregimet, og tilsynelatande vart denne politiske identiteten sterkare i krigsåra. Det var ikkje slik at den proletariske etos forsvann under Hitler. Dei positive erfaringane med antifascistiske arbeidarar var trulig ein viktig grunn til at Klemperer gjekk inn KPD etter krigen (jf. Gilje 2016:100–101).

Eg tvilar på at ein fullt ut kan forstå kor innvovne dei tyske elitane var i nasjonalsosialistisk og antisemittisk tankegods utan å introdusera kulturhistoriske perspektiv. La meg berre ta eit eksempel: Mange er i dag forundra over at Martin Heidegger si tenking er gjennomsyra av antisemittiske synspunkt. Men Heidegger var sjølv sagt ikkje aleine. Og han var ein del av ein tradisjon som går tilbake til både Kant og Luther. Kant hevda at jødane i hans eiga samtid – han kjende berre nokre få intellektuelle jødar – var det tyske «samfunnets vampyrar» (jf. Stangneth 2001). Liknande antisemittisk tankegods kan ein finne hos Fichte, Schelling og Hegel. Og i skriftet *Om jødane og deira løgner* (1555) gjekk Luther inn for at ein skulle sette fyr på dei jødiske synagogane og konfiskere jødiske bøker. Kanskje var den nasjonalsosialistiske antisemittismen og rasismen i mindre grad eit brot med «tysk åndsliv» enn det vi gjerne likar å tru.

Fløgstad har fleire interessante merknader om kommunisten og folkelivsgranskarer Antonio Gramsci, men det er naudsynt å korrigere ein liten feil: Gramsci sat ikkje i Mussolinis fengsel under andre verdskrigen (s. 195). Han slapp fri i 1937 og døde kort tid etter. Det Fløgstad seier om «stillingskrigen» hos Gramsci må ein sjå i lys av at han ikkje lenger hadde tru på ein «klassisk» væpna revolusjon («frontalangrepet»). For Gramsci dreidde stillingskrigen seg om å kjempe fram eit politisk og kulturelt hege-

moni for arbeidarrørsla. Stillingskrigen vart seinare det italienske kommunistpartiet sin strategi for sosialisme. Interessant nok hadde språk og folkekultur ein sentral plass i Gramsci sitt omgrep om hegemoni (han var frå Sardinia). Kanskje er det mogeleg å kople saman Gramsci med det Fløgstad seier om Peder Furubotn (leiar for NKP under krigen og fram til 1949) og den kommunistiske folkloristen Svale Solheim. Dersom det er riktig at Solheim skreiv Furubotn sin tale til landsmøtet i NKP i 1946, så skal ein leggje merke til språkbruken (som seinare vart kalla «titoistisk»): «hus og heim», «fedreland», «nasjonalt sjølvstende» osv. Hos Furubotn og Solheim var nok den proletariske etos ein del av ein overordna folkelig og nasjonal etos på kommunistisk grunn. Solheim var definitivt ikkje ein «tusseladd». Og han sto ikkje aleine i europeisk folkloristikk i etterkrigstida. Eit verk som på mange måtar svarer til *Norsk Sætertradisjon* (1959) er Ernesto De Martinos viktige studie *Sud e magia* (1959). De Martino var som Solheim «folkeleg marxist» og i mange år leiar for venstresosialistane i Italia.

Gramscis tese om «organiske intellektuelle» er også relevant for å forstå utviklinga av den «reale» arbeidarrørsla i Noreg i etterkrigstida. Her vart tilhengjarane til Furubotn – dei såkalla «furubotnikane» – svært viktige. Kva ville arbeidarrørsla i Noreg ha vore i tiåra etter krigen utan den proletariske etos som prega organiske intellektuelle som Ragnar Kalheim, Roar Halvorsen, Lars Skytøen, Thorbjørn Berntsen og Tor Halvorsen?

Fløgstad har mange gode merknader om Wittgensteins interesse for populærkultur – meir presist amerikanske detektivromanar (s. 195ff). Eg veit ikkje om Wittgenstein kjente til Gramsci. Men hans gode ven i Cambridge, økonomen Piero Sraffa (den store spesialisten på Ricardo sin verditeori) var den som fekk smugla ut *Quaderni del*

carcere (Fengselsdagbøkene) frå fengselet, slik at dei ikkje fall i hendene på fascistane. Her er det fleire trådar å nøste i.

Dei som les Tfk vil ha stor glede av Fløgstad sine analysar av folkekultur og populærkultur. Eg likte særleg godt analysen av *Four Strong Winds/Mot ukjent sted*. I forlenginga av denne analysen stiller Fløgstad eit svært viktig og ufråkommeleg spørsmål: Har ikkje både kulturvitarar og kunstnarar svikta når dei ikkje har makta å oppretthalde eit kultur- og kunstomgrep som omfattar erfaringane og draumane til husmødrer, vaskekoner, fabrikkarbeidarar, bussjåførar og arbeidsfolk meir generelt? Kulturvitenskapen har alltid hatt eit slikt kultur- og kunstomgrep, men kvifor ser vi det aldri i *Morgenbladet* eller høyrer det omtala i *Dagsnytt 18*? Og kvifor er det fullstendig fråverande i kulturjournalistikken? Er folkloristikken og etnologiens kulturomgrep i dag berre ein eksotisk spesialitet for ei handfull studentar og andre «spesielt» interesserte? Slik tenkte i alle fall ikkje Svale Solheim.

Etter i saumane er ei provoserande og klok bok. Den engasjerer lesaren og vil vere av stor interesse for alle kulturvitarar. Fløgstad har i sine romanar og essays fortalt oss noko om Durdei Høysand sine håp og draumar i etterkrigstida. Denne bokmeldaren kjenner seg enno igjen i Durdeis proletariske eller folkelege etos, men eg skulle gjerne lese ein roman om Durdei sine draumar i dag – i 2016. Etter Brexit og Trumps valsiger i USA treng vi meir enn nokon gong den innsikta som god litteratur og god kulturvitenskap kan gi om våre håp og våre draumar.

Litteratur

Erichsen, Robert P. 1985. *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch*. Yale, Yale University Press.

Erichsen, Robert P og Heschel, Susannah (red.) 1999. *Betrayal. German Churches*

and the Holocaust. Augsburg Fortress, Minneapolis.

- Gilje, Nils 2014. Filosofi og nazisme. Tilfellet Alfred Baeumler». I Øystein Sørensen m.fl. (red.). *Intellektuelle og det totalitære*. Oslo, Dreyer, s. 167–194.
- Gilje, Nils 2016. Victor Klemperer and the Language of Totalitarianism. I Koch Mikalsen, Kjartan. m.fl. (red.). *Moderernity – Unity in Diversity*. Oslo, Novus, s. 81–107.
- Griffin, Roger 2008. *A Fascist Century. Essays by Roger Griffin*, Matthew Feldman (red.). Palgrave, Basingstoke.
- Heschel, Susannah 2008. *The Aryan Jesus and the Bible in Nazi Germany*. Princeton, Princeton University Press.
- Klemperer, Victor 1999. «*Ich will Zeugnis ablegen bis zum Letzten*». *Tagebücher 1933–1945*. Berlin, Aufbau Verlag.
- Mason, Timothy W. 1995. *Nazism, Fascism, and the Working Class*. Princeton, Princeton University Press.
- Stangneth, Bettina 2001. Antisemittische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? I *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*. Würzburg, Königshausen.
- Steigman-Gall, Richard 2003. *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stangneth, B. 2001. Antisemittische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? I *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*. Würzburg: Königshausen.
- Steigman-Gall, R. 2003. *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*, Cambridge, Cambridge University Press.

Svein Atle Skålevåg 2016. *Utilregnelighet. En historie om rett og medisin*. Oslo, Pax Forlag. 249 sider.

Anmeldt av Nils Gilje

Svein Atle Skålevågs nye bok *Utilregnelighet. En historie om rett og medisin* er en historisk analyse av spørsmålet om tilregnelighet og utilregnelighet i det norske rettsvesenet fra 1600-tallet og fram til rettssaken mot Anders Behring Breivik i 2012. Den baserer seg på et omfattende og variert kildemateriale og trekker inn en rekke rettssaker som på ulike måter viser relevansen av de historiske og teoretiske analysene. Kjernen i *Utilregnelighet* kan sies å være en usedvanlig spennende analyse av det kompliserte forholdet mellom rett og medisin i Norge. Men Skålevåg har også laget en historisk fremstilling som er egnet til å kaste lys over forholdet mellom rett og medisin i dag. Slik sett har han lyktes med å skrive en bok som ikke bare har historisk interesse, men som kan leses som et innlegg om forutsetningene for tilregnelighet og utilregnelighet i det 21. århundre.

Et sentralt perspektiv i Skålevågs bok er det medisinske systemet, som får sitt gjenombrudd i Norge i 1920-årene. Dette systemet forutsatte ideelt sett en arbeidsdeling mellom rettspsykiatere og jurister: Rettspsykiatrien snakker sitt språk; jussen snakker sitt språk. Demarkasjonslinjen mellom de to profesjonene er tilsynelatende klart og entydig. Rettspsykiatrien skal ikke blande seg inn i skyldspørsmål og straffeutmåling. Dens oppgave er å fastslå om den tiltalte er «sinnssyk» eller utilregnelig. Jussen skal ikke blande seg inn i rettspsykiatriens medisinske diagnoser. Tilsynelatende er det her snakk om to inkommensurable språkspill. Juristene har imidlertid med jevne mellomrom oppdaget at rettspsykiatriske og medisinske begreper har sneket seg inn

bakveien i jussen og lever sitt eget liv. På samme måte har rettspsykiatrien oppdaget at filosofiske, moralske og juridiske begreper har sneket seg inn i rettspsykiatrien. Med jevne mellomrom gjennomfører derfor begge profesjonene rituelle renselsesseremonier for å kvitte seg med henholdsvis «medisinske» og «metafysiske» begreper. Dermed kan de profesjonelle «stammene» igjen sikre sine respektive territorier. Denne selvforståelsen har i lang tid preget både psykiateren og juristen. Men som Skålevåg påpeker, snakker både juristen og psykiateren et «blandingsspråk»: «For å være relevant for domstolen har psykiateren alltid også måttet gjøre en juridisk vurdering. For å stå på solid grunn har domstolen alltid måttet gjøre en psykiatrisk vurdering» (s. 180). Juristene og psykiaterne forsøker slik sett å spille sine egne språkspill. For å holde et spill rent og unngå at brikker fra andre spill truer spilllets identitet, er det nødvendig med et grundig demarkasjonsarbeid. Men etter noen år driver jussen og psykiatrien igjen mot hverandre: «Det som var medisinsk kan brått framstå som juridisk og det som var juridisk kan brått framstå som medisinsk» (s. 180).

Dette er et originalt og fascinerende perspektiv på forholdet mellom rett og medisin. Skålevåg viser på en overbevisende måte hvordan disse relasjonene endrer seg over tid, og at noen eldre og «undertrykte» måter å trekke distinksjonen på, har en tendens til å komme tilbake og kan spille alle aktører et overraskende puss. Forholdet mellom rett og medisin dreier seg også om noen begrepers tilsynelatende «evige gjenkomst».

Det er ikke mulig i denne anmeldelsen å gi en redegjørelse for hvordan Skålevåg analyserer forholdet mellom rett og medisin fra 1600-tallet og fram til i dag (med et innledende tilbakeblikk på trolldomsprosessen mot Ragnhild Tregagås fra Fusa i 1324).

Trolig er det mer fruktbart å se nærmere på noen av de historiske forutsetningene for det Skålevåg kaller det «medisinske system». Ved å trekke slike linjer, blir det også lettere å se at samspill og konflikter mellom rett og medisin inngår i mer omfattende samfunns-messige diskurser, og at både retten og medisinen til tider har vært utsatt for et betydelig ideologisk press.

Skålevåg viser på en fin måte hvordan opplysningstidens naturrettslige og moralfilosofiske diskurs om viljens frihet eller sjelens frihet ble en viktig begrepsmessig forutsetning for å tenke tilregnelighet og utilregnelighet. I den naturrettslige diskursen på 1700-tallet ble viljens frihet betraktet som et nødvendig vilkår for tilregnelighet. Ingen bør straffes for en misgjerning med mindre han er i besittelse av moralsk frihet i gjerningsøyeblikket. Bare da kan, som Holberg uttrykte det, den kriminelle handlingen «tilregnes ham» (jf. s. 26). Folk som er gale og avsendige er ikke lenger i besittelse av en fri vilje. Trolig kan dette voluntaristiske menneskesynet føres tilbake til kartesianismen på 1600-tallet. Hos Descartes er mennesket både en tenkende ting (*res cogitans*) og en utstrakt ting (*res extensa*). Ingen egenskaper som kan tilskrives sjelen kan samtidig tilskrives legemet og vice versa. Denne ontologiske dualismen ga samtidig filosofisk legitimitet til tidens kristne menneskesyn: Sjelens egenskaper kan ikke gripes av den nye fysikken. I modifisert form finner vi kartesianismen igjen i Kants skille mellom teoretisk og praktisk fornuft. Via Kant ble dualismen og voluntarismen – i en mer idealistisk innpakning – det filosofiske grunnlaget for jurister som Ørsted, Nørregaard og Schweigaard. Med henblikk på spørsmålet om tilregnelighet og utilregnelighet er kjernen i den dualistiske antropologien følgende: den gales atferd må situeres i *res extensa* og kan betraktes analogt til en kausalt bestemt naturprosess eller det vi

kan kalle en *hending*. En hending er bestemt av en forutgående *ufri vilje*. En fri *handling* springer derimot ut av *res cogitans* eller en forutgående *fri vilje*. I dette perspektivet er det like meningsløst å straffe en menneskelig hending som det er å straffe et jordskjelv. En handling kan knyttes til *grunner*; en menneskelig hending til *årsaker*. Slik sett etableres det rigide dikotomier mellom fri vilje/ufri vilje, handling/hending, grunn/årsak, tilregnelighet/utilregnelighet.

Skålevåg viser at denne metafysiske diskursen kommer under sterkt press med de franske «ideologene» og utviklingen av en materialistisk medisin på slutten av 1700-tallet. En viktig filosofisk premissleverandør for den nye materialistiske medisinen var La Mettries bok *L'Homme Machine* (1748) og Baron d'Holbachs *Système de la Nature* (1770). Her kommer det første store oppgjøret med den kartesianske dualismen: Hodet er en del av kroppen. Mennesket er en maskin hvis atferd må forklares på samme måten som man forklarer alle andre naturfenomener. Det er denne nye materialistiske monismen som gjør sitt inntog i medisinen. Men den er naturligvis like metafysisk som den gamle dualismen. I en glimrende fremstilling av den såkalte Howitzfeiden viser Skålevåg hvordan slike materialistiske strømninger fikk sitt gjennombrudd i Danmark og Norge på begynnelsen av 1800-tallet. Den filosofiske materialismen ble en medisinsk materialisme. Ifølge Howitz var alle fenomener i verden av samme karakter og kunne prinsipielt forstås med de samme begreper. Howitz er materialist, monist og determinist: «Gjennom observasjon av mennesker hadde Howitz lært at handlinger alltid er resultat av motiver, slik virkninger alltid er resultat av en årsak» (s. 51). Angrepet på den gamle viljesfilosofien utfordret imidlertid både juristenes og medisinerens selvforståelse: Kan medisineren forstå sine egne handlinger i

slike termer? Er dommerens dom en virkning av kausale årsaker? Hvor går grensene for den medisinske materialismen? I analysen av Michael Skjelderups medisinske materialisme sier Skålevåg at «legens oppgave er å bestemme *grunnen* til at selvbestemmelse er borte» (s. 55). Det fremgår ikke av analysen om det er Skjelderup som bruker uttrykket «grunn» eller om dette er Skålevågs tolkning av Skjelderup. Jeg går ut fra at uttrykket stammer fra Skjelderup. I så fall viser det at han som god materialist ikke skiller mellom *grunn* og *årsak* (jf. skillet mellom å ha gode grunner til å handle på en bestemt måte og det å være determinert til å handle på en bestemt måte).

Straffelovskommissjonen av 1828 synes i liten grad å være berørt av den nye psykiatriske materialismen. Den finner igjen plass til den utskjelte «frie vilje» og de «gode grunner»: «For at en Handling skal kunne tilregnes Nogen som strafbar, maa han have handlet med fri Villie, og havt evne til at indse, at Handlingen var av forbrydersk Beskaffenhed» (s. 62). I 1832 heter det at «de handlinger er straffrie, som forøves af Galne eller Afsindige [...]» (s. 62). Her er det igjen trukket en skarp grense mellom tilregnelighet og utilregnelighet og mellom rett og medisin. Det gamle tilregnelighetsprinsippet fra Holberg og Nørregaard lever påny i beste velgående. Dualismen har skjøvet monismen tilbake. Mennesket blir forstått både i voluntaristiske og deterministiske termer. Ut fra slike premisser ble det trolig større rom for tilregnelighet enn ut fra en gjennomført psykiatrisk materialisme.

Det tar imidlertid ikke lang tid før den medisinske materialismen kommer tilbake med en ny offensiv. Nå kommer argumentene særlig fra den italienske, positivistiske kriminalantropologien (Lambroso, Ferri, Garofalo). Igjen elimineres de rettslige og moralfilosofiske kategoriene, for eksempel «vilje» og «ansvar»: Forbryteren er et pro-

dukt av biologiske og sosiale mekanismer: «For kriminalisten var alt individet gjorde, nødvendig, enhver impuls var uimotståelig», skriver Skålevåg (s. 91). Mot slike naturfenomener trenger samfunnet et forsvar. Den såkalte «samfunnsforsvarsskolen» gjør sitt inntog. Når disse skoleretningene gjennomfører et generelt oppgjør med læren om fri vilje og ansvar, oppheves gradvis skillet mellom tilregnelige og utilregnelige forbrytere. Igjen tror jeg at slike rettspolitiske strømninger må sees i lys av mer allmenne naturalistiske diskurser på slutten av 1800-tallet. Kanskje er ikke veien så lang fra Émile Zolas *Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire* til den italienske kriminalantropologien eller fra Amalie Skrams *Hellemyrsfolket* til den italienske og franske kriminalismen.

I kapittel 5 viser Skålevåg hvordan kriminalantropologien og kriminalismen fikk sitt nedslag i Norge gjennom arbeidet til Paul Winge, Harald Holm, Henrik A. Th. Dedichen o.a. Den generelle tendensen synes å være at man utvidet begrepet om sinnssykdom. Som i Italia og Frankrike var slagordet at samfunnet må forvares mot potensielt farlige kriminelle. Det ble åpnet for bruk av «ubestemte straffedommer» for *tilregnelige* kriminelle som anses som farlige for samfunnet. Straffelovsbestemmelsene fra begynnelsen av 1900-tallet ga anledning til å beholde slike farlige lovbrøyttere i fengsel inntil tre ganger tilmålt straffetid, eller maksimum 15 års fengsel ut over den tilmålte straff. Dette var det store gjennombruddet for den italienske og franske «samfunnsforsvarsskolen» i Norge. Trolig ble dette programmet realisert med større iver i Norge enn i noe annet europeisk land. Men samtidig introduserte Straffeloven av 1902 et gammelt begrep om «mangelfull utvikling av sjelsevnene». Dermed ble det igjen innført en spenning mellom et biologisk og sosialvitenskapelig språk og et retts-

lig og moralfilosofisk språk. Skålevåg skriver at dette var en «konesjon til det metafysiske syn» (s. 115). Dette er en uheldig språkbruk. Materialisme, positivism og determinisme er også metafysiske posisjoner.

I 1929 ble straffelovens utilregnelighetsbestemmelse revidert. Det heter nå at en handling ikke er straffbar når gjerningsmannen ved dens «foretagelse var sinnssyk eller bevisstløs» (s. 122). Dermed er vi ved terskelen til det Skålevåg kaller det «medisinske system» eller en tenkemåte som impliserer en eliminering av filosofiske og psykologiske kriterier (s. 122). Legens diagnose får en absolutt forrang fremfor dommerens skjønn. Men de moralfilosofiske kriteriene blir likevel ikke helt borte. De gamle «sjelsevnene» lever videre i sikringsretten, men de har ingen plass i psykiatriens språk. Og disse metafysiske «sjelsevnene» får som kjent en betydelig renessanse under rettsoppjøret etter krigen, som Skålevåg behandler i kapittel 7 (jf. rettssakene mot Hamsun og Riisnæs). Sjelsevnene viser seg her å være en trojansk hest i det medisinske system.

En annen trojansk hest er begrepet «skyldevne», som Nicolai Harboe hadde introdusert i 1922 i opposisjon til den positivistiske i kriminalismen. Hos Harboe ble begrepet en del av et nykantiansk forsvar for den frie viljen. I 1974 dukket det opp igjen i Straffelovrådets innstilling. Straffelovrådet mente at det var en «rotfestet oppfatning hos folk flest» at straff forutsetter skyldevne og at noen mennesker er så «abnorme» at de må sies å mangle skyldevne (s. 189): Et «undertrykt» metafysisk begrep vender tilbake. Lignende forestillinger introduseres når man vil oppgi absolutt straffefritak for sinnssyke med henvisning til at alle har «rett til å gjøre opp for seg» (jf. s. 190). Det som i noen fagmiljøer – i nærmere to hundre år – har vært raljert over som idealistisk metafysikk lever faktisk i beste velgående. Det samme gjelder for forestillinger om at gjer-

ningsmannen har «utvist skyld» («i juridisk forstand») og derfor er å bebreide i «moralisk forstand». Igjen synes en uttynnet kantianisme å være på vei inn i rettspråket.

I kapittel 8 og 9 har Skålevåg en meget interessant drøfting av hvordan rettspsykiatrien har endret karakter med utviklingen av diagnostiske manualer. I noen grad kan man kanskje si at diagnostiske manualer «avmystifiserer» psykiatriens objekt. Manualene setter parentes om årsakene til sinnslidelser og nøyer seg med å klassifisere framtreddesformer. Det er ikke lenger rettspsykiatriens oppgave å gi en medisinsk forklaring på forbryterens atferd. Sammen med nye medisiner som gjør det mulig å skille mellom det «å være psykotisk» og det «å ha en psykose», har disse utviklingstrekkene endret dette psykiatrien radikalt. Trolig er det slik at retten og medisinen i dag har større distanse til det «medisinske system» enn på mange tiår. Men også her er det vanskelig å spå om fremtiden.

Som alle bøker har *Utilregnelighet* noen skjønnhetsfeil. Enkelte steder har korrekturdjevelen vært på ferde (mest iøynefallende på side 45, 185, 194). Skålevåg er flink til å gi aktørene i fortellingen fødselsår og dødsår, men han er ikke alltid konsekvent. Fødsels- og dødsår for Bernhard Getz burde vært introdusert på side 65–66, ikke på side 98. Denne leseren stusset også over at slagordet «Samfunnet må beskyttes!» ikke ble fulgt opp med en henvisning til Michel Foucaults *Il faut défendre la société*, men kanskje er det ingen sammenheng her? Slike småting kan ikke overskygge at *Utilregnelighet* er et fremragende forskningsarbeid. Boken er også meget velkrevet. Den vil i lang tid være et standardverk om tilregnelighet og utilregnelighet, og den fortjener mange lesere.

Arne Lie Christensen 2015. *Ut i det fri. Livet på setra, hytta og landstedet*. Oslo, Pax forlag. 319 sider.

Anmeldt av Kerstin Gunnemark

Bokens omslag är illustrerat med ett tavelmotiv, en liten röd stuga med vita knutar omgiven av höga barrträd vid strandkanten av en sjö. Tavlan med guldrum är upphängd på en gammal omålad brädvägg. Illustrationen är signifikant för bokens innehåll med målsättningen att problematisera dagens föreställningar om och idealiseringen av boendet i små fritidshus i den orörda norska naturen. Arne Lie Christensen uppmärksammar läsaren på att dagens uppfattningar har länkar till 1800-talets nationalromantiska ideologi som också framhöll friluftslivets enkelhet som något typiskt norskt. I ett långt historisk perspektiv visar författaren att säsonsboende förekommit i alla tider och bostadsförhållandena har varit mycket varierande. Under förindustriell tid flyttade välbärgade köpmansfamiljer till sina løkker, vilket i en svensk kontext motsvaras av Göteborgs landerier och Stockholms malmgårdar. Det var lantställen med fruktträdgårdar och odlingsmark i närheten av stadskärnorna, där hela hushållet bodde ståndsmässigt under sommarsäsongen. I takt med konsumtionssamhällets utbredning minskade odlingens betydelse, men traditionen att byta miljö sommartid kvarstod. Kring förra sekelskiftet kom lantställets arvtagare att bygga sommarvillor i Schweizer-stil, vilket då var högsta mode. Bland bönderna var fåbods systemet en viktig ekonomisk förutsättning under många sekler. Säsonsvis flyttade delar av hushållet till olika setrar (som på svenska kallas fåbodrar). Ofta var det ogifta kvinnor som vallade kreatur på de högst belägna fåbodarna i det bergiga landskapet, medan männens säsonsboende i

högre grad var förenat med skogsbruk och fiske, i kojor och bodar. Med tiden miste det småskaliga fisket, jord- och skogsbruket betydelse och många människor flyttade till städerna. Arbetarfamiljerna satsade då på koloni- eller sommarhytter (stugor) i närheten av städerna och investerade många arbetstimmar på fritiden för att kunna förverkliga sina stugdrömmar. Uppskattningsvis har knappt hälften av alla norrmän idag tillgång till en fritidsbostad, i form av äldre hus som uppförts för året-runt- eller säsonsboende på landsbygden, alternativt sommarhus i olika storlekar och stilar.

Klasstematiken är väl artikulera d i boken för att visa på säsonsboendets ekonomiska aspekter. Alla förenade nytta med nöje under förindustriell tid. Inom fritidsklassen, de som enligt Thorstein Veblen inte själva behövde arbeta, var dessutom lantställets arkitektur med internationella förebilder en eftersträvtansvärd statussymbol. Söner till förmögna familjer reste på *grand tour* i Europa för att bland annat studera slott och herresäten. Det kom även utländska turister till Norge som beundrade det bergiga och i deras tycke mycket exotiska landskapet. Utifrån de källor som Lie Christensen använder är det framför allt borgerlighetens natursyn och dessutom ett manligt betraktelsesätt som får stort utrymme i boken. Det är 1800-talets författarskap, reseskildringar och historiseringar kring den tidens landskapsmåleri som repeteras. Även när fåbö jänternas sommartillvaro beskrivs är det med referens till Eilert Sundt. Detta är självfallet en konsekvens av källäget, men förvånande att Lie Christensen inte diskuterar denna genusaspekt. På ett par ställen i boken omnämns att många kvinnor på landsbygden under 1900-talet fick extra inkomster av uthyrning till sommargäster. Några startade även pensionat och kunde anställa unga kvinnor. Lie Christensen hänvisar till flera magisteruppsatser i etno-

logi som bygger på intervjuundersökningar, men han förbiser att själv på ett mer ingående analysera de intervjuade kvinnornas berättelser, om deras natursyn och erfarenheter vare sig de var badgäster, pensionatsägare, anställda eller hytteinnehavare. Lie Christensen förlitar sig istället på skönlitterära beskrivningar och självbiografiska skrifter. Exempelvis lyfts Johan Borgens memoar «Barndommens rike» fram som belägg för 1900-talets nya medelklass avståndstagande till tidigare borgerliga generationers luxuösa sommarliv. Borgen tillhör den intellektuella samhällsgrupp som föredrar «tarvligheten» det vill säga enkelheten utan nedsättande omdömen, förstådd utifrån äldre språkbruk. «Tarvligheten» var eftersträvanvärd som modern motkultur till äldre maktförhållanden, när klasskillnaderna minskade i det norska samhället. Det var eftertraktat att bo utan elektricitet, indraget vatten och enbart ha utedass. Att dessutom som tjänsteman, på fritiden få möjlighet att bygga och reparera hus, eller göra något annat med sina händer, ingick i denna norm. I det avslutande kapitlet skriver Lie Christensen att både hans far och han själv anammat detta förhållningssätt, men läsaren får ingen information hur hans mor upplevde stugboendets primitiva standard. Men i en övergripande analys av dagens förhållanden fram-

hålls att en del norrmän rustat upp sina setrar, hytter och landsteden för att försäkra sig om en komfortabel semestertillvaro, medan andra fortfarande bejakar enkelheten och ser den som en förutsättning för kvalitativt sommarliv i samklang med naturen.

Arne Lie Christensen visar upp ett stort kulturhistoriskt kunnande med referenser till etnologi, litteratur-, arkitektur- och konsthistoria. Som svensk har det varit intressant att läsa denna bok då likheterna mellan Sverige och Norge är slående. Författaren slår hål på stereotypen om norrmännen som alltid har och fortfarande vill förlägga sin fritid i ensligt belägna små hus i ödemarken. I Norge finns och har alltid funnits olika sociala skikt med varierande sommarlivs preferenser. Det är också klassanalysen i förhållande till föreställningar om säsonsboende och naturupplevelser som är bokens främsta kunskapsbidrag. Texten är dessutom mycket välskriven och rikt illustrerad på ett förtjänstfullt sätt. Med detta sagt, skulle jag gärna läsa en ny bok av författaren om människor som i början av 2000-talet återkommer till samma platser år efter år, som han själv gör. Den skulle kunna handla om ut i det fria i Grekland, Spanien och Norge och bygga på intervjuer, eller varför inte autobiografi!

Charlotte Hyltén-Cavallius og Fredrik Svanberg 2016. *Älskade museum; Svenska kulturhistoriska museer som kulturskapare och samhällsbyggare*. Lund, Nordic Academic Press. 211 sider.

Anmeldt av Christine Snekkenes

Boken *Älskade museum; Svenska kulturhistoriska museer som kulturskapare och samhällsbyggare* er et velkomment bidrag til museumsforskningen og omhandler mangfold og representasjon i museet. Den er skrevet av Fredrik Svanberg som er arkeolog og arbeider som forskningssjef ved *Statens historiska museer*, og Charlotte Hyltén-Cavallius som er etnolog og forsker ved *Institutet för språk og språkminnen*. Forfatterne undersøker ulike fenomener knyttet til representasjon av blant annet identitet, etnisitet, kjønn og alder.

Museenes besøkstall er i Sverige, som i mange andre land i verden, stadig økende og bare de siste to tiårene hevdes det at antall museer i verden har vokst fra 23 000 til 55 000. Samfunnets oppfatning av museet som støvete og utdatert har åpenbart forandret seg og museene jobber kontinuerlig for å være samfunnsrelevante, politisk engasjerte og endringsvillige.

Tittelen *Älskade museum* spiller på den svenske kjærligheten for museet, men problematiserer det forfatterne beskriver som kjærlighetens dilemma. Det som samles inn og iscenesettes som «vår kulturarv» er avgjørende for hvilke mennesker som passer inn i «vi-et». Ulike tolkninger av historie gjøres hver gang en utstilling settes opp eller en forsker løfter pennen. Utvalget som blir gjort i de ulike museumsprosessene innebærer at museet som kulturprodusent har makt over hvilke holdninger som formidles ut til publikumet. Hvordan blir den offentlige museumskulturen gjort samfunnsnyttig og tilgjengelig for alle? Hvordan blir samfun-

nets og ulike individers historie presentert på museum? Er museet til for alle grupper eller bare noen? Dette er spørsmål som stilles i innledningen og som forfatterne besvarer fra ulike perspektiver.

Boken er delt inn i fem kapitler der tre hovedkapitler er basert på empiriske studier av utstillinger. Kildematerialet er hovedsakelig nyere forskning innen museologi og kulturvitenskap, ytringer i ulike nettforum, offentligmeldinger og rapporter, egne studier av utstillinger og samtaler med ansatte på museene. Fredrik Svanberg har skrevet kapittel to «Museer, nationalism och ultranationalism». Charlotte Hyltén-Cavallius har skrevet kapittel tre «Utställd religion – religiösa kulturarv på svenska museer», mens Svanberg har skrevet det fjerde kapitlet «Väm er museet?». Det innledende og det avsluttende kapittelet har de skrevet sammen.

Innledningen beskriver svensk museumshistorie fra private samlinger på 1600-tallet og frem til dagens museumskultur, samt skisserer problemstillinger som blir drøftet i boken. Det avsluttende kapittelet oppsummerer hovedfunnene i de ulike kapitlene og problematiserer kjærligheten for museene nå og i fremtiden. Innledningen setter etter min mening de følgende kapitlene inn i en god historisk- og forskningskontekst. Det avsluttende kapittelet er imidlertid noe repetitivt og kunne vært kortere og mer konsentrert. Helt til slutt finnes en appendix som beskriver undersøkelsene og kildematerialet. Dette bidrar til å berike kapitlene og gir leseren et innblikk i det omfattende kildearbeidet som ligger bak.

Svanbergs kapittel to trekker fram hvordan høyreekstreme og andre ekstremnasjonalistiske grupper i dag bygger på og manipulerer deler av historien for å skape en forestilling om et svensk «vi». Forfatteren undersøker hvilke konsekvenser dette har

for museer i Sverige. Kapitlet følger den historiske utviklingen av nasjonsbyggingen i Sverige på 1400-tallet, nasjonalismens storhetstid på slutten av 1800-tallet og frem mot midten av 1900-tallet – tiden da mange historiske oppslagsverk og nasjonale museer ble opprettet. Videre beskrives 1930-tallets oppblomstring av den tyske nazismen og dagens høyreekstremisme. Den tyske nazismen på 30- og 40-tallet og dagens høyreekstremister har, ifølge Svanberg, til felles idealiseringen av den store nasjonale historien og en forestilling om det svenske folkets historiske kontinuitet.

Kapitlet undersøker også ulike nettforum for høyreekstreme ytringer der den «svenske nasjonale historien» blir fremhevet og hvor det utløses svært aggressive kommentarer når museenes historieformidling ikke bygger opp om denne. For høyreekstreme innebærer interessen for den nasjonale historien en idé om en tapt gullalder. I Norden handler dette ofte om vikingtiden, skriver Svanberg. Han trekker blant annet fram ultranasjonalisten Anders Behring Breiviks etterspørsel etter bøker om Norges historie den første tiden han satt i fengsel. Breiviks manifest viser også at det fantes et tydelig element av historiefortolkning i motivet for hans forbrytelse.

I kapittel tre utforsker Charlotte Hyltèn-Cavellius hvordan religion og religiøse gjenstander fremstilles i museene. Hun tar utgangspunkt i studier av tre utstillinger: *Islam – kunst og kultur* ved Historiska museet, *Skulpturhallen – religioner i Asien*, ved Östasiatiska museet og *Maria – drømmen om kvinnen* ved Historiska museet. Forfatteren hevder at museene ikke løfter frem gjenstandenes religiøse dimensjon,

men ofte heller fremstiller dem som kunst. Gjennom undersøkelser av flere utstillinger ser hun en tendens til å se bort fra religion som et samtidig fenomen og heller stille gjenstandene ut i en historiserende kontekst. Forestillingen om Sverige som et sekulært land kan, ifølge Hyltèn-Cavellius, gjøre det vanskelig for museene å la religiøse stemmer komme til orde i utstillinger om religion.

I kapitlet «Vem är museet?» undersøker Svanberg menneskene på kulturhistoriske museum. Han slår fast at spørsmålet «hvem er museet?» kan omfatte både mennesker som jobber med historie og kulturarv i Sverige og mennesker som representeres i museenes utstillinger. Svanberg mener at den svenske museums- og kulturarvssektoren ikke representerer mangfoldet i befolkningen slik Sverige ser ut i dag. Og han spør seg hvordan kjønn, alder, funksjonshemning, etnisitet, minoriteter, seksuell orientering og religiøs tilhørighet stilles ut ved ulike museer. Gjennom bilder og beskrivelser gir kapitlet innsikt i en rekke utstillinger som fremstiller ulike mennesker og identiteter.

Boken *Älskade museum* tar utgangspunkt i svenske museer og den svenske kjærligheten til museer. Imidlertid kunne forfatterne i større grad satt tematikken i en nordisk eller internasjonal kontekst. Boken problematiserer museene som samfunnsaktører og deres rolle som kulturskapere i et fragmentert, komplekst politisk og religiøst landskap som i realiteten strekker seg over landegrensene. Boken tar opp viktige problemstillinger som formidlere av kulturarv og historie i 2016 ikke kan la være å ta innover seg og er derfor et tankevekkende bidrag til forskningen på museer og museenes praksis.

Medarbeidere i dette nummeret

Bente Gullveig Alver, professor emerita i kulturvitenskap, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.

E-post: bente.alver@uib.no

Anne Leonora Blaakilde, Ph.D. i folkloristikk, kulturforsker.

E-post: al@blaakildes.net

Anne Eriksen, professor i kulturhistorie, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.

E-post: anne.eriksen@ikos.uio.no

Trude Fonneland, professor i kulturvitenskap, Tromsø Museum – Universitetsmuseet, Universitetet i Tromsø, Norges arktiske universitet.

E-post: trude.fonneland@uit.no

Ingvild Sælid Gilhus, professor i religionsvitenskap, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.

E-post: ingvild.gilhus@uib.no

Nils Gilje, professor emeritus i kulturvitenskap, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.

E-post: nils.gilje@uib.no

Kerstin Gunnemark, professor i etnologi, Institutionen för kulturvetenskaper, Göteborgs universitet.

E-post: kerstin.gunnemark@ethnology.gu.se

Stein Roar Mathisen, professor i kulturvitenskap, Institutt for reiseliv og nordlige studier, Universitetet i Tromsø, Norges arktiske universitet.

E-post: stein.r.mathisen@uit.no

Lisbeth Mikaelsson, professor emerita i religionsvitenskap, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.

E-post: lisbeth.mikaelsson@uib.no

Christine Snekkenes, master i museologi, rådgiver i kulturhistorie, Norges vassdrags- og energidirektorat.

E-post: chsn@nve.no

Til forfattere

Tidsskrift for kulturforskning (Tfk) publiserer originalartikler innenfor kulturhistorie/kulturvitenenskap (tidligere etnologi og folkloristikk) og beslektede fagområder. *Tfk* publiserer også korte informative tekster, anmeldelser av bøker og utstillinger innenfor fagfeltet. Manuskriptet sendes til redaksjonen (se adresser foran i heftet) elektronisk som vedlegg til e-post. Alle bidrag blir vurdert av redaksjonen, og artikkelmanus også av fagfeller (*referees*). For krav til manus og standard for teksten, se:

http://web.novus.no/Novus_tidsskrifter/Tfk_-_Instruks.html