

Innhold

Redaksjonelt	3
Alexa Døving: Slampoesi	9
Anne Eriksen: Stiklestad – historisk grunn	13
Ole Marius Hylland: Sørpe full, sveiseblind og stinn som et eggebrød. Slang og synonymer som kulturhistorie	29
Kyrre Kverndokk: «Je suis sick of this shit» Terrorangrep, memetisk kultur og digitale sorgriter	45
Åmund Norum Resløyken: 'Djevelens finger' – en forbannelses iscenesettelse på Hamar	67
Audun Kjus: Jakten på Gulatingsstedet. En sagnhistorie	87
Hannah Kristine Lunde: «Keep it real!» Hilsener til Knut fra tidligere studenter	111
Presentasjon av dr.avhandling	
Camilla Hedvig Maartmann: Rotløs ungdom – en kulturhistorisk undersøkelse av hvordan femtitallets ungdom ble fremstilt og konstituert innenfor en kommunalpolitisk diskurs	115
Bokanmeldelser	
Simon Ekström og Lars Kaijser (red.) 2018. <i>Djur. Berörande möten och kulturella smärtpunkter</i> . Anmeldt av Guro Flinterud	117
Camilla Ruud og Gro Ween (red.) 2019. « <i>En trængslernes Historie</i> ». <i>En antologi om museumsmannen og historikeren Yngvar Nielsen</i> . Anmeldt av Karin Gustavsson.....	119
Nils Gilje 2019. <i>Hermeneutikk som metode: Ein historisk introduksjon</i> . Anmeldt av Torjus Midtgarden	122
Medarbeidere i dette nummer.....	126
Til forfattere	127

Redaksjonelt

Dette nummeret av *Tidsskrift for Kulturforskning* er laget som et festskrift tilegnet professor Knut Hermundstad Aukrust (født 28. juni 1953) som fra 2021 endrer status til professor emeritus.

Knut ble dr.philos. i 1990 med avhandlingen «*Prest, prost, enkemann, fattigmann...*» *En studie av kirkelig sosialt arbeid i Norge fram mot 1914* ved Institutt for kirkehistorie ved det Teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, som ble utgitt som første nummer i PAKT-serien: Publikasjoner fra Arkiv for Kirkehistoriske Tradisjoner. Dette arkivet fulgte ham da han i 1993 ble fast ansatt som førsteamanuensis ved Samlingsseksjonen ved Institutt for kulturstudier (IKS), Universitetet i Oslo. Arbeidet ved Samlingsseksjonen bidro til at han på 1990-tallet ble engasjert i universitetets store digitale satsning Dokumenta-

sjonsprosjektet, som også resulterte i boken *Fra skuff til skjerm. Om universitetenes databaser for språk og kultur* som kom ut i 1998. Å være teknologisk i forkant av flertallet blant sine kolleger har han også vært ved å ha podcastet egne forelesninger helt siden 2009, og gjennom å tenke formidling av fag via sosiale medier. Siden 2001 har han vært professor i kultur- og tradisjonsforståelse med vekt på norsk kirkehistorie ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS).

Det er ingen hemmelighet at Knut står trygt ute på venstresiden i norsk politikk, tidvis også selvironisk forsterket med personlige fortellinger fra demonstrasjoner og forsøks-gym. Solidaritetstankegangen hans kommer ikke minst til uttrykk i en sterk faglig interesse for historie nedenfra, for motmakt, det subversive og karnevaleske. Hans kom-



Den unge Aukrust. Foto: privat

mende bok –*Folkevennen og Mestertyven. Ole Vig og Ole Høiland* - på Scandinavian Academic Press i høst er et uttrykk for nettopp det. Hans politiske engasjement har også satt avtrykk i andre verv han har påtatt seg, som blant annet styreleder ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter 2001-2007 og nestleder i styret for Stiftelsen Romanifolkets/Taternes kulturfond fra 2017.

Knuts varme uhøytidelige væren i verden som kulturhistorieprofessor har gledet og inspirert mange av oss. Som instituttbestyrer (1997–2002) tidlig på 2000-tallet fikk han stipendiatene ut av komfortsonen ved at vi, til tross for den fornemme ramme av Vitenskapsakademiet, valgte å synge Trond Viggo Torgersens «Tenke sjæl og mene», - fordi det var til Knut. Et annet eksempel finner dere litt senere i nummeret, representert ved religionshistoriker ved Holocaustsenteret Alexa

Døvings slampoesi i dette festskriftet, som er en hommage til Knuts allsidige virke.

Knuts forskningsinteresser har kretset rundt folkloristiske kjernetema som fortelling, tradisjon og tro, kulturarv og minneproduksjon, identitet og tilhørighet. I 2003 kom Knut tilbake fra USA-opphold ved Harvard med en nyvunnen interesse for rap generelt og 2Pac spesielt, noe som resulterte i flere artikler som for eksempel «Is There Heaven For G's? Om rap-musikk, vold og religion» (2004) og «Me Against the World. Avmaktens konfigurasjoner i rap-musikken» (2005). Det siste tiåret har han sammen med Dorte Skulstad jobbet med prosjektet Kulturmøter i Iberia i fortid og nåtid, som har ført til en rekke bøker som *Kulturmøter i spansk historie* (2008), *Spansk gullalder og arven fra jøder og muslimer* (2011), *Spania og vi. Nordmenn før oss* (2014), *Los noruegos y las naranjas de Valencia* (2015), *Solidaritet*



Knut med ekeløv på en IKS-fest 2000. Foto: Arthur Sand

med Spania 1936–1939 (2016), *Spansk-norske affærer. La Compañía de Maderas 1857–2008* (2017) - og i høst ventes en ny bok om spansk kulturhistorie.

Knut har gjennom sin universitetskarriere vært en entusiastisk underviser. Det er nok mang en kollega som kan ha kjent misunnelig stikk og har ønsket seg en bit av formidlings-

formelen Knut har benyttet i undervisningen sin av ulike folkloristiske og kulturhistoriske emner. Både studenters vitnemål, studentenes emnevalg og egenopplevde undervisnings-situasjoner gir oss et lite innblikk i hva denne formelen består av.

Det er liten tvil om at Knut har vært spesielt godt likt av studentene på folkloristikk



Knut med nye hovedfagsstuderenter til Roma i oktober 1997. Foto: Ane Ohrvik

og senere kulturhistorie. Studentevalueringene taler sitt eget positive språk og studentene er rause i beskrivelsene av Knuts entusiasme og dagsaktuelle og relevante undervisning. Dette kommer ikke minst til uttrykk i den dedikerte studenthilsenen i slutten av dette festskriftet.

Det er ikke uten grunn at Knut har vært ansvarlig for det største og mest populære undervisningsemnet som noen gang har blitt tilbudt ved kulturhistorie. *KULH 1111: Tupac, hiphop og kulturhistorie*, et emne som med utgangspunkt i rapperen Tupac Amaru Shakur (1971–1996), har tematisert mentalitetshistoriske og narratologiske perspektiver. Hovedspørsmålet i emnet har dreid rundt hvordan et enkelt menneske kan settes inn i en større vev av kulturelle mønstre og hvordan en lokal fortellertradisjon har blitt et internasjonalt fenomen. At Knut i flere runder tok inn norske rappere som gjesteforelesere gjorde nok ikke emnet mindre populært, og det har gått sin seiersgang det siste tiåret med langt over 100 studenter hver gang. Studenters gunst vitner også twitterkontoen om, der Knut hylles som Dr.K.

Enten det er rapmusikk og mentalitetshistorie, perspektiver på identitet, kulturhistorisk teori og metode eller narrativitet som har stått på timeplanen i Knuts undervisning har han vært en entusiastisk og dedikert formidler. Vi har begge vært hans studenter og senere som kollegaer også undervist sammen med Knut og dermed hatt tilgang til deler av formidlingsformelen hans. Den utrettelige begeistringen smitter uten tvil over på studentene, og hans blick på samtidskulturen treffer nok studentene mer hjemme enn hva andre kolleger ofte evner å gjøre. Det er likevel Knuts holdning, blick og forståelse for studentene som nysgjerrige utforskere som gjør han spesielt god i undervisningssituasjonen og som bidrar til å skape gode lærings-

miljø. I dette har vi mye å lære fra Knuts undervisning.

Dette festskriftet inneholder artikler som berører mange av de felt Knut selv har arbeidet med som forsker, forfatter og foreleser. Anne Eriksen har skrevet artikkelen «Stiklestad - historisk grunn» som undersøker Stiklestad som en geografisk lokalitet som er blitt ladet med betydning som peker ut over stedet selv. Betydningstilskrivelsene som stedene er gjenstand for, er ikke nødvendigvis kumulative og sammenhengende, men kan foregå ujevnt og rykkvis. Skiftende perioder kan dessuten legge ulik betydning inn i det samme stedet og de samme fortidige hendelsene. Fortiden kan så å si formateres inn i nåtiden på ulike måter og med ulike budskap. Ole Marius Hyllands artikkel «Sørpe full, sveiseblind og stinn som et eggebrød. Slang og synonymer som kulturhistorie» handler om mulige perspektiver på det muntlige språket – folkespråket, slangen, talemålet – i kulturhistorien og folkloristikken. Artikkelen viser hvordan den empiriske interessen for det folkelige talemålet har beveget seg mellom ulike fagområder, og argumenterer for at folkelig begrepshistorie klart hører til innenfor våre fag. Kyrre Kverndokk skriver som tittelen tilsier «'Je suis sick of this shit' Terrorangrep, memetisk kultur og digitale sorgriter» om hvordan posting og spredning av memetiske kulturuttrykk i sosiale medier etter terrorangrep kan forstås som digitale sorgriter. I «'Djevelens finger' – en forbannelses iscenesettelse» på Hamar skriver Åmund Norum Resløyken om fenomenet 'djevelens finger' og hvordan denne museumsgjenstanden har blitt tillagt agens. Avslutningsvis skriver Audun Kjus i «Jakten på gulatinget. En sagnhistorie» om hvordan ytringene i denne lokaliseringdebatten de siste 200 år er begrepshistorisk interessant samtidig som debatten danner utgangspunkt for å drøfte fenomenet historiske sagn. Alt henger sammen

med alt for å si det med Knut, som også ledet bedømmelseskomiteen til Camilla Hedvig Maartmann for kort tid siden, som i dette nummer presenterer sin avhandling om *Rotløs ungdom - fra samfunnsressurs til samfunnsproblem*.

God lesning og hurra for Knut!

Ane Ohrvik og Line Esborg

En fortids- og fremtidsslam til folkloristen som kom ned fra fjellet

Å – jeg vet en seter,
Spekket med herligheter,
Folkloristiske ektheter,
Der ingen skulle tru at nokon kunne bu
All you motherfuckers. Fuck you too:
For Tupac Shakur
Er også kultur!

Han tøffer seg litt, professoren
Utfordrer sektoren, retter detektoren
Vekk fra fjell og folketro
Vil heller bygge bro
Getto Cultures between Holocaust and hip hop liksom,

Og ikke glem Al-Andalusias sameksistens
dets konsistens,
for der tålte ikke
jøder og muslimer så inderlig vel,
– den urett som rammer dem selv.

Rasisme – det krever aktivisme,
Roper Knut, det er ingen arkaisme, ingen rest fra fortidens primitivisme
Bruk den heller som et prisme,
for en oppnåelse, av en ny forståelse,
av dem, som har sine hjem
– i Tante Ulrikkes vei:

Tven i stua, «det handler om sånne som meg»,
Skjønte Mo, og fikk vondt i maven
Integrere, reparere, problematisere
Det helhvite panelet skulle
Kalkulere, preparere diskutere, analysere og
kritisere
Sette ord på det hele
Bærekraftige nok? Ekteskapsskikker, moralske panikker:
– I barnehagen til niesa mi har de sluttet å servere skinke.
– er det sant?
– Nå erobrer de stadig flere områder (...) det skjer fort, og etter boka.
– Og politikerne er døve og blinde
Titanic sank, husk på det, med orkesteret spillende på dekk – lekk!
Det flommer. Muslimene kommer, og *Europa sover ... men størst av alt er friheten*

Vekket av høyreekstreme konspirasjonsteorier
Fikk vi da også en selvutnevnt befrier,
En drapsmann på Utøyas stier.

Og så – etterpå,
Vi måtte agere, bli bedre,
til å redigere og å attackere
Offentligheten måtte renses, begrenses, allokteres
– de brune måtte absolutt inkluderes
Så varslerne måtte finne sine egne nett:
Å være rasist skulle ikke bli fullt så lett.

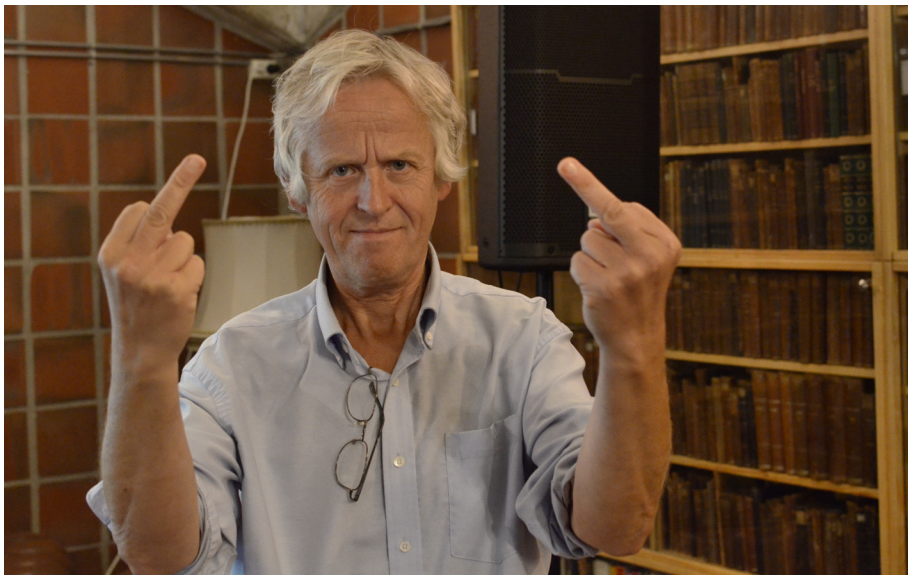
For vi er fargeblinde nå og rasismen finnes ikke her,
Du har bare litt for såre tær
Du er for sensitiv vennen min,
Har for sensitiv hud,
og for sensitiv gud
Men, for all del hatytringer er vi nå imot –
handlingsplaner og tiltakspakker,
nye arbeidsjakker,
prioritere og kvotere ...

Ja, slik gjærer det nå i den gamle – men det spirer i den nye
For en flyktning har krysset sitt spor
Oppfunnet egne ord
Om hva det vil si
– og skulle bli
Og liksom være norsk
Aker sykehus, svarer de når noen spør: «hvor kommer du fra»
Generasjon provokasjon
Skjønt, provoserende?
Snarere er den adderende
For de er ikke alene med sine doble identiteter,
nye bevisstheter, morsomheter,
Ola Halvorsen og alt hva de heter

Så i denne tiden finnes det trøst, i den nye røst
For de unge vil ikke ha det der
Urettferdighet basert på den du er
De som i fremtiden blir kollegaer, mellomledere og sjefer
De som ansetter og som leser
Den jobbsøknaden som ikke havner i bunn
Helt uten grunn

For alle demonstrasjonene dere, hva fører de til?
Hva er det de vil?
Jeg tror de vil åpne døra til det
Til det nye som kommer til å skje

– Alexa Døving, Holocaustsenteret



*Knut holder foredrag om
Tupac i arrangementsrekken
«Vin og Vinyl» ved Det
Norske Studentersamfund i
Oslo, september 2012.
Foto: Bjørnar Berge,
Studentenes Fotoklubb.*

Stiklestad – historisk grunn

Anne Eriksen

Institutt for kulturstudier og orientalske språk, UiO

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

Abstract

The significance of Stiklestad in Trøndelag for Norwegian national culture stems from the battle in 1030, and the death of Christian king Olav Haraldson who became the nation's patron saint. Stiklestad National Cultural Center, established in 1995 to manage «the Olav Heritage», strongly emphasizes the continuity between these historic events and the present nation state. The article investigates late eighteenth and early nineteenth century texts about the site, as well as the monuments that were erected and demonstrates that values of civic virtue, sensibility and patriotism constituted the dominant «semiotic charging» of the site in this period. On a more general level, the article argues that the message of historic sites – even when they postulate continuity – always will be products of the present, and not result from the past that they refer to.

Keywords:

- *Stiklestad*
- *St. Olav*
- *civic virtue*
- *heritage*
- *patriotism*

Den norske nasjonens vugge er Hafsrfsjord ved Stavanger, ikke Stiklestad i Trøndelag, erklærte historikeren Torgrim Titlestad i 2018 (Innherred 11.1.2018). I forkant av dette utropet hadde jeg selv fått flere telefoner fra journalister på Stavanger-kanten. Hvor sto egentlig nasjonens vugge, ville de vite. Og var det kanskje slik at en nasjon kunne ha flere vugger? Spørsmålene gjorde meg usikker. For har egentlig nasjoner vugger i det hele tatt?

At steder der viktige hendelser engang har funnet sted, blir tillagt stor betydning for nasjonal identitet og kultur, er derimot sikkert. Historiske steder inngår i det som Orvar Löfgren har kalt «nationsbyggingens internasjonella grammatik», på linje med nasjonalsang og flagg (Löfgren 1993). Stedene representerer nasjonen i fortettet form og gjør det – iallfall tilsynelatende – mulig å komme i direkte berøring med tid og forhold som

forstås som avgjørende viktige (Edensor 2002). For «nasjonens vugge» er ikke bare et sted hvor noe viktig har hendt for lenge siden. De fortidige hendelsene sees også i et direkte og avgjørende årsaks-virkningsforhold til nåtiden. Stedstilknytningen bidrar til å forflytte denne viktige forbindelsen fra tid til sted, noe som gjør den konkret, håndgripelig og tilgjengelig. Stedet representerer både det fjerne «der og da» og umiddelbare «her og nå». Definert som nasjonens vugge fremstår det historiske stedet en garanti for både kontinuitet og identitet. Det blir tildelt rollen som stedet der «alt» begynte, alt det som gjør oss til de vi er nå.

Denne artikkelen skal ikke ta stilling til hvorvidt Norges vugge stod på Stiklestad eller noe annet sted, men undersøke Stiklestad som et «historisk sted», det vil si en geografisk lokalitet som er blitt ladet med betydning som peker ut over stedet selv. Undersøkelsen

har ikke som mål å følge utviklingen av slik betydning over tid, men å argumentere for at historiske steders betydning kan variere i ulike perioder. Betydningstilskrivelsene som stedene er gjenstand for, er ikke nødvendigvis kumulative og sammenhengende, men kan foregå ujevnt og rykkvis. Skiftende perioder kan dessuten legge ulik betydning inn i det samme stedet og de samme fortidige hendelsene. Fortiden kan så å si formatteres inn i nåtiden på ulike måter og med ulike budskap.

Hoveddelen av denne artikkelen vil beskjeftige seg med Stiklestad på slutten av 1700- og begynnelsen av 1800-tallet, og betydningene som stedet ble tilskrevet av sentrale aktører den gang. En hovedkilde er den innflytelsesrike historikeren Gerhard Schønings beskrivelse av Stiklestad, som han besøkte i 1774 for å kartlegge fornminner og andre «Mærkverdigheder.» I tillegg kommer boken *Olufden Hellige, Norges Konge. En Læsebok for Menigmand*, skrevet av den lokale presten Eyler Hagerup og gitt ut i 1805. Mellom disse tekstene ligger det antikvariske kartet over Stiklestad som Ole Lyng publiserte i 1794. Både kartet og Hagerups bok har dessuten tette forbindelser til monumentet som ble reist på stedet i 1807 og som også vil bli trukket inn i undersøkelsen.

Som kontrast til forståelsene av Stiklestad i dette eldre materialet, tar artikkelen utgangspunkt i den temmelig selvsagte nasjonale tolkningen av stedet i dag, som Stiklestad Nasjonale kultursenter (SNK) tydelig mål-bærer i selvpresentasjon og nettsider. Hensikten er ingen selvstendig undersøkelse av SNK eller av nåtidens bruk og oppfatninger av Stiklestad. Ulikhetene mellom nåtidige og fortidige forståelser skal derimot få danne utgangspunkt for å undersøke hvordan Stiklestad – på samme måte som et hvert «historisk sted» – kan forstås som et semiotisk landskap. Slike steder fylles med tegn, koder, innramminger og ulike former for markeringer som

plasserer historisk innhold inn i spesifikke fysiske omgivelser (Waterton og Watson 2014). Selv om de opprinnelige hendelsene både definerer stedet og kan ha satt sine merker på landskapet, er dette vanligvis langt fra nok. Forstått som semiotisk landskap er det historiske stedet i minst like stor grad resultat av prosesser som har pågått *etter* hendelsene som det forbindes med, og som må fortsette å foregå mer eller mindre kontinuerlig for at det historiske stedet skal beholde betydning (van der Laarse 2010:321). Dagens Stiklestad er ulikt det semiotiske landskapet som 1700- og det tidlige 1800-tallets patriotiske aktører orienterte seg i og bidrog til. De samme fortidige begivenhetene ligger riktignok til grunn, men den semiotiske ladningen varierer. Denne artikkelen vil argumentere for at betydningstilskrivelsene – også de som dreier seg om historisk kontinuitet – verken er skapt av stedet i seg selv eller kommer fra fortiden, men alltid reflekterer samtidens egne verdier og behov.

Olavsarven

Stiklestads posisjon som historisk sted med grunnleggende nasjonal betydning er basert på Snorres fortellinger om hvordan kong Olav Haraldson led martyrdøden da han ble felt av bondehæren sommeren 1030. Gjennom denne fortellingen ble slaget på Stiklestad tilskrevet avgjørende betydning for kristningen av landet og for Olavs rolle som helgen og «Norges evige konge». I utgangspunktet dreier det seg altså om kombinasjonen av fysisk lokalitet, historieskriving og legendetradisjonen som ble etablert omkring St. Olav i tiden etter hans død. Allerede for Snorre, ved begynnelsen av 1200-tallet, var dette fortellinger fra fortiden. Et par generasjoner før ham hadde den mektige erkebiskopen Øystein Erlendson (1120–1188) målbevisst tatt Olavskulten i bruk for å styrke kirkens posisjon. Både legendesamlingen

Passio Olavi og oppføringen av Stiklestad kirke regnes som erkebiskopens verk. I hvilken grad Snorres fortellinger bygde på troverdig kunnskap, og i hvilken grad historieskrivningen hans var tilpasset samtidens politiske og religiøse situasjon, har lenge vært omstridte spørsmål (Andersen 1977; Krag 2000). For Stiklestads vedkommende kan det i denne sammenhengen være tilstrekkelig å slå fast at Snorres fremstilling ble viktig for å etablere stedets betydning i senere norsk historieskriving. Sammen med biskop Øysteins kirkebygg representerte den begynnelsen på den kulturelle kodingen av Stiklestad som et særlig viktig sted.

I dag er Stiklestads semiotiske ladning sterk og entydig nasjonal. Stiklestad nasjonale kultursenter (SNK) ble opprettet ved Stortingsvedtak i 1995 og har som oppgave å formidle «politiske, kulturelle og åndelig dimensjoner ved olavsarven». SNKs nettsider levner ingen tvil verken om stedets eller formidlingsarbeidets nasjonale betydning:

Slaget på Stiklestad i 1030 fikk dramatiske konsekvenser for norsk historie og samfunnsutvikling. Etter dette året skulle det aldri igjen stilles spørsmålstegn ved Norge som rike.

Olavsarven ble det viktigste materialet i norsk nasjonsbygging både i middelalderen og i nyere tid, og var på samme måte det avgjørende grunnlaget for byggingen av den norske kirkeorganisasjonen. Olavs martyrrøks er sentrale symboler både i Riksvåpenet og i Den norske kirkes våpen.

(<https://stiklestad.no/om-oss/>, utheving i original).

Formuleringene skaper en direkte forbindelse mellom det lokale og helt konkrete stedet Stiklestad på den ene siden, og Norge som rike, stat, kirke og nasjon på den andre. Den

skaper en tilsvarende direkte forbindelse mellom før og nå, og understreker at det som hendte i 1030 fikk gjennomgripende konsekvenser langt inn i den fremtiden som er *vår* nåtid. Hendelsene den gang ble grunnlag for et solid og varig byggverk, samtidig som de også fremstilles som elementer i pågående prosesser over svært lang tid. I denne teksten representerer øksa som St. Olav vanligvis avbildes med, både martyrdøden for snart tusen år siden og Norge som (kristent) rike i all etertid. Budskapet som formidles blir at det som hendte i 1030 gav Stiklestad en betydning som ikke bare har vart ved, men som er blitt jevnt og kumulativt forsterket gjennom århundrene.

Det kan være grunn til å legge merke til at formuleringene verken forklarer eller argumenterer. Setningene på nettsiden forteller ikke hva som hendte i 1030, men fastslår likevel at hendelsene hadde stor og langvarig betydning for Norge. Teksten påstår også at «olavsarven» ble materiale for norsk nasjonsbygging, men forklarer verken hva denne arven består i, eller på hvilken måte den har fungert. Noe av dette kan selvsagt tilskrives medium og format – det dreier seg om en kort og introduserende tekst på nett. Men når den gir mening som presentasjon av både SNK og Stiklestad, er det også fordi den nasjonale fortolkningen av hendelsene i 1030 og kong Olavs betydning både for dem og for Norge, i stor grad kan tas for gitt. SNK kan nokså sikkert regne med at personer som kan lese teksten deres, også er innforstått med referansene og betydningene. Dagens forståelse av Stiklestad og slaget i 1030 som avgjørende viktig for Norge og norsk historie er relativt entydig og monumental. Det er ikke nødvendig å argumentere for den. Snarere synes betydningen å være en del av stedet selv.

«Olavsarven» er begrepet som får sette navn på den oppfatningen av organisk sam-

menheng og historisk konsekvens som kommer til uttrykk gjennom både nettsidene og i SNKs arbeid mer allment. Fremfor noe understreker det kontinuitet. Det kan i seg selv forstås som talehandling, altså en handling som utføres av ytringen selv, like mye som et navn på noe som allerede eksisterer. På samme måte kan tekster som den vi finner på SNKs nettsider sees som italesettelser av meningsinnhold som bidrar til stedets semiotiske ladning. Disse ytringene er *påkallelser* av betydning og av historisk kontinuitet, like mye som *beskrivelser* av slike forhold. De tjener til å tradisjonalisere Stiklestads betydning, det vil si at de autoriserer nåtidige forhold ved hjelp av referanser til fortiden (Hymes 1975; Bauman 2004; Eriksen 2005). Bauman beskriver virkningen av dette som «an act of authentication, akin to the art or antique dealer's authentication of an object by tracing its provenience» (2004:27). Poenget her er ikke at sammenhengene som påkalles er uriktige eller falske (selv om de *kan* være det), men å understreke at talehandlingene til enhver tid foregår og har sin virkning *i nåtiden*. Både begrepet «Olavsarven» og nettsidenes retorikk er med på å forme Stiklestad som semiotisk landskap i vår egen tid. SNKs oppgave er å fylle stedet med tegn, koder, innramminger og markeringer, og dermed plassere det historiske innholdet inn i de fysiske omgivelsene slik at det semiotiske landskapet fungerer. En viktig del av dette arbeidet er påstanden om at «arven» er nettopp dét: SNKs virksomhet og ordbruk understreker at budskapet som formidles har vært overført fra generasjon til generasjon gjennom århundrene fra de opprinnelige hendelsene og opp til i dag.

Gerhard Schøning og sporene av det før-kristne

Gerhard Schønings skildring fra Stiklestad forteller om en annen og betydelige svakere semiotisk lading enn SNKs nettsider. Besøket var del av Schønings omfattende antikvariske reiser i Norge i årene 1773–1775, der målet var å kartlegge fornminner og andre bemerkelsesverdige forhold i hele landet. Stiklestads betydning som arena for viktige hendelser i norsk historie var ikke hans viktigste grunnelse for å oppsøke dette stedet. Riktignok kan Schøning fortelle at Stiklestad var berømt «i sær deraf, at Norges Regent og Konge, siden Skyts-Helgen og Patron, Kong Oluf den Hellige, i en Træfning, med hans, ham frafaldne Undersaatte, der blev dræbt, d: 29 Jul: Ao. 1030» (Schøning 1979:60). Derimot nevnes ikke at denne «træfning» skulle ha noen spesielt avgjørende betydning for kristningen av landet eller for dets senere historie. At han velger uttrykket «blev dræbt» i stedet for «falt» er også med på å redusere hendelsens historisk-heroiske betydning.

Schøning startet Stiklestadbesøket i kirken, som skal være bygget på stedet der kongen falt. Årsaken til denne prioriteringen var først og fremst det dårlige været. På grunn av kraftig regn fikk ikke Schøning undersøkt de fornminnene som han primært var kommet for å se, men måtte nøye seg med innendørs undersøkelser i kirken. Beskrivelse av bygningen er basert på presise og detaljerte observasjoner av byggemåte og stiltrekk og omfatter både gamle og nyere deler. Først når Schøning avslutningsvis påpeker at bygningen er finere utført enn andre norske kirker fra samme tid, refererer han til St. Olav og kirkebygningens tilknytning til ham. Ut-smykningene har «en særdeles Pragt; og saadant kunde ventes i en Kirke, som blev sat, enten paa, eller nær ved det Sted, hvor foromtalte Rigets Skyts-Helgen, K. Oluf den Hellige, omkom» (Schøning 1910:60).

Det som Schøning først og fremst var opptatt av, og som fremstår som hovedbegrunnelsen for Stiklestadbesøket hans, var de mange eldre fornminnene i området, der enkelte var av en type han ikke kjente fra før. På gården Forbregd fantes det en serie store steinsetninger i form av ringer eller plater i bakken. Mange av dem var i ferd med å bli fjernet i forbindelse med rydding av nytt åkerland, men bonden på gården hadde fått laget en tegning av hele området. Schøning roste dette arbeidet, og ba også om at de gjenværende steinsettingene ble bevart «til Erindring, for Efterkommerne» (Schøning 1979:62). Beskrivelsene av steinsirklenes sammensetning, størrelse, beliggenhet og innbyrdes plassering er grundige, og Schøning bruker mye plass på å diskutere hva disse bemerkelsesverdige konstruksjonene kan ha tjent til. De er verken begravellessteder, minnesmerker eller «fekteplasser» for tvekamp, mener han, men urgamle kultsteder:

Desse Cirkler, eller cirkelrunde Steen-Plader, maae da have været Offer-Steder; men Offer-Steder, som ere brugte i de allerældste Tiider, i vore ældste Forfædres, Joternes Tiider, som i deres heele Levemaade vare simple eller eenfoldige, som og holdte deres Gudsørkelse under aaben Himmel, som fornemmelig dørkede Solen, af hvilken bemeldte cirkelrunde Kredse have mueligt været en Afbildning; de have her holdt deres offentlige Gudsørkelse, deres Offringer især, førend den, her i Norden, af Odin, indførte meere raffinerte Gudsørkelse tog Overhaand, førend Altere og Templer komme i Brug (Schøning 1979:63f).

Beskrivelsen og drøftingen av disse steinsettingene tar opp mye av plassen i Schønings beskrivelse. Tolkningen av dem som rester av en solkult som ikke bare var før-kristen, men

også «før-Odinsk», samsvarer med hans fremstillinger av Norges aller første innbyggere i *Norges Riiges Historie* (Schøning 1771–1781), og hans store interesse for denne delen av Nordens historie. Grunnlaget var hans og P.F.Suhms felles teori om at Norge opprinnelig ble befolket av de såkalte joterne, som senere ble fordrevet av gotiske folkeslag og deres høvding Odin (Eriksen 2007). Fornminnene på Forbregd satte Schøning i stand til å underbygge denne teorien – mente han – ved å vise til materielle spor etter den tidligste jotiske folkestammen. I dag er de fleste av steinsettingene, som regnes som en gravtype fra jernalderen, gått tapt (Midthjell 2011).

Store gravhauger på gårdene ved Stiklestad ble også behørig kommentert, sammen med andre «merkverdigheter» (ting som er verdt å legge merke til), slik som den gamle kirsebærhagen på gården Haug og et usedvanlig stort grantre nord for gården. Gården Bjertnes, noe sør for Stiklestad, hadde et hageanlegg i form av en lund med sammenplantede tresorter. Den forrige eieren, oberstløytnant Klüwer, hadde stått for utformingen. Schøning beskriver lunden med benker plassert omkring en stor stein:

... den saa kaldte St. Oles Skaal, om hvilken berettes, at Kong Oluf den Hellige, under sin Reise, fra Lexdalen til Værdalen, har spiist paa denne Steen, eller havt i Sinde, at udhuule den til en Skaal, men blev deri hindret, ved sine Fienders Ankomst. Steenen, som er flad oven paa, hvor den holder 1¾ Alen i Giennemsnidt, men aflang rundagtig neden under [...]. Den blev hidført, paa Vinter-Føret, og her opsat, paa en lav, men tyk Træe-Stolpe, omringet med et Stakket-Værk, inden for hvilket staae Bænke, rundt om Steenen (Schøning 1910:66).

Sagn som knytter St. Olav sammen med steiner, kilder og iøynefallende landskapstrekk er kjent fra store deler av landet (Bø 1955; Hodne 1990). De fleste av dem kan karakteriseres som opphavssagn som søker å forklare hvordan rare og avstikkende naturfenomen er blitt til. I dette tilfellet gjelder det den store steinens skålform, som altså knyttes til St. Olavs bruk av den. Opplysningen om at den ble fraktet på vinterføre tilsier at en betydelig innsats var påkrevd for at steinen kunne tas i bruk som hagemøbel. Det er altså ingen tilfeldighet som har ført steinen til lunden på Bjertnes, men et ressurs- og arbeidskrevende prosjekt igangsatt av Klüwer. Likevel tilsier både plasseringen i haven og Schønings omtale at steinen er blitt oppfattet mer som en artig kuriositet enn som helgenrelikvium eller minne om viktige rikshistoriske begivenheter.

Først på sitt tredje besøk til Stiklestad, etter å ha inspisert en rekke andre fornminner, gårder og bygninger i området, satte Schøning seg fore å finne stedet der slaget mellom kong Olav og bondehæren hadde stått. «Ingen» kunne lenger fortelle nøyaktig hvor dette hadde foregått, skriver han. Elven hadde skiftet leie og landskapet forandret seg. Schøning kom likevel frem til at slaget måtte ha stått ved gården vestre Stiklestad:

Her var en viidt udstrakt Plain, fornøden for en Krigsmagt at kunne udbrede sig, der alleene paa det eene Partie, eller paa K.Olufs Fienders Siide, skal have været ei mindre end 12.000 Mænd; her ere af Jorden oppløiede, ei allene adskillige forrustede Vaabener, men ogsaa andre Ting, som et Støkke af et Slags gammeldags Smykke, en gammeldags Kiæde, af meget fiint Arbeide, et Støkke af et Bidsel, med meere; her ligger en Samling, af adskillige, deels runde, deels aflange, deels trekantede Høie, foruden en, som ligner et latinsk

T, i hvilke Høie de formodentlig ere begravede, som falde i Slaget, saa mange nemlig, som vare endnu hengivne til den hedenske Religion (Schøning 1979:69).

Dette resonnementet er typisk for antikvarisk kunnskapstradisjon også mer generelt. Gravhauger på samme sted oppfattes mer eller mindre automatisk som samtidige, og også gjerne som resultatet av én stor, dramatisk hendelse (Eriksen 2007:90f). I dette tilfellet lar haugene seg altså knytte direkte til et slag som allerede er kjent fra saga-litteraturen. For Schøning er haugene en viktig indikasjon på at mange av dem som falt i slaget, fremdeles holdt på den norrøne religionen, og altså ble begravet i samsvar med norrøn skikk. Andre hauger i området tolker Schøning derimot som eldre, og – noe upresist – fra tiden «før» slaget (Schøning 1979:70).

Både tolkningen av steinsettingene på Forbregd og omtalen av gravhaugene på Stiklestad gir dermed innblikk i en av Schønings antikvariske hovedinteresser: Sporene etter det han mente at var de eldste religionsformene i Norge. St.Olav var ikke uvesentlig for undersøkelsene hans, men heller ikke noe hovedanliggende. Det samme gjelder slagstedet på Stiklestad, som fremstår som én blant de mange fornminnelokalitetene som ble undersøkt på reisen. I Schønings tekst figurerer Olav som norsk konge og som katolsk helgen, men hendelsene på Stiklestad tilskrives ikke noen unik og avgjørende betydning for den nasjonale historien. Det semiotiske landskapet som Schøning beveget seg i under sitt besøk i Verdal og på Stiklestad var overveiende før-kristent, ikke spesifikt nasjonalt, og fylt med spor og tegn fra jotiske folkestammer.

Schøning omtaler imidlertid også minnestøtten som sto på en haug like ved kirken. Den var pyramideformet, omkring 5 alen høy, murt opp av teglstein med et jernkors

på toppen. «Tilfor» var minnesmerket kun av tre, skriver Schøning, men i 1710 ble det nåværende monumentet murt opp som erstatning. Informasjonen har han hentet fra støtten selv, der en inskripsjon kunngjør at

Anno Christi 1025, paa en Fredag udi Augusti Maaned var her ved Stichelstad paa denne Sted Sancte Ola Konge til Norge. Fældet af Toere Hund, og lidet den Marter og Pine for den Christelige Troe, og er nu dato 1 Julii Anno 1710 dette Kors her bleven fornyet af den Velbaarne Herre Herr Johan v. Lemfort Kongelige Majestet til Danmark og Norge Bestalter Obrister over det Troniemske Regimente (Schøning 1979:65).

En tilleggsopplysning om at Lemforts frue var «af den Catholske Religion» fungerer som forklaring på hvorfor den nye støtten ble satt opp, og definerer den samtidig som et religiøst minnesmerke.

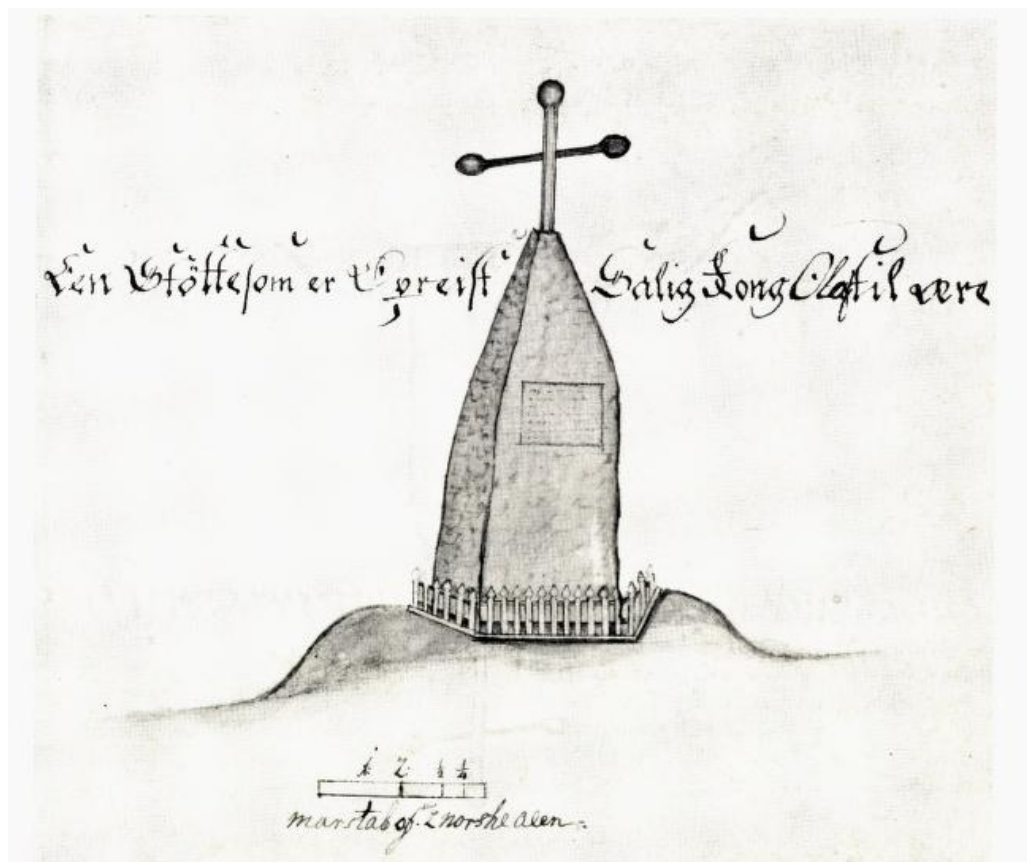
Innskriften inneholder feil som Schøning påpeker, men den understreker også støttens kristne karakter og representerer et tydelig forsøk på å kode landskapet med et religiøst innhold. Det er kongens død som martyr for den kristne troen som står i sentrum, ikke hans eller kristendommens nasjonale betydning. Schønings omtale på sin side gjør snarere støtten til en av de mange «merkverdighetene» som kan sees på Stiklestad, og som inngår i hans inventering av stedet – på linje med hagemøbler og merkverdige trær. Hans egne interesser er mer knyttet til forhold som trekker fornminnene bakover i tid, enn til hendelsenes betydning for ettertiden. Resultatet er en form for sidestilling av alle spor fra tiden etter slaget, tildels under den felles overskriften «catholsk», uavhengig av om de er fra middelalderen eller langt senere århundrer. Samtidig etterlater beskrivelsen lite inntrykk av at det som en gang har hendt på

Stiklestad har noen direkte forbindelse til Schønings egen tid.

Følsomhet og fedrelandskjærlighet

Schønings beskrivelse fra besøkene på Stiklestad var fremdeles upublisert da han uventet døde i 1780. Først i 1795 fant den veien til offentligheten, da den ble trykt i tidsskriftet *Topographisk Journal for Norge*. Spor av en ny og sterkere interesse for Stiklestad hadde dukket opp allerede året før. Da publiserte løytnant Ole Lyng et kart dedikert til stiftsbefalingsmann Thorkield Fieldsted, med tittelen «Kart over Situationen ved Stikklestadgaardene udi Waerdahlen hvor Slaget imellem Kong Olaf den Hellige og Bönderne udi Norge er holden den 4 August 1030» (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8492_361w). Dette kartet fremstiller slaget like mye som stedet i seg selv. Det viser mange av fornminnene som Schøning beskrev, sammen med den vanlige antikvariske tolkningen av haugene som graver for de falne. På kartet har imidlertid disse haugene fått undertittelen «de slagne af kong Olafs Mænd», noe som knytter gravene tett opp mot slaget. Samtidig forsvinner Schønings påstand om at gravene tilhører kongens hedenske motstandere, og altså viser hvor sterk den hedenske religionen ennå var. Lyng på sin side gir ingen forklaring på hvorfor de falne fra kongens kristne hær skulle ha blitt begravet etter hedensk skikk. Kartet viser også de antatte posisjonene for de to hærene. Både kongens menn og bondehæren er markert med skraverne felt, og plasseringen til merkesmannen for hver hær er angitt. Korte tekster bak de to frontlinjene forteller hva som hendte under slaget. Stiklestad kirke og Lemforts minnesmerke er også tegnet inn. I gjengivelsen av inskripsjonen omtales minnesmerket som «St. Olavs Ærestøtte». Lyngs kart viser altså både de historiske hendelsene og minnene etter dem. Sammenlignet med Schønings tekst er den

Gerhard Schönings tegning
av Lemfort-monumentet som
ble satt opp i 1701.
Tegningen er fra Schönings
reise til Stiklestad i 1774.



semiotiske ladningen langt mer entydig konsentrert om kongen og slaget. Stiklestad er ikke lenger bare et sted med svært mange fornminner fra en litt uspesifisert fortid, men knyttes hovedsakelig til én viktig hendelse. Også kartet, med vekt på slaget og fornminnene, innebærer en koding av stedet, en tolkning der utvalgte betydningsbærende elementer fremheves. Men i motsetning til kirkens og minnestøttens koding representerer ikke kartet noe materielt inngrep i landskapet. Det setter ikke fysiske spor. Derimot gjør det at stedet og meningen det tilskrives blir bevegelig. Kartet gjorde at stedet og kunnskapen om det kunne begynne å sirkulere på nye måter og i nye sammenhenger.

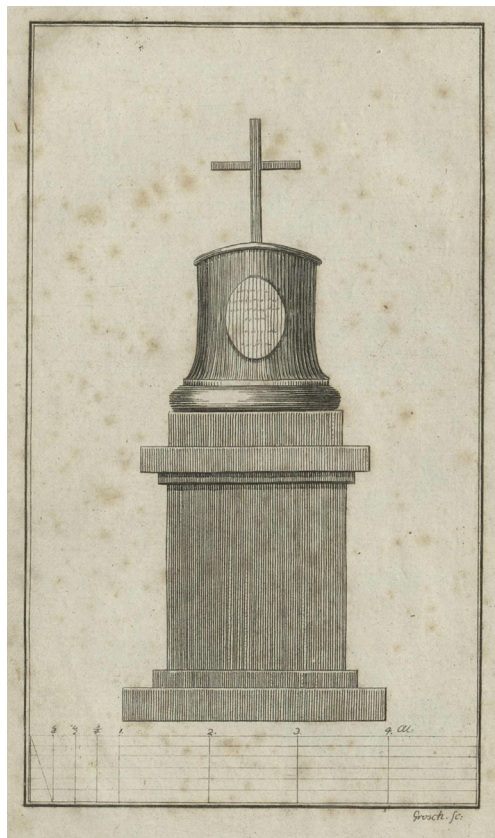
Ole Lyng (1762–1823), som senere avanserte til både kaptein og oberst, var selv fra storgården Gjevran i Verdal. Thorkild Fjeld-

sted (1741–96), som kartet er dedikert til, og som også kan ha betalt for produksjonen av det, var jurist og opprinnelig fra Island. I årene 1786–95 var han stiftamtmann i Trondheim. Den historisk interesserte Fjeldsted var medlem av det danske vitenskaps-selskapet i København og aktiv i vitenskaps-selskapet i Trondheim der han skal ha bidratt med høytlesning av kongesagaer på islandsk. Lyng og Fjeldsted har altså hatt sammenfallende interesser for historisk viten. Gjennom tilknytningen til de lærde miljøene i Trondheim og København og ved hjelp av Lyngs kart og Schönings publiserte beskrivelse, kunne Stiklestad nå begynne å sirkulere som kunnskapsobjekt blant antikvarer og historikere. I denne rollen kunne Stiklestad også finne sin plass i den oppdagelsen av det spesifikke norske som tidens historiske, topogra-

fiske og antikvariske arbeider førte til (Eriksen 2007). Denne kunnskapen gjorde det mulig å se det gamle kongeriket Norge som noe annet og mer enn det danske rikets mest fjellfylte del. Mer presis og detaljert viten om både historie og naturforhold produserte også en økt forståelse for særpreg, egenart og muligheter – både kulturelt, økonomisk og etterhvert politisk.

Også Fjeldsteds etterfølger som stiftsamtmann, Frederik Adeler (1764–1816), var medlem av vitenskapsselskapet i Trondheim, samtidig som han videreførte interessen for Stiklestad. Av ham fikk Lyng i 1804 oppdraget med å utforme et nytt monument. Lemforts gamle støtte skal på dette tidspunktet vært forfallen og preget av vedlikeholdsarbeid som snarere hadde skadet den. Engstykket som Lemfort hadde forært til støttens vedlikehold var dessuten blitt solgt, slik at det ikke lenger fantes midler til utbedring (Marstrander og Sinding-Larsen 1969:198). Noen av midlene som skulle til for å bekoste det nye monumentet ble samlet inn lokalt, men Adeler endte med å donere den største delen selv (Hagerup 1805:259). Etter at Adeler hadde forlatt Trondheim i 1804, ble det nye monumentet utført i sandstein av den danske billedhuggeren Nicolai Dajon og satt opp på Stiklestad, der det fremdeles står (Eriksonas 2004:206). Monumentet er utformet som en tidstypisk gravstøtte i klassiserende stil. En brutt søyle er plassert på en arkitektonisk utformet sokkel, og det hele er kronet med et spinkelt kors. Minnetavlen på søylen forteller at:

Denne Støtte
er reist Aar 1805 til Minde om
Kong
Olaf Haraldson
Kaldet den Hellige
som faldt i Slaget ved Stiklestad
den 29 Juli 1030



Monumentet ble satt opp ved siden av den eldre Lemfort-støtten, antagelig ikke før i 1807. De to minnesmerkene ble lenge stående side om side. På det nye monumenter er tidfestingen av slaget korrigert. Like viktig er det at her er Olav Haraldson ikke lenger martyr. Han kalles riktignok hellig, men det er ikke «Pine for den Christelige Troe» som minnes. Det nye monumentet er først og fremst et kongelig grav- eller sørgeminne. Hendelsen som Schøning kaller en «trefning», der kongen «omkom», eller «blev dræbt», er dessuten blitt et slag. Men til tross for at det omtales i bestemt form, er «slaget ved Stiklestad» heller ikke her blitt den nasjonal-historiske begivenheten som det er i vår egen tid.

Tett knyttet opp mot Adeler-monumentet var Eyler Hagerups *Oluf den Hellige, Norges*

Eyler Hagerups «folkebok» om Olav den Hellige hadde kun en illustrasjon. Det nye Olavs-monumentet, som var tegnet av Ole Lyng og bekostet av stiftsamtmann Frederik Adeler, prydet bokens tittelside. Monumentet ble satt opp i 1807, to år etter at boken kom ut.

Konge. En Læsebok for Menigmand, som ble gitt ut i 1805. Hagerup var kapellan i Verdalen da han skrev boken, og hadde også slektsbånd til Trøndelag gjennom sin bestefar som var biskop i Trondheim fra 1731 til 1743. En tegning av Adellers monument er gjengitt på forsatsbladet til Hagerups bok, som også er dedikert til ham. I dedikasjonsteksten roser Hagerup Adeles fedrelandskjærighet i varme ordelag. Monumentet Adeler har bekostet vil snart

... komme til at fremstaae paa ærværdig Tomt inden denne skjønne Dals Enemærker, og under hvis Beskuelse saavel Nutidens som Eftertidens tænkende Mennesker med en behagelig Samforening vil dvæle ved dette tredobbelte Minde: Kong Oluf—Stedet— og Hædersmanden, der lod oprejse Støtten (Hagerup 1805: upag dedikasjon).

Monumentet, som Hagerup kaller en «Hæder-Støtte», vil altså ikke bare ære kongens minne. Det vil også være til pryd for det skjønne landskapet i Verdalen og til ære for Adeler selv. Denne sammenflettingen gjør også Hagerups bok kan forstås i forlengelse av budskapet som monumentet formidler. Formuleringene viser en tydelig gjenklang av tidens sensibilitetskult eller sterke vektlegging av følsomhet som ideal, der både monumenter og landskap hadde sin faste funksjon. Både naturvandring og tenksom betraktning av minnesmerker skulle fremkalle følelser som i sin tur hadde kulturelt kodifiserte uttrykk og klart definerte sosiale funksjoner (Damsholt 2000 a og b). For det enkelte «tænkende Menneske» dreide dette seg ikke bare om muligheten til personlige opplevelser og subjektive følelser, men også om å fremstå som kompetent samfunnsmedlem og borger. Idéhistorikeren Ellen Krefting har påpekt at sensibilitet eller følsomhet ble «betraktet som

den sentrale motoren i både moralens og fornuftens naturlige 'genealogi'» i denne perioden. Hun legger til at «det kanskje mest karakteristiske trekket ved følsomheten som kategori på 1700-tallet, var dens sosiale aspekter. I motsetning til lidenskapenes subjektive og destruktive karakter, ble de nye følelsene nemlig sett på som grunnleggende kollektive og kommunikative fenomener. De var noe som bare kunne oppstå mellom mennesker, de ble dannet og utvekslet i et sosialt rom» (Krefting 2003:8).

Følsomhetens sosiale aspekter har etnologen Tine Damsholt mer konkret knyttet til idealene om borgerdyd, definert som evnen til å sette allmenvellet over egeninteressene og arbeide for felleskapets beste. Empati, følsomhet og evnen til å forstå andres følelser og leve seg inn i deres situasjon, var avgjørende for utvikling av slik dyd, fordi disse egenskapene og evnen til å kommunisere dem var grunnleggende for opplevelsen av felleskap (Damsholt 2000, se også Hunt 2007). Monumenter, minnesmerker, «følsomme haver» og pent anrettede forninner kunne bidra til å øve opp slike egenskaper og til å gi uttrykk for dem på rett måte, samtidig som de selv kunne *være* slike uttrykk. De representerte følsomhetskultens teknikker og redskaper.

I Hagerups beskrivelse blir det nye monumentet nettopp et uttrykk for Adellers fedrelandskjærighet, et sentralt element i borgerdyden, samtidig som beskuelsen av det byr tilskueren muligheten til å dvele ved denne dyden og dermed utvikle den hos seg selv. Verken borgerdyd eller fedrelandskjærighet er imidlertid forstått i nasjonale rammer. Den danskfødte Frederik Adeler hadde tittel av baron og var stiftamtmann i Trondheim en kort periode fra 1802 til 1804. Som verken «borger» eller spesielt «norsk» tilhørte han den eneveldige statens politiske og sosiale elite. Ved å ta i bruk den følsomme patriotis-

mens språk fremhever Hagerup likevel hvordan Adeler har virket for fellesskapet og altså utvist borgerdyd:

Uforglemmelig er Deres Højvelbaarenhed inden Trøndelagens Egne; ved sjeldne Talenter, ved den ædleste Tanke- og Hand- lemaade, ved den ømmeste Forsorg for Nødlidende tilvandt De Dem Alles Høj- jagtelse, Kjærlighed og Taknemmelighed, kort: Alles Hjerter. At altsaa her en Trøn- der ved dette ringe Ærbødigheds-Bevis tager sig den Frihed at bevidne Dem det, den offentlige Stemme allerede forhen har kundgjort som vitterlig Sandhed, vilde Deres Højvelbaarnhed ikke tage ugunstig op! (Hagerup 1805: upaginert dedika- sjon).

Fellesskapet som Hagerup på denne måten gjør seg til talsmann for, er ikke nasjonalt, men trøndersk. Rammene for både borgerdyd, fedrelandskjærighet, taknemmelighet og følsomhet er eneveldet og den dansk- norske helstaten, mens den konkrete lokalise- ringen er Trøndelag, nærmere bestemt Ver- dal.

Denne tankegangen er gjennomgående i Hagerups bok. Etter dedikasjonen følger en fortale til leserne der Hagerup forklarer hva han mener med undertittelens uttrykk «men- nigmand». Boken er nemlig slett ikke skrevet kun for allmuen eller de lavere stendene, men også for adel og borgerskap, understreker han. Alle disse gruppene kan nemlig ha behov for en historiebok som kan

...opvække Eftertanken, sysselsætte For- standen, bestyrke Dyds- og Retsinds- Grundsætninger, og derhos i et jevnt og frithen fortællende Foredrag virke saa underholdende, at dens Læsning satte Sindet i forskjellige, deltagende Bevægelser; kort:

forene det Nyttige med det Behagelige (Hagerup 1805: upag. Forerindring).

De bevegelser som lesningen skal fremkalle, refererer på nytt til følsomhetskompetansen som skulle oppøves, og den dyd eller moral som sensibiliteten skulle resultere i. Bevegelsen dreide det seg heller ikke bare om et følelsesmessig engasjement, men hadde også helt konkret betydning. Vandring gjennom parken eller det pittoreske landskapet, der minnesmerker, inskripsjoner og andre «tenk- somme» innretninger møtte den følsomme borger rundt hver sving, var nettopp midler til å fremkalle den emosjonelle bevegelsen (Damsholt 2000). Slik blir den bevegede le- seren som manes frem i Hagerups fortale mer eller mindre identisk med de «tænkende Mennesker» som kunne beskue Adeler- mo- numentet i Verdalens skjønne landskap.

Selv om boken altså var for ment for alle grupper i samfunnet var imidlertid årsakene noe ulike. For de høyere stendene kunne en historiebok tjene til å lede oppmerksomheten bort fra den skadelige moderne romanlesnin- gen, mente Hagerup. For allmuens vedkom- mende dreide det seg derimot om å kunne tilby noe bedre enn den gamle godtkjøpslit- taturen som selges på markedene – her re- fererer Hagerup antagelig til det som i dag kalles folkebøker. I tillegg har han det beste håp om at boken kan bidra til å uttrykke bøn- dens overtro om den allestedsnærværende «St. Ola» og miraklene hans. Det er som er- statning for alle disse ulike formene for dårlig og unyttig underholdning at Hagerup vil tilby historie, forstått på tradisjonelt vis som «livets læremester» eller fortellinger om en eksemplarisk skikkelse (Eriksen 2010). Am- bisjonen er å uttrykke sagnfiguren

og i dets Sted med tilforladelige historiske Beviser at fremstille ham for enhver Læser i hvilkensomhelst Stand, som en oprigtig

Christen, et ædelt, retsindigt Menneske – dog ikke uden menneskelige Fejl – en sielden stor Mand, en udmærket stor Konge, Hærfører og Helt (Hagerup 1805: upag. Forerindring).

Om disse leserne befinner seg i Norge eller i andre deler av konglomerat-staten, er derimot ikke et tema i fremstillingen. Idealene for fedrelandskjærlighet, kristen tro, moral og borgerdyd gjelder i hele riket. At Hagerup mer eksplisitt har hatt danske lesere i tankene, kommer tydelig frem av notene som han har utstyrt fremstillingen med. Her forklares særskilte norske dialektord, samtidig som det redegjøres for norske skikker og norsk levemåte – blant annet bruken av flatbrød i stedet for hevet brød. Enkelte antikvariske kommentarer er også inkludert, der forholdene i eldre tid blir omtalt og forklart. Blant annet skriver Hagerup at når kong Olav mottar et brev fra den danske kong Knut under et opphold i Tønsberg, skal dette nok ikke forstås i moderne forstand, men var «formodentlig Tavler af Kobber eller Træ, hvorpaa der stod indgravne Rune-Bogstaver» (Hagerup 1805: 99). Notene gir altså ikke inntrykk av at hensikten er å fremheve noe særnorsk. Snarere å gjøre en eksotisk fortelling fra fortiden forståelig i Hagerups egen tid og å nå frem til lesere i hele riket.

Hoveddelen av boken, altså fortellingen om Olav den hellige, er en parafraze av Snorres saga om Olav den hellige. Om Hagerup hadde tilgang til Snorre i norrøn original og selv kunne lese ham på dette språket, vites ikke, men Fjeldsteds høytlesning i Viten-skapsselskapet (ovenfor) kan ha vært en inspirasjonskilde. Peder Claussøn Friis' danske oversettelse av kongesagaene ble publisert i 1633 med tittelen *Norske Kongers Chronica*, og kan være versjonen som Hagerup bygger på. Først noen år etter Hagerups bok, i 1838–39, kom det en mer moderne oversettelse

ved Jacob Aall. Denne oversettelsen inneholdt også noen få illustrasjoner, utført av Johannes Flintoe. Blant dem var et prospekt fra Stiklestad som Flintoe besøkte i 1825. Til tross for at Adelters monument skal ha vært satt opp på denne tiden, viser imidlertid tegningen kun den gamle Lemfort-støtten.

Hagerups gjenfortelling av sagaen er lagt tett opp til målene som han presenterte i for-talen. Kongen skildres først og fremst som en edel skikkelse og en god kristen med høy moral, æres- og rettsfølelse. Motsetningene mellom Olav Haraldson og den danske kongen Knut den mektige, som hadde alliert seg med stormennene i Trøndelag og på denne måten skaffet seg herredømme over Norge, er en sentral del av intrigen i Olav den hellige saga. I Hagerups bok blir denne politiske motsetningen fremstilt i moralske termer. Mens Olav er edel og rettskaffen, utmerker Knut seg med svik og bedrag. Han er imidlertid ikke alene i rollen som fortellingens skurk. Også de trønderske stormennene som støtter ham og blir Olavs fiender, tilskrives de samme, lite hederverdige egenskaper. Hagerup appellerer igjen til den tenksomme leser:

Maa ikke den eftertænksomme Læser studse ved Alt dette, og, efter Læsningen, atter igjen her ledes til at anstille Betragtninger! Dette er uden for al Tvivl, at artigere og ærefuldere var vor Olufs Fremgang mellem mandige Kampe og haarde Sejerssiag, da han hjemlede sin Ret til Norges Rige – sin Odel og Arv – end denne paa Guld og Sølv mægtige Knuds. Hver retsindig Læsers Ringeagt følger denne sidstnævnte paa hans stolte, triumpherende Fart ad den ustadige Lykkes Bane, naar derimod deltagende Medynk opleder vor Oluf, i den samme Tid grublende, nedbøjet af Modgang og Bekymring. O, hvor han nu, efter Begivenhedernes Gang,

i alvorlig Ensomhed maae have angret, at han slap sin arrigste Fiende, den nidsyge Håkon Jarl, af Hænderne, da han havde ham saa ganske i sin Vold. Thi, upaatvivleligt er det, at denne ærgjærrige Mands listige Ondskab og Snuhed lokkede mange af de misfornøjede Norske til Kong Knuds Hof (Hagerup 1805: 163).

Leserhenvendelsen inviterer til innlevelse og engasjement. I den tradisjonelle rollen som «livets læremester» presenterte historiske fortellinger eksempler til etterfølgelse, avskrekkelse og moralsk lærdom. Hagerup bruker motsetningene mellom Olav og Knut som illustrasjoner på gode og dårlig personlige egenskaper, men også for å fremheve motsetninger mellom rett og urett, mellom tapper innsats og vulgær rikdom og mellom utholdenhet og omskiftelige lykke. På denne måten dreier fortellingen seg ikke bare om hendelser i en fjern fortid, men om verdier, utfordringer og egenskaper som mennesker til alle tider og i alle stender må forholde seg til. Innenfor disse rammene fremstilles Olav som både kristen konge og kristningskonge. Religionen er en viktig kilde til hans mange gode egenskaper og høye moral, men den gjøres ikke til noen hovedsak for å drive fortellingen fremover. Kristentroen er snarere én av de ressursene Olav hadde til rådighet i kampen han førte for å vinne det norske riket som han hadde arve- og odelsrett til. Den preger ham moralsk og personlig i den rettferdige kampen mot svikefulle fiender, intriger og urettmessig maktbruk. En slik forståelse reflekteres også i Hagerups kommentar til kongens død:

Saaledes faldt da vor Oluf som en Martyr for den christelige Religions den gode Sag, som et blodigt Offer for uskjønnsomme Landsmands og hevnjærrige Fienders Forfølgelser (Hagerup 1805: 238).

Olav er en kristen martyr, men altså i like stor grad et offer for uhederlige landsmenns renkespill og for kong Knuts urimelige maktambisjoner.

Det spesifikke nasjonale har liten plass i Hagerups fortelling, og ord som Norge, norsk og nasjon brukes lite. Der de forekommer refererer de gjerne konkret til Hårfagre-ættens kongerike, som Olav Haraldson så seg som rettmessig arving til, ikke til verdier i Hagerups egen tid. I geografisk sammenheng er Trøndelag og Verdalen viktigere enn Norge, og når enkeltgrupper innen riket nevnes er det som trøndere, ikke nordmenn. I Hagerups terminologi refererer «Fædrelandet» til den danske konglomeratstaten, ikke til den norske delen av dette riket.

På samme måte som Lyngs kart representerte Hagerups bok og den kulturelle kodningen som foregår der, ingen konkret inngripen i landskapet på Stiklestad. I mindre grad enn kartet var boken dessuten direkte knyttet til det fysiske stedet. Slaget der kongen dør utgjør kun kort del av fortellingen. Båndene til Adeler-monument og den felles klangbunnen av følsomhetsdyrkelse og historieforståelse gjør likevel at bok og sted knyttes sammen. Den tenksomme betraktning av monumentet skulle skape den samme følsomme bevegelse som lesingen av boken og fremkalle samme type fedrelandskjærlighet.

Semiotisk landskap

Både innholdet og intensiteten i Stiklestads semiotiske ladning som historisk landskap var altså en annen på 1700-tallet enn det vi kjenner fra vår egen tid og fra arbeidet som SNK utfører. For Gerhard Schøning var Stiklestad og Verdal først og fremst et sted med mange og imponerende fortidsminner. Mest interessante fra hans perspektiv var de som kunne tolkes som vitnesbyrd om hedensk religion, og aller mest de Schøning oppfattet som spor etter før-kristen solkult. Både kirken

De to monumentene ble stående side om side til gjennom store deler av 1800-tallet. I Christian Tønsbergs plansjeverk Norge fremstillet i Tegninger fra 1846–48, er det nyere Adeler-monumentet tegnet inn på Johannes Flintoes eldre bilde av Stiklestad-landskapet og det gamle Lemfort-monumentet.



og andre olavsminner som Lemfort-monumentet tilhørte på sin side nyere tid, og var dermed mindre viktige for hans antikvariske tilnærming. Schønning var opptatt av å finne ut hvor slaget hadde stått, men dette var ikke noen hovedsak i undersøkelsen hans. Også her vendte interessen seg først og fremst mot de hedenske gravene på slagstedet.

Publiseringen av Schønings beskrivelse i 1795, omkring tyve år etter at han besøkte Stiklestad, reflekterer en ny interesse der landskapet fikk en ny semiotisk ladning. Både Lyngs kart, Adellers monument og Hagerups bok gjorde kong Olav til hovedperson, og slaget som ender med kongens død til den sentrale hendelsen. Samtidig trakk de tydelig vekslers på tidens følsomhetskult, der båndene mellom landskap, minnesmerke og den bevegde tilskueren ble en hovedsak. Historie-skrivingens oppgave i denne sammenhengen var å tjene som «livets læremester», å presentere eksemplariske fortellinger til etterfølgelse. I tråd med slike idealer ble Olav presentert som en både moralsk og religiøst forbilledlig skikkelse: tapper, edel, modig. Til forskjell

fra Schønings antikvarisk-registrerende oversikt ble fortidens hendelser og skikkelser her tilskrevet en direkte betydning for ettertiden. Man skulle ta lærdom av historien. Her dreide det seg imidlertid ikke om kontinuitet over tid, eller om de fortidige hendelsenes konsekvens for senere århundrer. Det var tvert imot fordi de reflekterte allmenne verdier og tidløse idealer at fortellingene fra fortiden kunne få en funksjon som forbilde og modell. I dette perspektivet var slaget og kongens død heller ikke en begivenhet med særskilt nasjonal betydning, men i stedet en tidløs demonstrasjon av like tidløse gode og heroiske egenskaper. Lokal trøndersk stolthet på sin side kunne knyttes til vissheten om at disse allmenne egenskapene og verdiene var blitt virkeliggjort på iøynefallende og dramatisk måte nettopp på Stiklestad. Både Adellers monument og Hagerups bok formidler denne forståelsen av stedet og historien.

Nåtidens historiefremstilling, slik den blant annet kommer til uttrykk gjennom SNKs arbeid, er på sin side basert på andre prinsipper og andre forestillinger om forhold

det mellom fortid og nåtid, og om betydningen av historisk kunnskap. På samme måte som hos Schøning er historie forstått som fortid, og på samme måte som hos Adeler og Hagerup tilskrives historien formende betydning for nåtiden. Årsaken er likevel ikke de historiske hendelsenes forbilledlige og allmenne karakter, men den kumulative betydningen av nasjonale konsekvenser. Den nåtidige tenkemåten er basert på ideer om seig og langvarig historisk kontinuitet, der «noe» spesifikt norsk er blitt videreført gjennom tiden i mange hundre år. Den eldre tenkemåten derimot dreide seg ikke om sammenhenger i tid, men snarere over den: om tidløshet og universelle verdier.

De ulike forståelsene av de fortidige hendelsenes betydning har etterlatt seg mange lag av materielle spor på Stiklestad. De spenner fra biskop Øysteins kirkebygg over Adeler monument og frem til SNKs mange moderne installasjoner. Sammen bidrar de til å gjøre Stiklestad til et «historisk sted», en fysisk lokalitet mettet med kulturell betydning. De ulike fysiske sporene er knyttet opp til ulike tiders forståelse og bruk av fortiden, men virker også sammen. De utgjør et nettverk som stadig kan omtolkes og der de ulike elementene kan plasseres inn i nye forståelser og påstander om historiens betydning.

Litteratur

- Andersen, Per Sveaas 1977. *Samlingen av Norge og kristningen av landet 800–1130. Handbok i Norges historie 2*. Bergen, Universitetsforlaget.
- Axelsson, Bodil 2003. *Meningsfulla Förflutenheter Traditionalisering och teatralisering i en klosterruin*. Linköping, Linköpings universitet.
- Bauman, Richard 2004. *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Oxford, Blackwell.
- Bø, Olav 1955. *Heilag-Olav i norsk folketradisjon*. Oslo, Samlaget.
- Damsholt, Tine 2000a. Being moved. *Ethnologia Scandinavica*, bd 30, s. 24–46.
- Damsholt, Tine 2000b. *Fædrelandskærlighed og borgerdyd. Patriotisk diskurs og militære reforme i Danmark i sidste del af 1700-tallet*. København, Museum Tusulanum forlag.
- Edensor, Tim 2002. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford, Berg.
- Eriksen, Anne 2005. Our Lady of Perpetual Help. Invented Tradition and Devotional Success, *Journal of Folklore Research*, bd. 42, s. 295–321.
- Eriksen, Anne 2007. *Topografenes verden. Fornminner og fortidsforståelse*. Oslo, Pax forlag.
- Eriksen, Anne 2010. Livets læremester. Eksemplarisk historieskriving. *Tidsskrift for kulturforskning*, bd. 9, nr. 2, s. 39–54.
- Eriksonas, Linas 2004. *National Heroes and National Identities. Scotland, Norway and Lithuania*. Brussel, Peter Lang.
- Hagerup, Eyler 1805. *Oluf den Hellige, Norges Konge. En Læsebok for Menigmand*, København, A. Seidelin.
- Hodne, Ørnulf 1990. *Jutulhogg og ridder-sprang. Sagn fra norsk natur*. Oslo, Grøndahl.
- Hunt, Lynn 2007. *Inventing Human Rights. A History*. New York, W.W. Norton.
- Hymes, Dell 1975. Folklore's Nature and the Sun's Myth, *Journal of American Folklore*, bd. 88, s. 345–69.
- Krag, Claus. 2000. *Norges historie fram til 1319*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Krefting, Ellen M. 2003. Følsomhet og opplysning. Omkring sensibilitetsbegrepet i Encyclopedien. *Tidsskrift for kulturforskning*, bd. 2, nr. 4, s. 5–19.
- van der Laarse, Rob 2010. Gazing at places we have never been. Landscape, heritage and identity. I Bloemers, H.K et al (red.).

- The Cultural Landscape and Heritage Paradox*. Amsterdam, s. 321–328.
- Löfgren, Orvar. 1993. The Cultural Grammar of Nation-Building. I P. Anttonen og R. Kvideland (red.). *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Studies of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. NIF, Åbo, s. 217–235.
- Marstrander, Sverre og Egil Sinding-Larsen 1969. Olavsstøtten på Stiklestad. I B. Hei-berg et al (red.) *Fremtid for fortiden. Fortidsvern i 125 år*. Oslo, Grøndahl & Søn, s. 198–199.
- Midthjell, Harald B. 2011. Gravfeltet i Forbregd-Lein boligfelt. *Verdal historielags årbok*, s. 1–4.
- Schøning, Gerhard 1771–81. *Norges Riiges Historie*. 3 bd. Sorø.
- Schøning, Gerhard 1979. *Reise som gjennom en Deel af Norge i de aar 1773, 1774, 1775.....er gjort og beskreven*, bd. 2. Trondheim, Tapir.
- Stiklestad nasjonale kultursenter. <https://stiklestad.no/om-oss/> (besøkt mars 2020).
- Titlestad, Torggrim. 2017. *Slaget i Hafrsfjord*. Stavanger, Sagabok forlag.
- Titlestad, Torggrim. 2018. Den norske nasjonens vugge er Hafrsfjord. *Innherred*, 11.01.18.
- Waterton, Emma og Steve Watson 2014. *The Semiotics of Heritage Tourism*. Bristol, Channel View Publications.

Sørpe full, sveiseblind og stinn som et eggebrød

Slang og synonymer som kulturhistorie

Ole Marius Hylland
Seniorforsker, Telemarksforsking
E-post: hylland@tmforsk.no

Abstract

This article discusses possible analytical perspectives on oral language – the vernacular, the slang, the spoken language – in cultural history and folkloristics. The starting point for the article is an attempt to investigate how many words in the Norwegian language are used to describe the state of being drunk. Intoxication is an area where linguistic creativity is great. In this article, a potential analysis of this creativity is exemplified through a systematic review of eight different categories of synonyms for *drunk*. The article shows furthermore how the empirical interest in vernacular language has shifted between different academic disciplines, and I argue that what we might call popular conceptual history clearly belongs within the discipline of cultural history/folkloristics.

Keywords:

- Synonyms
- cultural history
- conceptual history
- drunkenness
- alcohol

Av alle laster kaler vi sprogligt set utvivlsomt mest for Drukkenskap. (Nyrop 1901)

Innledning. Vorspiel.

Hvor mange ord brukes for å beskrive ett og samme fenomen? Hvor mange begreper kan dokumenteres som beskrivelser av en gitt tilstand, for eksempel en tilstand av beruselse? Og hvordan kan man bruke *synonymer* som inngang til kulturhistorie? Det handler denne artikkelen om. Den viser gjennom en systematisk gjennomgang hvordan ulike begreper for det å være full – enten det er *plakat*, *kanakkas*, *sveiseblind* eller *møkkings* – forteller en kulturhistorie om språklig kreativitet i

møte med alkohol. Artikkelen argumenterer for at systematisk undersøkelse av synonymer og muntlige begreper (fremdeles) er relevante kilder til å undersøke hvordan et gitt fenomen nedfeller seg i språklig praksis.¹ Teksten er delt i tre. Den første delen er et slags faghistorisk basert forsvar for det perspektivet og den empirien som ønskes løftet frem i artikkelen. Den andre delen beskriver fremgangsmåte og kilder til en generert liste over synonymer for det å være påvirket av alkohol. Den tredje delen er en påfølgende gjennomgang og utprøving av ulike perspektiver som kan skape et relevant system i en slik synonymliste.

1. Artikkelen springer ut av et bokprosjekt med arbeidstitelen *Norsk fylleordbok – Nordmenns språklige fornemmelse for alkohol* (Hylland, under utgivelse).

Om å skrive om det muntlige og uoffisielle språket. Et faghistorisk forsvar

Det muntlige, det uoffisielle, det folkelige språket, talemålet, har falt inn og ut av empirisk nåde i ulike fagtradisjoner. Det har levd et flakkende liv mellom lingvistikken, filologien, leksikografien, språkhistorien og folkloristikken. Det er også synlig i de begreper som er brukt om det muntlige språket – enten det er *folkesprog*, *nemningar*, språkminner, talemål, sjargong eller slang. I første omgang kan vi beskrive mange av de ord, uttrykk, fraser og begreper som det skal handle om i det følgende, som *slang*.

Selve ordet «slang» er engelsk av opprinnelse, men den engelske etymologien til ordet går tilbake til skandinavisk *slenge/slænge* og til *sleng*, i betydningen «gjeng». (En annen sammenheng med samme utgangspunkt finner vi i det å «gå på slang», og fellestrekket her er at det er snakk om mennesker, atferd og språk som ligger utenfor det standardiserte normalområdet.) Norsk Akademis Ordbok definerer slang slik: «ord og uttrykksmåter som bryter med normalspråket på en uhøytidelig, fantasifull og ofte provoserende måte (og som brukes (eller har utspring) i en bestemt sosial gruppe)». ² En engelsk definisjon, fra Merriam-Webster, lyder slik: «an informal non-standard vocabulary composed typically of coinages, arbitrarily changed words, and extravagant, forced, or facetious figures of speech». ³ Dette uformelle ordforrådet består av de vi kan kalle de uoffisielle ordene – det muntlige språket, sjargongen, som i de fleste tilfeller er underlagt det man kan kalle en språklig darwinisme: De sterkeste ordene overlever. Vårt daglige, muntlige språk er i kontinuerlig utvikling og preget av stadig tilpasning, gjennom en prosess som minner om Darwins naturlige seleksjon. Hvis ord og ta-

lemåter ikke blir brukt, ikke finner liv i tunge mål og i ordforråd, dør de. Der offisielle ord godkjennes i redaksjoner, språkråd og gjennom publisering, får de uoffisielle ordene en uoffisiell godkjenning gjennom bruk og ved at de kommuniserer et meningsfullt innhold mellom dem som bruker dem.

Det er utfordrende å gjøre en presis avgrensning av slang. Slang er muntlig, uoffisiell og avvikende i større eller mindre grad fra det såkalte normalspråket. Videre kan slangord både være allmenne eller avgrenset til et lukket krets. Definisjoner av slang har gjerne trukket frem funksjonen som *alternativ* til det offisielt sanksjonerte språket. En av de få som har skrevet om norsk slang, Tone Tryti, foreslår denne definisjonen av slang: «Slang vil si bevisste avvik fra normalspråket som ikke er dialektalt eller faglig betinget.» (Tryti 1984:16). Hun sier at slang er skifte av stil eller språklig kode som er gjort med viten og vilje.

Slang har også en historisk dimensjon, som følger naturlig av den språklige darwinismen. Enkelte uttrykk forsvinner inn i den språkhistoriske skoddeheimen der talemåter går for å dø, mens andre blir uttrykk som blir værende, og kanskje også tar steget over i det normerte skriftspråket. Hvorfor enkelte talemåter dør og andre overlever har også blitt forsøkt forklart ved hjelp av analogier hentet fra Darwins lære om naturlig seleksjon. Forholdet mellom lingvistik og darwinisme er langvarig og går også begge veier. Den grenen av lingvistik som kalles *evolutionary linguistics* har siden publikasjonen av Darwins *Origin of the Species* koblet evolusjonismens forklaringsmodell til språklig utvikling (jf. Gontier 2012, Aronoff 2017). Opprinnelig ble også utvikling av språk sett på som et bevis på at Darwins evolusjonisme

2. https://naob.no/ordbok/slang_1 [lest 15.06.20]

3. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/slang> [lest 15.06.20]. Facetious = spøkefull.

hadde noe for seg. Den kjente filologen Max Müller skrev blant annet dette om *ordenes* kamp for overlevelse: «A struggle for life is constantly going on amongst the words and grammatical forms in each language. The better, the shorter, the easier forms are constantly gaining the upper hand, and they owe their success to their own inherent virtue.» (i Aronoff 2017:447). Darwin selv var enig i resonnetet, og tilføyde blant annet det følgende på egen regning: «The survival or preservation of certain favoured words in the struggle for existence is natural selection.» (i Aronoff 2017:447). Darwin selv skrev altså også under på en språklig darwinisme. Der som vi adopterer Müllers og Darwins syn på språklig evolusjon, vil altså den overordnede forklaringen på slangordenes levetid være hvorvidt de er blant «[t]he better, the shorter, the easier forms» blant de tilgjengelige ordene. Darwin kommenterte også på Müllers forklaring med å legge til et element som også er høyst relevant for slangordenes levedyktighet – *nyhetsverdi* («novelty»): «To these more important causes of survival of certain words, mere novelty may, I think, be added; for there is in the mind of man a strong love for slight changes in all things.» (i Aronoff 2017:448).

De utdaterte uttrykkene, som ikke har tilfredsstilt Müllers og Darwins kriterier, er i liten grad bevarte for ettertiden, med noen unntak. Ulf Gleditschs slangordbok fra 1952, *Det får'n si*, gir gode eksempler både på døgnfluebegreper og varige uttrykk (Gleditsch 1952). Det store flertallet er likevel ord som ikke brukes eller gir mening i dag. Det er få som kaller havresuppe *slirevelling* eller *liksvette*, som sier *negerfett* om smør, og det er heller ikke mange som bruker uttrykket *bøgesving*, som ifølge Gleditsch skulle bety «vul-

gær trio». I den andre retningen har oversikten til Gleditsch også gangbare uttrykk som *sne*, brukt om kokain, *munndiare* om taletrenghet eller *bælme* om å drikke mye. Her er *munndiare* et eksempel på et uttrykk som ved utgivelsen av Gleditsch' samling tilhørte det muntlige, men som i dag er et oppslagsord for eksempel i *Bokmålsordboka*.

Det som formidles og argumenteres for i denne artikkelen, er en form for vrent begrepshistorie. Begrepshistorien, i Reinhart Kosellecks og andre begrepshistorikers tapping, handler om å følge et begreps bruk, betydning og betydningsforskyvninger gjennom historien (Koselleck 1985). Det betyr, i semiotisk forstand, at *signifikant*, det som betegner, ligger fast, mens *signifikat*, det som betegnes, varierer.⁴ Slik kan begrepshistorie ofte innebære en analyse av hvordan et begrep, som f.eks. *folk*, endrer betydning, bruk og funksjon over tid (jf. f.eks. Gschnitzer et al. 1992). Med det man kan kalle synonymhistorie eller kulturhistoriske synonymstudier forholder det seg motsatt: det er det som *betegnes* som ligger fast og det som betegner som varierer. En slik innfallsvinkel belyser de ulike begrepene som er benyttet for å fange det samme fenomenet. I denne sammenhengen er det *beruselse* som betegnes. Dette forutsetter, selvsagt, en antagelse om at det virkelige er et og samme fenomen som betegnes for eksempel med begrepene *pladderfull* og *groftedritings*. Man kunne, med et konstruktivistisk sinnelag, sagt at språk er medskaper av ethvert fenomen, og at også menneskelig erfaring må forstås i lys av sin samtid, og dermed at det å være full i 1852 var noe annet enn å være full i 2020. Jeg velger å la en slik mulig innvending ligge, og oppfatter alkoholrus gjennom historien som et og samme fenomen. Det er vurderingen og beskrivelsen

4. Skillet mellom *signifikant* og *signifikat* ble innført av lingvisten Ferdinand de Saussure og har på norsk og dansk blitt forklart med forholdet mellom *uttrykk* og *innhold* (jf. f.eks. Heradstveit og Bjørge 1987).

som varierer, og det er nettopp temaet for artikkelen.

Hører folkelig begrepshistorie til innenfor kulturhistorien og folkloristikken? Jeg vil mene at det er gode grunner til å svare et klart ja på det spørsmålet. En vanlig forståelse av folkloristikk, som den vi finner i innføringsboka *Tradisjon og fortelling* av Anne Eriksen og Torunn Selberg, vil tilsynelatende uttrykke noe mer tvil. Her beskrives folkloristikk som «studiet av ikke-materiell folkekultur, det vil si fortellinger, viser, trosforestillinger og skikker» (Eriksen og Selberg 2006:7). Eriksen og Selberg peker på de åpenbare utfordringene med å gi en endelig og dekkende definisjon, men deres beskrivelse av faget er uansett et velkomment utgangspunkt for diskusjon av fagets grenser.

Forholder man seg til eksplisitt til en definisjon som Eriksen og Selbergs, vil innføring av muntlig vokabular som empiri under fagparaplyen se ut som en drøy utvidelse av fagfeltet. Det kan se ut som man endrer en forståelse av hva folkloristikken *minste enhet* skal være. Det er liten tvil om at begreper som eksemplifiseres i denne artikkelen tilhører muntlig og ikke-materiell folkekultur, samtidig som det ikke finnes noe dramaturgisk eller narrativt element i begrepene. De lar seg ikke plassere inn i folklorens faste former, i genre, i fortellinger, forestillinger, viser og skikker. Samtidig er muntlige, folkelige, ikke-offisielle begreper og talemåter blant de grunnleggende byggsteinene for disse formene. Drikkeviser, fylleanekdoter, vitser og vers er også blant de mange tekstkategoriene hvor fyllesynonymene er å finne. Eriksen og Selberg åpner også i diskusjonen av hva *folkekultur* er, opp for flere og mindre formbaserte forståelser av folkekultur. Folkekultur er også måter å forstå verden på, verdsett, frispråk og kommunikasjon, for eksempel gjennom å «sette ord på og diskutere delte

verdier og identifikasjoner» (Eriksen og Selberg 2006:25).

Faghistorisk har folkloristikken og kulturhistorien sentrert seg rundt det folkelige, det ikke-autoriserte, det muntlige og det fortellende. Samtidig har det tilsynelatende kommet svært få bidrag etter 1945 som har tatt eksplisitt utgangspunkt i det språk og det vokabular som folkekulturen formidles ved hjelp av. For å eksemplifisere og underbygge påstanden kan vi se på tidsskriftet *Norveg*, som gjennom femti år (1951-2001) var kanskje det mest sentrale tidsskriftet for å formidle ny kulturhistorisk forskning, enten den faglige paraplyen var folkelivsgranskning, folkeminnegranskning, etnologi, folkloristikk eller kulturhistorie. Jeg har gått gjennom de femti årgangene, og det finnes to eller tre artikler i disse femti årene som eksplisitt handler om folkelig begrepsbruk. Dette er botanikeren Rolf Nordhagens artikkel om ulike nordiske navn på tyrihjelmer (Nordhagen 1951), og museumsconservator Ivar Skres artikkel om navnet/begrepet *Forskotet*, blant annet brukt som navn på enkelte åkre i Vossetraktene, der Skre kom fra (Skre 1954). I tillegg finnes en artikkel av Bjarne Rogan om tradisjonen med å navngi blant annet båter, biler og hytter, men det faller litt på siden i denne sammenhengen (1991).

Det relative fraværet av språk som tema/empiri i etterkrigstiden gir mening dersom man ser nærmere på den felles faghistorien som deles av etnologien og folkloristikken. Her er begrepene *ord og sak* nøkkelord. En innledning til en faghistorisk artikkel av Reidar Bakken (i *Norveg* 20) forklarer dette forholdet i komprimert form:

Omgrepet «ord og sak» er blitt eit innarbeidd faguttrykk i etnologien. Det er namnet på ei granskingsretning som tok til like etter siste hundreårsskifte. Med «ord» meinast då sjølve det språklege ut-

trykk for tilhøve innafor kulturen. Ein kunne godt byte det ut med «nemningar» eller «termar». «Sak» refererar til sjølve tydinga av «ord», altså til det kulturelle uttrykk i nemningane. (Bakken 1977: 161).

Eller, som det har blitt formulert i en nyere faghistorisk artikkel: «Den nærmest sømløse overgangen mellom filologi og eldre folkloristikk/etnologi ses særlig tydelig innenfor den tradisjonen som kalles 'ord og sak-forskning' (Wörter und Sachen).» (Rogan 2015, s. 88). Denne tradisjonen ble særlig forvaltet av tidsskriftet *Ord og sed*, forløperen for Norge, og av mangeårig redaktør Nils Lid (jf. Kjus 2013, Resløkken 2017, Rogan 2013). *Ord og sed* inneholdt spørrelistor om kulturhistoriske emner, og disse inneholdt gjerne detaljerte spørsmål om hvilke begrep som ble benyttet om ulike forestillinger og skikker (jf. Kverndokk 2010). Den overordnede ideen lå altså i at *ord* ikke burde eller kunne skilles fra *sak* i kulturhistorien. Utgiverne av det tidsskriftet som var utgangspunktet for denne retningen, *Wörter und Sache*, formulerte det slik: «Vi tror at kulturhistoriens fremtid ligger i foreningen av språkvitenskap og sakvitenskap» (sitert i Bakken 1977:161, min oversettelse⁵). Og denne ideen ble delt av mange. Språkvitenskapen og (folke)kulturvitenskapen hang tett sammen (om enn på ulike måter) fra Moltke Moes professorat i «norsk Folkesprog med Forpliktelse til ogsaa at foredrage norsk Folketradition» i 1886 og til professoratet etter Nils Lid skulle fylles etter hans død (Lid døde i 1958, Knut Kolsrud overtok i 1961). Nils Lid hadde bakgrunn som dosent i nordiske språk. Det filologiske perspektivet ble «umiddelbart forlatt» (Rogan

2015:89). Et av de få gjenværende tegnene på det engang så tette båndet mellom kulturhistorien og språkhistorien, finner vi i tidsskriftet *Maal og Minne*, der blant annet Moltke Moe publiserte noen sentrale artikler. Tidsskriftet har siden oppstarten i 1909 brukt begrepene «språk og språkminne av enhver art» for å beskrive temaområdet til tidsskriftet.

Den empiriske interessen for det muntlige, folkelige talemålet har dermed i større grad kommet til å ligge i sosiolingvistikken, leksikografien og språkvitenskapen. Men også innenfor disse fagfeltene har den vitenskapelige forskningen på *slang* vært relativt begrenset. Det første bidraget til norsk slangforskning regnes å være en hovedoppgave fra Tone Tryti fra 1982⁶, publisert i utvidet form som *Norsk slang* i 1984 (Tryti 1984). De bidragene som har kommet de siste tiårene har gjerne ligget i skjæringspunktet mellom det formalvitenskapelige og populærvitenskapelige (f.eks. Hasund 2006, Tryti 2008, Vatvedt Fjeld 2018). De første publikasjonene som eksplisitt handlet om norsk slang var også rene populærvitenskapelige utgivelser, grensende mot rene humorbøker (jf. Gleditsch 1952 og 1987, Marm 1962). Samtidig har det også kommet enkelte mer spesifikke, vitenskapelige bidrag (i Skandinavia), men disse er relativt få (jf. Opsahl 2015, Törnqvist 2015, Christiansen 2015).

Det følgende er altså et case- og eksempelbasert argument for at kulturhistorien av og til kan vende tilbake til ordene, og gjenoppdage gleden over *nemningenes* mangfold, kreativitet og analytiske potensial. Empirisk mangfold vil alltid kunne vurderes som et selvstendig argument, og særlig der det i kombinasjon med andre analytiske verktøy kan gi et mer dekkende empirisk bilde av det

5. «Wie glauben, dass in der Vereinigung von Sprachwissenschaft und Sachwissenschaft die Zukunft der Kulturgeschichte liegt».

6. «Den vitenskapelige norske slangforskning begynte, som nevnt ovenfor, med Trytis hovedoppgave fra 1982, *Norsk slang ca. 1930-1980 med hovedvekt på Oslo-slangen*.» (Bjørvatn 2015:8).

tema eller fenomen som skal analyseres. Denne teksten er ment som et åpent spørsmål om det er mulig med en form for evolusjonisme- og Mannhardt-fri gjenvisitt til noen av ideene knyttet til *ord og sed*. Det er også et forsøk på å nærme seg en måte å behandle det muntlige språket på som Hjalmar Falk i tittelen på en populærvitenskapelig bok omtalte som *Kulturminster i Ord* (Falk 1900).

Om å arbeide frem en liste med synonymer

De synonymer for beruselse som gjennomgås i det følgende stammer fra en oversikt som har blitt utarbeidet over lang tid. Den er basert på en kombinasjon av et usystematisk feltarbeid helt fra egne studiedager til nyere, mer systematiske gjennomganger av skriftlige kilder. De muntlige kildene har vært samtaler med folk fra ulike kanter av landet, alle med utgangspunkt i et nøkkelspørsmål: «hvilke ord kjenner du til og bruker du for det å være *fullt*?» Det samme spørsmålet har vært utgangspunktet for gjennomlesning og søk i publiserte kilder, med vekt på ordbøker og bøker om muntlig språk og slang. Den eldste av disse har vært *Ordbog over det norske Folkesprog* av Ivar Aasen, og den nyeste har vært *Norsk slangordbok* av Tone Tryti. Blant bøkene som har vært kilder er det verdt å trekke frem enkelte som viser noe av spennvidden i de ulike forsøkene på å systematisere og dokumentere det ikke-normerte språket. Innenfor det dansk-norske språkområdet, er f.eks. *Bidrag til en Ordbog over Gadesproget og saakaldt Daglig Tale* fra 1866 (Kristiansen 1866) en unik historisk dokumentasjon av 1800-tallets muntlige dansk og *gadesprog*. Kristiansen (som er et pseudonym for teologen og orientalisten

Michael Viggo Fausbøll) anerkjente i boken at slang og gatespråk var kommet for å bli:

Og er det sandsynligt, at man kan standse strømmen? Jeg frygter for, at det ikke vil lade sig gjøre, thi den overvældende magt, som det lavere sprog i den senere tid har fået, ligger åbenbart i nutidens stærkere frihedsliv og i den folkelige retning, som samfundet mere og mere har taget. (Kristiansen 1866:v)

Ved siden av å ha et systematiserende språkvitenskapelig blikk på dette språket, sier Kristiansen også ganske tydelig at dette vulgære talemålet hører hjemme hos gategutter og grundtvigianere:

Ved her at have samlet noget af hvad der høre herhen [til gatespråket], har jeg, næst efter at have haft et rent sprogligt formål, tillige i vort land villet henlede opmærksomheden på faren og søge at vække modstanden mod samme, og jeg antager, at når folk en gang have fået øjet åbnet for den utilbørlige overskriden av grænsen, ville alle dannede mennesker være enige om at bandlyse gadesproget fra ethvert godt selskab og overlade til gadedrenge og de Grundtvigianere⁷, i hvis smag det falder. (ibid.)

Ettertiden har imidlertid gjort Kristiansens (Fausbølls) forhåpninger kraftig til skamme. Et flertall av oppslagsordene fra gatespråket (f.eks. *grunker*, *hurlumhei*, *skavank*, *sladder*) er i dag integrert som en del av det normerte skriftspråket, både på norsk og dansk. Samtidig har andre begrep ikke overraskende for-

7. Grundtvigianismen, en bevegelse og kirkelig retning oppkalt etter N.F.S. Grundtvig, var en kilde til kulturkamp både i Danmark og Norge. Den baserte seg blant annet på en frilynt kristendom, folkeopplysning og en form for åndelig nasjonalisme. Fausbøll refererer her trolig til en etter hans mening overdreven tro på folkelig kultur, ånd og språk blant grundtvigianere.

svunnet, som f.eks. begrepet *hundehvalp* brukt om en kvart flaske rødvin.

En annen ordbok som er verdt å nevne, siden den hadde som ambisjon å gi et innblikk i et språk som lå på siden av det offisielle, er lokalhistoriker og lensmann Øivin Ribsskogs bok fra 1945: *Hemmelige språk og tegn : taterspråk, tivolifolkernes språk, forbryterspråk, gateguttsspråk, bankespråk, tegn, vinke- og punktskrift* (Ribsskog 1945). Ribsskogs bok inkluderer blant annet en liste over «bomse-språket», i tillegg til en gjennomgang av ulike varianter av romani, kråkemål, bankespråk, *månsing*, tegnspråk m.m. I tillegg formidles små mengder av en slags hjemmesnekret sosiologi over de ulike miljøene, enten det er tatere, sigøynere, gategutter, forbrytere, halliker eller prostituerte. Og Ribsskog lar det ikke være noe tvil om at det er tette forbindelser både mellom disse gruppene og mellom språkene de bruker: «Romani er restene av et virkelig språk, i motsetning til de øvrige språkene som er konstruert opp. Men romanispråket er hovedspråket blant forbryterne også. Fra romani henter forbryterne ord til å fylle ut sine språk.» (Ribsskog 1945:142).

To viktige kilder, særlig til slang fra 1930-, 1940-, og 1950-tallet, har vært de nevnte *Det får'n si*, av Ulf Gleditsch (1952), og *Slang og sjargong* av Ingvald Marm (1962). Gleditsch ga sin bok undertittelen *Norsk slang-ordbok*, og han var særlig opptatt av at denne språkformen var ungdommens språk. Slang var uttrykk for et nødvendig psykologisk opprør, mente han: «De unge menneskers rastløshet og trang til å sette seg ut over det alminnelige finner i slangen en målform som langt bedre enn vårt daglige mål er i stand til å uttrykke hva de mener i enhver situasjon.» (Gleditsch 1952:8). Boken er preget av såkalt Oslo-slang, og ordene er samlet i kategoriene

Kvinnen, Mannen, Stimulanser, Privatliv og Byen. Her har særlig kategorien *Stimulanser* vært informativ. Blant andre skriftlige kilder til vokabular, har vært en serie synonymordbøker, publisert fra 1965 og fremover.

Jeg har også brukt en del digitale, nettbaserte kilder for å lete etter nyere synonymer. En noe overraskende kilde som dukket opp i nyere tid, var Helsedirektoratet. Helsedirektoratet arbeider blant mye annet også med alkoholpolitikk og skjenkepolitikk, og i den forbindelse gjennomførte de i årene 2013 til 2015 en kampanje med tittelen *Åpenbart påvirket*. Formålet var å gi mer kunnskap om skjenkereglene og «øke forståelsen for og oppslutningen om skjenkebestemmelsene i alkolloven»⁸. For å skape engasjement rundt kampanjen åpnet de også for at publikum kunne sende inn sine uttrykk for det å være full, og de fikk reklamebyrået Bates til å designe kampanjeplakater med begrepene Småbrisen, Gladfull, Panserdrita, Sveiseblind og Swingstang. Kampanjen fikk svært stor oppslutning, og noe er bevart fra innsamlingen.

Etter en viss rensing og rydding i de listene som har blitt generert gjennom denne innsamlingen har jeg stått igjen med rundt 330 separate uttrykk. Alfabetisk spenner disse fra *absolutt tankbåt* til *ånnas*. I arbeidet med boken som denne artikkelen delvis baserer seg på, har jeg systematisk sett på tre ulike dimensjoner ved begrepene: 1. Hva slags logikk og innhold ligger bak bruken av begrepet til å betegne beruselse? Hvilke analogier er det som benyttes; hvilke eksplisitte eller implisitte sammenligninger er det som gjøres med bruken av ordet? 2. Hvordan kan begrepet dokumenteres i faktisk bruk – hvilke kilder er tilgjengelig for å belegge bruken av ordet? 3. Hvilken etymologi kan knyttes til ordet. Særlig for punkt 2 og 3 har sekundærkilder vært viktige for å gå nærmere inn på

8. I følge epost fra Helsedirektoratet.

de enkelte begrepene. Den primære kilden til dokumentasjon av de mange synonymenes bruk har vært Nasjonalbibliotekets digitaliserte samling. Denne omfatter store deler av Nasjonalbibliotekets boksamling, og, ikke minst, store deler av den norske avishistorien mellom 1763 (året for den første avisen, *Norske Intelligenz-Seddeleser*) og 2020.⁹ Kombinasjonen av bøker og aviser har vært svært nyttig, og gjennom søk i denne databasen blir det f.eks. tydelig at aviser er en mer mangfoldig kilde til ordforråd enn sakprosaen og skjønnlitteraturen mellom permer. I dokumentasjonen av hvordan begrepene er brukt har det vært et separat mål å forsøke å dokumentere den første bruken av det enkelte begrepet i trykt form. I tillegg til Nasjonalbibliotekets database har også ordinære søk i Google vært brukt for å få en indikator på ordenes utbredelse. De mange kommentarfelt, nettdebatter, blogger, forum og personlige nettsider er en god kilde til også det muntlige, det ikke-normerte og det ikke-polerte språket. Når det gjelder de ulike ordenes etymologi har også sekundære kilder i form av etymologiske ordbøker vært den grunnleggende kilden til informasjon om det språkhistoriske opphavet til det enkelte synonymet (jf. Falk og Torp 1903 og 1906, Bjorvand og Lindemann 2000, Caprona 2015, *Det Norske Akademis Ordbok*).

Om å lage system i en liste på 330 ord

Hvordan kan man forsøksvis systematisere og gi analytisk mening til en liste som er generert på den måten som er beskrevet ovenfor. I det følgende vil ulike innfallsvinkler til begrepslisten utfylle hverandre. Vi kan begynne med spørsmålet om varighet og levedyktighet for de ulike synonymene. I søk etter dokumentert bruk har et av kriteriene vært å dokumentere tidligst bruk og bruk i så ny tid

som mulig. Selv om det er utfordrende med sikker dokumentasjon av muntlig språkbruk, gir oversikten likevel et tydelig inntrykk av at den gjennomsnittlige levetiden til disse begrepene er lang. Hvis vi ser på de begrepene som er dokumentert i bruk på 1800-tallet, finner vi blant annet *animert*, *beruset*, *beskjenket*, *døddrukken*, *full*, *kanon full*, *full som en ape*, *full som et svin*, *god og full*, *påseilet*, *på en snurr* og *ravende full*, for å ta noen få eksempler. Alle disse begrepene er gangbare for å beskrive samme tilstand den dag i dag. Noen av dem har imidlertid endret litt betydning: Der *Morgenbladet* f.eks. i 1820 kunne rapportere «R. foreslog, da Selskabet ble animeret, at improvisere», og Ibsen kunne skrive i *Hedda Gabler* (1890) om «en særdeles animeret soirée» var det primært selve tilstelingen som ble animert. Noen år senere, kan det se ut til at betydningen har gått over til å brukes om de som drikker. I *Aftenposten* 14. april 1901 kan vi f.eks. lese om en leges opplevelser fra sykestua. En mann ble natten før funnet i gaten, hevder han er overkjørt og tror han har brukket armer og ben. Samtidig holder han døren åpen for at han kan ha drømt det hele: «Foreholdt dette, svarede han: 'Ja, da maa jeg have drømt hele greia. Jeg var jo lidt animert i kveld, da ser di'». For mange av begrepene er likevel betydningen den samme. Både i 1895 og i 2015 kunne man drikke seg *full som en ape*, selv om vi må anta at de færreste nordmenn hadde noen formening om hvordan primater betedde seg i 1895. Hans Ross inkluderer det likevel i sin *Norsk Ordbog*, sammen med uttrykket *ei Fylle-Ape* (Ross 1895:10). 120 år senere kan vi finne et parallelt begrep for eksempel i dette innlegget på VG Debatt: «Natt til lørdag skal jeg drikke meg ape full, knuse noen vinduer, stjele en bil og skrike og skråle foran

9. Nasjonalbibliotekets database inneholder en stor andel av samtlige publiserte norskspråklige bokutgivelser og en stor del av norsk avishistorie. (jf. nb.no)

vinduene til småbarnsfamiliene i nabolaget».¹⁰ *Fordrukken* kunne man på sin side være i 1779, som for eksempel i Hans Hammonds *Advarsel mod Drukkenskap*: «Da først er du villig at elske GUD og blive salig, naar inted frister dig meere til Synd, og du enten er saa fordrukken, da kand ikke drikke meere, eller eyer inted meere, som kand drikkes op.» (Hammond 1779:114). Og fordrukken kunne man også være i oversettelsen av Haywood Smiths kioskroman *Kriggerens hjerte*: «Enda så fordrukken og sliten som han virket, hadde guttungen overtaket» (Smith 2000: 246). *Drukken* er blant de mest tradisjonsrike begrepene vi har. Ordet er brukt allerede i *Den eldre Edda*, i Atlekvadet: «bjóri var hon lítt drukkin», og er fremdeles en gangbar beskrivelse.

Det er samtidig en gruppe begreper som har gått ut av bruk etter lengre eller kortere tid i virksomhet. Blant de utgåtte ordene som var i bruk på 1800-tallet, finner vi *agende full*, *pladderfull*, *stjernefull*, *på en pisk*, *på en kant*, *støtdrukken* og *trekvartfull*. Vi finner også begreper som har vært i bruk inntil nyere tid, men som er i ferd med å tømmes for betydning. Det gjelder for eksempel uttrykket *perialisert*, som har vært i bruk siden tidlig 1800-tall, eller tidligere. Uttrykket har også vært bruk i varianten *å være på en (høy) perial*, og kan komme fra kortspillet (*im*)*perial*, der det å ha en perial betød å sitte med en god hånd i spillet. I Nasjonalbibliotekets database er uttrykket perialisert sist mulig å dokumentere i en roman fra 1997, og i enkelte synonym- og kryssordbøker fra samme tid.

Det finnes også uttrykk som etter alt å dømme har hatt en kortere levetid i tiårene før og etter annen verdenskrig, selv om de selvsagt kan være i bruk også utenfor de kildene som lar seg dokumentere. Det gjelder

et uttrykk som *full som ei sprøytevogn*, som vi kan tenke oss er et vanskeligere forståelig bilde i dag, all den tid det er få sprøytevogner å se. I 1968 ga det åpenbart mening nok til at VG kunne beskrive en beruset glassknuser i Oslo sentrum på den måten:

I et avsindig raseri og 'full som en sprøytevogn' knuste han i alt ni ruter i forretninger og restauranter [...] En «teori» går ut på at mannen må ha vært meget misfornøyd med filmen som går på Klingenberg – den engelske 'Stork på ville veier'. (Det er en komedie med utgangspunkt i p-pillen). (VG, 24. juli 1968)

Andre uttrykk fra samme periode som tilsynelatende ikke er en del av det aktive ordforråd, er *brun som ei nepe*, *bulk i spannet*, *på ripsen* og *på stovlene*. Vi finner også et par talemåter som det er vanskelig å dokumentere skriftlig andre steder enn nettopp i bøker om slang og sjargong – f.eks. *stinn som et eggebrød* og *Lindemans parese*.¹¹

I den nyeste enden av synonymenes kulturhistorie finner vi varianter som har oppstått i de senere tiårene, og som det nødvendigvis er vanskelig å si noe om levedyktigheten til. Det gjelder importerte ord som *wasted*, *fucked* og *shitfaced*, men også nyere ordsammensetninger som *hengedrita*, *sjokkedrita* og *søpledrita*. Blant de nyere ordene finner vi også en interessant nyskaping i et ord som *kanakkas*, som har et uklart opphav og en uklar etymologi. Det er brukt siden tidlig 2000-tall eller før, og var et av de ordene som flest ganger ble spilt inn til Helsedirektoratets kampanje *Åpenbart påvirket* i 2013–2015. Det kan f.eks. brukes som i et leserinnlegg i Rogalands Avis i juni 2017: «Hvor mange øl er det en folkerett å kjøpe på festival? Nok til å slukke

10. <https://vgd.no/sport/forball-norsk/tema/505835//> [lest 24.06.20]

11. Parese betyr lammelse, og Lindeman er en henvisning til den mangeårige direktøren for Vinmonopolet, Gunnar Kristian Lindeman, som var administrerende direktør fra 1945 til 1969.

tørsten, til å bli bedugget, eller helt kanakkas?»¹² Uttrykket kan være importert fra Sverige, der «riktigt kanackas» er et uttrykk for å være full. En mulig bakgrunn for begrepet kan ligge i at «kanakas» er brukt om innfødte fra Sydhavet og Polynesia, med utgangspunkt i at «kanaka» skal bety person/menneske på polynesiske.¹³

Et annet mulig perspektiv på listen over fyllesynonymer gir en lingvistisk og/eller semantisk tilnærming. Hvilke typer ordkonstruksjoner, analogier og talemåter er det som brukes for å beskrive beruselse? Det er noen kategorier som går igjen, og jeg skal se nærmere på åtte slike: grunnbegrep, forsterkende adverb, generelle eufemismer, implisitte og eksplisitte analogier, innlån, understatement, *på*-uttrykk og nonsensbegrep.

Det vi kan kalle *grunnbegrep* er et lite utvalg kjerneord som mange av de andre begrepene er dannet rundt. Flere av disse er også ord med lang brukshistorie. Blant grunnbegrepene finner vi det mest grunnleggende av dem alle, *full*, i tillegg til *drita*, *drukken*, *groggy* og det litt nyere *brisen*. Disse har til felles en grunnbetydning som «beruset», og de er ikke sammensatte begreper. En lang rekke av fyllesynonymene er dannet med et av disse begrepene som utgangspunkt, gjennom tillegg av forstavelser, etterstavelser (som -ings, -as, eller -åt) eller ekstra adverb. Også *beruset* og *påvirket* hører hjemme her, som mer tekniske, nøytrale og til dels juridiske beskrivelser av beruselse.

Bruk av *forsterkende adverb* utgjør en vesentlig gruppe blant synonymene. Noen av adverbene er knyttet så sterkt til beskrivelsen av fyll at de først og fremst knyttes til dette, mens andre er mer generelle adverb med allmenn funksjon som forsterkning. Blant de førstnevnte finner vi *overstadig* og *pære*, som

begge også kan benyttes alene. *Pære* kan interessant nok også brukes som adverb til *dansk* og *vrovl* eller *vås* (jf. DNAOB). Bruken av *pære* som forsterkning til «full» går i hvert fall tilbake til midten av attenhundretallet, og det finnes også igjen i bruken av *pirum*, latin for pære. *Pirum* er brukt siden 1880-tallet eller tidligere, og Falk og Torp forklarer det i sin etymologiske ordbok som «humoristisk studentergjengivelse av pærefuld» (Falk og Torp 1906:60). To andre ofte brukte adverb er *ravende* og *drivende*, der særlig det førstnevnte knyttes til *full*. Andre forsterkende adverb og forstavelser finner vi i *sørpe*, *stup* og *staure*, og i mindre utbredte eller utdaterte ord som *marganes* og *agende*. Og selv om etterstavelsen -ings ikke er et adverb kan den produktive rollen til denne etterstavelsen nevnes innenfor denne kategorien. Rundt 20 synonymer er konstruert gjennom dette suffikset – som f.eks. *dritings*, *søplings*, *sørpings*, *pærings*, *peisings*, *maurings* og *møkkings*.

En tredje, omfattende kategori kan vi kalle eufemismer, og består av mer eller mindre fantasifulle beskrivelser av hvordan alkohol *virker* på den som drikker. Et nøytralt grunnbegrep er som nevnt *påvirket*, og begrepene i denne kategorien beskriver typer og grader av påvirkning. Dette gjelder blant annet påvirkning på kropp, sanser og særlig ganglag: Man kan for eksempel få *akutt kneråte*, bli *skeiv i skøyten*, *fotlaus*, være *på støvlene*, være *rund i hælene* eller *sjanglebrisen*. Man kan også bli *styltefull*, som man må anta også dreier seg om påvirkning på ganglaget. Et parallelt uttrykk fra Danmark heter at man «har drukket benene op». I samme kategori finner vi også flere uttrykk for hvordan sansene blir påvirket: at man har drukket seg *sanseløs*, *snøblind* eller *sveiseblind*. Det er åpenbart først og fremst synssansen som blir på-

12. *Rogalands Avis*, 16. juni 2017.

13. snl.no/kanaker [lest 24.06.20]

virket i disse begrepene. I et politisk innlegg i *Altaposten* i januar 2015 kan vi f.eks. se ett av uttrykkene brukt slik: «Venstre er mest kjent for å vingle som en sveiseblind fyllekjører, men akkurat i skolesaken har de faktisk holdt løftene sine om å berge rubbel og bit av skoler.»¹⁴

Det er også mange uttrykk som beskriver en mer generell påvirkning på kroppen til den drikkende, på en glidende skala fra å være litt *sigen*, eller *sliten*, via *helt kake* og til *kadaver* eller *døddrukken*. En serie uttrykk handler også om at det går rundt for den berusede. Dette er enten i generelle termer som *ør*, *svimmel* eller at man er *på en snurr*, eller om overførte egenskaper fra andre ting som går rundt: Man kan *kjøre karusell*, være *helt svingdør* eller være *svingstang*. Blant de første som brukte både *dritings* og *svingstang* i skjønnlitteraturen finner vi for øvrig Axel Jensen, som i *Line* (1958) kom med følgende beskrivelse av en viss Pål: «Pål ble mer og mer svingstang og spydde på teppet til far min. Totalt dritings. Jeg vet ingen som blir så totalt dritings som Pål. Men totalt!» (Jensen 1958).

Blant eufemismene finner vi også mange uttrykk som beskriver påvirkning på humør og ulike mentale egenskaper. Dette handler på den ene siden om økt fart og stigende humør, der man er *godt i draget*, *gira*, *helt rakett* eller kanskje har *bier i kuben*. På den andre siden handler det om tap av kontroll og det vi kan kalle *evne til refleksjon*. Da kan man bli *apache*, alternativt *fullstendig indianer*, eller *dustebørst*, *mongoloid* eller *ånnas* (fra Stavangertraktene, avledet av åndssvak). Blant disse siste kan bruken eksemplifiseres med et oppslag i *Bygdeposten* fra 2002, der en liten kohort i Sigdal hadde oppført seg ufint på et

serveringssted: «Tre av de fire involverte sigdøliger kom dagen etter og beklaget med disse ord: 'Vår oppførsel i går var helt mongoloid'.»¹⁵

En fjerde gruppe inneholder det vi med et samlebegrep kan beskrive som implisitte og eksplisitte analogier. I disse uttrykkene beskrives beruselse gjennom eksplisitt sammenligning eller gjennom overføring av en utvalgt egenskap. En tradisjonsrik gruppe uttrykk er de eksplisitte analogiene, der man for eksempel er *full som* eller *drita som* noe. Og det er stor variasjon i hva dette *noe* kan være, og hvor umiddelbart forståelig analogien er. På den ene siden kan man være *full som en alke*, *full som en kaie*, *full som en måsunge*, *full som et svin* eller *drita som en ape*. Her uttrykker analogiene endring i atferd gjennom sammenligning med noe fra dyeriket. I andre varianter gjelder sammenligningen noe annet som er fullt, i betydningen «fylt opp»: *full som en øse* eller *øsekar*, *full som et egg*, *full som en trikk*, men også *fullere enn månen*. I et lett ironisk innlegg i *Sogningen* fra 1966 kan vi lese et av disse uttrykkene brukt slik: «Drikka seg full som eit ausekar og slåst, det er nordmanns vis det.»¹⁶

En mer uryddig del av analogiene er de som mer indirekte overfører egenskaper fra et område til den påvirkede. Dette handler særlig om ulike egenskaper ved den væsken som er utgangspunktet for disse ulike beskrivelsene og tilstandene. Kjennetegn ved en væske er at den er flytende, at den er fuktig, og at den kan fylle en beholder. Disse grunnleggende egenskapene overføres eller brukes også i flere av synonymene på den som inntar den alkoholholdige væsken. Det gjelder blant annet det mest grunnleggende uttrykket av dem alle – *full* – som jo er en

14. *Altaposten*, 23. januar 2015.

15. *Bygdeposten*, 13. juli 2002. Uttrykket refererer altså til personer med Downs syndrom og kan dermed åpenbart være støtende.

16. *Sogningen*, 16. februar 1966.

beskrivelse av en beholder fylt med noe flytende. Det er også flere ord som er omskrivninger av det å være fylt opp, enten som *søkklasta*, at det *renner over snippen*, eller at man *har fått slagside*. Den som er full kan også være *fuktig*, *flytende*, være *sylta* eller *lagt på lake*. Det fuktige elementet er også åpenbart i begrepet *rotbløyte*, en fuktig fest, der et uttrykk fra landbruket har åpenbar overføringsverdi. (En normal rotbløyte i landbruket er for øvrig regnet som ca. 25 millimeter regn eller tilført vann.¹⁷)

En gruppe synonymymer som det er vanskelig å finne andre fellestrekk for enn bruk av samme preposisjon, er de mange uttrykkene som beskriver at den påvirkede er *på* noe. Generelt er *på* en mye brukt preposisjon i slanguttrykk (jf. Tryti 2008:282–285). Som synonym for beruset finner vi blant andre at man kan være *på druen*, *på en hikkas*, *på en bøyg*, *på en pelehytt*, *på en hikkas*, *på kakken*, *på tusken* eller *på ripsen*. Blant disse finner vi noen lite brukte og regionale begreper, som *på en pelehytt*. Det kommer av et uttrykk for en liten dram, en *pillehytt*, som er et uttrykk tilsynelatende mest brukt i Bergensområdet (Paulson 1942, Synnestvedt 2019).

Avslutningsvis kommer tre mindre kategorier. Den ene av disse er innlån fra andre språk, og særlig engelsk. Blant synonymene finner vi en del anglismer, både av eldre og nyere merke. Blant de eldre finner vi *groggy* og *tipsy*, som begge er brukt på norsk siden 1930-tallet eller tidligere. Blant de nyere er *blotto*, *shitfaced*, *blacka ut* og *wasted*. Den andre gruppen er de som er preget av klare *understatement*: *forfrisket*, *å ha luktet på korken*, *snust på slalåmflaska* eller *ikke være helt seg selv*. Til sist er det også en liten gruppe uttrykk som enten har uklar betydning eller

som er rene nonsensbegrep. Her finner vi *helt gardin*, *kanakkas* og *helt smultring*.

Et siste perspektiv som kan bidra til å systematisere oversikten over fyllesynonymene handler om at det finnes noen fellestrekk for hvilke områder av samfunnslivet de ulike uttrykkene er hentet fra. Her er det noen tidligere ideer man kan bygge videre på. Ingvald Marm mener for eksempel i *Slang og sjargong* (1962) å se at særlig enkelte håndverksfag har vært sentrale leverandører av begreper på dette området. Han skriver: «Det er ikke alltid så lett å forstå hva som kan ha gitt grunnlaget for mange av disse rare påfunnene, men det er tydelig at ikke så helt få av sammenlikningene og bildene er lånt fra forskjellige håndverkerfag, særlig fra murer-, maler- og møbelsnekkerfaget.» (Marm 1962:72). Det handler om ord som *kalka* (som i å kalke en mur), *klistra* (som i det å feste tapet), *pussa*, *lakkert* eller *polert*. Et uttrykk som *laus i liminga* kan man kanskje med litt velvilje knyttet til møbelsnekkerfaget. Et annet område som det uten tvil er hentet sammenligninger og bilder fra, er det maritime. Med et nært forhold til et fuktig element er dette ikke egnet til å overraske. Det handler blant om hvordan en båt er fylt og hvordan den betar seg i vannet. En båt og en person kan for eksempel begge være *fylt til plimsollen*. Et *plimsollmerke* er et merke som viser hvor dypt det er tillatt å laste et skip.¹⁸ På samme måte kan både båter og drikkere *ha fått enn innabords*, altså innenfor bordgangen, *ha fått slagside* eller være *seisa* (fra capsiz/kappseise, «kullseile»), og på lignende vis være enten *påseilt* eller *bortseilt*. Blant synonymene har vi også enkelte ord som kommer fra det som Marm (1962) og Falk og Torp (1903) kaller «studentersjargong». Det gjelder blant annet *Sebastian i knærne*, *pirum* (latin for *pære*) og

17. Jf. <https://snl.no/rotbl%C3%B8yte> [lest 25.06.20]

18. Uttrykket stammer fra den britiske politikeren Samuel Plimsoll, som arbeidet for økt sikkerhet til sjøs.

trolig også *plakat*, som Det norske akademis ordbok forklarer slik: «muligens fra latin *placatus* ‘rolig, stille, fredelig’, brukt ironisk i studentspråk».¹⁹

Om moralen i visa. Nachspiel.

Det er flere av livets områder som kunne egnet seg som empiriske nedslagsfelt for å argumentere for det muntlige vokabularet faglige verdi. Mye tyder likevel på at drikk og drukkenskap er særlig godt egnet. Det muntlige, ikke-normerte språket har enkelte favorittområder, og blant disse står rus og seksualitet særlig sterkt. Dette har flere slangforfattere notert seg. Tone Tryti sier det slik: «Svært mange slangord er sentrert rundt alkohol og drikking, kroppen og kroppsfunksjonene, dumhet og galskap, samt slag og slagsmål. Synonymrikdommen er overveldende på feltet alkohol og beruselse.» (Tryti 1984:23). Som sitert i artikkelens innledende motto, skrev allerede den danske språkforskeren Kristoffer Nyrop i 1901 at «Av alle laster kæler vi sprogligt set utvivlsomt mest for Drukkenskap.» (Nyrop 1901:34). I *Slang og sjargong* påpeker Ingvald Marm: «På dette felt [bruk av alkohol] blir vi slått av den enestående oppfinnsomhet og iakttagelsesevne slangen legger for dagen. De mange grader av påvirkning har også gitt den en ypperlig sjanse til å spille på de forunderligste strenger, og resultatet har blitt en hel serie av ord og vendinger, noen pene og pyntelige, ja nesten sirlige, andre sjokkerende grove og simple.» (1901:71f). Det står også å lese i oversiktsverket *Vårt eget språk* (Johnsen 1987), at «Emna alkohol, narkotika og rus har store repertoar av gloser å by på. Her og forstår vi nok at slangen kan vere ein underholdande leik med dei etablerte normene for desse kulturfenomena.» (2:123).

Både de ord og begreper som er gjennomgått i denne artikkelen og det store mangfold som ikke er nevnt, hører hjemme i språkfelleskap av ulike størrelser. Det muntlige språket og ordforrådene hører hjemme i idiolektene, sosiolektene og dialektene, og i skjæringspunktet mellom det normerte og det ikke-normerte språket. I summen av disse språkfelleskapene finner vi et aktivt, folkelig mål som fortjener et lite hjørne i kulturhistorien.

Litteratur

- Aronoff, Mark 2017. Darwinism tested by the science of language. I Claire Bowers, Laurence Horn and Raffaella Zanuttini (red.). *On looking into words (and beyond): Structures, Relations, Analyses*. S. 443–456. Berlin: Language Science Press.
- Bakken, Reidar 1977. Ord og sakgranskinga i etnologi. *Norveg* 20, s. 161–176.
- Bjorvand, Harald og Fredrik Otto Lindeman 2000. *Våre arveord. Etymologisk ordbok*. Oslo: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Bjorvatn, Dea Kristine 2015. *Slang i norsk – Forskningskampanjen 2014*. Masteroppgave i nordisk språk. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Brewer, Ebenezer C. 1870 [1996]. *Dictionary of Phrase and Fable*. Hertfordshire: Wordsworth.
- Caprona, Yann de 2015. *Norsk Etymologisk Ordbok*. Oslo: Kagge Forlag.
- Det Norske Akademis Ordbok*. [Digital ordbok]. URL: naob.no
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg 2006. *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax.
- Falk, Hjalmar 1900. *Kulturminde i ord*. Kristiania: Aschehoug.

19. https://naob.no/ordbok/plakat_2 [lest 25.06.20]

- Falk, Hjalmar og Alf Torp 1903. *Etymologisk Ordbog over det norske og det danske sprog. Første bind. A-M*. Kristiania: Aschehoug.
- Falk, Hjalmar og Alf Torp 1906. *Etymologisk Ordbog over det norske og det danske sprog. Andet bind. N-Ø*. Kristiania: Aschehoug.
- Gleditsch, Ulf 1952. *Det får'n si. Norsk slangordbok*. Oslo: Nasjonalforlaget.
- Gleditsch, Ulf 1987. *Lakkert høne med medisterboff. Norsk slangordbok fra 50-årene*. Oslo: Ernst G. Mortensen.
- Gontier, Nathalie 2012. Selectionist approaches in evolutionary linguistics: an epistemological analysis. *International Studies in the Philosophy of Science*, 26 (1), 67–95.
- Gschnitzer, Fritz, Reinhart Koselleck, Bernd Schönemann, Karl Ferdinand Warner 1992. Volk, Nation, Nationalismus, Masse. I Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (red.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 7. S. 141–431. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Hammond, Hans 1779. *Advarsel mod Drukenskab*. Kristiania: Samuel Conrad Schwach.
- Hasund, Ingrid Kristine 2006. *Slang*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Heradstveit, Daniel og Tore Bjørgo 1987. *Politisk kommunikasjon. Introduksjon til semiotikk og retorikk*. Oslo: Tano.
- Hylland, Ole Marius, under utgivelse. *Norsk fylleordbok. Nordmenns språklige fornemmelse for alkohol*. Oslo: Humanist forlag.
- Ibsen, Henrik 1890. *Hedda Gabler. Skuespil i fire akter*. København: Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & Søn).
- Jensen, Axel 1959. *Line*. Oslo: J.W. Cappelen.
- Johnsen, Egil Børre (red.) 1987. *Vårt eget språk*. Oslo: Aschehoug.
- Koselleck, Reinhart 1985. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Cambridge: MIT Press.
- Kristiansen, V 1866. *Bidrag til en Ordbog over Gadesproget og saakaldt Daglig Tale : oplyste med over 500 Exempler, hentede fra trykte Kilder, og med Henvisning til beslegtede Ord og Talemaader i andre Sprog*. København: Hagerup.
- Kverndokk, Kyrre 2010. Han ligner litt på nissen igrunn. Folkloristiske forestillinger om overtro. I Line Esborg, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem (red.), *Or gamalt – nye perspektiver på folkeminner*. NFL 165. Oslo: Norsk Folkeminnelag/Instituttet for sammenlignende kulturforskning, s. 70–95.
- Marm, Ingvald 1962. *Slang og sjargong. En kavalkade over det muntre innslaget i norsk hverdagstale*. Oslo: Aschehoug.
- Nordhagen, Rolf 1951. Lushatt og tyrihjelms; de botaniske motiver i nordiske navn på *Aconitum septentrionale*. *Norveg* 1, s. 78–254.
- Norsk synonymordbok*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Nyrop, Kristoffer 1901. *Ordenes liv*. København: Det Schubotheske Forlag.
- Paulson, Andreas 1942. *Ord og uttrykk i Bergens bymål*. Bergen: Grieg.
- Resløkken, Åmund Norum 2017. *Tradisjon, tradisjonselementer og tradisjonsforskere. En studie av spørrelisteserien Ord og sed 1934–1947*. Phd-avhandling. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Ribsskog, Øyvin 1945. *Hemmelige språk og tegn : taterspråk, tivoli-folkenes språk, forbryterspråk, gateguttpråk, bankespråk, tegn, vinkel- og punktskrift*. Oslo: Tanum.
- Rogan, Bjarne. 1991. Om ting og navn. *Norveg* 34, s. 47–65.
- Rogan, Bjarne 2013. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. I Bjarne Rogan og Anne Eriksen (red.). *Etnologi og folk-*

- loristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie*, s. 645–668.
- Rogan, Bjarne 2015. Norsk kulturhistorie i kontekst -et bidrag til genealogien. *Tidskrift for kulturforskning* 14 (1), s. 56–98
- Ross, Hans 1895. *Norsk ordbog. Tillæg til «Norsk ordbog» af Ivar Aasen*. Christiania: Cammermeyer.
- Skre, Ivar 1954. Forskotet. Ei nemning og eit åkernamn. *Norveg* 4.
- Smith, Haywood 2000. *Krigerens hjerte*. Oslo: Bladkompaniet.
- Synnestvedt, Truls 2019. *Kjøss meg i ræven! En bok om noe av det som gjorde Bergen til «nokke for seg sjøl»*. Oslo: Bodoni.
- Tryti, Tone 1984. *Norsk slang*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Tryti, Tone 2008. *Norsk slangordbok*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Vatvedt Fjeld, Ruth 2018. *Norsk banneordbok*. Oslo: Humanist forlag.
- Aasen, Ivar 1850. *Ordbog over det norske Folkesprog*. Kristiania.

«Je suis sick of this shit»

Terrorangrep, memetisk kultur og digitale sorgriter

Kyrre Kverndokk

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen

E-post: kyrre.kverndokk@uib.no

Abstract

This paper discusses the performativity and spreadability of digital slogans and visual expressions after the terrorist attacks in Oslo and Utøya in Norway in 2011 and Paris in November 2015. The analysis is based on online fieldwork and is first and foremost focusing upon the uses of Facebook from the point of view of a Norwegian social media user.

While there has been a tendency in folkloristic work on digital visual forms to emphasize humorous expressions, this paper discusses expressions that are far from funny. After both these terrorist attacks photoshopped images and slogans such as «Oslove» and «Je suis Paris» circulated widely in social media. Drawing on media scholar Henry Jenkins' work, the paper examines the spreadability of such expressive forms and discusses some cultural implications of the intertwining of digital networks and everyday life. It argues that the transnational spreadability of such digital forms brings the terrorist attacks closer to the everyday lives of media audiences far away. Drawing on disaster scholar Adi Ophir's term catastrophization, it concludes that that rapid and wide circulation of such digital forms contributes to a process of cultural catastrophization, adding a sense of a seemingly constant state of emergency to the everyday life of a transnational media audience.

Keywords:

- *Social media*
- *memes*
- *terror attacks*
- *rituals*
- *risk perception*
- *digital traditions*

Tirsdag 2. juni 2020 gikk Instagram i svart. I løpet av noen timer spredte et helsort bilde seg, merket med emneknaggen #blackout-tuesday. Foranledningen var drapet på George Floyd under en arrestasjon i Minneapolis en drøy uke tidligere, og de påfølgende demonstrasjonene mot rasisme og politivold – både i USA og Europa. Slike transnasjonale, digitale massespredninger av bilder og slagord er etter hvert blitt ganske vanlige i dagens mediehverdag, enten det dreier seg om humoristiske

kommentarer til store og små hendelser eller det dreier seg om politiske manifestasjoner av typen #blackouttuesday.

Denne artikkelen skal handle om slik posting og spredning i sosiale medier. Jeg kommer ikke til å undersøke #blackouttuesday. Jeg vil i stedet se nærmere på de bilder, symboler og slagord som har vært digitalt distribuert i kjølvannet av terroraksjoner i Europa det siste tiåret. Jeg betrakter denne digitale praksisen som en form for rituell aktivitet.

Jeg skal undersøke hvordan denne aktiviteten har artet seg, og hva slags forbindelser mellom mediepublikum og terrorhendelse den var med på å etablere. Artikkelen vil først og fremst fokusere på bruken av sosiale medier etter terroraksjonen i Oslo og på Utøya 22. juli 2011 og etter skytingen på Bataclan og fem andre steder i Paris 13. november 2015.

Tilnærminger til memetiske kulturuttrykk

I studiet av den transnasjonale digitale delingskulturen står to begreper sentralt. Det første av dem er *memer*. Begrepet brukes på flere måter. I snever forstand er det en sjangerbetegnelse for en type digitale bilder «that are captioned with humorous, sometimes nonsensical text» (McNeill 2014:179). En slik sjangerdefinert tilnærming til *memer* ser ut til å dominere den folkloristiske forskningen, gjerne som et emisk sjangerbegrep (se f.eks. Szpila 2017; Tolgensbakk 2017). En betingelse for at disse bildene skal kunne kalles *memer*, er imidlertid også at de blir distribuert bredt og i et raskt tempo (se McNeill 2013:83), det vil si at de er gjenstand for det som kan kalles *memetisk spredning* (Milner 2018:3). I medievitenskapens *meme*begrep ser det ut til å være lagt større vekt på medieringen enn på sjangerkjennetegn. For eksempel hevder medieviteren Jim McGrath at:

Broadly speaking, a digital object, is often labeled an ‘internet meme’ once it begins to spread (often quickly, or ‘virally’, to embrace a popular metaphor) across various social media networks and digital publication platforms, especially when the object is seen moving far beyond the network of the individual who first circulated it (McGrath 2019:505).

Sett fra et folkloristisk sjangerperspektiv kan ikke de digitale uttrykkene som har sirkulert

som reaksjoner på terrorangrep kalles *memer* – de er ikke humoristiske og mange av dem inneholder kun slagord. Sett fra et medievitenskapelig medieringsperspektiv er de imidlertid memetiske, og kan slik sett betraktes som *memer*.

Begrepet *meme* har sin opprinnelse i den populariserte naturvitenskapen, nærmere bestemt Richard Dawkins’ bok *The selfish gene* (1976). Dawkins forstod *memer* som kulturelle paralleller til det menneskelige arvestoffet, altså en minste kulturell bestanddel. Som gener var de replikatorer og, han skriver: «Just as genes propagate themselves in the gene pool by leaping from body to body via sperms or eggs, so memes propagate themselves in the meme pool by leaping from brain to brain via a process which, in the broad sense, can be called imitation» (Dawkins [1976] 2006: 249). Han lister opp melodier, forestillinger, faste språklige uttrykk, klesmote, pottemakeri og byggeskikk som eksempler på slike *memer* (ibid.), med andre ord det kulturforskere gjerne har kalt traderte kulturuttrykk. Fra et folkloristisk perspektiv er det lett å kritisere Dawkins’ begrep. Det blander sammen det folklorister har en rekke begreper for å beskrive, som sjanger, motiv og tradisjon, samtidig som traderingen av disse kulturuttrykkene blir beskrevet som en helt mekanisk prosess. Dawkins’ *meme*begrep er da også blitt kritisert av flere kulturforskere (f.eks. Jenkins m.fl. 2013; Shifman 2014:11–12). Likevel har *meme*begrepet vunnet innpass i så vel folkloristikken som i annen kulturforskning, om enn med et noe snevrere begrepsinnhold enn det Dawkins la til grunn. Til tross for denne innsnevringen, bærer begrepet med seg en semantisk ballast fra Dawkins. Som sjangerbegrep betones i stor grad formuttrykket, gjerne med fokus på kreative varianter over ulike tekst- og billedmotiver. Som distribueringsbegrep er det nettopp spredningen av kulturuttrykkene som blir

vektlagt. Det er imidlertid få studier som legger vekt på selve delingspraksisen, med de intensjoner og motivasjoner den måtte innebære. Slik sett er ikke avstanden til Dawkins, begrep så stor. Han skal selv ha uttalt at dagens bruk av memebegrepet ligner det han opprinnelig la i det (McGraph 2018:508).

Det andre sentrale begrepet er adjektivet *viral*. På norsk er det anglofiserste å gå *viralt* gått inn i dagligtalen som et uttrykk for memetisk spredning. Denne virusmetaforen er imidlertid ikke bare et uttrykk som brukes i hverdagspråket. Det er også blitt en del av fagspråket, som sitatet fra McGrath er et eksempel på. Virusmetaforen er nokså problematisk. Koronapandemien våren 2020 har minnet oss på at virus sprer seg planløst, både mellom dyr eller mennesker og mennesker imellom. Slik er det ikke med kulturuttrykk. Medieviteren Henry Jenkins mener at begrepet om memetisk spredning og virusmetaforen tilslører hvordan digitalt medieinnhold blir distribuert, og får det til å virke som om det sprer seg av seg selv. Slike begreper tilslører at folk gjør aktive valg når de deler innhold i de sosiale mediene. Det gjelder både hvem de deler det med, hvor de deler det og hvorfor de deler det. På samme måte er også publikum aktive mediebrukere gjennom å like, dele videre, kommentering eller også ved å ignorere det de får servert digitalt (Jenkins m.fl. 2013). Jenkins' kritikk bygger på en lang tradisjon med resepsjonsstudier, som var etablert i den kulturvitenskapelige medieforskningen lenge før internett (f.eks. Fiske 1987).

I tråd med Jenkins' kritikk av memebegrepet skal jeg ikke undersøke bilder og slagord isolert sett. Jeg er snarere interessert i hva slags kulturell praksis slike uttrykksformer er del av, det vil si hva slags meningsskapende prosess de inngår i. Jeg betrakter digitalt distribuerte bilder og slagord som rituelle uttrykksformer, og jeg er opptatt av hva slags

rituell og kulturell betydning slik posting og deling har. Jeg forstår ritualer som kollektive, performative, ekspressive og mønsterbunnete handlinger som potenstelt sett virker transformativt på deltagerne (se f.eks. Connerton 1989:58; Klein 1995:14; Turner 1967).

En slik innfallsvinkel til sosiale mediepraksiser bygger på to teoretiske premisser. For det første ser jeg på posting og deling som performative handlinger. Det vil si at posting alltid blir gjort med et publikum i tankene. Den som poster ønsker å kommunisere noe til andre mennesker, enten det er noe han eller hun tenker, mener, føler, forakter eller bare ler av. Slik posting er gjerne motivert ut fra et ønske om feedback fra følgere og venner (Buccitelli 2012:60). Postingen er ikke en mekanisk videreføring, tvert imot innebærer den et samspill mellom den som poster, dens følgere og det medieinnholdet som videreføres. Ved å gi feedback bidrar følgerne til å gjøre postene synlig i andres feed, og slik bidrar de til å gjøre videre spredning mulig. Samtidig kan de selv velge å dele innholdet videre, eller å modifisere det slik at det passer bedre til det budskapet de selv vil formidle. I så måte ligner denne videreføringsprosessen tradingsprosesser av muntlig fortelling (se f.eks. Ortutay 1959). På samme måte som et variantmangfold av en muntlig fortelling er tegn på en levende fortellertradisjon, vil også et mangfold av digitale uttrykksformer være et tegn på at mediedeltakerne har forholdt seg aktivt til innholdet. Dette leder over til det andre teoretiske premisset: En slik innfallsvinkel bygger på en forståelse av sosiale medier som såkalte *spreadable media*. Begrepet er lansert av Jenkins, og innebærer mer enn at spredningspotensialet er et karakteristisk trekk ved de sosiale mediene. Begrepet *spreadable* kan oversettes med brebarhet eller smørbarhet. I engelsk hverdagspråk blir det brukt om hvor egnet et pålegg er til å bres ut over en brødskive.

Hvis et pålegg skal være smørbart, må det også feste seg til brødskiva. Smørbarhet, påpeker Jenkins, henger sammen med klebrighet. Brukt som en kulturteoretisk metafor innebærer det at spreadability viser til et kulturuttrykks mulighet til å spre seg i sosiale medier, samtidig som det brebare også har kulturell betydning (Jenkins m.fl. 2013:4–9). Det er meningsskapende, også ut over sosiale medier som distribusjonssfære.

Denne artikkelen tar utgangspunkt i Jenkins' begrep om spreadability. Jeg vil først ta for meg de uttrykksformene som sirkulerte digitalt etter terroraksjonen 22. juli 2011, deretter følger analysen av digitale sorguttrykk etter terroraksjonen i Paris 13. november 2015. Ved å undersøke dem kronologisk, ønsker jeg å få fram hvordan en type digital, rituell praksis utvikler seg over tid. I tillegg til å se på mønstre og kontinuitet, er hensikten også å få fram noen av forskjellene i kulturell klebrighet ved disse to digitale hendelsene. Begge hendelsene blir undersøkt fra et norsk ståsted. Fra et slikt ståsted er det noen åpenbare forskjeller mellom disse to digitale hendelsene. Terroristen i 2011 var som kjent høyreekstrem og norsk. Han var «en av oss», for å bruke Åsne Seierstads formulering (2013), mens islamistiske terrorister, som gjerningsmennene i Paris, gjerne blir betraktet som angrepsmenn utenfra. Denne forskjellen er nokså åpenbar. Det materialet jeg undersøker gir ikke anledning til å gå dypt inn i forskjellene mellom hvordan folk forholdt seg til høyreekstrem og islamist vold. Det er heller ikke mitt anliggende. Viktigere er det at materialet etter 22. juli var del av bearbeidelsen av tragedien innenfor et norsk sorgfelleskap, mens det var både geografisk og nasjonal avstand mellom terrorhendelse og det digitale mediepublikummet etter terroren i Paris. Denne forskjellen vil danne utgangspunkt for den avsluttende diskusjonen.

Materiale og metode

Analysen bygger på flere korte og mer eller mindre intense digitalt feltarbeid, som i første rekke har foregått på Facebook. I første halvdel av forrige tiår var særlig Facebook og delvis Twitter brukt til distribusjon av digitale bilder og slagord. Jeg har samlet medieinnhold fra Facebook etter flere terroraksjoner. Det har jeg gjort mest systematisk etter terroraksjonen Oslo og på Utøya 22. juli 2011 og etter den koordinerte terroraksjonen mot seks steder i Paris 13. november 2015. Dette materialet er supplert med materiale som er samlet inn under flere mer sporadiske digitale feltarbeid, som etter bombeeksplosjonene i Brussel 22. mars 2016, etter skytingen på en nattklubb i Orlando, Florida 12. juni samme år, etter terrorangrepet med lastebil i Nice 14. juli 2016, etter terrorangrepet i Stockholm 7. april, 2017 og etter terroraksjonen i Manchester i 22. mai 2017. I disse tilfellene har jeg først og fremst vært opptatt av å finne gjentakende mønstre og kreative variasjoner over de samme uttrykksformene.

Feltarbeidet er utført i min egen Facebook-feed. Det har naturligvis noen klare begrensinger. Det er delvis begrenset av algoritmene til Facebook og hva som dukker opp i feeden min, og delvis begrenset av hva slags digitale vennenettverk jeg inngår i. For å få en empiri som peker ut over egne nettverk har jeg derfor også søkt på utvalgte emneknagger på Twitter, forfulgt innholdet i Facebook-grupper og fulgt kontinuerlig med i nyhetsmedier. Jeg har betraktet gjentakende mønstre i materialet som tegn på at de motivene jeg har samlet inn har blitt tradert og distribuert bredt i de sosiale mediene. Når jeg har lagt vekt på å samle inn nokså bredt distribuerte medieuttrykk, så har det nettopp vært motivert ut fra et ønske om å dokumentere noen av de uttrykksformene som kan sies å representere gjengse reaksjoner på terrorangrepene.

Etter 22. juli 2011 pågikk feltarbeidet over enn viss tid, og mye av materialet ble samlet inn en god stund etter selve terroraksjonen.²⁰ Etter terrorangrepene i Paris i november 2015 var jeg mer trent i denne type digitalt hendelsesfeltarbeid. Jeg begynte feltarbeidet samme kveld som angrepene fant sted, og var mer eller mindre konstant pålogget til den intense delingsaktivitet hadde avtatt, det vil si tre dager senere. I løpet av denne perioden samlet jeg skjermdumper og billedfiler, samtidig som jeg førte feltlogg over hendelsesforløpet og utviklingen både i sosiale og konvensjonelle medier.²¹ Denne loggen har vært et viktig grunnlag for analysen. I og med at feltarbeidet tok utgangspunkt i min egen Facebook-feed, reflekterer det i stor grad norske og skandinaviske reaksjoner på terrorhendelsene. Dette er som nevnt også hensikten med undersøkelsen. Jeg har vært ute etter å undersøke hvordan et slikt digitalt rituelt forløp har fortonet seg i en transnasjonal nettverkskultur, med geografisk og nasjonal avstand mellom terrorhendelse og mediepublikum. Noen av de tekstene og bildene som det blir vist til har riktignok sitt opphav andre steder, men de er også blitt delt og likt av Facebook-brukere her i landet.

Jeg var ikke bare opptatt av selve medieinnholdet, men også tidspunkt for posting, hvordan ulike medieuttrykk spredte seg og hvordan postingen endret karakter. Dermed måtte feltarbeidet nødvendigvis bli gjort umiddelbart. Det hefter seg en del etiske problemer ved en slik framgangsmåte. Det var ikke tid til å sende inn og få godkjent meldeskjema til NSD personverntjenester. Det var heller ikke tid til å be om samtykke for hver skjermdump jeg tok og hvert bilde

jeg lastet ned. Derfor valgte jeg å samle inn slagord og bilder, heller enn å fokusere på hvem som postet dem. Materialet er hovedsakelig distribuert medieinnhold og det sier lite om de enkeltpersonene som har postet dem. Det inneholder dermed ikke personopplysninger. I denne artikkelen er også omtalen av postingen holdt i generelle vendinger, og det er ikke mulig å identifisere enkeltpersoner. Det er imidlertid noen få unntak. Jeg har tatt vare på enkelte av de tekstene som fulgte bildene, fordi de inneholdt nyttige kontekstuelle opplysninger. Disse tekstene er meningsytringer om terrorhandlingen og inneholder ikke persondata eller personsensitiv informasjon. Jeg siterer en av dem i denne artikkelen. Jeg gjengir også et bilde som var tatt av en av Facebook-brukerne, og som denne brukeren selv postet etter terrorangrepene i november 2015 (se bilde 7). I begge tilfeller har jeg innhentet informert samtykke i etterkant. Jeg har også valgt å gjengi enkelte sitater fra offisielle profiler til offentlige personer, samt sitater som har fått så stor spredning på tvers av medier at både innholdet og avsender er allment kjent. I disse tilfellene har jeg betraktet sitatene som offentlige ytringer (jf. NESH 2019:10).

Digitale sorgriter etter 22. juli

Med web 2.0 ble det mulig å lage digitale minnesider etter dødsfall. Til å begynne med var disse gjerne egne blogger eller hjemmesider, men da Facebook ble allment tilgjengelig, tok det ikke lang tid før også denne plattformen ble brukt til å opprette minne- og sorggrupper (Gustavsson 2011:134). Da terrorer rammet Norge i 2011, var slike grupper blitt såpass vanlige at de raskt ble en del av det ri-

20. Se Kverndokk 2013a for utfyllende empirisk beskrivelser av materialet.

21. Mye av materialet er nå fjernet fra nettet. Det innsamlede materialet inneholder ikke lenkeadresser. Det har delvis å gjøre med at arbeidet nødvendigvis måtte gå raskt for seg, og delvis å gjøre med at jeg i minst mulig grad ville knytte materialet til privatpersoner og deres Facebook-profiler. Derfor er det i hovedsak heller ikke brukt lenkeadresser når materialet blir sitert i artikkelen.

tuelle repertoaret for å bearbeide hendelsen. Dette var trolig en av de første terroraksjonene der de sosiale mediene var en integrert del av den kollektive, folkelige sorgbearbeidelsen. På det tidspunktet var de sosiale mediene fortsatt ganske nye, og særlig Facebook hadde fram til da gjerne blitt brukt til å dele trivialiteter. Bare fire år tidligere hadde en artikkel i *Norsk medietidsskrift* beskrevet den nye medieplattformen som en farsott som inneholdt «en salig blanding av ekshibisjonisme og voyerisme» (Guriby 2007:376). Men i 2011 var Facebook og Twitter blitt etablerte massemedier.²² Dermed fikk de sosiale mediene også annen rolle i offentligheten. De spilte en sentral rolle under den arabiske våren (se f.eks. Faris 2015), og ikke minst her i Norge under og etter terroren i Oslo og på Utøya. De fikk avgjørende betydning for både innholdet og forløpet i den offentlige sorgen i dagene etter 22. juli (se Kverndokk 2013a; 2013b).

De første digitale sorggruppene på Facebook ble opprettet så å si umiddelbart etter at bomben hadde eksplodert i Regjeringskvartalet. Ut over kvelden kom det flere. Den viktigste var en arrangementsside som het «Fakkeltog – Norge står samlet mot terrorhandlinger», som senere skiftet navn til «Kvel-den Norge stod samlet mot terrorhandlingene». Denne Facebook-gruppen var utgangspunktet for rosetogene tre dager senere. Ved hjelp av Facebook kunne vanlige folk, uten formelle verv eller posisjoner i det offentlige liv, få innflytelse på den offentlige

sorgprosessen. Det offentlige Norge kunne ikke holde følge med det høye tempoet og den brede koordineringen som var blitt mulig gjennom Facebook. Dermed tok regjeringen, Kongehuset og lokale myndigheter del i de Facebook-koordinerte arrangementene (Kverndokk 2013a:175–178). Over én million mennesker deltok i rosetog i mer enn 150 kommuner. Hvis vi regner inn de som fulgte TV-sendingen, deltok eller fulgte over tre millioner nordmenn disse markeringene (se Botvar 2013; Agedal m.fl. 2013: 262).

De mange minnstedene, rosetogene og minnesmarkeringene rundt om i landet kan karakteriseres som sorgriter (Agedal m.fl. 2013).²³ Mer overordnet kan de betraktes som det antropologen Victor Turner kaller *rites of affliction*, det vil si lindringsrite eller kriserite (Turner 1967:9; Bell 1997:115–120). Slike ritualer rydder i krisens kaos. De transformerer kroppslig, religiøs eller i dette tilfellet kulturell uorden til orden. Etter 22. juli 2011 ble hverdagslivets orden raskt gjenopprettet for de av oss som ikke var direkte berørt av terrortragedien. I oktober skrev *Aftenposten*: «Sommerens mantra var mer kjærlighet, samhold og demokrati. Mye tyder på at hatet er på full fart tilbake.»²⁴ Organisasjonen «Stopp islamiseringen av Norge» demonstrerte utenfor Stortinget, mens politiet holder motdemonstrantene på forsvarlig avstand. Noen måneder tidligere syntes det utenkelig, men etter kort tid gikk samfunnet og samfunnsdebatten videre som før (Kverndokk 2012).

22. Det var på det tidspunktet registrert 2 300 000 norske Facebook-brukere og 200 000 Twitter-kontoer (Gjestland 2012:133).

23. I begrepet sorgrite legger jeg til grunn en forståelse av sorg som en offentlig hendelse. Mens det i dag er vanlig å betrakte sorg som et privat anliggende, har sorgen kulturhistorisk sett også vært offentlig. Tidligere deltok lokalsamfunnet i sorgen i forbindelse med begravelser, og sorgen kunne bli uttrykt i det offentlige rommet med sørgebånd og gråtekoner (Hodne 1980). Den mer eller mindre formaliserte ordningen med landesorg er nettopp et uttrykk for at sorgen ikke bare er personlig, men offentlig og kollektiv. Slik var det også etter 22. juli. 21. august 2011 ble det for eksempel avholdt en nasjonal minneseremoni etter terroren, og dagen ble av mange oppfattet som en nasjonal sørgedag.

24. <https://www.aftenposten.no/norge/i/BRprQ/rosetoget-er-gaatt?>, lesedato 11.06.20.

En av grunnene til det, kan ha vært den overveldende intensiteten og effektiviteten i kriseritene, blant annet på grunn av de sosiale mediens betydning som rituell arena. Samlet sett kan alle markeringer og rituelle uttrykksformer i dagene etter terroren betraktes som det medieviterne Daniel Dayan og Elihu Katz har kalt en mediehendelse (Dayan og Katz 1992). Det vil si rituelle hendelser der massemedieringen er innvevd i hendelsens formspråk, forløp og dramaturgi. Dayan og Katz har studert slike hendelser i TV-alderen, og har vist hvordan store TV-sendte begivenheter skapte felles referanser og opplevelser hos publikum. Med utgangspunkt i bryllupet til Charles og Diana i 1981 skriver de om hvordan «a joyful spirit of the moment» bredte seg som en mediert liminaltilstand (Dayan og Katz 1992:104). En av konklusjonene deres er at slike mediehendelser skaper «an upsurge of fellow feeling, an epidemic of communitas» (Dayan og Katz 1992:196). Med Jenkins' begrep kan vi kanskje si at slike mediehendelser er spreadable, de både brer om seg og får kulturell virkning. I dagens medievirkelighet er de sosiale mediene en inkorporert del av mediehendelsene, og hendelsenes publikum er også blitt innholdsprodusenter (jf. Jenkins 2008:2–3). Det gjør at mediehendelser like mye kan medieres nedenfra, som gjennom de store mediehusene.

Bruken av sosiale medier virker inn på mediehendelsens tempo, men også på dramaturgien og meningsinnholdet. Slik var det i dagene etter 22. juli 2011. Kjærlighetsretorikken, som preget sorgmarkeringene, fant sin form i de sosiale mediene. Natten etter terroraksjonen satt 18 år gamle Helle Ganestad hjemme, langt unna Utøya, og tvitret: «Når en mann kan forårsake så mye ondt – tenk hvor mye kjærlighet vi kan skape sammen.» I løpet av kort tid var disse ordene allestedsnærværende – i pressen, i etermediene, i de sosiale medier, i offisielle taler og på de

spontane minnstedene. Da kronprins Haakon stod foran 200 000 mennesker i Oslo 25. juli og sa at gatene var fylt av kjærlighet, virket det derfor ikke som en floskel. Det var tvert imot troverdig (Kverndokk 2012; 2013a og b).

De rituelle handlingene i sosiale mediene og de mange markeringene rundt om i landet var sammenvevde. Ikke bare var symbolikken og formen på markeringene initiert, utformet og distribuert gjennom sosiale medier. Rose-togene, og ikke minst de spontane minnstedene, fant også veien tilbake til de sosiale mediene, i form av bilder og refleksjoner. De mange Facebook-gruppene som oppstod i dagene etter 22. juli fungerte som kanaler for slik posting. Der postet folk også ulike kollasjer, symboler og plakater med slagord som skulle uttrykke deres medfølelse og sorg. I tillegg la mange norske, og også utenlandske Facebook-brukere, til et norsk flagg på profilbildet sitt eller erstattet profilbildet med symbolet Oslove (bilde 1). Dette symbolet bredte raskt om seg, både på nett og på spontane minnsteder.

Å poste slike symboler og mer eller mindre photoshoppede bilder og uttrykk i sosiale medier har likhetstrekk med spontane minnsteder i det fysiske rom. Folkloristen Jack Santino mener at spontane minnsteder kjennetegnes av å være performative og kommemorative. Folk oppsøker dem for å vise (fram) sin sorg og medfølelse. De bildene, gjenstandene, blomstene, lysene og tekstene som samler seg på slike steder er samtidig med på å forme det sosialt delte minnet om den eller de avdøde. Spontane minnsteder er slik sett symbolske forhandlingsarenaer der minnet om den eller de avdøde blir kollektivt formet. I den forstand er slike minnsteder like mye praksiser som steder (Santino 2006). Slik er det også med sorgmanifestasjoner i sosiale medier. De er også performative og kommemorative. De er arenaer der folk kan vise sin med-

1a–b: Oslove-motivet som digital plakat og på minnes-
tedet som oppstod utenfor
Oslo Tinghus under retts-
aken mot terroristen. Foto:
Kyrre Kverndokk.



følelse, samtidig som de symbolene og uttryksformene som blir postet er med på å sette sitt preg på den kollektive sorgprosessen.

Blant de mest besøkte digitale minnes-
teder var Facebook-gruppen «Tenn et lys for
de skadde og døde etter tragedien i Oslo og
på Utøya». Den hadde 1,3 millioner med-
lemmer, men var åpen slik at det som ble
postet der også var synlig for medlemmenes
venner. På denne siden postet folk bilder av
tente lys. Denne enkle, private sorghandling-
en fikk dermed et stort publikum, som
kunne la seg inspirere til å gjøre det samme.
Bildene var til forveksling like hverandre,
samtidig som variasjonen mellom dem også
var meningsbærende. For variasjonen viste at
dette var individuelle bidrag. Hvert bilde do-
kumenterte at mennesker rundt om i Norge
og utlandet tente hvert sitt lys for ofrene. De
stadig nye bildene som ble postet holdt den

digitale flammen i live i månedsvis. Så sent
som i oktober 2011 ble det lagt ut over 40
nye bilder om dagen. Slik synliggjorde denne
Facebook-gruppen en viktig funksjon som
sosiale mediene hadde etter terroren 22. juli.
De mange bildene dannet lange kjeder av
bilder som ble imitert, kommentert og likt.
De skapte forbindelser mellom deltakerne på
tvers av tid og rom. Og det ble klart at hver
og en av dem var del av et større sorgfelles-
skap.

Medieviteren Marshall McLuhan defi-
nerte i sin tid medier som forlengelser av
kroppen og sanseapparatet (McLuhan 1968:
43–45). Disse postingene og delingene var
slike forlengelser – av handlinger og følelses-
reaksjoner. De skapte en følelse av felles er-
faringer. Dermed var de med på å etablere
et forestilt følelsesfelleskap, og å framkalle

det Dayan og Katz har kalt «an epidemic of communitas» (Dayan og Katz 1992:196).

Mitt poeng med denne gjennomgangen av sorgprosessen etter terroren 22. juli 2011 har vært å vise hvordan posting og distribusjon av digitale uttrykksformene var inkorporert i en rituell prosess, der handlinger og hendelser online og offline var sammenvevde. Samtidig var de rituelle handlingene i sosiale medier etter 22. juli med på å forme et digitalt symbolspråk for å uttrykke medfølelse etter terroraksjoner.

Digitale sorgriter etter terroren i Paris 13. november 2015

Det er nå blitt vanlig å bruke Facebook, Instagram eller Twitter til å uttrykke sorg og samfølelse etter terrorhendelser. Det har selv sagt å gjøre med at bruken av sosiale medier er blitt en del av dagliglivets medievaner. Samtidig har mediehendelser som den digitale sorgprosessen etter 22. juli nettopp vært med på å etablere en måte å bruke sosiale medier på for å uttrykke medfølelse og kollektiv sorg. Fra sommeren 2011 og fram til angrepet på lokalene til satiremagasinet *Charlie Hebdo* i januar 2015 var det flere mindre terrorhendelser i Europa, men ingen av som forårsaket store dødstall eller påkalte stor medieoppmerksomhet.²⁵ Det var derfor først fra 2015 at de sosiale mediene igjen ble brukt som kollektiv arena for sorg og støtteerklæringer på måter som lignet bruken etter 22. juli 2011.

På de neste sidene skal jeg gå nærmere inn på hvordan slagord, emneknagger, bilder og plakater ble postet og distribuert som reaksjoner på terroraksjoner i Europa, med utgangspunkt i bruken av sosiale medier etter terrorangrepene i Paris 13. november 2015. Da ble 130 mennesker drept og over fire

hundre skadet i et islamistisk angrep på konsertstedet Bataclan og fem andre steder i Paris. Jeg skal først gjøre kort rede for hvordan responsen på Facebook utviklet seg i dagene etter angrepene. Deretter følger noen analytiske betraktninger. Der trekker jeg linjer til den digitale responsen etter andre terroraksjoner i den vestlige verden i perioden 2015–2017. Samtidig trekker jeg linjer tilbake til det digitale forløpet i dagene etter 22. juli 2011.

Skytingen på Bataclan-teateret skjedde etter klokken 21 på kvelden, og det var først nærmere midnatt at bildet av tragedien begynte å tegne seg klart i mediene. Morgenen etter var Facebook full av poster, bilder og korte refleksjoner over terrorhendelsene. Arbeiderpartiets leder, Jonas Gahr Støre, var en av dem som postet sine refleksjoner denne morgenen. Han skrev blant annet:

Vi står sammen med det franske folket i sorgen, våre tanker går til de etterlatte og sårede. Paris har gjennom historien formidlet verdier om frihet, likhet og brorskap. Vi står skulder ved skulder med Frankrike i forsvaret av frihet og demokrati.

Støres ord var ganske typiske for hva som ble postet denne morgenen. «Frihet, likhet og brorskap» var ord som ble delt hyppig. Samtidig spredte ulike mer eller mindre billedbehandlede bilder seg raskt. Det gjaldt blant annet en plakat med en Marianne-skikkelse i relieff mot trikolorens farger og fulgt av nettopp ordene «liberté, égalité, fraternité» (bilde 2). I tillegg til trikoloren var tårer et av de motivene som gikk igjen (bilde 3). Et tredje hovedmotiv var Eiffeltårnet. Det sirkulerte i mange varianter. Den mest brukte

25. Wikipedia har gode oversikter over islamistisk og høyreekstrem terrorisme for denne perioden: https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_terrorism_in_Europe; https://en.wikipedia.org/wiki/Right-wing_terrorism#Europe, lesedato 2. juli 2020.

Bilde 2–6.



var en stiliserte tegning der tårnet var ringet inn, slik at det dannet et fredstegn (bilde 4). Det var tegnet av den grafiske designeren Jean Jullien, som tweetet det på kvelden 13. november.²⁶ I løpet av noen timer hadde det spredt seg i alle sosiale medier, men også utenfor de sosiale mediene til de spontane minnstedene i Paris og andre steder. Nesten like vanlig var fotografier av Eiffeltårnet, der emneknaggen #PrayforParis var skrevet inn i bildet (bilde 5). En annen emneknagg som var mye brukt, var #jesuisParis. «Je suis Paris» sirkulerte samtidig som tekst på plakater med sort bakgrunn (bilde 6).

Side om side med bilder og tegninger av Eiffeltårnet, postet folk sine egne turistfotoer av Eiffeltårnet og andre lett gjenkjennelige turistmotiver fra byen, som for eksempel Louvres glasspyramide (se bilde 7). Noen av disse bildene var såpass allmenne at de kunne deles videre. Men de fleste bildene i mitt materiale var personlige, og ble postet sammen

med korte beskrivelser av opplevelser fra Paris. Disse bildene uttrykte personlige minner og var lite egnet for å videre deling.

Midt på dagen lørdag 14. november endret de visuelle uttrykksformene seg. Etter terrorhendelsen i Norge sommeren 2011 hadde Facebook-konsernet åpenbart fanget opp praksisen med å legge flagg og symboler oppå profildet for å uttrykke sorg og sympati med terrorofre. Denne kunnskapen brukte konsernet til å selv komme på banen som innholdsprodusent. Facebook tok tak i den allerede etablerte bruken av trikolorens farger, og lanserte et gjennomskinnelige trikolorfilter for profildet. Samtidig ble folk oppfordret til å: «change your profile picture to support France and the people of Paris» (bilde 8). I løpet av et par timer hadde filteret erstattet postingen av slagord, mer eller mindre kreative bildevarianter og turistfotografier. Snart dominerte de trikolorifiserte profildet fullstendig, iallfall i min Facebook-feed.

26. <https://www.businessinsider.com/eiffel-tower-peace-sign-for-paris-attacks-2015-11?r=US&IR=T>, lesedato 25. juni 2020.



7: Et av de mange turistfotoene som ble postet på Facebook som reaksjon på terrorangrepene 13. november 2015. Gjengitt med tillatelse.



8: Kommentar til trikolorfilteret.

Ut over kvelden gikk delingsaktiviteten over i en refleksiv fase. Ulike kritiske røster ble synlige. Det ble reist kritikk mot emneknaggen #PrayforParis og den religiøse innrammingen av den digitale sorgprosessen som denne emneknaggen var uttrykk for. Blant kritikerne var den britiske artisten Billy Bragg. Han skrev: «This was an abhorrent attack on anyone who goes to a bar, or to a restaurant, to a gig or to a game. The fundamentalists would kill us all for enjoying ourselves.» Samtidig postet han en enkel strektegning der

dette budskapet stod skrevet.: «[F]riends from the whole world, thank you for #prayforParis, but we don't need more religion! Our faith goes to music! Kisses! Life! Champagne and Joy! #Paris is about Life». Tegningen var laget av tegneren Joann Sfar, som arbeidet for *Charlie Hebdo*. Etter at Bragg postet den, ble den delt 18 000 ganger, deriblant av mange norske Facebook-brukere.²⁷

Det var likevel en annen type kritikk som ble dominerende, både på Facebook og ganske snart også i de tradisjonelle mediene.

27. <https://www.facebook.com/billybraggofficial/photos/a.249499147470/10153056675627471/?type=3&theater>, lesedato 25. juni 2020.

Facebooks trikolorfilter ble raskt kritisert for å være eurosentrisk. En av dem som formulerte kritikken var libaneren Hassan Jaloul. Han postet en kommentar på Facebook-konsernets egen Facebook-side, der han refererte til en terroraksjon i Beirut dagen før terrorangrepene i Paris. Der hadde to selvmordsbombere drept 89 mennesker:

Excuse me 'Facebook' but why should I 'change my profile picture to support France and the people of Paris'? Like why the hell would I want to do that? I actually find it very insulting that you have the option available for me. Where was the Lebanese flag when a terrorist attack occurred in Beirut 2 days ago? Where was the Syrian flag all this time? Where was the Armenian flag on the day of 100th anniversary of the Armenian Genocide? I know it's a tragedy, but it's happening everywhere. I'm very happy with my own profile picture, thank you very much.

Disse ordene ble delt mange tusen ganger, og andre fulgte opp med tilsvarende kritikk. Kritikken ble også omtalt i dagspressen, og den førte til at en ny type bilder og plakater dukket opp på Facebook. Det franske flagget

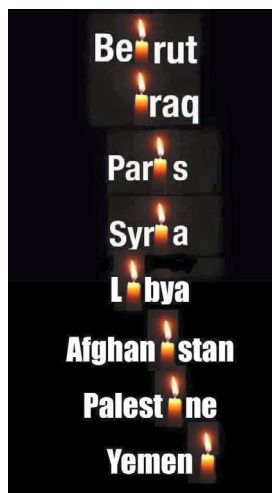
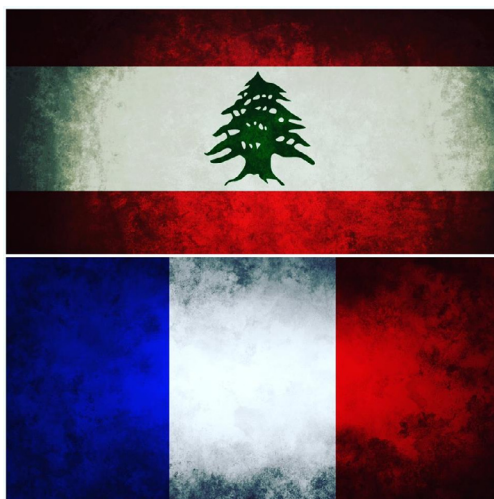
ble sidestilt med det libanesiske og det begynte å sirkulere nye plakater der Paris ble likestilt med Beirut, men også med andre åsteder for terror som Irak, Syria, Libya, Afghanistan, Palestina og Yemen (bilde 9 a og b).

Utpå ettermiddagen søndagen 15. november begynte trikoloren, Eiffeltårnet, #jesuisParis, #prayforParis og de andre uttrykkene å forsvinne fra Facebook-feeden. Samtidig startet det norske Facebook-arrangementet «Tenn lys for Paris» opp. Dette var en side der folk kunne legge ut bilder av lys de hadde tent. 45 000 mennesker hadde haket av for at de skulle delta, mens 15 000 var interesserte. Samtidig var ytterligere 190 000 mennesker invitert. Til sammen var det altså knyttet 250 000 mennesker til det digitale arrangementet, og bilder som ble postet der dukket dermed opp i feeden deres. Etter noen dager ebbet også denne aktiviteten ut.

Fire analytiske betraktninger

På hvilke måter var delingspraksisen etter terrorangrepene i Paris rituellet meningsbærende handlinger? Hvordan var den kulturelt «klebrig» eller «spreadable», for å bruke Jenkins' begrep? Jeg betrakter posting og deling av sympati- og sorgerklæringer som mediale ma-

9a–b: Da Facebooks trikolorfilter ble kritisert begynte kollasjer som disse å sirkulere.



nifestasjoner etter McLuhans forstand, altså som forlengelser av kroppen og sanseapparatet (McLuhan 1968:43–45). Som slike forlengelser etablerer delingene ulike former for forbindelser. Med utgangspunkt i gjennomgangen over vil jeg fremheve fire slike forbindelser.

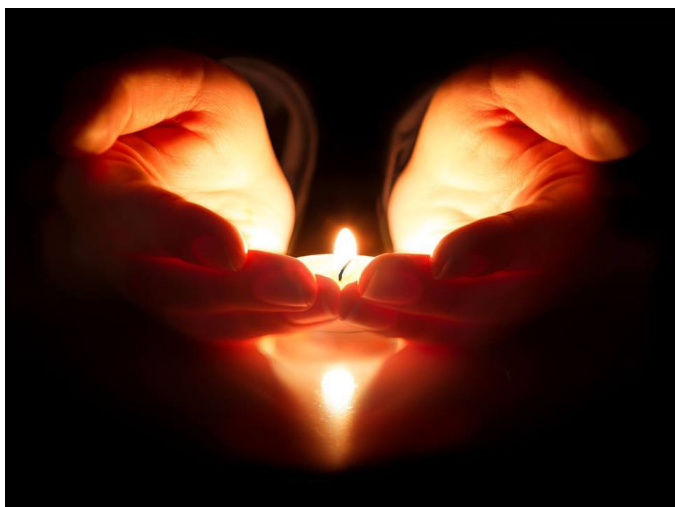
Forbindelser mellom mennesker

For det første etablerte denne digitale praksisen forbindelser mellom mennesker. I likhet med de digitale praksisene etter 22. juli, skjedde det helt konkret ved at postingen og delingen kjedet likeartede ytringer sammen til en sammenhengende manifestasjon som folk kunne delta i, på tvers av geografiske avstander. Slik kunne Facebook-brukere langt unna åstedet få en opplevelse av å være del av det samme følelsesfellesskapet (jf. Dayan og Katz 1992). Den digitale lystenningen er et godt eksempel på det. Å tenne lys til minne om de døde er en rituell uttrykksform som er godt etablert her i landet. I 2011 flyttet den inn på Facebook, som en del av den kollektive sorgprosessen etter 22. juli. Facebook-arrangementet «Tenn lys for Paris» lignet på Facebook-siden «Tenn et lys er de skadde og døde etter tragedien i Oslo og på Utøya».

Riktignok var det langt færre som deltok denne gangen, men det var likevel et stort arrangement. De bildene og tekstene som ble postet lignet til forveksling de som ble postet i 2011. Det var tydelig at det var blitt en etablert uttrykksform, og kanskje frambrakte bildene også minner fra hendelsene fire år tidligere (bilde 10a og b).

Forbindelser mellom mediedeltakere og terrorhendelse

For det annet skapte postingen og delingen av bilder, tekster, slagord og emneknagger forbindelser mellom mediedeltakerne og terrorhendelsene. Som jeg allerede har vært inne på, har slik posting og deling noen likhetstrekk med spontane minnesteder, i den forstand at det kan betraktes som uformelle, performative og kommemorative praksiser (jf. Santino 2006). Samtidig gjorde avstanden mellom åstedet og mediepublikumet noe med uttrykksformen. For i motsetning til de fysiske, spontane minstedene etter store nasjonale katastrofer og terrorhendelser som 22. juli, var det ikke ofrene som var adressaten for de digitale minnehandlingene. Som jeg viste i gjennomgangen av det digitale forløpet, var trikoloren, ordene «frihet, likhet



10a–b: Det ene av disse bildene ble postet etter 22. juli 2011, det andre etter 13. november 2015.

og brorskap» og setningene «Pray for Paris» og «Je suis Paris» gjennomgangsmotiver. Adressaten var altså byen Paris, nasjonen Frankrike og det franske folk, snarere enn de enkelte ofrene og de pårørende.

Gjenkjenneligheten er en viktig i den forbindelse. Nettopp det gjenkjennelige i trikoloren og «frihet, likhet og brorskap» gjør at disse symbolene kan nå bredt ut. Tilknytningen til den franske revolusjonen gjør både flagget og slagordet til symboler på demokratiet. De er nokså lite kontroversielle symboler, som de fleste kan stille seg bak. Det har trolig bidratt til den brede spredningen.

Like fullt er de også nasjonale, franske symboler. Bruken av dem kan også betraktes som en form for «banalnasjonalisme». Begrepet er brukt for å beskrive hvordan forestillingen om at verden er delt inn i likeverdige nasjoner er blitt en naturliggjort del av hverdagslivets forståelseshorisont (Billig 1995:10). Ut fra et slikt perspektiv er nasjonalisme noe mer enn ideologi og identitet. Banalnasjonalismen er, ifølge sosialpsykolog Michael Billig, en måte å skape mening og orden i tilværelsen på, og får sitt utslag i hverdagslig eller uformell bruk av nasjonale symboler (ibid.). Gjennom slik symbolbruk opprettholdes forestillingen om nasjonene som meningsbærende fellesskap. Forskning på sorgreaksjoner etter store katastrofer har vist at katastrofer ofte blir nasjonalisert, og at sorgen blir uttrykt gjennom nasjonale symboler. Identifikasjonen med ofrene går dermed gjennom nasjonen som forestilt fellesskap. I sorgen er dette fellesskapet ikke bare forestilt, men også følt (jf. Fulsås 2003:89–108). Slik var det for eksempel med den nasjonale sorgprosessen i Sverige etter tsunamien i sørøst-Asia i 2004, og slik var det med den kollektive sorgprosessen i Norge etter 22. juli. (Svensson 2009; Kverndokk 2013b). Når identifikasjon med ofre, etterlatte og berørte etter et terrorangrep kommer til uttrykk gjennom nasjonale sym-

boler, følger den dermed en internasjonale grammatikk for nasjonalisme (jf. Löfgren 1993), der nasjonene også er meningsbærende sorgfellesskap. Bruken av det franske flagget på Facebook, og kanskje særlig trikolorfilteret, var nettopp banalnasjonalistisk i sin uformelle form. Det var manifestasjoner av et nasjonalt fransk sorgfellesskap, og uttrykte samtidig en idé om at slike sorgfellesskap kunne ha sympati med hverandre. Det er verdt å merke seg at kritikken av eurosentrismen hos Facebook-konsernet ikke var en kritikk av en nasjonal fortolkningsramme. Tvert imot var de reaksjonene som fulgte av kritikken, som bruken av det libanesiske flagget, med på å befeste ideen om en global, nasjonalt inndelt orden.

Denne nasjonale identifikasjonen er imidlertid bare en del av bildet. Det er en annen type identifikasjon som også kommer til syne gjennom delingspraksisen, og særlig gjennom alle de billedvariantene av Eiffeltårnet som sirkulerte. Som landemerke og en av Paris' mest populære turistattraksjoner konnoterer Eiffeltårnet noe annet enn trikoloren. Silhuetten er ikonisk og kan nærmest regnes som en turistisk metonymi for Paris. Slik sett er det fristende å se sirkulasjonen av Eiffeltårnet-bilder i sammenheng med de turistfotoer og beskrivelser av egne opplevelser fra byen som også ble postet (se bilde 7). Turistfotoene og de opplevelsene som fotoene representerte, var åpenbart brukt som måter å identifisere seg med åstedet og ofrene på (jf. Browning 2018). Turistopplevelsene gjorde avstanden mellom det transnasjonale mediepublikummet og Paris som åsted betraktelig mindre. Samtidig skjov slike turistisk manifestasjoner til en viss grad oppmerksomheten bort fra de faktiske ofrene og over på publikum selv og deres minner fra Paris.

Forbindelser mellom avsender og budskap

For det tredje knyttet denne delingspraksisen avsenderen til budskapet. Det gjaldt særlig kritikken av Facebooks trikolorfilter. Slike filtre og rammer kleber budskapet nærmest helt konkret til avsenderen, slik at avsenderen blir en del av budskapet. Dermed kunne ikke postingen bortforklares som noe som var gjort i vanvare eller i forbifarten. Da filteret og bruken av trikolorens farger fikk kritikk for å være eurosentrisk, var det dermed mange som hadde behov for å forsvare seg, og som skrev innlegg som begrunnet hvorfor de hadde valgt å ta i bruk de franske fargene. Her er et eksempel:

Jeg tenker på følgende; jeg tok det franske flagget i profilbildet mitt for [å] hegne om demokratiske verdier og hedre Frihet – Likhhet – Brorskap fra den franske revolusjon. Jeg tenker også på ofrene og deres familier, men det var ikke min intensjon å gradere ofre. Menneskerettigheter og demokratiske verdier er for meg univervelle verdier. Jeg synes også det er svært viktig å minne hverandre om hva demokrati er for at vi skal sette pris på det. Tre stikkord er viktig; Frihet Likhhet Brorskap. Derfor det franske flagget...²⁸

Mens posting av bilder og bruk av filtre på profilbilder er en type kommunikasjon som ikke krever et utviklet språklig argument, førte altså eurosentrismekritikken til at Facebook-brukere skrev veloverveide begrunnelser for de valgene de hadde gjort. Slik ble den digitale sorgprosessen tilført et nytt lag av refleksivitet.

Forbindelser mellom hendelser

Til tross for slike veloverveide begrunnelser, er det fristende å spørre seg om de bilder og

slagord som blir distribuert av mediebrukere langt unna terrorens åsted kan ha noen varig kulturell betydning. Sosiale medier er øyeblikksmedier, og folk husker ikke så godt hva de poster og liker. Det ble tydelig da Norsk etnologisk gransking sendte ut en spørreliste om deltakelsen i rosetog, spontane minneteder og aktiviteter i sosiale medier etter terroraksjonen i 2011. Spørrelisten ble sendt ut mindre enn et halvt år etter 22. juli, og det kom inn over 300 svar. Selv om det bare hadde gått noen få måneder, svarte likevel de fleste i nokså vage ordelag på spørsmålet om hva de hadde foretatt seg i sosiale medier. Det husket de ikke lenger (se Kverndokk 2013a:187). Til tross for det alvorstunge innholdet, kan det dermed se ut som om slik delingspraksis bare er del av den konstante strømmen av medieinnhold som farer mellom oss og forbi oss. Jeg vil likevel hevde at distribusjonen av bilder, plakater med slagord og emneknagger har kulturell betydning ut over øyeblikket.

Mitt fjerde poeng er at slik delingspraksis skaper forbindelser mellom ulike hendelser på tvers av tid og rom. Da ordene «Je suis Paris» spredte seg i sosiale medier i timene etter terrorangrepene i november 2015, var «je suis» – «jeg er» – allerede velkjente erklærende ord for å identifisere seg med terrorofre og ta avstand fra terrorhandlinger. Den korte setningen «Je suis ...», der objektet er et terroråsted, dukket første gang opp som emneknagg i januar samme år, etter at redaksjonen til satiremagasinet *Charlie Hebdo* var utsatt for et terrorangrep og tolv mennesker ble drept. Reklamemannen Joachim Roncin laget en enkel digital plakat med teksten «Je suis Charlie» og posten den på Twitter. Setningen spredte seg lynraskt som digital plakat, slagord og emneknagg. I løpet av noen få dager var den blitt brukt over fem millioner

28. Sitatet er gjengitt med tillatelse fra forfatteren.

ganger som emneknagg på Twitter. I likhet med Oslove-symbolet ble setningen snart medieuavhengig. Den ble tatt i bruk på de spontane minnstedene i Paris, og den ble trykt opp T-skjorter.²⁹

«Je suis» + et terroråsted er en enkel språklig formel som kan gjenbrukes og dermed stadig aktualiseres. Emneknagger og plakater av denne typen sirkulerte hyppig etter flere store terroraksjoner i den vestlige verden i 2016, som etter at tre selvmordsbombere drepte 35 mennesker i Brussel 22. mars (#Je-suisBruxelles), etter at en gjerningsmann skøyt og drepte 49 mennesker på en nattklubb i Orlando i Florida 12. juni (#JesuisOrlando), og etter at en lastebil ble kjørt inn i folkemengden under nasjonaldagsfeiringen i Nice 14. juli og tok 86 menneskeliv (#JesuisNice). «Je suis»-setninger sirkulerte også etter at en stjålet varebil kjørte inn i en folkemengde i Stockholm sentrum 7. april 2017 (#JesuisStockholm) og etter at 23 mennesker ble drept i en terroraksjon under en Ariana Grande-konsert i Manchester 22. mai samme år (#JesuisManchester). Deretter ser det ut til at denne setningskonstruksjonen gikk ut av bruk. Det er vanskelig å si hvorfor, men en av forklaringene kan være at den ble såpass kjent allmennreferanse at den mistet noe av sin symbolske kraft. En indikasjon på at den ikke lenger var like emosjonelt ladet, er at den etter hvert også ble brukt humoristisk. Et eksempel på det er plakater med teksten «Je suis whatever happend in Sweden», som sirkulerte i sosiale medier etter at Donald Trump i februar 2017 hadde sagt: «[...] you look at what's happening last night in Sweden. Sweden, who would believe this. Sweden. They took in large numbers. They're having problems like they never thought pos-

sible,» og dermed referert til et terrorangrep som aldri hadde funnet sted.³⁰

Emneknagger er generelt sett en form for folkelig kategorisering av medieinnhold. I og med at emneknagger av typen «Je suis»- er blitt brukt i ulike varianter og i forbindelse med flere hendelser, er setningen også noe mer enn bare et klassifiseringsredskap. I et folkloristisk begrepsapparat kan den kalles et motiv, i betydning en meningsbærende minstenhet som det går an å bygge ulike kreative varianter rundt (jf. Grambo 1984:126). Det samme kan sies om setningskonstruksjoner av typen «Pray for»-. Denne setningen bygger på en gammel talemåte, som har vært brukt når folk er syke, dødende og nylig avdøde. Som emneknagg og tekst på digitale plakater etter terroraksjoner ser den ut til å ha dukket opp for første gang etter terroren i Paris i november 2015. Siden har setningskonstruksjonen «Pray for» + terrorens åsted vært like vanlig i bruk som «Je suis»-motivet.

Begge disse setningene inngår i en motivkrets som både er språklig og ikonografisk. Plakatene med «Je suis»-motivet er visuelt sett lett gjenkjenning med svart bakgrunn, «Je suis» er skrevet i hvitt, mens åstedet som oftest er skrevet i grått. De to setningsdelene er skrevet i hver sin skrifttype. De samme to typene går gjerne igjen i de ulike variantene. Et annet visuelt motiv som er blitt gjenbrukt og tilpasset den enkelte hendelse er det photoshoppede bilde av et gråtende øye. Etter terroren i Paris 13. november 2015 var øye-eplet farget som trikoloren, etter terrorforsøket i Stockholm i april 2017 var det blått og gult (bilde 12 a og b). Slike mer eller mindre photoshoppede bilder og plakater er digitalt traderte uttrykksformer.

29. #JesuisCharlie ble omtalt i en lang rekke medier. Opplysningene her er hentet fra *Bergens Tidende*, men kunne like gjerne vært hentet fra en annen norsk eller europeisk avis, <https://www.bt.no/kultur/il5LjE6/signal-om-at-folk-bryr-seg>, lesedato 15. juni 2020.

30. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-39020962>, lesedato 30. juni 2020.

JE SUIS
CHARLIE

JE SUIS
BRUXELLES

JE SUIS
ORLANDO

11a–f: Varianter av «Je suis»-motivet.

JE SUIS
NICE

JE SUIS
STOCKHOLM

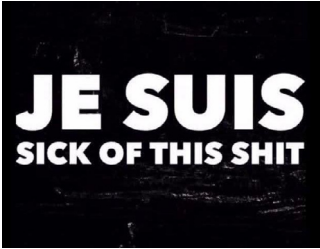
JE SUIS
WHATEVER HAPPENED IN SWEDEN



12a–b: Gråtende øye.

Både Dawkins' memebegrep og det medievitenskapelige begrepet om *memetisk spredning* beskriver fenomener og prosesser det finnes et velutviklet folkloristisk begrepsapparat for. Blant de viktigste begrepene i denne sammenhengen er tradisjon. Det er et helt sentralt begrep for å forstå den kulturelle betydningen slik delepraksis kan ha. Folkloristen Diane Goldstein definerer tradisjon som «the various ways that we keep the past alive in the present» (Goldstein 1993:22). Denne definisjonen har to aspekter som det er viktig å bite seg merke i. For det første indikerer «the various ways» at tradisjon ikke bare må forstås som selve de kulturelle uttrykksformene. Tradisjon er også praksis. I denne sammenhengen vil det si at selve handlingen –

det å poste bilder, plakater og emneknagger etter terrorangrep – kan betraktes som tradisjon (jf. McNeill 2014:183). Handlingen er tradisjon i den forstand at den viderefører et innhold og er med på å opprettholde digital posting som rituell sjanger. Det er en sjangerform der de enkelte uttrykksformene kunne kopieres, gjenbrukes og gjenskapes i stadig nye varianter. Variasjonsmangfoldet av de ulike motivene er et tegn på at mediedeltakerne har forholdt seg aktivt til det innholdet de har ført fram og delt videre. For det andre, og kanskje enda viktigere i denne sammenhengen, gjør tradisjonen, ifølge Goldstein, at fortiden blir brakt inn i nåtiden og gjort meningsfull. Betraktet som tradisjon blir dermed minnet om andre terrorhendelser



**JE SUIS
SICK OF THIS SHIT**

Bilde 13.

holdt i live og gjort aktuelle gjennom de motivkretsene som fyller den digitale sorgiten med innhold. «Pray for»-, «Je suis»- og det gråtende øyet er motiver som refererer til tidligere hendelser. Motivene bringer fram bevisstheten om tidligere terrorangrep og gir dem samtidig som stadig aktuelle hendelser. Slik understreker de forbindelsene mellom ulike terrorangrep, som likeartede tragedier. Dette er elegant oppsummert i en plakat som dukket opp etter bombene i Brussel 22. mars 2016. Hvitt på sort stod det: «Je suis sick of this shit» (bilde 13).

Kulturell katastrofering

Over har jeg vist hvordan den digitale delingen av sympati- og sorguttrykk etablerte forbindelsene mellom publikum og åsted på tvers av geografiske avstander. Det er liten tvil om at deltakerne i de sosiale mediene er del av terrorens transnasjonale publikum. Sosiologen Mark Juergensmeyer er blant dem som har påpekt at terroraksjoner er en form for voldsteater. Terrorangrep, skriver han, er «*dramatic events* intended to impress for their symbolic significance» (Juergensmeyer 2017:155, kursiv i originalen). Han påpeker at terrorangrep er iscenesatt og performativ vold, der scene og tidspunkt for handlingen er valgt med omhu for å nå ut til et publikum. Et terrorangrep uten et skrekkslagent publikum er, ifølge Juergensmeyer, like meningsløst som det vil være å fremføre et teaterstykke uten tilskuere (Juergensmeyer 2017:174). Mediepublikummet er altså nødvendig for volds-teateret. Men hva slags betydning terroraksjonen har for publikum er blant annet avhengig av avstanden til hendelsen.

Utgangspunktet for denne artikkelen har vært bruken av Facebook etter terroraksjoner, sett fra et norsk perspektiv. Til tross for at det er mange likheter i den rituelle bruken av de digitale mediene etter disse terroraksjonene er det ikke nødvendigvis samme type ri-

tuelle prosess. Jeg har hevdet at den digitale aktiviteten etter 22. juli bør betraktes som en lindringsrite som bidro til å gjenopprette en form for kulturell orden (se også Kverndokk 2012; 2013b). Statsviteren Christopher S. Browning har argumentert for at det samme var tilfelle med bruken av «Je suis»-motivet i Frankrike og Paris etter terrorangrepene i 2015, om enn ut fra et noe annet perspektiv enn det ritualteoretiske. Ved å erklære at man identifiserte seg med ofrene, i første-person som «jeg er» snarere enn «jeg sympatiserer med», erklærte man samtidig at man konfronterte terrortrusselen (Browning 2018:255). En av de variantene av «Je suis»-motivet som Browning vier mye oppmerksomhet er «Je suis en terrasse», altså «Jeg er på fortauskafé». Med denne varianten som utgangspunkt, argumenterer han for at bruken av «Je suis»-formuleringene var en symbolsk strategi for å trosse faren for nye angrep og gjenerobre det offentlige rom. I dagene etter terroren kan disse slagordene utvilsomt ha virket slik for en pariser, men det er ikke like åpenbart når den geografiske avstanden mellom åsted og mediepublikummet er stor. Symptomatisk nok finnes ikke «Je suis en terrasse» i mitt materiale. Formuleringen gir lite mening på avstand.

På avstand er det ikke først og fremst det å gjenerobre det offentlige rommet som var den digitale delingens mest åpenbare funksjon. For skal faren trosses, må den først erkjennes. Det må etableres en visshet om faren. Når «Je suis»-motivet og andre digitale uttrykksformer ble postet av mediepublikum langt unna Paris, kan de, i tillegg til å være sympatierklæringer, også leses som uttrykk for en erkjennelse av terrorfarens transnasjonale omfang. De digitale uttrykksformene kan betraktes som artikulasjoner av en transnasjonal terrorrisiko. Slik identifikasjon av risiko, eller risikosemantikk som sosiologen Ulrich Beck kaller det, er nødvendig for å

kunne håndtere risikoen. Denne identifika-sjonsprosessen er samtidig med på å fremkalle en bevissthet om risikoens nærvær (jf. Beck 1997; 2009).

I perioden 2015 til 2017 skjedde spredningen av symboler og slagord parallelt med at det ble innført en rekke nye sikkerhetstiltak, både rundt om i Europa og i Norge. Det ble blant annet satt opp mer eller mindre provisoriske sperringer av betong og metall foran inngangspartier på kjøpesentre og offentlige bygninger. Det samme ble gjort langs Carl Johans gate. Disse sperringene skulle forhindre terroraksjoner der biler kjørte inn i store menneskemengder. Samtidig var de fysiske manifestasjoner av den transnasjonale terrortrusselen. Den digitale delingspraksisen jeg har analysert i denne artikkelen må også forstås i lys av slike reaksjoner på terroraksjonene i Europa. Både sikkerhetstiltakene og digitale delingene av sorgytringer var artikulasjoner av terrorfaren. Begge deler var med på å rette oppmerksomhet mot terroreren som transnasjonalt fenomen.

Forskyvningen av jeg-prosesjonen i «Je suis Charlie» og «Je suis Paris» fra 2015 til «Je suis sick of this shit», som dukket opp året etter, er interessant i så måte. Som Browning påpeker hviler det symboltunge i «Je suis Charlie» og «Je suis Paris» på bruken av åstedet i et førstepersonsutsagn. Dermed setter den som tar ordene i bruk seg selv i terrorofferets sted, iallfall symbolsk sett. Slik er det ikke med «Je suis sick of this shit». I generelle ordelag konstaterer denne setningen snarere terrorrens gjentagende tilbakekomst. Den demonstrerer hvordan de digitalt traderte motivkretsene knytter sammen terroraksjoner i tid og rom. Som tradisjon er de med på å fremkalle minner om tidligere ter-

roraksjoner og bevissthet om risikoen for nye aksjoner.

De digitale uttrykkene som sirkulerte etter terroraksjonen i 2015 til 2017 var slik sett med på å tilføre hverdagslivet til et translokalt, globalisert mediepublikum en fornemmelse av unntakstilstand, og en visshet om at terroreren kan ramme hvor som helst, når som helst. På denne måten bidrar delepraksisen til det filosofen Adi Ophir har kalt en katastrofering av samfunnet. Det vil si en stadig økende oppmerksomhet om samfunnsrisiko og sårbarhet (Ophir 2010). En slik katastrofering tvinner faktisk og forestilt risiko sammen i kulturell frykt. Potensielle katastrofer blir til latente kriser, og frykt for og forberedelser til katastrofen blir en del av normaltstanden. Slik er katastroferingen med på å opprettholde en form for kulturell kriseberedskap.

Konklusjon: Fra lindringsrite til beredskapsrite

Ritualer er superkomplekse fenomener.³¹ De er komplekst sammensatt av handlinger, symboler og ytringer og bærer på et overskudd av mening. Et ritual kan bety ulike ting for ulike deltakere. Ritualer er dessuten affektive opplevelser, og deltakerne er ikke alltid i stand til å sette ord på opplevelsene sine. Min intensjon med denne artikkelen har ikke vært å fortolke ritualer på individnivå, men snarere forstå sorgriter som meningsdannende prosesser på kulturelt nivå, det vil si å forstå meningsdannelse i samspillet mellom deltakerne, gjennom traderingsprosesser og i samspill med andre reaksjoner på terrorhendelsene. Jeg betrakter dermed de digitale uttrykksformene som kulturelle, og ikke individuelle størrelser. Sett fra et slikt ståsted

31. Begrepet superkompleks er lånt fra molekylærbiologi og betegner svært sammensatte molekylære strukturer, der sammensetningen får kjemisk virkning på en annen måte enn det hvert enkelt molekyl har, isolert sett. Slik er det også med ritualer, helheten får kulturell betydning som noe mer eller noe annet enn hver enkelt delkomponent. Om ritualens kompleksitet, se Gladigow 2006.

vil jeg hevde at både de digitale sorgpraksisene etter 22. juli 2011 og den rituelle delingen etter terroren i Paris fra november 2015 var massemedierte kriseriter. De kan begge sies å ha vært kulturelt klebrige praksiser, i den forstand at de var med på å frambringe det Dayan og Katz har kalt «an upsurge of fellow feeling» (Dayan og Katz 1992:196). Samtidig hadde de ulik kulturell virkning. Den digitale aktiviteten etter 22. juli kan betraktes som del av en nasjonal lindringsprosess, som bidro til å gjenopprette en form for kulturell orden. De digitale sorgritene etter Paris-terroren i november 2015 hadde også et tydelig lindringsaspekt, sett fra et fransk og parisisk ståsted (jf. Browning 2018). For et transnasjonalt mediepublikum var imidlertid ikke dette aspektet like fremtredende. Jeg har argumentert for at de digitale bildene og slagordene som sirkulerte etter terroraksjonene i Paris og andre europeiske byer i 2015 til 2017 var traderte uttrykksformer der noen spesifikke motiver gikk igjen. Som tradisjon var denne delingspraksisen med på å holde minnet om terroraksjonene og bevisstheten om terrorfrykten i live, også for publikum langt unna. På avstand kan den rituelle delingen kanskje heller sies å ha vært beredskapsriter, snarere enn lindringsriter. De etablerte ikke kulturell orden, men bidro heller til å opprettholde en kulturell beredskap som en vedvarende liminal tilstand.

Takk

Våren 2012 arbeidet jeg på Universitetet i Oslo og sammen med Knut Aukrust hadde jeg ansvaret for undervisningsemnet «KULH 3001: Bacheloroppgave i kulturhistorie». I dette emnet skulle studentene skrive en oppgave der de selv valgte problemstilling, teoretiske innfallsvinkel og metode. Empirien ble presentert for dem i form av en materialpakke som varierte fra år til år. I 2012 hadde vi den offentlige sorgen etter 22. juli og spon-

tane minnesteder som tema. Det hadde gått et knapt halvår siden terrorangrepet. Jeg var i tvil om det var etisk forsvarlig å slippe studentene løs på et slikt tema så kort tid etter tragedien, men Knut overbeviste meg om at det lot seg gjøre. Og han hadde rett. Det var et veldig lærerikt semester. Studentene fikk omvisning i det materialet Riksarkivet hadde samlet inn fra Domkirkeplassen i Oslo, og de ble de første forskerne i Norge som fikk tilgang til det materialet. Vi diskuterte analysene deres i seminarer gjennom våren, og studentene skrev gode og originale oppgaver. Undervisningen gjorde at jeg selv ønsket å arbeide videre med minneproblematikken etter 22. juli. Denne artikkelen er et resultat av det arbeidet som ble påbegynt den gang. Den ville ikke vært skrevet uten det samarbeidet jeg hadde med Knut og de diskusjonene vi hadde med studentene.

Litteratur

- Aagedal, Olaf, Ida Marie Høeg og Pål Ketil Botvar (red.) 2013. *Den offentlige sorgen etter 22. juli*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Beck, Ulrich 1997. *Risikosamfundet: På vej mod en ny modernitet*. København, Gyldendals bogklubber.
- Beck, Ulrich. 2009. *World at Risk*. London, Polity Press.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New York, Oxford University Press.
- Billig, Michael 1995. *Banal Nationalism*. London, Sage.
- Botvar, Pål Ketil 2013. Folkets svar på terroren: Sosiale, kulturelle og politiske aspekter ved massemonstringene. I Olaf Aagedal, Ida Marie Høeg og Pål Ketil Botvar (red.). *Den offentlige sorgen etter 22. juli*. Oslo, Universitetsforlaget, s. 26–46.
- Browning, Christopher S. 2018. «Je suis en terrasse»: Political Violence, Civilizational Politics, and the Everyday Courage to Be.

- Political Psychology*, vol. 39, nr. 2, s. 243–261.
- Buccitelli, Anthony Bak 2012. Performance 2.0: Observations toward a Theory of the Digital Performance of Folklore. I Trevor J. Blank (red.). *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Utah State University Press, Logan, s. 60–84.
- Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dawkins, Richard 2006. *The selfish gene*. 40th Anniversary Edition. Oxford, Oxford University Press. (Førsteutgave 1976).
- Dayan, Daniel og Elihu Katz 1992. *Media Events: The Live Broadcasting of History*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Faris, David 2015. *Dissent and Revolution in a Digital Age: Social Media, Blogging and Activism in Egypt*. London, I.B.Tauris.
- Fiske, John 1987. *Television Culture*. London, Methuen.
- Fulsås, Narve 2003. *Havet, døden og været: Kulturell modernisering i Kyst-Noreg 1850–1950*. Oslo, Samlaget.
- Gjestland, Elisabeth 2012. Twitter som nyhetskilde. I Brurås, Svein (red.). *Mediene og terroren: Studier av norske mediers dekning av 22. juli*. Oslo, Unipub, s. 129–154.
- Gladigow, Burkhard 2006. Complexity. I Jens Kreinath, J.A.M. Snoek, and Michael Stausberg (red.). *Theorizing Rituals. vol 1, Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden og Boston, Brill, s. 483–494.
- Goldstein, Diane E. 1993. Not just a glorified «anthropologist»: Medical problem solving through verbal and material art. *Folklore in use*, vol. 1, nr. 1, s. 15–24.
- Grambo, Ronald 1984. *Folkloristisk håndbok: Begreper – termer*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Guribye, Frode 2007. Facebook-farsotten. *Norsk medietidsskrift*, nr. 4, s. 373–377.
- Gustavsson, Anders 2011. *Cultural studies on death and dying in Scandinavia*. Oslo, Novus Press.
- Hodne, Bjarne 1980. *Å leve med døden: Folkelige forestillinger om døden og de døde*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Jenkins, Henry 2006. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York, New York University Press.
- Jenkins, Henry, Sam Ford og Joshua Green. 2013. *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*. New York, New York University Press.
- Juergensmeyer, Mark 2017. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 4. utgave. Oakland, CA., University of California Press. (Førsteutgave 2000)
- Klein, Barbro 1995. Inledning. I Barbro Klein (red.). *Gatan är vår! Ritualer på offentliga platser*. Stockholm, Carlssons. 7–42.
- Kverndokk, Kyrre 2012: «I kveld er gatene fylt med kjærlighet»: Om spontane minnesteder, communitas og rituell renselse etter 22. juli 2011. I Svante Beckman (red.). *Kulturaliseringens samhälle: Problemorienterad kulturvetenskaplig forskning vid Tema Q 2002–2012*. Linköping, Linköping Electronic Conference Proceedings, nr. 66, s. 191–197.
- Kverndokk, Kyrre 2013a. Et nettverk av sorg: Sosiale medier og minnekultur etter 22. juli. I Olaf Agedal, Ida Marie Høeg og Pål Ketil Botvar (red.). *Den offentlige sorgen etter 22. juli*. Oslo, Universitetsforlaget, s. 169–189.
- Kverndokk, Kyrre 2013b. Negotiating Terror, Negotiating Love: Commemorative Convergence after the Terrorist Attack July 22, 2011. I Camilla Asplund Ingemark (red.). *The Therapeutic Uses of Storytelling*:

- An Interdisciplinary Approach to Narration as Therapy*. Lund, Nordic Academic Press, s. 133–156.
- Löfgren Orvar 1993. The Cultural Grammar of National Building. I Pertti Anttonen og Kvideland, Reimund (red.). *Nordic Frontiers: Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Åbo, NIF publications, nr. 27, s. 217–238.
- McGrath, Jim 2018. Memes. I Brügger, Niels og Ian Milligan (red.). *The SAGE Handbook of Web History*. London, Sage, s. 505–519.
- McLuhan, Marshall 1968. *Mennesket og media*. Pax, Oslo.
- McNeill, Lynne S. 2013. *Folklore Rules: A Fun, Quick, and Useful Introduction to the Field of Academic Folklore Studies*. Logan, Utah State University Press.
- McNeill, Lynne S. 2014. And the Greatest of These is Tradition: The Folklorist's Toolbox in the Twenty-First Century. I Trevor J. Blank og Robert Glenn Howard (red.). *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*. Logan, Utah State University Press, s. 174–185.
- Milner, Ryan M. 2018. *The World Made Meme: Public Conversations and Participatory Media*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- NESH – Den forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora 2019. *Forskningsetisk veileder for internettforskning*, 2. utgave. <https://www.etikkom.no/globalassets/documents/publikasjoner-som-pdf/forskningsetisk-veileder-for-internettforskning/forskningsetisk-veileder-for-internettforskning-interaktiv.pdf>, lesedato 2. juli 2020.
- Ophir, Adi 2010. The Politics of Catastrophization: Emergency and Exception. I Fassin, Didier og Marielle Pandolfi (red.). *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*. New York, Zone Books, s. 59–88.
- Ortutay, Gyula 1959. Principles of Oral Transmission in Folk Culture. *Acta Ethnographica*, vol. 8, s. 175–221.
- Santino, Jack 2006. Performative Commemoratives: Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death. I Jack Santino (red.). *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*. New York, Palgrave Macmillan, s. 5–15.
- Seierstad, Åsne 2013. *En av oss: En fortelling om Norge*. Oslo, Kagge.
- Shifman, Limor 2014. *Memes in Digital Culture*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Svensson, Ingeborg 2009: Landssorg – en presentation av en studie om hur Sverige og svensk känns igen. I Gustavsson, Anders (red.). *Döden som tema inom nordisk kulturforskning under 2000-talet: Symposiumsföredrag utgivna av Anders Gustavsson*. Acta academica regiae Gustavi Adolphi, nr. 107. Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs Akademin för svensk folkkultur, s. 199–214.
- Szpila, Grzegorz 2017. Polish Paremic Demotivators: Tradition in an Internet Genre. *The Journal of American Folklore*, vol. 130, nr. 517, s. 305–334.
- Tolgensbakk, Ida 2017. Visual Humor in Online Ethnicity: The Case of Swedes in Norway. I Anthony Bak Buccitelli (red.). *Race and Ethnicity in Digital Culture Our Changing Traditions, Impressions, and Expressions in a Mediated World*. Westport, CT., Praeger, s. 115–132.
- Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.

‘Djevelens finger’

– en forbannelses iscenesettelse på Hamar

Åmund Norum Resløyken
E-post: a.n.resløyken@ikos.uio.no

Abstract

This article discusses the agency of a museum object, ‘Djevelens finger’ (The Devil’s finger), a model of a finger from the middle ages exhibited in the Domkirkeodden museum, Hamar. The finger has a story of a curse connected to it, a story that to a large degree gives it its agency. In discussing this object through Ervin Goffman’s ‘frame analysis’ and Karen Barad’s ‘intra-active framework’ I show how the notion of agency given to it, as an example of ‘modern superstition’, is framed by an oscillation between different frameworks and is thus given meaning, in the same move, through different notions of cause and effect.

Keywords:

- *Djevelens finger*
- *agens*
- *overtro*
- *rammeanalyse*
- *kausaltitet*

Våren 2018 underviste jeg sammen med Knut Aukrust på bacheloroppgavekurset i kulturhistorie ved UiO. Som tema valgte vi *Å fange folketroen* og benyttet *Ord og Sedspørrelistenenes svar om folketrovesener*. Ideen var at studentene skulle undersøke hvordan folketroen ble til i den form den har i arkivet og hvordan disse formene brukes i ettertid.¹ Knut har skrevet flere steder om folketro, og kanskje først og fremst om kirkebygget som grenseflate mellom offisiell tro og folketro. Han er opptatt av den flerstemmighet slike monumenter har (jf. Aukrust 1995, 2011). Samtalene med Knut gav meg lyst til å fortelle om et fenomen som lenge har fascinert meg og som drar veksler på kirkebyggets tveeggete status når det har blitt ruin og museum. Det drar veksler på overtro og fortidig tro, på fortellinger på vandring og monumentet eller

gjenstanden som fortellingsgenererende, og, ikke minst, det er et fenomen fra Knuts og min egen hjemby Hamar. Derfor vil jeg i det følgende fortelle om ‘Djevelens finger’, en liten naturtro modell av en finger som ble funnet en gang på slutten av 1920-tallet i en sprekk i Hamardomens ruiner. Fingeren er nå utstilt i Anno Museum Domkirkeodden (tidligere Hedmarksmuseet) på Hamar, et museum bygget på middelalderbyens grunn og med de ikoniske domkirkeruinene som sentralt midtpunkt. Museet, da Oplandenes folkemuseum, ble stiftet i 1906, med lektor Didrik Grønvold, som vi skal komme tilbake til senere, som ildsjelen bak prosjektet (Eriksen 2009:80–81). Museumsområdet på Hamar består av friluftsmuseum og en systematisk samling og er bygget med inspirasjon fra Norsk Folkemuseum på Bygdøy. Men

1. Noen av oppgavene ble i ettertid samlet på Norsk Folkeminnesamlings sider og kan leses her: <https://www.hf.uio.no/ikos/tjenester/kunnskap/samlinger/norsk-folkeminnesamling/%C3%85%20fange%20folketroen/> [Nedlastet 20.10.20]

*Foto: Anno
Domkirkeodden/Anno
Domkirkeodden*



ulikt Norsk Folkemuseum ble museumsbygningen, bygget på den gamle bispegårdens ruiner, først ferdig i 1973 og utstillingen utviklet noen år senere (Pedersen 2008:41–42, 178). Bygget og utstillingen er tegnet av den modernistiske arkitekten Sverre Fehn (1924–2009) og bærer preg av hans ideer om utstillingsrommet.

Djevelens finger er en av museets mest populære gjenstander. Det er lite med metallfingeren selv som gir grunn til å forstå den som djevelens. Det er etter alt å dømme en avstøpning, trolig av en eldre persons finger (Pedersen 2004:59). Den har blitt tolket som en votivgave. «Et fint arbeide for øvrig», kalte overlærer og lektor ved latinlinjen på Hamar

katedralskole Nils Christensen (1883–1954) den (Christensen 1933:2). Men Christensen satte også en annen ramme for denne gjenstanden. Det gjorde han i den korte boken *Djevelens finger. En liten fortelling fra det gamle Hamar* fra 1933. Boken er en historie som tar utgangspunkt i fingeren og hvor Christensen fabulerer om dens opprinnelse. Samtidig er fortellingen en ramme for en beskrivelse av Hamarkaupangen, middelalderbyen som var på museets område med domkirken og bispegården som sentrale plasser. Men bokens navn, og fingerens senere rykte og dens popularitet som museumsgjenstand, kommer fra bokens første side. Her kan vi lese:

Som bekjent er det ennu skikk å henge op votivsaker i visse katolske kirker. Disse votivsaker er jo som oftest eftergjorte legemsdeler av voks, slik Heinrich Heine sier i sitt berømte dikt, «Die Walfahrt nach Kevlaar»:

Die kranken Leute bringen
Ihr dar als Opferspend
aus Wachs gebilte Glieder
viel wächserne Füß und Händ.

En slik votivgjenstand må vel den fingeren ha vært som en ung dame fra Oslo for nogen år siden fant inne i en vegg av Hamar Domkirkes ruiner. Den var merkelig nok av tinn, et fint arbeide for øvrig, og har også en liten historie a la «Tutankhamen's gravfunn».

Vedkommende dame fjernet nemlig fingeren og tok den med sig til Oslo som et minne. Men da hun så blev alvorlig syk, gav hun den til en hun kjente. Da nu han også blev syk, sendte han fingeren tilbake til giveren. Ikke lenge efter døde han. — Den unge dame sendte nu sitt minne tilbake til Hamar, men ikke direkte til museet på Domkirkeodden, som op-

bevarer slike fund, men via en kjenning av sig. Dennes mann døde straks efter. Så fikk museets bestyrer fingeren tilsendt, men istedenfor å anbringe den straks i museet på Domkirkens grunn, tok han den med sig hjem. Da han døde ikke lenge efter, blev det mig som fikk besvare en skrivelse fra damen i denne sak. Jeg stelte nemlig da med museet. Damen kom så senere op til Hamar og viste mig stedet i muren, hvor hun hadde funnet fingeren, og beklaget at hun ikke hadde levert den til museet med det samme.

Nu ligger den godt forvart på kirkens gamle grunn, og har ligget der lenge, uten å gjøre noget fortred, blandt de andre severdigheter derute.

Det er den fingeren som har gitt mig foranledning til å lage følgende lille fortelling fra det gamle Hamar.

Med dette innledet Christensen en fortelling lagt til lokal middelalder, men det var denne første siden selv som kom til å få størst virkning i ettertid. Spesielt får den det fordi teksten gav den lille fingeren funnet i kirkemuren en forhistorie. Mer presist; den gav den to forhistorier. I den ene er fingeren en historisk levning, et objekt som sier noe om religiøs praksis i middelalderen. I den andre er det noe med fingeren som får handlinger til å skje. Om fingeren ikke kan karakteriseres som et subjekt i denne delen av fortellingen, så er den definitivt en aktør og den er en aktør som, som vi skal se, både har virkning tekstlig i de narrative og beskrivelsene den inngår i, og som en museal «samfunnsaktør», som påvirker handling i og rundt museet og dets utstillinger.

I denne artikkelen vil jeg vise det fenomenet som er Djevelens finger og med hvilke rammer den blir tillagt å ha virkninger og være årsak til hendelser. Hvordan blir museumsgjenstanden tillagt agens? Og på hvilken

måte viser dette seg i tekster og framstillinger av den? Jeg skal benytte meg av forskjellige tekster hvor Djevelens finger opptrer. Foruten Christensens bok, som jeg vil hevde er helt sentral i alle disse framstillingene, vil jeg benytte meg av avisartikler hvor Djevelens finger figurerer, samt hvordan den blir framvist i museets utstilling i dag. Som vi skal se er Christensens bok en type opphavstekst som preger alle de senere sporene av virkning som gjenstanden kan sies å ha. Den har gitt gjenstanden et rom å handle i og en modell for hvordan den kan agere, som spiller inn i alle senere framvisninger av den. Dermed er det ikke, som vi skal se, spor på gjenstanden selv som viser dens virkning, den får først sin identitet og sitt handlingsrom i relasjon til disse tekstene. I det følgende skal jeg vise kronologisk hvordan fortellingene om Djevelens finger utvikler seg og vandrer. Men før jeg gjør det må vi undersøke kort hvordan vi kan forstå de handlingene og det handlingsrommet som blir gitt museumsgjenstanden.

Årsak, virkning og agens

Forholdet mellom gjenstanden og dens kontekst har ofte blitt utforsket ved å henvise til gjenstandens, eller andre aktørers, performans, altså den rollen objektet har eller blir gitt og spiller ut. På den måten unngås det problematiske skillet mellom subjekt og objekt, hva eller hvem som handler og hva eller hvem som blir behandlet. I ANT-inspirerte studier velges ofte en analytisk strategi hvor gjenstander og personer (og alle andre entiteter som kan tillegges en rolle) analyseres som tilknyttet forskningsobjektets nettverk, gjennom virkninger og påvirkninger, og sånn sett fremheves den rollen de spiller for forskningsobjektets virke i verden. Dermed får også subjekt og objekt samme rolle (jf. Mol 2002:33–44, Tsing 2010, Asdal, Brenna og Moser 2001:14–15). Slik sett blir også alle

tilknyttede aktører gitt en rolle i et narrativ som utforsker forskningsobjektet. Likevel fordrer symmetrien som slike studier opererer med at alle roller så å si har samme krav på virkelighet. De er alle en del av en systematisering av virkeligheten, en ontologi, som kan være forskjellig, men som analytisk sett må behandles som en del av aktørens eksistens (Graeber 2015). I et slikt lys er Djevelens finger interessant fordi beskrivelsen som gjøres av den ikke forholder seg til en, men til to slike ontologier. Og ikke bare det, disse to er avgjørende for den 'virkningen' gjenstanden har. Men hvordan kan vi, analytisk sett, nærme oss en slik aktør? Og hvordan kan vi forstå den produktive vekslingen mellom ontologier?

I sin bok *Frame analysis: an essay on the organization of experience* (1986), som ble utgitt første gang i 1974, la sosiologen Erving Goffman grunnlaget for den metodiske retningen rammeanalyse som er opptatt av hvordan mening gis til hendelser. Goffman hevder innledningsvis at det i 'vårt vestlige samfunn' finnes to 'primære rammeverk' eller skjemaer folk gir mening til hendelser gjennom, det ene 'naturlig' og det andre 'sosialt'. Begge er måter å forstå kausalitet, altså under hvilke forutsetninger en gitt situasjon oppstår og hvordan man kan forvente seg at den videre utspiller seg. Det naturlige primære rammeverket, hevder Goffman, forstås som å utspille seg uten noen viljestyrt agens og uten at noen aktør styrer dens utfall. På den andre siden kan kausalitet forstås som en viljestyrt agens. Hendelsen er da på en eller annen måte intendert og kan dermed spores tilbake til noe(n)s mentale avgjørelse som har blitt omsatt i (fysisk) handling. Goffman framhever at dette gir to vidt forskjellige meninger til begreper som kausalitet og årsak. Han påpeker også at mens naturlig innramming ikke gjør det meningsfullt å snakke om å lykkes eller mislykkes, og at derfor positive eller ne-

gative sanksjoner ikke kan bli involvert, vil det sosiale rammeverket innebære slike normative bedømmelser av situasjonen (Goffman 1986:22–23).

Fysikeren og den feministiske teoretikeren Karen Barad, i sitt 'intra-aktive' rammeverk, forsøker å overkomme problemet med forholdet mellom agens og dens kontekst ved å beskrive forholdet i henhold til fysikeren Niels Bohrs forståelse av kvantefysiske fenomener (Barad 2007). Barad tar utgangspunkt i at 'fenomener', de hendelser og ting vi forsøker å studere, blir virkeliggjorte gjennom et materielt–diskursivt apparatur, modellert på det fysiske eksperimentet og dets oppsett, som både inkluderer konfigureringen av det fysiske apparatet og det menneskelige og ikke–menneskelige arbeid som må til for å frambringe fenomenet (Barad 2007:141–145). Barad hevder videre at om virkeligheten forstås gjennom en slik intra-aktiv ontologi, vil årsak og virkning være noe som blir til i apparaturen ved å intra-agere (i motsetning til å interagere) med fenomenet. På den måten distribueres årsak og virkning og hvor da virkningen, effekten, blir de 'merkene' på objektet som 'måles' gjennom et spesifikt oppsett av apparaturen (Barad 2007:214). Agens, det at noe, i Goffmans forstand, blir forstått gjennom det sosiale rammeverkets kausale kjede, er for Barad ikke noe som kan eksistere før apparaturen spesifiseres. Agens blir til gjennom at noe, i en viss materiell-diskursiv konfigurasjon, blir satt i et subjekt-objekt forhold, og dermed blir gjort til årsaken til en effekt (Barad 2007:214–20).

Vi kan forstå Goffmans rammer og Barads apparatur som å forsøke å fange det samme, fenomener som både har materielle og diskursive årsaker og som blir meningsfulle med grunnlag i en spesifikk ontologi. Imidlertid finner ikke Barad det, på samme måte som andre ANT-inspirerte studier, holdbart å operere med en apriori forståelse av årsak og virk-

ning, slik Goffman gjorde. Det er gode grunner til dette og kanskje først og fremst at det tvinger frem en observatør adskilt fra det observerte, fra fenomenet, som skaper et mangelfullt bilde av de sammenhengene fenomener blir meningsbærende i (jf. Haraway 1988). Barad peker på hvordan dette framprovoserte skillet får tydelige, og materielle, konsekvenser i Bohrs tidlige kvantefysiske eksperimenter, som med all tydelighet viste at oppsettet av apparaturen, inkludert de sensorene som kan observere fenomenet som framprovoseres, spiller en avgjørende rolle for frambringelsen av fenomenet selv (Barad 2002:106–115).

Som fenomen er Hamars utstilte museums-gjenstander milevis fra kvantefysikkens eksperimenter, men likevel, hvis vi meningsfylt skal avgrense det fenomenet, i Baradsk forstand, som er Djevelens finger, kan det ikke gjøres uten å ta med Christensens innledning som årsak til dens senere virkning. Som jeg vil vise i det følgende er gjenstanden så sammenfiltret med denne originale teksten at de to ikke er meningsbærende uten hverandre.

Goffman behandler likevel en viktig del av hvordan noe kan sies å ha agens som ikke behandles i Barads studier, og som er en vesentlig del av *rollen* som konsept; Hva om rollen er meningsgivende på et annet plan enn som kausal årsak-virkningskjede? Det å forstå slike transformasjoner av mening er rammeanalysens hovedanliggende og Goffman gjør det ved å bygge lag på sine primære rammeverk.

Goffman fortsetter sin utlegning av rammeanalysen ved å nærme seg de lagene som kan bygges på de primære rammeverkene. Her vil jeg konsentrere meg om en av disse modiene, «keying» (det andre, fabrikkasjon, spiller liten rolle i denne sammenhengen). Keying, en metafor hentet fra musikken som da viser til å bestemme en toneart for et stykke, men som også bærer i seg deler av

lingvistikkens begrep 'kode', har jeg her valgt å oversette med 'nøkkelsetting'. Goffman henter sin inspirasjon til begrepet fra Gregory Batesons observasjoner om tegn for at noe er lek, mens begrepet selv er hentet fra Dell Hymes (Goffman 1986:7,44). Goffman definerer tonearten, «the key» som: «the set of conventions by which a given activity, one already meaningful in terms of a primary network, is transformed into something patterned on this activity but seen by the participants to be something quite else» (Goffman 1986:43–44). Videre gir han en rekke karakteristikk av nøkkelsettingen. Han forstår den som en systematisk transformasjon av allerede meningsfylt materiale hvor deltakerne i aktiviteten er ment å vite og åpent anerkjenne den systematiske endringen. Det er etablert tegn som viser når transformasjonen begynner og slutter og tilsvarende i hvilket rom den foregår. Disse tegnene kaller Goffman parenteser i tid og sted. Ved hjelp av disse parentesene, disse tegnene på hva som egentlig foregår, endrer deltagerne sin forståelse av situasjonen, og følgelig hvordan de opptrer som aktører, selv om den samme situasjonen, sett utenfra, kan se relativt lik ut (Goffman 1986:45). Utstillingssituasjonen må forstås som en slik nøkkelsetting av handlinger og hendelser. I dens avgrensede rom og tid oppstår en spesiell intra-aksjon med objektene basert på gitte regler. Dette kan sees som en intra-aksjon som skaper egne årsak-virkningsforhold mellom aktører, mellom betrakter, gjenstand og narrativ. Likevel åpner dette spørsmålet om hvor avgrensningen av den meningen som blir til mellom museumsobjekt og betrakter skal gjøres. Et objekts museale mening begynner åpenbart ikke i den enkelte utstilling, like lite som hvordan betrakterens opplevelse av den blir til kun som følge av museets konfigurering av objekter, tekst og rom.

Goffman skiller, i motsetning til Barad, på den rollen noe(n) blir gitt i henhold til transformasjonene av primære rammeverk og de årsak-virkningsforholdene som kun de primære rammeverkene gir. Denne kausaliteten er distinkt ulik mellom naturlige og sosiale rammeverk. For Barad skapes årsak-virkningsforholdet i apparaturen og agens er dermed handlingen som setter merker utfra målestokken som er gitt for aktøren, dens rolle. Dermed er også den meningen som gis til rollen det samme som årsak-virkningsforholdet som oppstår.

Christensens dualistiske objekt

Vi kan se at Christensens innledning består av to distinkte deler eller beskrivelser av fingeren som ble funnet i kirkemuren. Disse delene forholder seg til to forskjellige former for kausalitet. Første avsnitt av teksten omtaler fingeren som «votivgjenstand». Beskrivelsen gir en historisk plassering av fingerens opprinnelse og hvorfor den er funnet nettopp der den ble. Som tegn betraktet, peker den leseren i retning av en kulturell eller sosial plassering av gjenstanden. Dette primære rammeverket får stå som en meningsgiving til tingen. Den 'er' en votivgjenstand, slik vi også finner andre steder, blant annet beskrevet i Heinrich Heines dikt. Den andre delen peker mot en nøkkelsetting som bygger på en naturlig primær ramme, som årsak til ulykkene og dødsfallene som skjedde i det fingeren ble fjernet fra kirkemuren.

Christensens fortelling om disse ulykksalige hendelsene forventes å forstås som en «liten historie a la 'Tutankhamen's gravfunn'», gjort ca. ti år tidligere av Howard Carter. Christensens lille historie kan med Goffman forstås som parenteser i tid og sted som avgrenser en serie hendelser. I motsetning til første beskrivelse, at fingeren er en votivgjenstand, avgrenses forbannelsesfortellingen ved at den begynner «for noen år siden» og av-

sluttes med «Nu ligger den godt forvart på kirkens gamle grunn, og har ligget der lenge, uten å gjøre noget fortred, blandt de andre severdigheter derute» (Christensen 1933:1). Leseren blir dermed gitt en fabula (Bal 2009:5) med modell fra ryktene tilknyttet Tutankhamons gravfunn, som endrer den meningsgivelse leseren er forventet å gi historien.

Vi ser dermed i teksten at fingeren gis *to* rammer for fortolkning. Den ene i lys av et primært rammeverk, den andre nøkkelfestet med referansen til Tutankhamons gravfunn. Det er også denne som ifølge Christensen gir foranledningen til den lille fortellingen fra gamle Hamar som senere gav fingeren sitt navn.

Christensens bok er lagt til middelalderbyen Hamar og er en fortelling om ulykkelig kjærlighet i det den unge munken broder Nicolas forelsker seg i gullsmedens datter Lilja. I skriftemål blir den unge munken advart mot å la slike syndige tanker feste seg hos han, for, «har en gitt ham [Djevelen] en finger, tar han hele hånden, og man er i hans vold» (Christensen 1933: 6). Fortellingen kretser om dette motivet, å gi Djevelen en finger, og i fortellingens dramatiske avslutning, hvor Nicolas har blitt observert i det han omfavner Lilja, blir han konfrontert av abbeden, biskopen og Liljas far, Torstein gullsmed. Broder Nicholas viser da sin anger ved å kappe av seg en finger med en øks, og mens han med fred i sjelen blør i hjel av skaden befaler biskopen at Torstein gullsmed skal begrave denne «digitus Diaboli» i uinnviet jord og produsere en ny finger å skjenke kirken. Denne «digitus Dei» skal festes til «Kristkirkens hellige mur, hvorfra den aldri må fjernes. Kommer den bort fra kirkens hellige grunn, på uinnviet jord, vil den igjen bli digitus Diaboli, som spreder død og fordervelse» (Christensen 1933:26–27). I biskopens dom over hendelsen blir forbannelsen over

fingeren til. Og den er knyttet til kirkens grunn og at fingeren sprer død og ulykke om den noen gang kommer bort fra dette stedet.

Navnet Djevelens finger fikk gjenstanden av boken, som tydelig knytter dens status som djevelens til den tilstanden den er i når den ikke er på kristkirkens grunn. Navnet har den dermed fra den rollen den spiller ut og ikke det den 'er'.

«Tutankhamens gravfunn»

Men hva lå i Christensens modell for fingerens agens, «Tutankhamens gravfunn»? At det er en forbannelse knyttet til Tutankhamons krypt er godt kjent. Likevel er det skrevet påfallende lite om den. Et unntak er litteraturhistorikeren Roger Luckhursts bok *The mummy's Curse: The true story of a dark fantasy* (2012). Mumiens forbannelse, på samme måte som Djevelens fingers forbannelse, er som vi skal se en notorisk vag samling av rykter som holdes sammen av den grunnleggende fabulaen selv, at de som var med i arbeidet med å åpne Tutankhamons grav ble utsatt for ulykker eller døde som en hevn for å forstyrre gravens fred.

I korthet gjenforteller Luckhurst hendelsene som ledet opp til mumiens forbannelse som følger: Howard Carter og George Herbert, 5. Earl of Carnarvon, hadde siden 1907 jobbet sammen om utgravninger i Egypt. I 1914 fikk de løyve av Egypts myndigheter for antikviteter til å grave i Kongenes dal. Etter omfattende graving fant Carters arbeidere i 1922 trappenedgangen til det som skulle bli kjent som Tutankhamons gravkrypt og med Carter og Carnarvon til stede, ble den åpnet 26. november 1922 (Luckhurst 2012:3–4).

Funnet ble fort en global nyhet. Tredekte november rapporterte The Times «the most sensational Egyptological discovery of the century» og Tutankhamon ble fort til «King

Tut» i engelsktalende presse. I januar 1923 inngikk Carnarvon en avtale med The Times om eksklusive rettigheter til å rapportere fra utgravningene (Luckhurst 2012:3–7). Avtalen med The Times gjorde at øvrig presse, inkludert egyptisk presse, måtte skrive om omstendighetene rundt funnet i stedet for funnet selv, samtidig som det understreket den doble rollen aktører som Carter og Carnarvon hadde som på den ene siden forskere og på den annen side imperialistiske gravrøvere. Det gikk ikke lang tid før rykter om at Carter og Carnarvon stjal unna deler av funnet og solgte det ut av landet, begynte å sirkulere i Egypt. Syttende februar 1923, i en teatralisk iscenesatt seremoni (med The Times som eneste eksklusive deltager fra pressen), ble selve gravkammeret åpnet slik at det endelig kunne bli klart om faraoens mumie fortsatt var intakt. Inviterte gjester fikk gå inn i gravkammeret og se dets rikdom. Ti dager senere ble graven igjen stengt.

Noen dager etter dette, og det er her forbannelsesfortellingen egentlig begynner, ble Lord Carnarvon syk, trolig av et infisert barberingskutt som resulterte i blodforgiftning. I motsetning til dekningen av selve gravens åpning var dekningen av Lord Carnarvons sykdom ikke rettighetsbelagt, noe som gjorde at nyheten sirkulerte i forlengelse av funnet. Den første artikkelen som knyttet Carnarvons sykdom til faraoens krypt blir som regel tillagt forfatteren Marie Corelli. Daily Express trykket 24. mars en artikkel hentet fra The New York World med overskriften: «Pharaoh guarded by poisons? Lord Carnarvon warned by Marie Corelli» (Luckhurst 2012:7–9). Marie Corelli, et pseudonym for Mary Mackay, var i mellomkrigstiden en bestselgende romanforfatter hvis romaner ofte forsøkte å forene tidens esoteriske ideer med

kristendom. Corelli hadde ytret tanken om at siden de gamle egyptere hadde en inngående kjennskap til forskjellige gifter, kunne Carnarvon ha blitt forgiftet av en av disse, smurt på eller liggende i en av objektene han hadde vært i kontakt med i graven. Denne 'forbannelsen', som egyptiske lærde skulle ha beskyttet faraoens grav med, utviklet seg fort til en forbannelse av mer overnaturlig art.

Lord Carnarvon døde femte april 1923. Daily Express kunne da rapportere at på dødstidspunktet hadde Continental Savoy Hotel, hvor han lå, blitt mørklagt. Mens ryktet om forbannelsen ble spredt gjennom argumenter og motargumenter, spekulasjoner og rasjonaliseringer i pressen, kom den neste dreiningen av fortellingen til å sementere forbannelsens form. Sir Arthur Conan Doyle, som nettopp hadde ankommet New York for å starte på en av sine turnéer for å promotere spiritisme, uttalte at Carnarvons sykdom sannsynligvis hadde blitt forårsaket av en «evil elemental»² (Luckhurst 2012:9–10). Nå innlemmet som en del av mellomkrigstidens spiritismediskurs hadde forbannelsen stabilisert seg i en debatt om årsaker heller enn hendelser, ikke *om* Carnarvons død hadde en sammenheng med åpningen av graven, men *hvor* *dan* den hadde blitt forårsaket. Ettersom tiden gikk, kom en rekke andre hendelser til å bli satt inn i det samme årsakskomplekset (Luckhurst 2012:13–14).

En viktig kontekst for gravfunnet er de endringene i det koloniale forholdet mellom Storbritannia og Egypt som skjedde samtidig. Egypt ble i 1922 delvis uavhengig og implementerte egen grunnlov i 1923. Funnet av Tutankhamons grav spilte en betydelig rolle som nasjonalt symbol og satt uunngåelig lys på relasjonen mellom Storbritannia og Egypt og retten til en nasjons kulturminner. For

2. Elementaler er her å forstå som en type naturånder som består av kun et av de fire elementene, jord, ild, luft eller vann. I motsetning til mennesker, som da består av alle, har de dermed ikke materialitet, om enn eksistens.

Luckhurst er dette sentralt i framveksten av mumiens forbannelse. Han fremhever at den bygger på modeller delvis fra gotisk litteratur fra slutten av 1800-tallet, delvis fra samtidens oppfatthet av det okkulte og kanskje først og fremst spiritismen og teosofien, men også konkret fra lignende rykter som samlet seg om to tidligere antikke egyptiske gjenstander ført til England som følge av krigene i Sudan. Alt dette utgjør det kolonialistiske bakteppet Carters funn i den angloamerikanske verden ble forstått gjennom (Luckhurst 2012:199–207). Sentralt er problematikk rundt retten til å forvalte antikke kulturgjenstander og ikke minst mumiens problematiske status som museumsobjekt på den ene siden og menneskelig levning på den andre (Luckhurst 2012:145–46).

Vi så hvordan allerede Corelli gav en årsak til Carnarvons dødsfall ved å forklare gjenstandenes kraft gjennom skjulte gifter egyptiske vise utviklet. Arthur Conan Doyles elementaler er også en slik forklaring av det mystiske årsaksforholdet. Tutankhamons gravfunn, og i en mer lokal rolle Djevelens finger, er yndete som eksempler på moderne overtro og benyttes dermed, som en slags stråmann, for å diskutere overtroens natur. Allerede i 1930 tok J.C. Gregory utgangspunkt i Tutankhamons forbannelse for å diskutere forskjellen på vitenskap og magi i artikkelen «From Science to magic» (Gregory 1930). Langt senere, i 2002, gjorde Mark R. Nelson en statistisk analyse av dødsfall blant de som hadde vært inne i Tutankhamons krypt på 20-tallet og konkluderte med at det slett ikke var høyere dødsrate blant dem som var inne i krypten kontra andre som oppholdt seg i Egypt i samme tidsrom (Nelson 2002). Dette er bare to eksempler fra en liste som kunne vært lang, og som også frembringer (og finansierer) en rekke gjenfortellinger og undersøkelser av omstendighetene rundt krypten og faraoen. Det er interessant å se i

denne bruken av Tutankhamons forbannelse at det sjelden er kjedingen av hendelser som angripes, men heller om dødsfallene kan forklares på en annen måte.

Som fenomen krever Djevelens finger og mumiens forbannelse at leseren alternerer mellom to tolkningsrammer. Det er kun i fiksjonen de to kan smelte sammen. De gjør det i Christensen lille fortelling fra det gamle Hamar og de gjør det i den gotiske litteraturen som på 1800-tallet etablerte mumien som karakter (Daly 1994:36–42). Med henvisningen til «Tutankhamens gravfunn» gis fortellingen et sett med virkninger, det vi med Barad kunne kalle 'merker', som kjedes sammen og hvis årsak kun er å finne ved å godta nøkkelsestillingens parentesers innramming av tid og rom, oppsummert i navnet på dens årsak; 'mumiens forbannelse' eller Djevelens finger.

Den gotiske litteraturen handler om tap av verdi og verdier (Smith 2010:181) eller fundamentalt sett om arv (Luckhurst 2012:153). Den handler om hva som kan være et kolonialt objekt og dermed flyttes, kjøpes, selges og på andre måter omsettes til vare og verdi. Det er en forhandling om på hvilken måte objektet kan stabiliseres, om hva det er som gjør objektet helhetlig og dermed gir det ro. Den spenningen som oppstår da objektet rykkes ut av sine rette omgivelser, og dermed får agens, forstås på 20 og 30-tallet i henhold til forflytningen mellom periferi og sentrum. Objektene 'vilje' er her å komme tilbake til sitt hjem i periferien, handlingene det 'gjør' er reaksjoner på handlinger som tvinger det ut av sin posisjon som verdifull arv. Christensens to tekstdeler er dermed på den ene siden en beskrivelse av verdien som arv og på den andre siden hevnen for å forringe denne verdien.

Fingeren vel forvart i sin glassmonter

Selv om Christensen selv rammet inn sin lille historie med henvisning til Tutankhamons gravfunn, er denne opplysningen det som først forsvinner i senere gjenfortellinger. Navnet på Christensens bok blir navnet på fingeren selv og dens virkning blir en egenskap ved gjenstanden selv. Men hvordan utøver den sin agens?

I 1942 skriver signaturen Sm. debattinnlegget «Den ensomme hest som bor i Hamar gamle bispegård. Når skal nordens Pompeii bli utgravet?» i Aftenposten. Begrepet «nordens Pompeij» er hentet fra Harry Fett som benyttet det for å beskrive ruinfeltet rundt låvebygningen på Storhamar gård, som hadde brent ned i 1939 og nå var aktuell for museet å kjøpe (Pedersen 2008:136). Teksten angriper det faktum at den gamle bispegården ikke har blitt en del av museet og i stedet fortsatt brukes som låvebygning. I avslutningen av innlegget brukes Djevelens finger som retorisk figur, som bilde på den ulykken som etter forfatterens mening Hedmarks museet utsettes for. Sm. skriver:

I museets samlinger over ting som er funnet i domkirkens ruiner, er en skinnende finger av tinn. Det er en votiv-gjenstand som en Oslodame engang fant i en sprekk mellom steinene i kirkens ruiner. Syke pilgrimer bragte som bekjent votiv-saker, ettergjorte legemsdeler, med seg til de katolske kirker. Nu fortelles det at den unge dame som fant votiv-figuren, beholdt den. Det var selvfølgelig ikke riktig, men hun kunde jo ikke ane hvilken forbannelse som fulgte med hittegodset! Skal man tro anekdoten så blev hun selv syk. Gav bort fingeren. Den nye eier blev syk — og døde. Den tredje som fikk fingeren mistet sin ektefelle ved en bratt død. Den fjerde som hadde fingeren i sitt hus døde like etter. Omsider havnet fingeren igjen på

dømens grunn og der kan enhver som besøker museet nu se den. Populært heter den «Djevelens finger». Jeg har en stygg mistanke. Jeg tror at «Djevelens finger» ikke har forholdt seg rolig, men har blandet seg i planene for Domkirkeoddens framtid. — «Djevelens finger» må på en eller annen måte ha fulgt med dokumentene fra kommune til kommune og fra departement til departement. Men nu har jeg med egne øyne sett at fingeren ligger vel forvart i en glassmonter på Domkirkeodden, så nu kan ikke «Djevelens finger» få nogen finger med i spillet lenger. (Sm. 1942)

På samme måte som den lille historien gav Christensen anledning til å skrive et historisk narrativ, gir historien her anledning til å benytte den lille historien som analogi. Sm. omtaler den som en anekdote det er åpent for leseren å tro på eller ikke. Også her beholdes den doble strukturen Christensen introduserte, Djevelens finger 'er' en votiv-figur og det 'fortelles' en anekdote om den. De parenteser Sm. setter fortellingen i begynner med «Nu fortelles det», altså som Luckhurst også har vært inne på, et rykte i den forstand at det er en fortelling uten avsender. Dens avsluttende parentes, som for Christensen var at den oppbevares på kirkens grunn, har nå blitt at den «ligger vel forvart i en glassmonter på domkirkeodden, så nu kan ikke «Djevelens finger» få nogen finger med i spillet lenger». Innrammingen av Djevelens finger gir forfatteren mulighet til å ta den i bruk som aktør.

Det kausale forholdet som fortellingen, anekdoten, bærer, med årsak i dens navn og virkning i dens sammenkjedede hendelser, overføres nå til en annen negativ hendelseskjede, museets ulykke. Innenfor nøkkelsettingen, når den ikke er trygt i sin monter, har Djevelens finger denne egenskapen til å

virke, og, som vi skal legge merke til, uavhengig av de hendelsene anekdoten faktisk innrammer. Den rollen den har blitt gitt kan overføres til andre hendelser. Den må likevel 'ha fulgt med' de dokumentene den skal påvirke. Dermed blir museumsgjenstanden gitt en agens som kun fungerer, i dette tilfellet, i en retorisk lek. Underliggende denne nøkkelsettingen ligger en mer primær plassering av Djevelens finger som museumsgjenstand, som tilhørende museet fordi det forvalter kirkens grunn og de votivgaver som er gitt kirken. Men museet er ikke fullstendig fordi det mangler viktige deler av kirkens grunn, nemlig Bispegården.

I 1976, i Kongsvinger-avisa Glåmdalens artikkelserie «Jeg fant, jeg fant: Godbiter fra museene i Hedmark», finner vi også igjen Christensens todelte struktur for Djevelens finger. Her er det ikke gjenstandens rolle, men forbannelsens hendelser, som utvides. Læreren og senere bygdebokforfatteren Reidar Bækkelund skriver her:

Tidligere var det skikk å henge opp takkoffer i katolske kirker. Dette ble kalt votivgaver. Slike gaver kunne ofte være ettergjorte legemsdeler av voks, slik Heinrich Heine forteller om i diktet «Die Wallfahrt nach Kevlaar.» For en kurerthjertesorg kunne det henges opp et voks-hjerte, for en kurerter finger ble det ofte laget en fingermodell. Et slikt votivfunn ble gjort i en vegg i domkirkeruinene på Hamar i 1928. Ei dame fra Oslo fant en fint tilformet finger av tinn som hun tok med seg. Men da hun kort etter ble alvorlig sjuk, ga hun fingeren til en mann hun kjente. Da han ble dårlig, sendte han fingeren tilbake. Kort etter døde han. Nå sendte damen funnet til en mann på Hamar. Denne mannen døde straks etter. Endelig fikk museumsstyrer Didrik Grønvold overlatt fingeren. Men han lot den

ligge heime en tid i stedet for å ta den med til samlingene. Han døde også etter kort tid. Det ble derfor lektor Nils Christensen som tok seg av korrespondansen med Oslo-damen i forbindelse med saken. Han arbeidet mye med katalogisering på museet i denne tida, og sørget for at fingeren ble innlemmet i samlingene. Men samme dagen det skjedde, døde den beste mjølkekua til museumsvaktmester Hans Sanden! Senere har fingeren ligget blant andre severdigheter i de systematiske samlingene på kirkelig grunn. Lenge lå den i en monter i Løtenbygningen. Nå er den flyttet til det nye museumsbygget.

Artikkelen fortsetter med å fortelle at denne «hendingen», som den omtales som, inspirerte Christensen til å skrive sin historiske fortelling. Den gjengir så kort hovedtrekkene i fortellingen og forteller om dens utgivelse i 1933 (Bækkelund 1976).

I Bækkelunds versjon av «hendingen» er det flere grep som skifter om på tegnene som innrammer nøkkelsettingen av hendelseskjeden. Vi kan se hvordan forbannelsesfortellingens begynnende parentes har blitt et årstall. Det er ingen «for nogen år siden» eller «det fortelles at». Det er interessant å merke seg her at selv om det gjøres grep for å historisere forbannelsesfortellingen, i første rekke ved å introdusere årstall, navngitte aktører (Didrik Grønvold, Nils Christensen), og ved ikke å eksplisitt beskrive en sammenheng mellom dødsfallene og fingeren, er det historiens doble struktur, nå med et tillegg som forteller om Christensens bok, som opprettholder forbannelsen som skjema for forståelse. Dermed er det også signifikant i fortellingen at «Senere har fingeren ligget blant andre severdigheter i de systematiske samlingene på kirkelig grunn.» Helt nye hendelser legges også til innenfor parentesene. Vi kan lese at vaktmester Sandens melkeku også har

blitt et offer, men årstallet 1928, året Didrik Grønvold døde, legges også til, noe som styrker forbindelsen mellom museets ildsjel og den ulykksalige gjenstanden. Dermed gir også forbannelsesfortellingen informasjon til den historiske beskrivelsen av Djevelens Finger, en bevegelse som vi skal se tydeligere senere. Parentesene rammer her inn en fortidig hendelse. Den avstanden i tid som har oppstått, mellom 1976 og 1928, gjør at hendingen kan tidfestes og samtidig fungere som uspesifisert fortid, Christensens «for nogen år siden». I første rekke er det gjenstandens effekt det fokuseres på. De historiske 'merker' den settes i forbindelse med, gjør også at dens navn har en årsak i hendingen og da ikke Christensens fortelling om den. Dermed, i denne gjengivelsen, har Djevelens fingers agens blitt flyttet til et kausalt forhold mellom gjenstanden selv og hendingen som en samlet historisk hendelse. Det er dette årsak-virkningsforholdet som innrammer den nøkkelfestede delen av gjengivelsen, altså på hvilken måte leseren vil gi mening til gjenstanden som årsak for hendelsen. I hvilken grad fortellingen er sann må derfor forstås i relasjon til leserens naturlige primære rammeverk og om det kan inneholde en kausal mekanisme som kan tillate denne formen for agens. Siden det for de fleste ikke lar seg gjøre, beholder fortellingen sin fantastiske karakter og dens to innramminger får stå separat i henhold til objekters mulighet for agens.

Sverre Fehn og historiens magi

Storhamarlåven, «det nye museumsbygget», stod ferdig i 1973. Men museet hadde ennå ikke hatt penger til å innrede den store bygningen og først i 1976 begynte arbeidet med en permanent utstilling av museets objekter. Sverre Fehn ble da engasjert for også å utforme utstillingen. Fra museets side var det et krav om at utstillingen ikke skulle stille ut gjenstandene i et totalmiljø. Utstillingen

skulle fokusere på den enkelte gjenstand. I samarbeidet med museet kalte Fehn sin oppgave «å sette gjenstandene i scene», å få fram deres iboende formidlingspotensiale (Pedersen 2008:178–79). Det er altså en utstilling som er opptatt av å vise fram tingen selv og ofte på bekostning av tingen i kontekst. Storhamarlåven iscenesetter en kontakt med fortiden ved å benytte broramper i betong som svever over middelaldermurene og som dermed etablerer kontakten mellom fortid og nåtid ved å framheve bruddet mellom dem (Norberg-Schulz og Postiglione 2003:24–25, 46–47). Gjenstandenes kontekst blir dermed en tidløs fortid, en kontrast til nåtiden som oppretter en dialog (jf. Resløyken 2018:156–58). Sverre Fehn har uttalt om museums-gjenstanden at:

Enhver ting som røves fra jordens dyp har krav på historiens magi. Gjenstanden må gjenfødtes og finne sitt «rom» i en ny sammenheng. For at objektene skal finne dette rom, må arkitekten ta bolig i gjenstanden, som ordet tar bolig i skuespillerens sjel. — Det er dette som er å sette i scene tingen. Få nytt liv i dem! (Sverre Fehn, 1989 her sitert i Pedersen 2004:57)

Som vi ser av sitatet sammenligner Fehn gjenstanden og ordet, begge som tegn, som elementer i en sammenheng som blir uttrykt i kunstnerens sammensmeltning med tingen. Som kunsthistorikeren Hans Egede-Nissen forstår det stiller Fehn som utstillingsarkitekt seg mellom betrakteren og objektet og gir anvisninger om de historiene objektet skal innskriveres i (Egede-Nissen 1999:83).

I sin montering valgte Fehn å elevare Djevelens finger til betrakterens synshøyde på en tung, svart, jernpidestall med en tydelig modernistisk utforming. Fingeren selv er plassert i en glassmonter i tykt glass. For øvrig er det ingen andre direkte konnotasjoner til den

lille historien i monteringen, med unntak av skiltet som benevner den Djevelens finger. Navnet, samt dens nesten truende plassering i forhold til betrakteren, er likevel nok til å skape en spenning mellom betrakter og objekt, som ifølge Egede-Nissen gir en følelse av forvirring eller uvirkelighet som fungerer som et tankens springbrett (1999:95). Den svarte, høyreiste pidestallen aksentuerer mystikken gjenstanden er omgitt med.

Ifølge Egede-Nissen forstår Fehn historien og fortiden som det som blir til mellom betrakterens undring og fantasi og den fortidige levning. Etnologen og mangeårig konservator ved Hedmarks museet, Ragnar Pedersen, pekte i sin beskrivelse av Storhamarlåvens utstillinger på at Fehns utstillingsstrategi fordrer at «bestemte synsverdier» ved gjenstanden aksentueres. Eksempelvis for jordbruksredskaper vil dialogen med gjenstanden være en dialog med dens funksjon, mens for Djevelens finger var det gjenstandens «ekspressive kraft» som ble framhevet (Pedersen 2004:57). Med det vi nå vet om Djevelens finger og dens to fortellinger, hvor votivgaven faktisk gir fingeren en funksjon, mens forbannelsen unektelig gir den en ekspressiv kraft, er det verdt å merke seg at Fehns utstillingsdesign, skapt i samarbeid med museet, valgte å framheve den siste. Dermed materialiserte så å si også forbannelsesfortellingen seg i monter og pidestall, som medierende mellomledd for publikums dialog med gjenstanden. Den følelsen av forvirring og uvirkelighet Egede-Nissen påpeker som ble skapt i kontrasten mellom det fortidige og det moderne, er da også en dialog med forbannelsesfortellingen, om enn nå i sin ekspressive form. Christensens todelte fortelling om gjenstanden blir likevel opprettholdt, i og med at gjenstanden selv får beholde sin identitet som votivgave på skiltet, samtidig som dens navn og monter innrammer forbannelsesfortellingen. Brita Brenna har påpekt hvordan monteringen, og



*Foto: Jan Haug/Anno
Domkirkeodden*

skiltet, skaper et skille mellom allmenhetens og forskerens tilgang til og forståelse av museumsgjenstanden. Den omgjør gjenstanden til «tekst» (Brenna 2016:50). Denne 'teksten', slik Fehn og museet skapte den, er den ekspressive kraft som genereres av forbannelsesfortellingen, men kontrollert av fingerens egentlige identitet. Den primære kontakten monteringen da oppretter med betrakteren er i første rekke affektiv. Med Fehns montering flyttes grensen mellom primært rammeverk og nøkkelsatt rammeverk seg inn mellom følelse og tanker, mellom fantasi og historisk forståelse i betrakteren selv. Djevelens fingers virkning er å finne i betrakterens reaksjon og det er den som gir historien «liv». Dermed er det som psykologisk aktør at Djevelens finger har agens i Fehns utstilling. Alterneringen mellom de to rammeverkene blir dermed en alternering mellom fornuft og følelser, begge tilstander i betrakteren heller enn egenskaper ved tingen og dens (kon)tekst. Dermed flyttes også merkene, virkningen, til betrakterens kropp. Den lille historien er ikke lenger knyttet til fingeren, men til betrakterens reaksjon på den.

Djevelens finger på frifot

Sett i forhold til hvordan Djevelens finger nå hadde materialisert seg, med dens agens og virkning flyttet til betrakteren selv, er det kanskje ikke overraskende at den noen år senere igjen forlot sin monter på kirkens grunn.

Hovedtyngden av nasjonal medieomtale om Djevelens finger finnes i årene 1983–1984. Andre pinsedag 1983 (23. mai) ble nemlig fingeren stjålet fra sin monter på museet. NTB skrev en kort notis om tyveriet som ble trykket i mange norske aviser. For eksempel stod det i Aftenposten 25. mai 1983:

Djevelfinger stjålet

Djevelens finger er stjålet fra Hedmarks-museet på Hamar. Fingeren er støpt i sølv

i middelalderen og sto i en glassmonter da den ble tatt annen pinsedag. Museet regner med at fingeren er vanskelig å selge og derfor ikke har noen verdi for andre enn spesielle samlere (NTB) (NTB 1983).

Djevelens finger, nå omtalt som en gjenstand av typen «djevelfinger», blir nå kort beskrevet som støpt i sølv i middelalderen og at den er vanskelig å selge og derfor ikke har stor verdi. Vi skal likevel legge merke til at den har endret materiale, fra tinn til sølv. Den siste setningen i teksten kan sees i sammenheng med at Hedmarksmuseet i tiden etter tyveriet brukte media aktivt i et forsøk på å få gjenstanden tilbake. Setningen er i så måte en opplysning til tyven. NTB-meldingen var den, med noen små endringer, som for det meste ble trykket i norske aviser. Ragnar Pedersen, som på tidspunktet var museumsbestyrer for Hedmarksmuseet, har i ettertid fortalt at han gikk ut i Hamar Arbeiderblad og Hamar Dagblad, de to lokalavisene, med forbannelsesfortellingen som en skremsels-historie for å få fingeren tilbake (Storli 2009b:22). Vi kan se et utslag av denne strategien i VG da de trykket en artikkel om tyveriet:

«Tyv vil dø»

Tyven som stjal en uerstattelig sølvgjenstand fra Hedmarksmuseet 2. pinsedag, kan få problemer i tiden som kommer: Ifølge sagnet har figuren to liv på samvittigheten etter at den ble funnet i Domkirkeruinene i 1920-årene.

Sølvfiguren skal være en avstøpning av en gammel kvinnes lillefinger. Den ble gitt som offergave til kirken etter at en kvinne fikk helbredet en finger med bønn en gang i middelalderen.

Slo i stykker

«Djvelens finger» er det betegnende navnet på denne avstøpningen. Den var en av de få gjenstandene av denne arten som er bevart i Norge, og hadde derfor en helt spesiell plass i utstillingen på Hedmarks-museet.

I åpningstiden mandag var det imidlertid en person som så sitt snitt til å slå i stykker glassmonteren den stod i. Deretter skrudde tyven fingeren løs fra sokkelen og forsvant.

Det var flere besøkende på museet da det skjedde. En av guidene mener han fikk et godt glimt av personen som kan ha stjålet figuren idet vedkommende forlot stedet.

Onndag

Det er en onndag over fingeren. Vedkommende som fant den, døde, og vedkommende som stjal den en gang før, ble syk og døde kort tid etter, forteller museumsbestyrer Ragnar Pedersen (Hveem 1983).

For å innramme forbannelsens virkning benyttes nå sjangerbetegnelsen «sagn», sidestilt med en beskrivelse av dens agens som «skjebne», samtidig som overskriftens påstand settes i anførselstegn. Disse metadiskursive praksisene (Briggs 1993), som plasserer beskrivelsen som folklore, rammer inn og nøkkelsetter forbannelsesfortellingen som egenskap ved tingen. Samtidig er dens verdi for museet knyttet til at den er en «offergave til kirken» fra middelalderen. Begge Christensens innramminger er til stede, men nå flyttet inn i overtroens kategorier, idet votivgaven blir et «offer» og tillagningen av den blir gjengitt som en hendelse knyttet til en helbredelse «en gang i middelalderen» (jf. Ødemark og Resløyken 2015:75). Den fortattede forbannelsesfortellingen har nå også endret innhold.

Fingeren bringer kategorisk død. Listen av ulykker har blitt innskrenket. I tillegg har det kommet til en helt ny hendelse som innpasses i innrammingen. Det fortelles nemlig at en tyv stjal den en gang før og at denne personen døde. Dette første tyveriet, som meg bekjent først dukker opp i materialet i forbindelse med tyveriet i 1983, blir i senere gjengivelser tidfestet forskjellig, til henholdsvis 30-tallet og en gang på 50-tallet. I VGs artikkel får det stå udatert.

«Nøyaktig ett år etter», eller ett år og to dager etter (Pedersen 2008:82), kan det virke som museets bruk av forbannelsen som tyverisikring gav uttelling. Fingeren ble nemlig anonymt levert tilbake til museet, plassert på museets inngangsport, nypusset, men ellers uskadet. I mediene utløste det en ny runde med notiser om Djvelens finger, også disse med utgangspunkt i NTBs dekning av saken. I Aftenposten så meldingen slik ut:

«Djvelens finger» til rette

«Djvelens finger» er kommet til rette på Hedmarksmuseet på Hamar nøyaktig ett år etter at den ble stjålet. Den meget verdifulle fingeren av sølv og bly var satt utenfor døren til bispeborgen på museet da personalet kom onsdag morgen.

Fingeren er den eneste votivgave i sitt slag i landet. Votivgaven ble gitt i senmiddelalderen som takk for helbredelse. Navnet har fingeren fått fordi det ifølge flere beretninger følger død og elendighet med den. Hedmarksmuseet har eid den i mange år, og den eneste elendigheten museet har påvist er, ifølge NRK Hedmark, en dårligere økonomi enn noen gang.

Om det er død, elendighet eller bare dårlig samvittighet som nå har rammet tyven, er det ingen som vet. I midten av 1930-årene ble fingeren også stjålet og levert tilbake. Like etter døde tyven (NTB 1984).

Vel tilbake på museet blir igjen gjenstanden og dens navn adskilt i to forskjellige innramminger. Den «er» en votivgave, nå i sølv og bly. Den har fått sitt navn fordi det «ifølge flere beretninger følger død og elendighet med den». Gjengivelsen av forbannelsen er dermed ikke nøkkelsatt, men en forklaring på navnet. Men nøkkelsettingen er fremdeles til stede i teksten, som nå setter parenteser om fingerens agens i forhold til tyveriet. «Nøyaktig ett år etter» understreker fingerens skjebnesvangre karakter, det er «ingen som vet» hvorfor den ble levert tilbake, men tyven står, med henvisning til tyveriet som skal ha skjedd på 30-tallet, fortsatt i fare for å få sin straff. Fingerens virkning er i denne nøkkelsettingen «død og elendighet» og dens årsak er fingeren selv. Det er da uavhengig av hvorvidt den er på kirkens grunn eller ikke og det er dermed kun flaks at «Hedmarksmuseet har eid den i mange år, og den eneste elendigheten museet har påvist er, ifølge NRK Hedmark, en dårligere økonomi enn noen gang».

Votivgaven og overtroen

Jeg har kalt omtalen av Djevelens finger som votivgave dens identitet. Det er likevel interessant å se at denne identiteten, i eksemplene jeg har vist til nå, aldri gir fingeren en *rolle*. Det ble imidlertid gjort i 2009, da en vand-reutstilling om votivgaver ble arrangert, utstilt i domkirkeruinene på Hamar og Erkebispegården i Trondheim. Utstillingen hadde tittelen *TAMA. Offergaver og kriseriter*³ og så på votivgaven i lys av historiske kilder fra Norge og samtidig bruk av votivgaver blant annet i Hellas. I tillegg engasjerte den kunstnere til å lage kunstverk inspirert av votivgavene (Storli 2009b). På Hamar stod naturlig nok Djevelens finger sentralt. Katalogteksten

forteller at «Sannsynligvis er dette en identifikasjonsgave og derfor en absolutt sjeldenhet i vårt land. Hedmarksmuseets besøkende får høre historien om Djevelens finger:» Dette innleder fortellingen om forbannelsen. Det er nå en ung elev ved Hamar Katedralskole, Kesar Johannesen, som fant fingeren i kirkemuren rundt 1925 og tok den med til lektor Christensen. Kesar ble syk og døde kort etter. Den ble da overlevert Didrik Grønvold som også døde kort etter. Fingeren ble så sendt til Oslo og «tatt imot av en kvinnelig forsker». Denne kvinnen ble også syk og døde kort tid etter. Fingeren ble da sendt tilbake til Hamar og utstilt i museets gamle utstillingsbygning, Løtenbygningen. Rundt 1955 ble den stjålet. Men den var ikke borte lenge og dagen den kom tilbake døde museets hest «Rottenikken». Det fortelles videre at fingeren ble stilt ut der den nå er, men at den «på midten av 80-tallet» igjen ble stjålet. Museet gikk da ut i Hamar Arbeiderblad med en «skremselshistorie» og «nøyaktig ett år etter lå Djevelens finger på dørklinka til museet, helt uskadd og nypusset». Det legges til at «På sesongåpningen for museet i 1972 gav moren til Kesar Johannesen 30 00 kr i en anonym gave til museet til minne om sin sønn» (Storli 2009b:22). Omtalen avsluttes:

Historien om Djevelens finger ble først skrevet av Nils Christensen, lektor ved Hamar Katedralskole og museets faglige leder fra 1928. Den viser ikke bare vår uhelbredelige fascinasjon over det mystiske og bisarre. Den kan også tyde på at «enfoldig overtro» ikke bare tilhører «for-gangen fortid», og har typiske trekk fra lignende historier (ibid).

3. Utstillingens navn 'TAMA', er hentet fra ordet som i Hellas benevner skikken å be om hjelp fra høyere makter og love en gave som takk og samtidig ordet som benevner selve gaven. Det er dermed det greske ordet som oversettes med 'votivgave' (Storli 2009b: 9).

Kesar Johannesens funn av Djevelens Finger, i motsetning til den unge damen, er etter alt å dømme en sammenblanding som stammer fra Ragnar Pedersens bok *Hedmarksmuseet 100 år* fra 2008. Her forteller han på de samme sidene om to viktige gjenstander i Hedmarksmuseets samlinger, Djevelens finger og Paveseglet. Pedersen kan fortelle at dokumentene om funnet av Djevelens finger er forsvunnet fra arkivet. Om Paveseglet forteller han at det ble funnet av Kesar Johannesen og at han døde ung og kort tid etter. Moren til unge Kesar gav museet en større pengegave til minne om sin sønn i 1972, penger som ble brukt på oppføringen av Sverre Fehns museumsbygning (Pedersen 2008:82–84). Vi ser videre at det første tyveriet nå er datert 1955. Museets hest, Rottenikken, har tatt plassen til Vaktmester Sandens melkeku.

TAMA-utstillingens katalog innrammer forbannelsesfortellingen som historien «besøkende får høre». Vi møter dens plassering i monterer i ingressen til den korte omtalen. Christensens nøkkelsetting er dermed flyttet til den besøkendes møte med tingen, i museets iscenesettelse av den. Rammen for utstillingen opprettholder fingerens identitet, men samtidig er nå forbannelsesfortellingen en historie «om» den, og ikke en historie den «har» (Christensen 1933:1). Den relasjonelle endringen, som for første gang presser fram en diskusjon om «overtro», slik vi så i avslutningen, har som formål å problematisere forholdet mellom tro og overtro, eller rettere sagt de temporalt og topografiske 'andres' tro som 'vår' overtro (Certeau 1988; jf. Fabian 1983). Dermed settes også Djevelens fingers identitet som votivgave i spill, som jo er utstillingens hovedmål. Men som en følge av det blir også forbannelseshistoriens enkelte hendelser nå sett i lys av en historisk kontinuitet ikke lenger fanget mellom forbannelseshistoriens paren-

teser mellom dens fjerning fra kirkens grunn til dens hvile i monterer.

TAMA-utstillingen, og i fortellingen om Djevelens finger spesielt, benyttet votivgavene som et springbrett til å artikulere «overtro» kontra religiøse forskjeller. Forbannelsesfortellingen var i så måte et eksempel på moderne overtro, en tilsynelatende anomali som måtte forklares. Slik sett var den også et forsøk på å åpne et blikk for religiøse praksiser i andre land (altså ortodokse og katolske) og sammenstille dem med praksis i et fortidig Norge. Utstillingsopplegget kjempet likevel med forbannelsen på flere punkter, noe som preget undervisningsopplegget for skolebarn som ble laget til utstillingen. «Vår uheldelige fascinasjon for det mystiske og bisarre» kunne ikke umediert formidles til barn og derfor er det laget en forklaring om sølvfingeren som balanserer behovet for interreligiøs forståelse med frykten for at dens virkning skal komme ut av kontroll. Dermed forklarer også teksten i undervisningsopplegget det primære rammeverket nøkkelsettingen i utstillingen er basert på. Teksten forteller:

I virkeligheten var disse merkelige og tragiske hendelsene ikke annet enn tilfeldigheter som ikke hadde noe som helst med sølvfingeren å gjøre. Men når vi ser på hvordan folk reagerte på alt dette merkelige som skjedde, viser det hvor overtroiske vi kan være og hvor spennende vi synes det er å fantasere over skrekkelige ting. I dag er det nok ingen som lenger er redde for den merkelige sølvfingeren som står i museet på Domkirkeodden. Selv om vi fortsatt ikke kjenner hele historien, er den nok ikke fullt så skrekkelig som mange kanskje har trodd. I stedet for å ta livet av folk og fe, er fingeren antakelig laget av et menneske som selv har fått sin egen finger skadet (Storli 2009a).

Med «hvor overtroiske vi kan være» forsøkes den interreligiøse forståelsen å opprettes. Grensen opprettholdes, men samtidig flyttes hele forbannelsesfortellingen, på en måte som før ikke har vært gjort, inn i et religiøst domene, ikke lenger som historie, anekdote, ond skjebne eller sagn, men som overtro tilsvarende de andres tro.

TAMA-utstillingen må først og fremst sees som et forsøk på å fremme en tverrkulturell forståelse. Slik sett vil den bygge ned grensen mellom overtro og tro, mellom de andres tro og vår tro. Imidlertid har den større problemer med å hankses med troens, og overtroens, virkning, noe som blir svært relevant i det den forsøker å hankses med vår overtro. I TAMA-utstillingens tekster er det første gangen vi ser at den nøkkelsettingen Christensen etablerte blir tolket i et primært rammeverk, hvor dens årsak-virkningsforhold faktisk er gjenstand for diskusjon. Resultatet er at grensen mellom tro og overtro må reetableres og da ved å bedømmes ut fra en rasjonell kosmologi hvor forbannelsens virkning kan settes til side. Dermed må også forbannelsens virkning skilles fra forbannelsen som fortelling, noe som interessant nok gjøres ved å hensette effektene til tilfeldigheter, men beholde hendelsene som faktiske.

At TAMA-utstillingen tar utgangspunkt i Djevelens finger som votivgave gjør at balansen mellom tro og overtro forrykkes. Ved å ta hensyn til den skikken votivgaven var og er en del av, og ved å skape tverrkulturell forståelse ved å sammenligne det fortidige oss med det samtidige dem, åpner den også en diskusjon om det samtidige oss og om vår tro har elementer av overtro. Den åpner dermed en tolkningsramme som Christensens nøkkelsetting holdt lukket ved å hensette forbannelsen i tydelige parenteser. Men også her må balansen igjen opprettes, nå ved å hensette den kausale forbindelsen som oppretter dens agens til «vår uheldbredelige fascinasjon». For

skolebarna opprettes hurtig balansen igjen, og votivgaven får igjen være andres tro og forbannelsen være overtro.

Overtroens performans

Fenomenet Djevelens finger viser at gjenstandens performans ikke så mye genereres i relasjonen til objektet selv som i relasjon til den innrammingen den blir gitt. Det er når de to innrammingene spilles opp mot hverandre, rykkes ut av balanse, at gjenstanden får en egen agens. Goffman påpekte i sin *Frame analysis* at 'tro' er en del av den meningskonstruksjonen som gis primære rammeverk, mens samtidig, bygget over dem, finnes transformasjoner hvor tro ikke er det meningsbærende. Over-tro vil være hendelser som har vært gjenstand for en slik transformasjon. Vi ser at transformasjonen har hentet sin fabula fra den koloniale motsetningen som Tutankhamons gravfunn representerte. Det er denne fabulaen som oversettes, fra «en liten historie a la Tutankhamens gravfunn», til «anekdote», til «hending», til «sagn», til «møte med objektet» og endelig til «overtro». I relasjon til denne holdes gjenstandens identitet, votivgaven, konstant som primært rammeverk, en identitet som virkelig kan 'tros' på, men ikke i form av dens virkning, men dens funksjon. En av disse funksjonene er å være gjenstand for overtro. Men en annen funksjon er gjenstandens verdi som vises i beskrivelsen av votivgaven. Den er «merkelig nok av tinn, et fint arbeide for øvrig», «en skinnende finger av tinn», av sølv, «votivfunn», «ekspressiv kraft», «en uerstattelig sølv-gjenstand», «den meget verdifulle fingeren i sølv og bly» og «finger i sølv». Dens materielle verdi øker når dens visuelle og historiske verdi forringes, for dens identitet er knyttet til verdien den har som museumsgjenstand. Men det er som transformert tro at den har sin største verdi, for det er det som gjør at den har en virkning, og følgelig en årsak, og føl-

gelig agens, så lenge spenningen mellom beskrivelse og fortelling, verdi og tro og objekt og subjekt opprettholdes.

Litteratur

- Asdal, Kristin, Brita Brenna, og Ingunn Moser (red.) 2001. *Teknovitenskapelige kulturer*. Oslo, Spartacus.
- Aukrust, Knut 1995. Åndsmakter i folketroen. I Thelle, Notto R. (red.) *Ånden blåser dit den vil*, Etterutdanningskomitéen ved Det teologiske fakultet, Det praktisk teologiske seminar, Universitetet i Oslo, 1995, s. 173–86.
- Aukrust, Knut 2011. Mission Impossible. Troll, St. Olav og Herkules. I Esborg, Line, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem (red.) *Or gamalt: nye perspektiver på folkeminner; festskrift til Anna–Marie Wiersholm, som takk for 40 års arbeid for og med folkeminnene, Norsk Folkeminnelags skrifter*, Oslo, Norsk Folkeminnelag/Instituttet for sammenlignende kulturforskning, s. 163–92.
- Bal, Mieke 2009. *Narratology: Introduction to the theory of narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- Barad, Karen 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, Duke University Press.
- Brenna, Brita 2016. Nature and Texts in Glass Cases: The Vitrine as a Tool for Textualizing Nature. *Nordic Journal of Science and Technology Studies* 2(1), s. 46–51.
- Briggs, Charles L. 1993. Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. *The Journal of American Folklore* 106, s. 387–434.
- Bækkelund, Reidar 1976. Godbiter fra museene i Hedmark: Djevelens finger. *Glåmdalen*, 16.10.1976.
- Certeau, Michel de 1988. Ethno–Graphy. Speech, or the Space of the Other: Jean de Léry. I *The Writing of History*. New York, Columbia University Press, s. 209–243.
- Christensen, Nils 1933. *Djevelens finger. En liten fortelling fra det gamle Hamar*. Hamar, Norsk Skoletidendes Boktrykkeri.
- Daly, Nicholas 1994. That Obscure Object of Desire: Victorian Commodity Culture and Fictions of the Mummy. *NOVEL: A Forum on fiction* Vol 28, No 1, s. 24–51.
- Egede-Nissen, Hans 1999. Sverre Fehns museumsteori. *Nordisk museologi* (1), s. 75–100.
- Eriksen, Anne 2009. *Museum: en kulturhistorie*. Oslo, Pax forlag.
- Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Goffman, Erving 1986. *Frame analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Northeastern University Press ed. Boston, Northeastern University Press.
- Graeber, David. 2015. Radical alterity is just another way of saying “reality”: A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2), s. 1–41.
- Gregory, J. C. 1930. From magic to science. *Journal of Philosophical Studies* 5(19), s. 379–91.
- Haraway, Donna 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3): s. 575–599.
- Hveem, Lars 1983. Tyv vil dø. *VG*, 25.5.1983.
- Luckhurst, Roger 2012. *The Mummy’s Curse: the True History of a Dark Fantasy*. Oxford, Oxford University Press.
- Mol, Annemarie 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, Duke University Press.

- Nelson, Mark R. 2002. The mummy's curse: historical cohort study. *BMJ* 325(7378), s. 1482–1484.
- Norberg–Schulz, Christian, og Gennaro Postiglione 2003. *Sverre Fehn: samlede arbejder*. Oslo, N.W. Damm.
- NTB. 1983. Djevelfinger stjålet. *Aftenposten*, 25.5.1983.
- NTB. 1984. 'Djvelens finger' til rette. *Aftenposten*, 1.6.1984.
- Pedersen, Ragnar 2004. *Storhamarlåven*. Hamar, Hedmarksmuseet og Domkirkeodden.
- Pedersen, Ragnar 2008. *Hedmarksmuseet 100 år*. Hamar, Hamar Historielag.
- Resløyken, Åmund Norum 2018. 'Ein lut av det nære levande livet'. *Tradisjon, tradisjonselementer og tradisjonsforskere. En studie av spørrelisteserien Ord og sed 1934–1947*. Oslo, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Sm. 1942. Den ensomme hest som bor i Hamar gamle bispegård. Når skal nordens Pompeii bli utgravet? *Aftenposten*, 15.6.1942.
- Smith, Andrew 2010. *The Ghost Story, 1840 – 1920: A Cultural History*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Storli, Terje 2009a. 'Forbudte ofringer på hemmelige steder' Undervisningsmaterieell i forbindelse med skolebesøk og omvisning knyttet til utstillingen «TAMA offergaver og kriserite» i domkirkeruinene på Hamar 22. August – 18. Oktober 2009.
- Storli, Terje (red.) 2009b. *TAMA. offergaver og kriserite. En utstilling med offergaver og kunst*. Fredrikstad, CAL TRYKK.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2010. Worlding the Matsutake Diaspora. Or, can Actor–Network Theory Experiment with Holism? I Otto, Ton og Nils Bubant (red.). *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Chichester, Wiley-Blackwell. s. 47–66.
- Ødemark, John, og Resløyken, Åmund Norum 2015. I korndemonens bilde – antropologisk erkjennelse, materialitet og temporalitet i utstillingen av 'gammel folketro' på Norsk folkemuseum (1938). *Tidsskrift for kulturforskning* Vol. 14(Nr. 2), s. 62–86.

Jakten på gulatingstedet

En sagnhistorie

Audun Kjus

Norsk Folkemuseum

E-post: audun.kjus@norskfolkemuseum.no

Abstract

The debate about the localisation of the medieval legal assembly Gulating has been going for almost 200 years. Collection, publication and discussion of historical legends (historiske sagn) has been an important aspect of this discussion. A study of how the term sagn (legend) has been used and understood by the discussants, seen in relation to the history of this concept within the discipline of folklore studies, reveals significant ambiguity and polysemy. In popular use, the term sagn is associated with oral and vernacular stories. The case at hand shows a more complex picture

Keywords:

- *historical legend*
- *social memory*
- *folklore history*
- *local history*
- *national history*
- *history of concepts*
- *brothers Grimm*
- *Gerhard Schøning*

Ideane og kulturen frå Gulatinget har hatt mykje meir å seie for norsk liv og lagnad enn dei kongane og stormennene som brikjar på soklane sine kring i landet. Enno er det langt att før den demokratiske staten vår er fullkommen, men det var på Gulatinget ideane fyst fekk form, så der sto vugga til folkestyret i Noreg.

(Ivar Kleiva⁴ 1983:174)

Gulen kommune ligger i et karrig landskap av holmer, øyer, fjorder og fjell mellom Fensfjorden og Sognesjøen, ved den historiske fylkesgrensen mellom Sogn og Fjordane og Hordaland. Kommunen valgte navnet i 1890 som en gest til det gamle Gulatinget, som

trolig fant sted i dette området før det på 1300-tallet ble flyttet til Bergen.

I september 2019 fikk jeg anledning til å vandre over to gressletter som ligger omtrent tre kilometer fra hverandre i Gulen kommune. Begge er forsynt med skilt som sier at her var (trolig) det gamle Gulatinget. Den ene er mellom gården Flolid og en halvøy som heter Guløy. Den andre er i Eivindvik, kommunens administrative senter, rett ved siden av kirkegården. Her står også kommunehuset, og det var hit jeg var invitert for å kommentere noen lokale sagn i et seminar som skulle gjøre opp status for den gamle diskusjonen om lokaliseringen av Gulatinget – en debatt jeg må tilstå var ukjent for meg.

4. Ivar Kleiva (1903–1998) var blant annet kommunerevisor, kordirigent, barnebokforfatter, leder av Gulen arbeiderparti og rektor på Dalsøyra skole i 35 år. Etter Gulatingsstevnet i 1966 oppfordret han til fortsatt innsamling av det som enda måtte finnes av sagn om Gulatinget (Kleiva 1967). Dette satte han selv i gang med, noe som fremgår av et 300 siders upublisert manuskript (oppbevart ved Norsk Folkeminnesamling) med tittelen *Segner, soger og anna frå Gulen*. Sitatet er fra avslutningen til den tredje og siste avhandlingen Kleiva skrev om Gulatinget.

Nysgjerrig takket jeg ja. Noen uker senere mottok jeg brev fra en ukjent kvinne, som ville gjøre meg oppmerksom på hvordan Gulen kommune hadde forfalsket historien om Gulatinget. Brevet slutter med setningen: «Lureri er ikkje akseptert i samfunnet». Da hadde det allerede begynt å demre for meg at jeg var i ferd med å stikke hånden inn i et historisk vepsebol.

På dette tidspunktet lå tekstene som gir grunnlag for denne artikkelen i stabler på skrivebordet mitt. De viser til en lokaliseringsdebatt som har vart i nesten to hundre år. Det å samle og publisere sagn har vært en av linjene gjennom debatten. En folkloristisk vurdering av kildeverdien til disse sagnene vil måtte starte med spørsmålet: hva er i grunnen et sagn? Eller hvis man betrakter det hele mer kulturhistorisk: hvilke oppfatninger om historiske sagn kommer til syne i dette materialet?

Mange vil umiddelbart forbinde begrepet *sagn* med fortellinger som er muntlige og folkelige. Dette eksempelet viser et mer sammensatt bilde. Mye i de lokale tradisjonene er inspirert av tekster, som *Egils saga*, Gulatingsloven og Schönings norgeshistorie. Sagnene tilskrives lokalbefolkningen, men stoffet er skapt i møter. Tilreisende har stilt spørsmål og folk på stedet har svart. Tilreisende har villet se og folk på stedet har vist frem. I dette tilfellet er det også slik at de overordnede fortellingene er utformet av autoriserte historikere. Forfatterne i *Budstikken* videreutviklet Gerhard Schönings beskrivelse av overgangen fra hedendom til kristendom. Lokalhistorikere med tilknytning til målsak og bonde-reising videreutviklet Ernst Sars' teser om hovedlinjene i Norges historie (Sars 1873; 1877; 1882). Brødrene Grimm mente at lærd historie måtte ha sagnets kvaliteter for å vinne folkets gunst (Grimm 1816:VIII). Parallelt kan det hevdes at det å aktualisere myter – i betydningen *felles fortellinger om eksistensielt*

betydningsfulle hendelser – er en nødvendig del av arbeidet hvis historikerens framstilling skal oppnå status som kollektiv referanse.

Den klassiske filologen Sarah Iles Johnston har studert bruken av greske myter i antikken. Et av poengene hennes er at den oppbrutte fortellermåten, der deler og varianter av myten aktualiseres på forskjellige steder i landskapet, i litteraturen og i de sosiale omgangsformene, bidrar til å styrke båndene mellom enkeltmennesket og fortellingen (Johnston 2018:91–96). Den flerstemte og fragmenterte fremstillingen gjør at personen som tar imot myten, må fylle ut mellomrommene selv. I fortellingsteorien brukes begrepet *konfabulering* om prosessene der leseren eller lytteren tilfører historien sin egen kunnskap. Nettopp det at personen selv må gjøre en innsats for å skape og revidere fortellingen, gir en intim og fortrolig forbindelse til fortellingens innhold (Johnston 2018:246–252; Kjus 2008:40, 100, 135–136).

Å omslutte både *sagn* og *historie* med begrepet *myte* inviterer til å betrakte ytringer i et mangfold av sjangere som ledd i den samme sosiale minnesproduksjonen (Eriksen 1995:15, 17, 145, 174). Som kollektive referanser har myter åpenbart politiske funksjoner. De handler både om hvordan vi skal forestille oss fellesskapet og om hvem som har rett til å definere landskap, institusjoner og historie. Men virksomme myter er ikke ferdige fortellinger. De har ikke noe første eller siste ord (Aukrust 2011:186). Myter er fortellinger som står midt i en rotete, flerstemt og mangetydig samskapning.

Det folkloristiske sagnbegrepet

Innsamlingen og publiseringen av sagn om Gulatinget har foregått i flere omganger. Den første runden var i 1823–24 og omfattet en lokal innsamlingsaksjon, en bispevisitas og en diskusjon i tidsskriftet *Budstikken*, organet til Selskapet for Norges Vel. De sentrale ak-

tørene tilhørte embetsstanden, med to teologer, en jurist og en offiser. Foranledningen var at oberstløytnant Ole Holck (1774–1842) vinteren 1823 hadde spurt sogneprest Niels Dahl (1778–1852) i Eivindvik om hjelp med å få samlet inn det som måtte finnes av gamle sagn om Gulatinget. Dette skjedde ti år før Andreas Faye ga ut den første norske sagnsamlingen, men åtte år etter utgivelsen av første bind av brødrene Grimms skoledannende *Deutsche Sagen*. På denne tiden var *sagn* var i ferd med å etableres som et vitenskapelig begrep med høy aktualitet. Hva var det egentlig Holck hadde bedt Dahl om å samle?

Sagn er riktignok et gammelt ord i de germanske språkene. Eldre forfattere, som Jonas Ramus (1735) og Hans Strøm (1762) brukte ordet omtrent på samme måte som Snorre, om det som var mange menns vitnesbyrd. *Fabel* var et mer sentralt ord for 1700-tallets historiske forfattere (Eriksen 2007:170–178; Ødemark 2011). Holberg brukte for eksempel ikke ordet *sagn* i danmarkshistorien (1732–5). Fantastiske fortellinger som måtte rasjonaliseres for at de skulle gi historisk mening, omtalte han som *fabler* (Holberg 1732:70, 75, 248, 298). I Schönings norges-historie (1771–1781) brukes ordet *sagn* i forskjellige faste uttrykk, som *et gammelt sagn* eller *sagn og rykte*. *Fabel* er et ord han bruker oftere og mer aktivt. Når historier forkastes som usannsynlige, kaller han dem *blot en fabel* eller han hevder at noen har *smidd en fabel*.

Hva var det som skjedde i dette begrepsmessige landskapet i tiden omkring år 1800? Noe som lett kan fastslås, er at det som skjedde, skjedde først i Tyskland. Et holdpunkt gir presten Johan Karl Christoph Nachtigals (1753–1819) bok *Volcks-Sagen*, utgitt under pseudonymet Otmar i år 1800. Nachtigal var venn av Johan Gottfried von Herder (1744–1803), som hadde mye av æren for populariteten til prefikset folk-. I

Nachtigals forord lanseres folkesagnene som bærere av en alternativ, folkelig historie: Hos de lærde historikerne hører vi ikke om folkets situasjon og åndsutvikling, men om fyrstenes kriger og hoffliv. Gjennom ekte folkesagn kan man lære å kjenne karaktertrekk og ideer fra tidlige kulturperioder, som samtidige historieforfattere ikke kan ventes å fortelle noe særlig om (Nachtigal 1800:4).

En kan merke seg at Nachtigal argumenterte for sagnet som idehistorisk eller kulturhistorisk kilde, ikke som kilde til konkrete enkeltopplysninger. Omtrent samtidig med Nachtigals bok ble de to nyordene *folkesagn* og *sagnhistorie* innført i den danske litteraturen i oversettelser av tyske lærebøker (Nim Meyer 1798, Heeren 1800).

Flere forfattere var altså i gang med å utforske mulighetene i et fornyet sagnbegrep da brødrene Grimm kom ut med sin sagnsamling. Likevel ble *Deutsche Sagen* (1816–1818) et landemerke, både fordi den var mer omfattende enn tidligere samlinger, fordi den var gjennomført med forbilledlig metodikk og fordi den var forsynt med et velkrevet og tankevekkende forord (Kjus 2012:86–90).

Brødrene bemerker innledningsvis at man kan kritisere historieskrivningen for å ha gjort både for stor og for liten bruk av sagnene. På den ene siden tas sagnene bokstavelig, som om de var historie. På den annen side avvises de som ondsinnet falsum og lettsindig dikt. Brødrene fremholder at sagnet ikke er mindre sant enn tradisjonell historieskrivning, men det formidler en annen type sannhet: Sagnet samler historiske enkeltheter og forhold i en episk enhet og renhet som er menneskelig og gripende. En egenskap ved sagnet, som brødrene understreker, er at det danner forbindelser mellom språk og landskap. De forklarer dette med utgangspunkt i opplevelsen av å være i eksil. Noe av det som gjør eksilet smertefullt, er at en befinner seg i et landskap der en ikke kjenner fortellingene. Sagn og

historie besjeler landskapet med fortid og mening. Dette er også en av grunnene til at folket betrakter sagnet som sin historiske eiendom, og brødrene hevder at lærd historie bare vinner gjennomslag hos folket i den grad den har sagnets kvaliteter (Grimm 1816:V–X).

Her er det mange ideer i spill. Sagnet konserverer og formidler historiske erfaringer med et kollektivt, folkelig perspektiv. For å kunne gjøre dette må sagnet ha en estetisk dimensjon, det må utformes på måter som gjør det minneverdig. Sagnet er viktig fordi det tilfører omgivelsene betydning. Men dette må også historieskrivningen gjøre hvis den skal ha historisk virkningskraft. Brødrene Grimms sagnsamling hadde historisk virkningskraft. Blant annet ga den vind i seilene til begrepet *sagnhistorie*, som i de neste tiårene ble mye brukt i historisk litteratur om folkenes tidligste tidsepoker. Brødrene forklarer dette slik at mens sagn og historie flyter om hverandre i den historiske tiden, så har sagnet også evnen til å gå bakenfor og bortenfor historien. Sagnet kan bære minner fra tider og steder som historien ikke kan nå. Sagnet kan dermed gi oss en forhistorie som historien ikke har anledning til å bekrefte eller korrigere. Slik skyter Brødrene Grimm *det historiske sagnet* inn som en kile i det polariserte begrepsparet *fabel versus historie*. Mens fabel og historie skilles fra hverandre som enkle motsetninger, holder det historiske sagnet motsetningene i seg. Samtidig oppfattes sagnet som en levning etter store og opprinnelige hendelser, og som det nærmeste vi kan komme en opplevelse av disse hendelsene (Grimm 1816:X). Det gjør sagnet til et umistelig kulturminne, som ikke uten videre kan eller skal rasjonaliseres til historie. En slik

forståelse av historiske sagn er synlig hos sentrale norske historikere i hvert fall frem til midten av 1800-tallet⁵.

Gerhard Schøning i kulissene

Ole Holck hadde sendt Niels Dahl på en slags oppdagelsesreise i tid og i rom for å lete etter spor etter mer enn 500 år gamle hendelser i form av folkesagn. I løpet av 1824 trykket *Budstikken* fire innlegg om beliggenheten til det gamle Gulatinget der resultatene fra Dahls undersøkelser ble referert og drøftet. Før dette stoffet kan gjennomgås må det imidlertid pekes på en annen tekst, som kaster dype skygger inn i diskusjonen, nemlig Gerhard Schønings *Norges Riiges Historie* (1771–81). Når det gjelder plasseringen av Gulatinget ser det ut til at Schøning endret oppfatning mens verket ble utgitt. Først skriver Schøning at et av de mest berømte hedenske gudetemplene lå på Gaular i Firdafylket, og han identifiserer det med Atle Jarls høvdingsete (Schøning 1771:84, 414, 494). Deretter hevder han en sterk forbindelse mellom de hedenske religiøse ofringene og tingsamlingene (Schøning 1773:247). Dette er et viktig poeng i Schønings fortelling. Han mener nemlig at en ordning der de først ofret til gudene og deretter holdt ting, med offerprestene som de øverste dommerne, var en skikk nordmennene hadde tatt med seg helt fra Åsgard i Asia. Tingene lå derfor alltid ved templer, og viktige ting lå ved viktige templer.

I drøftingen av lovhistorien, som kom i neste bind, bemerkter Schøning derimot i en note at gulatingsloven har fått navnet etter tingstedet «Gaulom eller Guløe, i Nord-Hordaland, hvor en stor Kreds, som J. Ramus beretter i *Norges Beskrivelse*, pag. 141, findes

5. I Rudolf Keyzers forelesninger i Norges historie, som han holdt i perioden 1828–32 (utgitt posthumt i 1866) benyttes for eksempel brødene Grimms sagnbegrep til å strukturere og diskutere det eldste stoffet.



med Træer omringsat. Dette sted have de gamle Skribente forbyttet med Gaulom i Fiordafylke (Schønning 1773:288).» Som historiker var Schønning rasjonaliserende og harmoniserende, en karakteristikk som vil passe de fleste av 1700-tallets historikere (jmfør Eriksen 2007:178–189). De forsøker å forklare og avmystifisere de eldre forfatterne slik at fortellingene deres kan innpasses i en (etter deres egne begreper) rimelig og fornuftig historie. Samtidig viser de generelt stor respekt for andre historiske forfattere, og en rimelig opplysning hos Jonas Ramus ville ikke Schønning ignorere. For å harmonisere historien med Ramus' fremstilling, hevder Schønning at det har eksistert to steder med navnet Gaulom, som er blitt forvekslet av forfatterne. Her skapes det en spenning, som følger med til debatten i 1824.

Debatten i Budstikken

På 1820-tallet var oberstløytnant Ole Holck stasjonert på Vestlandet som leder for det

Søndfjordske musketerkorps. Han var ellers kjent både som stortingsmann og som samler av norske antikviteter. Av tekstene i *Budstikken* går det frem at Holck vinteren 1823 hadde henvendt seg til Dahl og bedt om hjelp til å få samlet inn «de Sagn, de ældste Mænd i Præstegjeldet havde hørt og kunde erindre» om det gamle Gulatinget (Dahl 1824, 498). Oppdraget løste Dahl i mars måned samme år. Senere denne våren fikk Dahl besøk av sin foresatte, den sterkt historieinteresserte Jacob Neumann, som nylig var utnevnt til biskop for Bergen stift. Neumann hadde lagt ut på visitasreise den 23. mai, og mot slutten av måneden ankom han Eivindvik. Der ble han møtt av Niels Dahl, som begeistret kunne fortelle om resultatene fra undersøkelsene han hadde gjennomført for Holck. Senere på reisen traff Neumann også sorenskriver Gustav Blom, som nylig hadde nylig påtatt seg å lede en kommisjon for å revidere statens register over privat eiendom.

Debattantene i Budstikken:

Ole Elias Holck (1774-1842)
yrkesoffiser, stortingsmann, eidsvollsmann. Sjef for det Søndfordske musketerkorps. Antikvitetsamler.

Niels Griis Alstrup Dahl (1778 – 1852) prest, stortingsmann, ordfører, fylkesordfører.



Jacob Neumann (1772 – 1848),
stortingsmann i 1814 – revisjonen
av grunnloven. Biskop i Bergen fra
1822. Med-grunnlegger av Bergen
museum i 1825.

Gustav Peder Blom (1785-1869)
sorenskriver, stortingsmann, eids-
vollsmann. Leder av hovedmat-
rikuleringskommisjonen.



Sorenskriver Gustav Blom skrev det første stykket i *Budstikken*: «Hvor blev Gulethingsloven given?» (*Budstikken* 1824, no. 23–24). Her bruker han Schönings tese om kultkontinuitet til å avfeie alle argumenter for at det opprinnelige Gulatinget kan ha ligget i Gulen skiprede. Dette har trolig Neumann fortalt ham at Dahl kom til å argumentere for. Blom mener Gulen er et urimelig sted for et jarlesete, og at det var mer sannsynlig at tinget

var knyttet til det berømte hovet i Gaulom, i Fjordafylket. Blom identifiserer dette stedet som gården Osen i indre Holmedal i Sunnfjord, som etter lokal tradisjon skal være den berømte Atle Jarls høvdingsete.

Ved å bruke Schönings beskrivelse av tingstedet som veiviser, finner Blom en voll der tinget kan ha stått, og her finner han også rester etter muren til en stor, firkantet bygning, som Blom mener sannsynligvis har vært

fundamentet til tempelet. Avslutningsvis ser ikke Blom bort fra at Floli ved Guløy kan ha vært stedet som Håkon Håkonsson flyttet Gulatinget til. Her siterer Blom en setning fra *Håkon Håkonssons saga*, som siden har fulgt debatten som et kanskje ikke helt entydig holdepunkt. I sagaens kapittel 333 heter det nemlig at kongen lot bygge en kirke i Guløy og flyttet Gulatinget dit. Men nøyaktig hvor menes med «i Guløy» og hvor ble tinget flyttet fra?

I «**Noget om Gulethinget**» (*Budstikken* 1824, no. 34–35), slutter Oberstløytnant Ole Holck seg i hovedsak til Bloms resonnement, men tilføyer noen opplysninger. I nærheten av kjellerrestene som Blom omtalte finnes det flere gravhauger og det har også stått en betydelig lund av store bjørketrær på stedet. Dette blir til to nye belegg for Schönings kultkontinuitet. Sammenhengen mellom gamle trær og germansk hedensk kultus er et gjennomgangstema hos de eldre historiske forfatterne, og kan følges tilbake til Tacitus' skildring av germanernes religiøse liv (skrevet år 98). Holck refererer også ganske utførlig resultatene fra sogneprest Dahls undersøkelser, men jeg vil heller gjengi dem fra Dahls egen tekst. En ting Holck skriver rett frem, men som bare kan antas hos Dahl, er at stedets allmue, «som en fra Fader til Søn nedarvet Tradition» mener tingstedet var på «den ved Gaarden Floelie liggende Halvø, endnu kaldet Guløen (Holck 1824:268).» Holck har selv undersøkt dette stedet, men han fant det for kupert og utilgjengelig til å ha vært noe sannsynlig tingsted.

Teksten til Neumann «**Bemærkninger paa en reise i Sogn og Søndfjord 1823**» (*Budstikken* 1824, no. 47–53, 67–73) er et slags åpent reisebrev. Han skriver personlig og meddelsomt. Det handler i liten grad om biskopens forretninger og embedsplikter, som må ha vært mange på en visitasreise. Neumann fremstår snarere som en alminnelig

turist, som trosser reiselivets små og store utfordringer, overaskes av landskapets og værets skiftende luner, møter interessante mennesker fra forskjellige samfunnslag og oppsøker og undersøker diverse merverdige kulturminner. På reisen får Neumann ved selvsyn lokalisert berømte historier og i beste fall får han også bekreftet dem med lokale historiske sagn eller rapporter fra arkeologiske utgravninger. Og Schøning er med som trofast følgesvenn. Ved Baldershaug i Balestrand sannsynliggjør Neumann, med henvisning til Schøning, at han har besøkt graven til Fritjof den Frøkne. Ved Urnes stavkirke i Luster får han som souvenir en bit av en billedvev som Signe skal ha vevet, kjent fra den tragiske romansen om Signe og Hagbard. I Eivindvik får han vandre på restene av tingvollen etter Gulatinget. I denne sammenhengen er det viktigste den begeistrede støtten biskop Neumann gir til sogneprest Dahl og hans funn.

Teksten til Niels Dahl var den siste og grundigste i serien med gulatingstekster i *Budstikkens* 1824-årgang. Dahl fulgte flere innfallsvinkler i «**Forsøg til Besvarelse af Spørgsmaalet: Hvor blev Gulethingsloven givet, og hvor har Gulething stået?**» (*Budstikken* 1824, no. 62–66). Både etymologi, arkeologi og nærlesning av *Egils saga* ble mobilisert. Sagnene var ikke avgjørende for Dahls konklusjon, selv om det er dem det skal handle om her. Hva var det Niels Dahl fikk høre fra «de eldste menn» i Eivindvik i mars måned i 1823? Kort oppsummert fikk han vite følgende (Dahl 1824:498–502):

Alle kjenner til Gulatinget, som de knytter til Guløy. Flere gamle folk kunne fortelle at til Stevnebø skulle partene være stevnet, men tinget sto ikke der. Både gamle og unge kunne fortelle at på Seglø bodde den som lagde / satte seglene på kalveskinnsbrev. Noen gamle folk kunne fortelle at gården Haveland tidligere hadde hett Havneland, fordi skuter som dro til Gulating der kunne finne en sik-

ker havn. En 93-åring kunne fortelle om **kong Gule** som hadde hersket på Guløy og som hadde slåss mot andre kjemper. Alle kjenner sagnet om **St. Olavs kappsegling** med halvbroren Harald. Kjent er også historien om hvordan St. Olav fikk hedningen Thorstein til å delta i **byggingen av kirken i Eivindvik**.

I tillegg bruker Dahl begrepet *sagn* i forbindelse på tre andre steder: St. Olav skal ha reist de to **steinkorsene** ved Eivindvik kirke (Dahl 1824:506). Kilden ved det ene korset skal ha vært en **hellig kilde** (Dahl 1824:504). Sagnet påstår bestemt at det har stått en **kirke ved Floistranden**, på stedet som bærer navnet kirkehaugen (Dahl 1824:506).

Historiene om St. Olav er fortellingstyper som vi i dag vet er spredt over store deler av Norge med ulike lokaliseringer og utforminger. I 1844-utgaven av *Norske Sagn* presenterte Andreas Faye noen dem under tittelen «St. Olaf dræber troll og bygger kirker» (Faye 1844:109, Aukrust 2011:165). Forbindelsen til Gulatinget er ikke åpenbar. Tinget blir ikke nevnt i fremstillingene. Hvis folk i Eivindvik har knyttet helgenkongen til tinget, så unnlater Dahl å opplyse om det. Historien om kong Gule er en generisk opphavsfortelling av en type som historikerne på begynnelsen av 1800-tallet hadde liten tiltro til. Dahl avskriver den som fabel (Dahl 1824:498). Ser man bort fra historiene om kong Olav og kong Gule, så er de andre opplysningene forklaringer på steder og stedsnavn. Det dreier seg om spredte opplysninger som ikke knyttes sammen til noen fortelling. Dermed kan man diskutere om det er riktig å kalle dem sagn. Noen folklorister ville foretrukket å kalle dem sagnnotiser. En sagnnotis peker mot et kjent og kjært fortellingstema. Den er et punkt blant andre punkter i et bilde som kan tegnes, men som sjelden (kanskje aldri) blir utlagt i sin helhet. Hos Dahl kommer ikke fortellingsstoffet som binder disse

punktene sammen fra muntlig fortelling, men fra den historiske litteraturen, først og fremst fra Schønings norgeshistorie, *Egils saga* og kongesagaene.

Dahl argumenterte ikke for at sagnene han samlet skulle tros direkte og bokstavelig, men det at det fantes sagn kunne tolkes som levninger etter selve tingen. I en slik tankegang vil et sted der det finnes sagn om Gulatinget stå sterkere som kandidat til det historiske gulatingstedet enn et sted der det ikke finnes slike sagn (Dahl 1824:489, 502, 512, 524). Her var Dahl på linje med en nyere tilnærming til folkesagn, inspirert av forfattere som Nachtigal og Grimm. Sagnet betraktes som det nærmeste vi kan komme selve begivenheten, samtidig som det gir allmuens fortolkning og vurdering av det som skjedde. Sagnet kan være en levning etter virkelige begivenheter, men det skal ikke behandles som om det var historie. Dahl var den eneste av de fire skribentene som åpenbart og gjennomført argumenterte på en slik indirekte måte.

Dersom dette viser at Dahl var påvirket av et moderne tysk sagnbegrep, kan man lure på hvordan det har seg at han samtidig gjengir det folkelige fortellingsstoffet på en så knapp og refererende måte. Arbeidet med folkediktningen var i utgangspunktet en litterær bevegelse. Mye av poenget var å publisere folkelige fortellinger med estetisk verdi. Brødrene Grimm hadde også understreket at en fullstendig og trofast publisering var en forutsetning for at innsamlingen skulle ha historisk kildeverdi. Likevel nøyer Dahl seg med å referere hovedpunktene. Jeg kan tenke meg noen årsaker til dette, som godt kan ha virket sammen. Dahl kan ha ment at en fullstendig gjengivelse av stoffet passet dårlig midt inne i den allerede vidløftige avhandlingen han var i ferd med å skrive. Tanken på å gjengi folkelig fortellingsstoff fullstendig kan ha vært fremmed og unaturlig – dette

var fortsatt et nytt ideal. Stoffet Dahl mottok kan også ha vært punktvis og refererende slik det ble overlevert til ham. Hvordan dette nå var eller ikke var, så virker Dahls delvise omfavning av det nye sagnbegrepet som en påminning om at innføringen av noe nytt ikke nødvendigvis betyr at det gamle forsvinner. Dahl har i høy grad behandlet sagnene som 'mange menns vitnemål'. Han har kontaktet de eldste mennene for å få de mest troverdige utsagnene og han har notert hovedpunktene i forklaringene, som i en alminnelig rettsprotokoll.

Hvis man i dag skulle lure på hva som eventuelt har eksistert av folkelige overleveringer etter Gulatinget i Gulen, må Dahls innsamling fortsatt være det viktigste holdpunktet. Dahl later til å ha gått ganske grundig til verks, og ting han gikk glipp av har ikke ligget åpent i dagen. Senere overleveringer har, som vi skal se, også bygget videre på Dahls redegjøring. Så kan en spørre om dette er kunnskap som har vært overlevert lokalt gjennom fem hundre år, fra 1300-tallet til 1824, eller om det er slutninger basert på lesning av historisk litteratur? Jeg tror helst det siste.

Sagndannelser

I innledningen til *Deutsche Sagen* beskrev brødrene Grimm sagnet som en forening mellom språk og landskap (Grimm 1816:IX). Betrakningen kan være en innfallsvinkel til å studere dannelsen av sagn. Sagndannelse kan finne sted både ved at fortellinger legges ut i landskapet og ved at landskapet utlegges som fortelling.

Den norske folkloristen Birgit Hertzberg Johnsen har studert slike prosesser i forbindelse med et sagn om en hendelse som angivelig skal ha hendt i Leksvik i 1612. Johnsen bemerker at det er ganske sjelden historien blir formidlet i sin helhet, men den holdes levende gjennom at folk møter den regelmessig

i det nære landskapet, gjennom gjenstander og steder (Johnsen 1980).

I området omkring Eivindvik ble historien om Gulatinget lagt ut i terrenget som forklaring på steder og stedsnavn: Segløy, Stevnebø, Haveland, i tillegg til selve Guløy. Man kan følge tendenser til sagndannelse videre både fra Dahl til Neumann og fra Dahl til den langt senere Hans B. Flolid. I begge tilfeller er det Schönings fremstilling som forsyner landskapet med fortellingsstoff. For Dahl, som for de andre *Budstikken*-forfatterne, var Schönings skildring av kultkontinuitet et viktig vilkår. En dramatisk overgang fra hedensk til kristen kult var et klimaks den historiske fortellingen. Dahl visualiserer overgangen, da avgudstempleet ble nedbrutt, lundene bort hugget og blotningen opphørte (Dahl 1824:497), og i Eivindvik, rett i nærheten av hans egen prestegård, finner han fysiske levninger etter den.

Først er det steinkorset ved oppkomsten, som har vært satt der for å innvie den allerede hellige kilden til kristendommen. Så er det en interessant oppdagelse Dahl gjorde da han fikk gravet grøfter for å drenere en myr nedenfor kilden. Der fant han, på tre alens dyp, rester etter et stort antall eiketrær. Etter et lengre resonnement konkluderer Dahl med at det han har funnet trolig er restene etter en gammel offerlund. Han tenker seg de nylig omvendtes fortsatte overtro som årsak til at de verdifulle ekestammene ikke ble brukt til noe nyttig formål (Dahl 1824:505). Episoden knytter han til norgeshistorien ved å trekke inn olavssagnene. Kan det tenkes at Olav var den som helliget tingvollen ved å hugge ned offerlunden og reise det første steinkorset?

Dahls muntlige presentasjon av denne interessante historien gjorde tydeligvis inntrykk på biskop Neumann, som erklærte seg overbevist om at tinget sto på prestegårdens grunn, «hvor Sagnet taler om en mægtig Of-

ferlund, hvis gamle Ege ere endog fundne i en Myr, som Dahl har ladet uddige, nederunder Offerkilden, som endnu vises. (Neumann 1824:377).»

Biskop Neumanns sagn om en mektig offerlund har, så vidt jeg vet, ikke gått over i muntlig tradisjon. Det har imidlertid det neste tilfellet gjort. Ifølge Schøning var det å utfordre motstanderen til holmgang en framgangsmåte som lenge var vanlig i rettsprosesser, noe fortellingen fra Gulatinget i *Egils saga* får tjene som eksempel på. Dahl følger opp dette med å nevne en liten holme utenfor Guløy kalt Timrøen, der han mener enekamp eller holmgang knyttet til prosessene på Gulatinget etter all rimelighet har funnet sted. Det er ikke mulig å se at Dahl har noe annet belegg for dette enn at han selv finner det rimelig (Dahl 1824:496). I den neste runden med innsamling av sagn om gulatingstedet har holmgangsplassen på Timmerøya blitt en del av sagnsyklusen.

Absalon Taranger går i land

Etter 1824 fulgte det en periode på 70 år da offentligheten ikke fikk høre noe mer om sagn fra Gulatinget, men i 1893 kom det en ny bevegelse. Da ble Gulen oppsøkt av Absalon Taranger (1858–1930), som ville se med egne øyne de forskjellige stedene som var foreslått for lokalisering av Gulatinget. I likhet med Dahl prøvde Taranger seg også som folklorist, og spurte etter sagn og tradisjoner.

En bergenser på dampskipet kunne fortelle at tinget sto i Eivindvik, ved steinkorsene. Det hadde han hørt, og han mente det sto i Norgeshistorien. Hos landhandleren hadde folk forskjellige oppfatninger. En radværing hadde hørt at tinget sto på Stevnebø, men de fleste mente tinget sto på Guløy. De var likevel ikke enige om nøyaktig hvor på øya tinget ble holdt. Mannen fra Fløli mente tinget sto høyest på øya, men en annen mann

mente lagretten hadde sete i Guløykoven. Han hadde for øvrig også hørt at tinget sto på Dingenæs. Ingen av dem mente tinget hadde stått i Eivindvik. Hos oppsitteren på Stevnebø fikk Taranger høre at stevnevitnene møttes der, men tinget var på Guløy. Mannen fortalte også at han en gang hadde vært i Bergen, og da fikk han høre en gesell lese høyt alt som handlet om Gulatinget fra en diger bok. Til slutt, tilbake på bryggen i Fonnevik, møtte Taranger en lun fisker med et jovialt ansikt. Fiskeren kunne fortelle at Gulatinget sto på Guløina, på Stevnebø bodde stevnevitnene, på Segløya bodde seglmakerne, i Glosvikja bodde losene og på Haveland var havnen. Og hvis Taranger ville vite mer om Gulatinget, så kunne han lese om det i «biskop Fløimans Budstikke» (Taranger 1967: 158).

De lokale tradisjonene var tydeligvis fortsatt, slik Dahl hadde funnet dem, konsentrert om Guløy og om forklaringer på stedsnavn. Man ser at både eldre norgeshistorier og Dahls artikkel fra *Budstikken* er i sirkulasjon og vises til som autoriteter.

Hans Flolid – folkets røst

På første halvdel av 1900-tallet tok sagnutvekslingen om Gulatinget en ny, interessant vending, for da begynte lokalbefolkningen å svare, ikke bare muntlig, men på trykk. Først ute var Hans Bertelsson Flolid (1860–1940) som selv var gårdbruker på Flolid. I 1917 skrev han en serie artikler for *Gula Tidend*. Her får vi blant annet følgende nye opplysninger, som Hans Flolid mener er kjent av alle gamle folk i Gulen: At korsene i Eivindvik ble flyttet dit fra Flolid, at båtene ble tjærebredd på Knarreholmen og at sagnet sier at tinget først ble holdt på Flolid men at det seinere ble flyttet til Guløy på grunn av røvere og fiender.

Historien om holmgangene på Timmerøya har Hans Flolid fortalt i tre litt ulike varianter. Den første utgaven finner vi i et brev til skolestyrer B.E. Bendixen fra 1911:

Det står i Egil Skalagrims saga, kap 57. Han stemte sin rettsak, arvesak, til Gulatinget, og der tilbød sin motstander, at gå holmgang, som også ble gjort på en holme, der ikke lå langt fra tingstedet. Dette stemmer treffende, og er sikkert den lille ø eller holme der ligger like nord for Guløen, som nu kalles Timmerøen. Midt oppe på holmen er en ganske flad vold, som nu er oppdyrket hvor der også var en meget rund cirkel av sten. Øens dengang eier fortalte mig efter sagnet, det var her Egil Skalagrim gikk duel, og fældte sin motstander, Kortatle. Videre viste han mig, ikke langt derifra det sted hvor sagnet siger han skulde være gravlagt. Det viser endnu ligsom en gravhøi eller avlang tue, på det formentlige sted.⁶

I 1917 gjenga Flolid sagnet i *Gula Tidend*. Her forteller han at han var med eieren Arnold Kahrs Grytten på Timmerøya for å bryte jord da Grytten fortalte at de sto på holmgangsstedet, og så pekte Grytten ut gravstedet til han som tapte. I denne utgaven blir ikke sagnet knyttet direkte til *Egils saga*.

Den tredje utgaven fortalte Flolid til folkeminnesamleren Torleiv Hannaas, som besøkte Flolid i 1921: «Der låg ein steingard ikring ein liten, rund flate. Der gjekk dei på holm, fortalte far.» Sagnet om holmgangsstedet er siden referert til av blant andre Olav Midtbø (1918:85) Lars Eskeland (1938:82) og Ivar Kleiva (1967:191).

Hans Flolid fortalte også Hannaas om vollene på Flolid, som han mener tidligere ble kalt tingvollene: «Vollane er ei rekke med

flate vollar... No kallar dei det berre Vollane, men dei gamle kalla det Tingvollane.» Som belegg gjenga han to historier. Den ene var om to personer som hadde kranglet og som gikk på Tingvollene for å skvære opp. Den andre var om to som gikk på Tingvollene julaften for å drikke juleskål med hverandre.

Tidligere hadde både Holck og Blom gått inn for Flolid som Gulatingets andre tingsted. Dahl hadde vært åpen for muligheten. Også Taranger syntes dette virket fornuftig, og særlig hvis det kunne konstateres at det hadde ligget en kirke der. Med Hans Flolid var det første gang en i den lokale befolkningen argumenterte for Flolid som tingsted, men altså som det første tingstedet, og selve Guløy som det andre.

På Klårffell

I 1938 fikk Hans Flolid støtte av Lars Eskeland (1867–1942) i den bemerkelsesverdige boken *På Klårffell og annan gamal ervesong ifrå ei fjellbygd på Vestlandet*.

Denne boken er først og fremst en samling med folkeviser nedskrevet etter eksingedølen Anders Lavik (1852–1941) som hadde mange av sangene etter en slektning som ble kalt Stora-Marjo (1797–1868). I samlingen er det to sanger og en prosatekst som handler om Gulatinget.

Den første av disse sangene beskriver den eldste historien til Gulatinget med hentydninger til begivenheter kjent fra kongesagaene. De første seks strofene forteller en opphavsmyte der Gulatinget blir innstiftet av de hedenske gudene for å skape fred mellom hordalendinger og sogninger. Det gjør gudene gjennom sendebudet Åsvord. Navnet og skikkelsen er ikke kjent fra andre tekster, men *vorden* er et norrønt ord for den delen av sjelen et menneske kan sende foran seg. Åsvord kan forstås som gudenes vilje i men-

6. <https://lokalhistoriewiki.no/wiki/Gulatinget> 20.09.2019

neskelig skikkelse. Han får menneskene til å danne et ting etter modell fra gudenes ting. Diktet tilskriver kunnskapen om disse hendelsene til *dei gamle*, og sier dermed at kunnskapen om gudenes innstifting av Gulatinget er formidlet gjennom en ubrutt lokal tradisjon.

I strofe 7–14 fortelles historien om det kristne Gulatinget. Fremstillingen kretser omkring Håkon den gode, som var sønn av Harald Hårfagre. I Snorres kongesagaer står det at Håkon den gode *ga* både Gulatingsloven og Frostatingsloven (Snorre 1900:99–100). Hva dette betyr har vært mye diskutert, men i sangen blir det forstått slik at Håkon gjenoppretter en samfunnsorden basert på samarbeid mellom bøndene og kongen, i motsetning til hvordan faren hans (som sangen ikke nevner med navn, men bare omtaler som Håkons forgjenger) hersket over bøndene med et stort militært apparat og fratok dem odelen, altså råderetten over egen grunn (Snorre 1900:92). Som et bilde på kontinuiteten i Gulatingets historie fra og med kong Håkon, introduserer diktet en ellers ukjent bygning: Håkons kongebod. Det står ikke om tingboder i de norske kongesagaene, men i islendingssagaene er det mye dramatik i og omkring tingboder. I diktet representerer reisingen av Håkons kongebod først kristningen av Gulatinget. Så gir diktet oss en saga-medley der vi får møte tre andre konger i og ved denne boden: Magnus den gode, Olav den Hellige og Olav Trygvasson. I Olav Trygvassons saga er det en episode som utspiller seg på Gulatinget, der kongen lover bøndene å gifte bort søsteren sin til bondehøvdingen Erling Skjalgsson. I Olav den helliges saga blir det ikke fortalt noe fra Gulatinget, men til gjengjeld finnes sagnene som knytter kongen til steinkorsene og kirken i Eivindvik. Man kan lure på hvorfor nettopp Magnus den gode blir nevnt, men det kan skyldes

noe så enkelt som at han var en av dikterens favorittkonger.

De to siste strofene, 15 og 16, understreker hovedbudskapet i diktet ved å vise en lang historisk kontinuitet. Ned gjennom historien satt *dei gamle* på Gulatinget der de ordnet opp i vanskelige saker og bygde og forsvarte landet. I sammenhengen får uttrykket *dei gamle* to betydninger, og det virker rimelig at begge er ment. For det første viser det til den nåværende befolkningens forfedre. For det andre viser det til de eldste og mest forstandige mennene i lokalsamfunnet. De siste linjene fører dette budskapet opp samtiden, når vi får vite at gulatingsmennene fortsatt lever i sang og sagn. Når omkvedet lyder på slutten av visen, med skildring av tidløs og hellig natur: «Syng ljosan kveld; syng fjor, syng fjell!», kan det forstås som at de opprinnelige gulatingsmennene ikke bare lever som forbilder for etterkommerne, men at de også lever *i* etterkommerne, som en slags evig og naturlig rettsorden.

Prosateksten har Eskeland gitt tittelen Gulatingssagn, og den er en utdyping av fortellingen om hvordan de hedenske gudene innstiftet Gulatinget gjennom sendebudet Åsvord. I teksten står det at disse hendelsene er det bevart mange og store sagn om, men fortellingen om hvordan gudene innstiftet Gulatinget er ikke kjent fra noe annet sted enn nettopp denne teksten. Eskeland antar at prosastykket er eldre enn sangen og har gitt stoff til sangen. Her er jeg uenig. Jeg mener det er mer rimelig å lese prosateksten som en forklaring og en kommentar til sangen. Jeg tror altså at sangen har kommet først og prosateksten har kommet etterpå. Teksten likner heller ikke på muntlig overleverte fortellinger, som gjerne er mer konkrete og har klarere karakterer og handling.

Den andre sangen er en voggesang som i tanken følger slektningene til moren og barnet på veien til Gulatinget, med håp om at

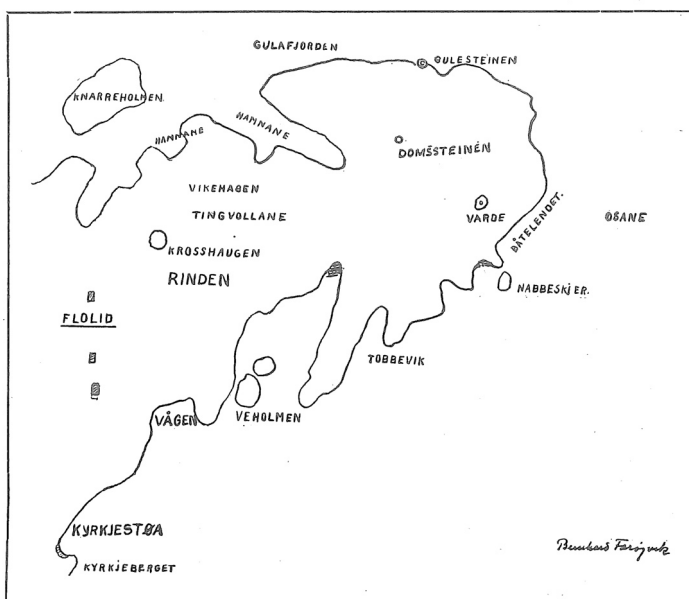
gutten som bysses i framtiden skal gjøre den samme reisen. Fortellerstemmen er en kvinne. Vi får også høre om en fremtidig gullhåret kjæreste og om en bestemor som kommer til å bli glad når hun får besøk av sønnesønnen på vei til Gulatinget. Den første sangen er helt uten kvinner og viser en patriarkalsk samfunnsorden. Den andre sangen frembyr et kvinneideal, nemlig en mor som fosterer frie og sterke gulatingsmenn, med evne og vilje til å gå i bestefedrenes fotspor.

Et spørsmål som melder seg, er hvor gamle de to gulatingssangene kan være. Eskeland tror ikke selve sangene er så veldig gamle, kjernene i dem er kanskje fra begynnelsen av 1200-tallet, men han mener de må bygge på eldre tradisjoner. Også her har jeg en annen oppfatning. Diktene minner ikke om middelalderdiktning, men samtidig er de helstøpte komposisjoner. Jeg kjenner ikke opphavet til sangene, men vil gjette at de ble diktet omkring midten av 1800-tallet. Det var en tid da det ble skrevet mange dikt på bakgrunn av historiske sagn og myter, både av lek og lærd. Det kan kanskje gi mening å se dem som en folkelig respons til den lærde diskusjonen i *Budstikken* i 1824. De lærde

spurte etter folkesagn, og her får de folkesagn. På den annen side kan den bondepolitiske tendensen jeg mener diktene viser, peke i retning av det senere 1800-tallet, da den politiske mobiliseringen av bondebefolkningen skjøt fart.

De tre guatingstekstene inneholder kunnskap fra mange ulike steder. Opplysningene om Håkon den Godes kongebod viser til kongesagaen, men også til lesning av islendingsagaer og muligens til diskusjoner hos 1800-tallets historikere om hvordan Håkon den gode reformerte tingene. Ringing med klokker og presten som synger Gloria viser til den eldre Gulatingsloven, som skildrer hvordan tinget åpnes med religiøs høytid. I tillegg skildres reiseveien fra Eksingedalen til Flolistrand konkret og detaljert. Forfatteren har vært en kunnskapsrik person med diktersinn og talegaver og god kjennskap til det lokale landskapet.

I notene til de tre tekstene har Eskeland skutt inn en fem siders drøfting av gulatingstedet. Det sentrale elementet er sagnene som ble formidlet av Hans Flolid. De refereres til som lokal tradisjon, uten at navnet til Hans blir nevnt. Som et nytt grep plasseres de ak-



Eskelands kart over Flolid og Guløy

tuelle stedsnavnene på et kart, som dermed kan leses som en topografi for sagnene om Gulatinget. Inn i dette landskapet forteller Eskeland den dramatiske historien fra *Egils saga*.

I motsetning til Hans Flolid tenker Eskeland seg at tinget først ble holdt på toppen av Guløy, mellom domssteinen og varden, men at det senere ble flyttet ned til tingvollene på Flolid. Avslutningsvis skriver Eskeland at det må være et sterkt vitnesbyrd når sagn samlet for hundre år siden, for femti år siden, og nå nylig alle sier det samme.

Jeg ser boken til Eskeland som et tilsvarende både til teologen Dahl og til juristen Taranger. De lærde spurte etter lokale tradisjoner, og beklaget at det de fant var svakt og ufullstendig. At lokalbefolkningen kunne glemme stedet for det berømte Gulatinget blir nærmest noe skammelig. Boken forsvarende den lokale tradisjonen med et spisset og uttalt budskap: Gulatinget var – og skal være – bøndernes ting.

Drømmen om folket

Det er to trekk ved sagnutvekslingen fra 1823 og fremover som jeg særlig merker meg. Det ene er samspillet mellom skriftlige og muntlige fremstillinger. Det andre er den usymmetriske dialogen mellom fastboende og tilreisende. Blant de tilreisende er det en biskop, en sorenskriver, en oberstløytnant og en statsstipendiat i rettshistorie. De fastboende er bønder som forventes å levere lokal og helst eldgammel tradisjon. Hvordan skal en forstå forventningene om muntlighet og folkelighet som tydeligvis ligger innbakt i idéen om folkesagn?

I 1773 hadde Herder sendt den tyske litterære eliten ut på skattejakt; først ved å gi uttrykk for sin lengsel etter å reise til det skotske høylandet for å høre Ossians sanger, vandre på stedene de handlet om og se restene etter de gamle skikkene; dernest ved å opp-

fordre leserne til å tråle egne provinser etter folkesanger, og helst be slekt og venner om å gjøre det samme (Herder 1773:17, Wretö 1984:81–86). Ansporet av fremstående litteraturer som Achim von Arnim og Clemens Brentano ble samling av folkeviser høyeste mote. Den store interessen for det det diktede folket hang trolig sammen med at folkesuverenitetsprinsippet hadde seilt opp som den mest gyldige begrunnelsen for statsmakt (Kjus 2003:101–109). Gjennom innsamling og publisering av folkediktning kunne et lesende publikum oppnå estetisk nærkontakt med folket og det folkelige.

Litterære valfarter var for så vidt ikke noe nytt. Den hellige Egeria kunne på 300-tallet reise til det hellige land for å gå i Moses' fotspor, og hun oppnådde blant annet å besøke grotten Moses oppholdt seg i da han mottok steitavlene med de ti bud, se (den brennende) busken som Herren hadde tiltalt Moses fra og vandre gjennom dalen der israelittene danset rundt gullkalven (Egeria 1991:31–36). I løpet av 1700-tallet reiste et betydelig antall unge kvinner og menn fra velstående familier til Italia, blant annet for å stå på Kapitol og skue ut over Forum, scenen for viktige deler av deres klassiske utdanning (Eriksen 1997:25–26, 85–105). Herder og følgerne hans tilførte en ny dimensjon til denne reisevirksomheten. Fra folkets munn var det mulig å høste hittil ukjente litterære perler, som samtidig kunne gi en inderlig kontakt med folkets dunkle fortid. Europas neste litterære sensasjon kunne bli servert av slåttekarene du traff på enga, eller av krovertinnen eller fergemannen du møtte på din vei. En av de første engelskspråklige reiseskildringene fra det norske innlandet viser denne måten å reise på. En gang på midten av 1820-tallet reiste den skotske journalisten Henry David Inglis (1795–1835) fra Mandal til Christiania via Setesdal og Telemark. Innskutt i skildringer av natur og folkeliv gir han også prøver

på folkesagn og folkesanger. Tekstene har han fått oversatt til engelsk via dansk, og han antyder at det er han selv som har lagt siste hånd på verket (Inglis 1829:240–249). I innledningen til *Norske sagn* fra 1833 anbefaler Andreas Faye samlingen som en håndbok for reisende. Kjennskap til slike overleveringer kan brukes til å forhøre seg om lokale sagn og «nyde den fornøielse, som den naive, muntlige fortelling paa stedet selv stedse medfører (Faye 1833:VI).»

I folkediktningens reiselivshistorie krysses sporene til to forskjellige former for historisk skattejakt. Du kunne, som den norske folkloristen Moltke Moe på 1890-tallet, tråle Telemark for å finne flest mulig vers av Draumkvedet, for å gjenskape et middelaldersk dikterisk mesterverk, med dyp forankring i folkelig kulturhistorie. Du kunne også, som den tyske arkeologen Heinrich Schliemann på 1870-tallet, følge Homer til Iliums kyster for å grave frem glemte gullskatter fra det forlatte Troja. Sogneprest Niels Dahl gjorde på en måte begge deler. Han grov i prestegårdsenga og fant restene etter den hedenske helligdommen fra det opprinnelige Gulatinget. Han grov i folkeminnet og fant dunkle avtrykk etter folkeforsamlingene og rettsforhandlingene i Gulatingets storhetstid.

Brødrene Grimm hadde advart mot en konkret oppfatning av sagnene *som historie*. Sagnet viser hvordan folket har betraktet historiske hendelser, men kan ikke gi pålitelige opplysninger om hvem som gjorde hva, når. På linje med Nachtigal så brødrene Grimm sagnene som kilder til en mer generell kunnskap om ideer og karaktertrekk hos befolkningen i tidligere tider. Dette mer abstrakte synet på sagnenes sannhet og verdi kunne brødrene Grimm opprettholde fordi de ikke skrev konvensjonell historie. For vanlige historikerne førte det raskt til problemer, og til et behov for å skille mellom ekte og falske

sagn. I det første bindet i P.A. Munchs monumentale norgeshistorie beklager han at de islandske forfatterne har innhyllet de ekte oldsagnene i romantisk eventyrdiktning, slik at det er blitt nesten umulig å se hva som er historisk. Han lover likevel at han vil bruke sin beste kritiske sans til å skille mellom opprinnelige sagn og nyere diktninger (Munch 1852:196). Etter grundig drøfting konkluderer han for eksempel med at fortellingen om Fritjof den Frøkne må være oppdiktet (Munch 1852:321–322), mens fortellingene om Bråvallaslaget trolig er bygget på ekte sagn (Munch 1852:271–294; Kjus 2000). Det betyr ikke at Munch mener noen av hendelsene i fortellingen om Bråvallaslaget skal tros bokstavelig, men at fortellingene skal ses som folkelige forsøk på å huske forhistoriske konfrontasjoner mellom nordgermanske og sørgermanske folkestammer. Det han sitter igjen med av historisk stoff er i grunnen både løst og tvilsomt, og slike subtile og kulturhistoriske sagntolkninger har det ikke senere vært vanlig for norske faghistorikere å gi seg ut på.

Det ulærde folkets muntlige tradisjon

Betydningen til begrepet *folkediktning* gjennomgikk en ganske stor endring de første ca. 30 årene det var i bruk. Hos Herder sto ikke skriftlighet og muntlighet i noe strengt motsetningsforhold. Han regnet for eksempel både Shakespeare og Goethe som folkediktere. Blant folkevisene han utga i 1778–9 var det arbeider av navngitte diktere som Luis de Gongora, Gabriello Chiabrera og Martin Luther. For Herder var diktningens *virkning*, det at folket lærte seg selv å kjenne, mer vesentlig enn at diktningen skulle ha et folkelig *opphav*. I brødrene Grimms *Deutsche Sagen* (1816–18) finnes det også tekster av navngitte forfattere, som Tacitus, Beda og Gregorius av Tours, men da er forfatterne alltid å betrakte som mellomledd i en overlevering

av eldre muntlig stoff. Hos Herder hadde dikteren (med eller uten penn og papir) fortsatt en viktig rolle. Dikteren – kjent eller ukjent – var en mester til å forme språket slik at folket kunne kjenne seg igjen i det. I *Deutsche Sagen* er forfatteren blitt en feilkilde.

Det var i hvert fall to årsaker til at en slik forskyvning fant sted. På den ene siden krevde det stadig mer omfattende innsamlingsarbeidet noen klarere retningslinjer for hva det var interessant å samle inn (Wretö 1984:94; Zipes 2015:26). Samtidig bidro Jacob Grimms mangfoldige kulturhistoriske innsats til at arbeidet med folkediktningen ble dreiet i historisk retning. Herders program hadde også hatt en tilbakeskuende dimensjon. Det at diktene var innleiret i sine unike historiske omstendigheter, gjorde dem til gode inngangsporter for innlevelse med folkets fortid (Wretö 1984:94). For Jacob Grimm var utforskningen av kulturuttrykkenes fortid ikke først og fremst basert på estetisk innlevelse. I studietiden var han blitt trent i historisk tenkning og metode av grunnleggeren av den tyske rettshistoriske tradisjonen, Friedrich Carl von Savigny (Zipes 2015:38–39). Den store utfordringen til Savigny var å få gjenetablert tysk rett etter Napoleonstiden. Det var mange som ivret etter reformer og som mente det beste ville være å skrive nye lover med fornuften som utgangspunkt. Savigny var ikke enig. Han mente at for å forbedre lovene måtte man først forstå dem, og en forståelse av lovene måtte være historisk (Savigny 1831:134).

Savigny så rettsreglene som bærere av sine egne historier, og det var en slik tankegang Jacob Grimm overførte til andre kulturelementer. Gjennom for eksempel språkhistorie, rettshistorie og religionshistorie studerte han folkets kollektive kulturelle frembringelser. Den indogermanske språkvitenskapen, som Jacob Grimm var med på å etablere, ga hol-

depunkter for at de germanske språkene hadde felles opprinnelse. Parallelt kunne en tenke seg at de germanske folkene også hadde opphav i et felles urhjem. Skikker, fortellinger og selve språket ble ansett som bærere av minner etter folkets lange vandring fra dette urhjemmet. Avhandlingen *Deutsche Mythologie* (1835) var et av Jacob Grimms originale eksperimenter for denne måten å tenke på. Her ble oldtidens fortellinger og idéer forsøkt rekonstruert, for en stor del ved hjelp av folkeminner i form av overleverte skikker og fortellinger. Historier om overnaturlige vesener som nisser, dverger og troll ble tolket som levninger etter hedenske religiøse myter.

Idéen om at folkelige tradisjoner helst skulle være rent muntlig overlevert, ble tidlig etablert i skandinavisk folkloristikk. Da Jørgen Moe reiste gjennom Telemark og Setesdal for å samle folkediktning i 1847 vurderte han det positivt hvis de som sang for ham bare hadde overfladisk kjennskap til trykte visebøker. Han mente slike bøker var skadelige for folks enge tradisjoner og at de gjorde meddelelsene mindre ekte (Moe 1964:50–52; Heggli 2000:84). I subskripsjonsinnbydelsen til verket *Danmarks gamle folkeviser* (1851) utformet den danske folkloristen Sven Grundtvig (1824–1883) kravet om muntlighet som en læresetning:

Denne folkesang, oprindelig tilbleven i folkemunde og i den bevaret igjennem aarhundreder, inden nogen tænkte paa at føre den i pennen, er derfor kun ægte i samme grad, som den tro og nøjagtig er optegnet som den har lydt i folkemunde: som den har bevaret sig i det ulærde folks mundtlige tradition (Grundtvig 1853:V).

Her kobler Grundtvig ekthet til muntlighet (og kravet til muntlighet understrekes tre ganger) samtidig som han uttrykker forfor-

ventning om å finne levninger fra et stort tidsdyp. Samlingen åpnes med de sangene Grundtvig mener er eldst, «saadanne, som oprindelig have tilhørt [folket] som en deel af den nordiske (skandinaviske, nord-germaniske) stamme» (Grundtvig 1853:X). Den retrospektive tankegangen førte med seg en skala av verdsetting, der de antatt eldste overleveringene også ble vurdert som de mest verdifulle.

Sagn og skrift

Hans Flolid var en ivrig leser. Torleiv Hannaas opplyser at han hadde lest det som var å lese om Gulatinget, og at han til og med hadde lært seg gammelnorsk for å tilegne seg middelalderkildene på originalspråket (Hannaas 450:14). Den sterke interessen for Gulatinget har ikke Hans Flolid vært alene om. Dahl hadde også lest alt som var å lese om Gulatinget. Det samme hadde Taranger. Senere brukte Ivar Kleiva, etter egne utsagn, mer enn 40 år på å finne ut av historien til Gulatinget.

Uansett hvor man vender seg i det innsamlede sagnmaterialet om Gulatinget, møter man tegn på lesning. Vitnesbyrdene Taranger samlet viser lesning, av *Budstikkens* 1824-årgang og eldre norgeshistorier. Allmuens klare identifisering av Guløy som stedet for Gulatinget er det rimelig å knytte til noens lesning av *Håkon Håkonssons saga*. Beskrivelsene i *Egils saga* slår inn hos praktisk talt alle som har uttalt seg om Gulatinget. Jeg har pekt på hvordan Schönings skildring av overgangen fra hedendom til kristendom er blitt spunnet videre, ut i landskapet, både i Eivindvik og på Guløy. I Eivindvik fant sogneprest Dahl restene etter den hedenske offerlunden, som var kuttet ned da tinget ble kristnet. Hans Flolid fant et hedensk offersted på to små holmer rett utenfor Guløy, som han identifiserte som Veholmene. Der hadde de hedenske forfedrene gjennomført ofringer før åpningen

av tinget. Sangene og sagnet som Eskeland utga, viser lesning, av *Heimskringla*, islendingssagaer og Gulatingsloven. Forfatteren har ikke bare lest disse tekstene, men han har fordypet seg i dem og levd seg inn i dem. Han har ikke nøydt seg med å sette bitene sammen, men han har forestilt seg hvordan det hele kan ha vært.

Jeg mener ikke å si at sagn nødvendigvis vil være påvirket av trykt litteratur. Poenget er heller at formidlingen av sagn er flermedial, og så lenge trykketeksten har eksistert, har trykte bøker og blader levert viktige bidrag til fortellingskulturen (se for eksempel Sørensen 1989; Alexandersson 2015). Forventningen om at folkets kultur skulle være rent muntlig overlevert var i utgangspunktet en betraktning utenfra og ovenfra. Det tidlige 1800-tallets sagnsamlere møtte folket med oppfatninger om at de skulle være bærere av eldgamle muntlige tradisjoner. Når det viser seg at folk både har lest bøker og skrevet dikt er det som om noe skammelig blir avslørt: folket har jukset!

Sagnet som møtested

Så vidt jeg kan forstå har det folkloristiske sagnbegrepet gjennomgått to vesentlige endringer i tiden etter Jacob Grimm. Den første endringen, som i norsk kulturforskning inntraff på 1870-tallet, førte til at den eldste tidshorizonten ble klippet av. Det skjedde som følge av en større internasjonal oversikt over det innsamlede tradisjonsmaterialet. Forskere som Sophus Bugge, Anton Christian Bang og Moltke Moe fant så mange tegn på kulturforbindelser og kulturell påvirkning i historisk tid, og også så mange likhetstrekk mellom norsk og utenlandsk tradisjon, at tanken om at den norrøne kulturen, og store deler av folkekulturen, skule ha fulgt stammen fra forhistorisk tid, virket usannsynlig. Dette inspirerte Moltke Moe til å formulere en ny-herdersk teleologisk læresetning for

hvordan den norske kulturarven ble dannet: tradisjonen er ikke norsk fordi den alltid har tilhørt oss, men fordi vi har gjort den til en del av vår felles fremtid (for eksempel Moe 1962a:211; Moe 1962b:264). Fortsatt var tradisjonsforskningen gjennomgående historisk rettet, men det ble mindre vanlig å ville skue lengre inn i fortiden enn til middelalderen og betydningen til utveksling av kulturimpulser på tvers av språkbarrierer og landegrenser ble anerkjent.

Den andre endringen var mer radikal. Den begynte amerikansk folkloristikk på 1960-tallet, som en ny og sterk interesse for fremføringsstudier. Her var målet å kartlegge hvordan mening ble dannet av aktørene mens de fremførte og skapte sin egen kultur (Paredes og Bauman 1972). I mange land hadde dette paradigmeskiftet preg av å være et generasjonsoppgjør og flere av forskere som fulgte de nye innfallsvinklene polemiserende mot de retrospektive premissene til den tidligere folkloristiske forskningen (Eriksen og Selberg 2006:54–72).

Den første endringen gjorde det mindre aktuelt å lete etter urgammel kunnskap i sagnene – en fikk nøye seg med gammel kunnskap. Den andre endringen gjorde kartlegging av sagnets samtid til en mer aktuell fremgangsmåte enn spekuleringer om sagnets mulige fortid og opphav. Det som har holdt seg påfallende stabilt gjennom disse endringene, er folkloristenes syn på sagnet som *kulturhistorisk* kilde. Følgende sitat fra Brynjulf Alver kan tjene som eksempel på hvordan folklorister har holdt seg til Jacob Grimms mer abstrakte form for skattejakt:

Segnene er diktning, som søker å gi uttrykk for det som har hendt gjennom biltemåling. Dei einskilte historiske hendingsane misser verdien sin, medan hovudinntrykket av hendingane stig fram for oss som episk drama ... I episk ikled-

ning gjev dei oss allmugen sine reaksjonar og refleksjonar, allmugens inntrykk og røynsler, og kanskje ikkje minst allmugen sin dom og forklaring av det som har hendt (Alver 1962:112).

Sagnet er en dårlig kilde til opplysninger om konkrete historiske hendelser, men det er en utmerket kilde til opplysninger om hvordan folk har vurdert egne livssammenhenger når de har tatt vare på og skapt sin egen fortid. Tilsvarende refleksjoner finnes også hos folkloristene Svale Solheim (1973:146) og Bjarne Hodne (1973:194–198).

For sagnsamlerne i Gulen fra Taranger og fremover, har formålet vært å finne selve stedet for Gulatinget, og dermed har man vært på noe som minner mer om Heinrich Schliemanns eller Egerias form for skattejakt. Utgangspunktet har vært stedet, slik man har opplevd det i fortellinger fra berømte bøker. Målet har vært å kunne stå på nettopp dette stedet i virkeligheten. Liv Karin Flolid Lien (barnebarnet til Hans Flolid) har beskrevet hvordan den første islandske presidenten Sveinn Björnsson kom på besøk til Flolid på leiting etter gulatingstedet. Hans Flolid tok imot gjesten i gamlestua på gården, en tidligere årestue og et av de eldste husene i kommunen (Lien 2019:69, 71). Jeg vil tro at Sveinn Björnsson og Hans Flolid fant god anledning til å leve seg inn i hendelser skildret i Egilssaga, Olav Tryggvassons saga og Gulatingsloven.

Sagnet som indirekte, kulturhistorisk kilde har hatt liten folkelig appell. Det er en fagintern folkloristisk fortolkningstradisjon som i liten grad har nådd ut, ikke en gang til tilgrensende historiske disipliner. Hvis vi ser dette i lys av brødrene Grimms formodning om at historien må ha sagnets kvaliteter for å få gjennomslag, så er sagnet alltid konkretiserende. Tendenser og holdninger blir uttrykt gjennom karakterer og handlinger. Folk-

loristenes sagntolkninger går i motsatt retning når de bruker konkrete fortellinger til å finne holdninger, tendenser og forbindelser.

Samtidig viser denne historien at en annen side ved det folkloristiske sagnbegrepet har hatt betydelig større gjennomslag. I det sosiale spillet som ble etablert for innsamling og publisering av folkediktning ble det skapt noen ganske spesielle kommunikasjonsmønstre og fortellerroller. Folkediktningen kom til syne i et møte mellom litterater (senere folklorister) og personer av folket. Samtalen har gjerne vært en blanding av dialog og intervju, men i den publiserte teksten ble både spørsmålene og de språklige grepene i oversettelsen fra tale til skrift, redigert bort. Tekstene ble stående som vitnesbyrdene til meddelerne. Samtidig ble meddelerne utsatt for systematisk anonymisering. I målsetningene var Jacob Grimm påvirket av Herder. Skriftfesting og formidling av folkets diktning skulle fornye og frigjøre folkets kultur. Hvordan dette i praksis betød å hente kulturuttrykk fra fattigere sjikt i befolkningen og gi dem til en litterær offentlighet, var trolig ikke helt gjennomtenkt. Retten til å vurdere estetisk eller historisk verdi lå hos litteratene og historikerne. Det var samleren og utgiveren som fikk fremstå med et forfatternavn, mens den egentlige fortelleren, som hadde levert minneverdige fremføringer av viser, eventyr eller sagn, forsvant i folkedypet.

Slik ble for eksempel portrettet av den faktiske eventyrfortelleren Dorothea Viehmann, som prydet forsatsene til 1819-utgaven av *Kinder und Hausmärchen*, gjennom oversettelse og gjenutgivelse til den fiktive, generiske eventyrfortelleren *Gamle Grete* (Hafstein 2014:29). Asbjørnsen og Moe anonymiserte konsekvent kildene til eventyrene de publiserte. Komponisten og folkemusikksamleren Ludvig Mathias Lindemann insisterte på å behandle folkeminnesamleren Olea Crøger som kilde og ikke som samler, noe

hun trolig opplevde som urettferdig all den tid det var hun som sto for den første ordentlige samlingen med norske folkeviser (Ressem 2004:29). Den islandske folkloristen Valdimar Hafstein har diskutert de opphavsrettslige og forretningsmessige sidene ved dette systemet. For det var altså slik at forfattere og komponister gjennom hele 1800-tallet kunne innkasserte kommersielle suksesser på anonymisert folkekunst. H.C. Andersen så det som sin soleklare rett å høste stoff fra folkelig tradisjon, men ble dypt indignert hvis noen fant på å bruke tekstene hans på liknende måte (Hafstein 2014:10–15).

Anonymiseringen hadde også en annen, mindre økonomisk men mer politisk, side. Den kunne være et kraftfullt grep for å påberope seg folkeminnets kollektive autoritet. I møte med en fortelling skjer det alltid en koordinert fortolkning av det som fortelles og den som forteller. Spillet går begge veier: fremstillingen farger bildet av hvem som forteller og fortellerskikkelsen farger bildet av det vi får høre (Kjus 2008:181). Den amerikanske folkloristen Richard Bauman har studert hvordan fortellinger kan vinne autoritet ved å tilskrives eksterne opphavspersoner og ved å utsettes for re-mediering, retoriske strategier han med et samlebegrep kaller *tradisjonalisering* (Bauman 2004:128–158).

Den første gangen Hans Flolid skrev om holmgangsplassen på Timmerøya, leste han den direkte inn i den dramatiske episoden i *Egil Skallagrímsson saga* der Egil felte motstanderen Kortatle (*Egils saga* 1970:161). Hans Flolid var med andre ord ute på samme type skattejakt som biskop Neumann. Men Hans tilpasset seg konvensjonene for autorisering av sagn, og fant gjennom dette nye roller. Først fremsto han som innsamler av lokale tradisjoner publisert i *Gula Tiend*. Deretter tok han rollen som tradisjonsbærer og informant for professor Hannås. I den siste

utgaven anonymiseres og kollektiviseres kildene til stoffet. Det er *dei gamle* som kalte vollene på Flolid for tingvollene og som kalte den store steinen på toppen av Guløy for domssteinen. Når dette fortelles til Hannås, innføres det i et av Norges sentrale tradisjonsarkiv, der jeg kunne finne det hundre år senere, som vitnesbyrd om lokale tradisjoner.

For Lars Eskeland var også opphavet anonymt og muntlig, men han demonstrerte samtidig troverdigheten til tradisjonslinjene. Anders Lavik etableres som et pålitelig og oppriktig arbeidsmenneske før familietradisjonen hans blir gjengitt. Den som fremstår som den egentlige meddeleeren, nemlig Stora-Marjo, var en ugift tjenestejente som hadde rukket å fostre barn for to slektsledd før hun døde i 1868. Hun er et historisk menneske, men samtidig en allegori for folkets tradisjoner, i slekt med *Gamle Grete* (Eskeland 1938:12–13). Hos Eskeland blir derimot Hans Flolid anonymisert bort. Historiene er fra gamle folk (Eskeland 1938:78), stedsnavnene har vært godt kjent (Eskeland 1938:80) og sagnene er befolkningens vitnemål (Eskeland 1938:82). Eskeland gjør det klart at han har vært på stedet og det er vanskelig å tro annet enn at han snakket med Hans Flolid. Da kan man lure på hvorfor han ikke nevnes? Men grepet hadde Hans Flolid selv lagt opp til ved å overføre autoriteten kollektivt til de gamle, og det er liten tvil om at det var gjennom Eskelands gjenfortelling sagnene til Hans Flolid fikk den største gjennomslagskraften.

Hvem sin historie?

Hvor kommer de kulturelle verdiene fra? Hvordan beveger fellesskapet seg gjennom historien? I fremstillingen av Gulatingets historie inntok Schøning et aristokratisk perspektiv. Både religionen og retten så han for seg ble spredd fra samfunnets topp, for de retter å trenge ut til avkrokene. Sorenskriver

Blom mente tinget måtte ha funnet sted ved et jarlesete og Gulen var et for fattig strøk til å ha vært tingsted. Folket ble betraktet som en treg materie, men det folket først hadde tatt til seg, ble siden bevart uten større endringer i hundrevis av år. Eskeland fortalte en annen historie, der bøndenes egen rettsdannelse, i opposisjon til en arrogant og urimelig kongemakt, sto som det sentrale.

Den mest oppdaterte og offisielle fremstillingen av historien til Gulatinget er skrevet av historikeren Knut Helle. Boken *Gulatinget og gulatingslova* (2001) ble bestilt av Gula kommune i forbindelse med etableringen av et storslått kunstnerisk minnesmerke på tingvollen på Flolid, som var pekt ut som kommunens tusenårssted. Helle drøfter sagnmaterialet som ble samlet fra 1823 og fremover, men ender med å betrakte det som historisk irrelevant. Når han skal konkludere om plasseringen av tinget, noe som må ses som en viktig del av oppdraget, har han ikke mange holdepunkter. Det må ha vært en kirke ved tinget, og Eivindvik er det eneste helt sikre kirkestedet som kjennes fra middelalderen (Helle 2001:56). tillegg trekker Helle inn steinkorsene, og slutter seg til sogneprest Dahls fortolkning: det er naturlig å tenke seg at steinkorsene ble reist for å vigse tingstedet, og at de ble brukt til gudstjenester før kirken sto ferdig (Helle 2001:60).

Det finnes en krets som mener Dahl kuppet gulatingstedet da han la det til Eivindvik og som ser Helles utredning som et tendensiøst bestillingsverk fra Gula kommune. Her får vi striden mellom by og bygd i et komprimert format, som en konflikt mellom etterfølgerne til Hans Flolid og Lars Eskeland, som samles på tingvollene ved Floli, og etterfølgerne til Niels Dahl, i form av kommunestyre og statsautoriserte historikere, som samles på enga til den tidligere prestegården i kommunesenteret Eivindvik.

Samskapte opphavsfortellinger

Lokaliseringdebatten om gulatingstedet har omfattet fysiske møter mellom mennesker, muntlig fortelling og fremstilling av tekster i ulike sjangere. Sagnbegrepet har fremstått som flertydig og flytende. På noen måter har diskusjonen vært sterkt påvirket av det folkloristiske sagnbegrepet, men på andre måter virker den påfallende uberørt.

Etter kursendringen på 1970-tallet, da folkloristikkens retrospektive premiss ble kritisert og metoder ble utviklet for å studere meningsproduksjon i samtiden, reserverer ikke folkloristene sagnbegrepet til rent muntlige eller rent folkelige overleveringer. Denne justeringen er lite kjent utenfor fagets kretser. Også for folkloristene har det gjerne vært slik at fremfor å etablere en ny grunnbetydning til begrepet *sagn*, så har man flyttet den analytiske interessen ved å tilføye mer generelle begreper som *kollektiv erindring*, *sosial minnesproduksjon* eller *myter*.

Det er i praksis vanskelig å fri begrepet *sagn* fra oppfatningen at de er noe som finnes hos folket og som registreres, beskrives og vurderes av forskerstanden. Ved å betrakte fortellingene i både folkesagn og historiebøker som *myter* kan man komme rundt denne polariseringen, slik at lek og lærd kan behandles som deltakere i det samme sosiale spillet. Nå er *myte* også et fleksibelt og forvirrende begrep. De siste femti årene er det mye brukt slik man på 1700-tallet brukte ordet *fabel*, om fortellinger som viser seg å ikke være sanne og som derfor skal skrives ut av historien. Det er påfallende at det gjennomgående er andre menneskers falske historie som avskrives på denne måten. Dette er en ironisk bruk av ordet, for myter er ikke i utgangspunktet uvirkelige, de er tvert imot super-virkelige. De er fortellinger som forankrer og forklarer noen av de grunnleggende forholdene i tilværelsen.

Litteratur

- Alexandersson, Pär 2015. *Ättestupans förvandlingar. Aldrande, hot och rädsla under 350 år*. Acta academiae regiae Gustavo Adolphi 138. Gustav Adolfs akademi, Uppsala.
- Alver, Brynjulf 1962. Historiske segner og historisk sanning. *Norveg* nr. 9, s. 89–112.
- Aukrust, Knut 2011. Mission impossible. Troll, St. Olav og Herkules. I Line Esborg, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem (red.) *Or gamalt. Nye perspektiv på folkeminner*. Norsk folkeminnelags skrifter nr. 165. Oslo, Aschehoug, s. 163–192.
- Bauman, Richard 2005. *A world of others' words. Cross cultural perspectives on intertextuality*. Malden, Blackwell.
- Blom, Gustav Peder 1824. Hvor blev Gulethingsloven given? *Budstikken* 1824, nr. 23–24, s. 177–188.
- Dahl, Niels Griis Alstrup 1824. Forsøg til Besvarelse af Spørgsmaalet: Hvor blev Gulethingsloven givet, og hvor har Gulething staaet? *Budstikken* 1824, nr. 62–66, s. 489–528.
- Egeria 1991. *Egerias reise til det hellige land*. Oversatt av Else Schjøth. Oslo, Aschehoug.
- Egils saga* 1970. Oversatt av Hallvard Lie. Oslo, Aschehoug.
- Eriksen, Anne 1995. *Det var noe annet under krigen. 2. verdenskrig i norsk kollektivtradisjon*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne 1999. *Historie, minne, myte*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne 1997. *Minner frå den evige stad. Skandinavers reiser til Roma 1850–1900*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg 2006. *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo, Pax.
- Eriksen, Anne 2007. *Topografenes verden. Fornminner og fortidsforståelse*. Oslo, Pax.

- Eskeland, Lars 1938. *På Klårfjell og annan gamal ervesong ifrå ei fjellbygd på Vestlandet*. Bergen, Lunde & co.
- Faye, Andreas 1833. *Norske sagn*. Arendal, Halds bogtrykkerie.
- Faye, Andreas 1844. *Norske folke-sagn*. Christiania, Guldberg og Dzwonkowskis.
- Grimm, brødrene 1981 (1816–1818). *The German legends of the brothers Grimm*. Volume 1. Edited and translated by Donald Ward. Philadelphia, The institute for the study of human issues.
- Grimm, brødrene 1816. *Deuthsche Sagen*. Berlin, Nicolaischen Buchhandlung.
- Grimm, Jacob 1835. *Deuthsche Mythologie*. Göttingen, Dieterischen Buchhandlung.
- Grimm, Jacob 1879. Gedanken wie sich die Sagen zur Poesie und Geschichte verhalten. *Zeitung für Einsiedler* 1808 nr. 19–20. I *Kleinere Schriften von Jacob Grimm*. Erster Band. Zweite Auflage. Berlin, Ferd. Dümmler, 1879, s. 400–404.
- Grundtvig, Svend 1853. *Danmarks gamle folkeviser*. 1. deel. København, Thiele.
- Heeren, A.H.C. 1800. *Haandbog i de gamle Staters Historie*. Oversatt av G. Sverdrup. København, Soldin.
- Heggli, Gry 2000. Orality in Norwegian folklore studies. Past and present perceptions. *Arv* vol. 56, s. 79–96.
- Helle, Knut 2001. *Gulatinget og gulatingsslova*. Leikanger, Skald.
- Herder, Johan Gottfried 1773. Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker. I Johan Gottfried Herder (red.). *Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter*. Hamburg, Bey Bode, s. 3–70.
- Hodne, Bjarne 1973. *Personalthistoriske sagn. En studie i kildeverdi*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Holberg, Ludvig 1732. *Dannemakrs riiges historie. Tomus 1*. København, Høpfner.
- Holck, Ole Elias 1824. Noget om Gulethinget. *Budstikken* 1824, nr. 34–35, s. 264–271.
- Inglis, Henry David 1829. *A personal narrative of a journey through Norway, part of Sweden, and the islands and states of Denmark*. Edinburgh, Constable.
- Johnsen, Birgit Hertzberg 1980. Her ulve mann har revet aar seksten hundred tolv. *Norveg* nr. 23, s. 155–194.
- Johnston, Sarah Iles 2018. *The story of myth*. London, Harvard university press.
- Keyser, Rudolf 1866. *Norges historie. Første bind*. Kristiania, Malling.
- Kjus, Audun 2000. Bråvollene, en slagmark i Nordens historie. *Nord nytt* nr. 81, s. 67–81.
- Kjus, Audun 2003. *Sitt fedrelands Herodot. P.A. Munch og det norske folks historie*. Norsk folkeminnelags skrifter nr. 154. Oslo, Aschehoug.
- Kjus, Audun 2008. *Sakens fakta. Fortellingsstrategier i straffesaker*. Oslo, Unipub.
- Kjus, Audun 2012. Det historiske sagnet og den vitenskapelige Norgeshistorien. I Sverre Bagge, John Peter Collett og Audun Kjus (red.). *P.A. Munch, historiker og nasjonsbygger*, Oslo, Dreyer, s. 80–91.
- Kleiva, Ivar 1967. Gulatingstaden. *Frå Fjon til Fusa. Årbok for Nord- og Midhordland sogelag*. 20. årgang, s. 170–200.
- Kleiva, Ivar 1982. Gulatinget, tingstader og lovverk. Fyrste bolken. *Frå Fjon til Fusa. Årbok for Hordamuseet og Nord- og Midhordland sogelag*. 35. årgang, s. 7–80.
- Kleiva, Ivar 1983. Gulatinget, tingstader og lovverk. Andre bolken. *Frå Fjon til Fusa. Årbok for Hordamuseet og Nord- og Midhordland sogelag*. 36. årgang, s. 105–176.
- Lien, Liv Karin Flolid 2019. *Gulatinget på Flolid gard*. Torvastad, Alpha.
- Midtbø, Olav 1918. Det ældste Gulatingsted. *Maal og minne* 1918, s. 84–87.

- Moe, Jørgen 1964. Indberetning fra cand. theol. Jørgen Moe om en af ham i maa- nederne juli og august 1847 med offentlig stipendium foretagen reise gjennom The- lemarmen og Sætersdalen, for at samle fol- kediktninger. I *Tradisjonsinnsamling på 1800-tallet*. Norsk folkeminnelags skrifter nr. 92. Oslo, Universitetsforlaget, s. 47–88.
- Moe, Moltke 1926a. Eventyrvandring og eventyrforvandling. Et par eksempler. I Knut Liestøl (red.) *Moltke Moes samlede skrifter*. Vol. 2, s. 211–220. (Først utgitt i *Samtiden* 1908)
- Moe, Moltke 1926b. Nationalitet og kultur. I Knut Liestøl (red.) *Moltke Moes samlede skrifter*. Vol. 2, s. 252–264. (Først utgitt i *Samtiden* 1909)
- Munch, Peter Andreas 1852. *Det norske folks historie. Første deel. Første bind*. Christiania, Tønsberg.
- Nachtigal, Johan 1800. *Volks-Sagen. Na- cherzähl von Otmar*. Bremen, Friedrich Wilmans.
- Neumann, Jacob 1824. Bemærkninger paa en reise i Sogn og Søndfjord. *Budstikken* 1824, nr. 47–53, 67–73, s. 369–424, 529–584.
- Niemeyer, August Hermann 1798. *Haandbog for christelige Religions-Lærere*. København, Gyldendal.
- Ramus, Jonas 1735. *Norriges beskrivelse*. Kø- benhavn, Høpffner.
- Ressem, Astrid Nora 2004. Olea Crøger og melodiene. I Olea Crøger. *Lilja bære blomster i enge. Folkeminneoppskrifter frå Telemark i 1840–50-åra*. Norsk folkemin- nelags skrifter nr. 112. Oslo, Aschehoug, s. 25–31
- Sars, Ernst 1873. *Udsigt over den norske his- torie. Første deel*. Christiania, Cammer- meyer.
- Sars, Ernst 1877. *Udsigt over den norske his- torie. Anden deel*. Christiania, Cammer- meyer.
- Sars, Ernst 1882. *Historisk indledning til grundloven*. Kristiania, Folkeskriftsels- kabet.
- Savigny, Fredrick Charles von 1831. *The vo- cation of our age for legislation and jurisp- rudence*. Oversatt av av Abraham Hay- ward. Opprinnelig utgitt i 1814. London, Littlewood.
- Schøning, Gerhard 1771. *Norges riiges his- torie. Første deel, indeholdende riigets ældste historie fra dets begyndelse til Harald Haa- fagers tiider*. Sorøe, Mumme og Faber.
- Schøning, Gerhard 1773. *Norges riiges his- torie. Anden deel, indeholdende riigets his- torie under dets begyndelse til Harald Haa- fagers og hans tvende sønner, Ericks og Hagens regiering frå aar 863 til 963*. Sorøe, Mumme og Faber.
- Snorre Sturlason 1900. *Kongesogur*. Omsett ved S. Schjøtt. Kristiania, Stenersen.
- Solheim, Svale 1973. Historisk segn-historisk funksjon. *Norveg* nr. 16, s. 141–147.
- Sørensen, Steinar 1989. En konge hersket i Østerdal. Om og omkring en 1700-talls- vise som ble omdannet til folkesagn. *Al- farheim*. Årbok for Elverum nr. 4 1989. Elverum historielag, Elverum, s. 55–70.
- Taranger, Absalon 1967 (1893). Paa Gulat- hing? *Frå Fjon til Fusa*. Årbok for Nord- og Midhordland sogelag. 20. årgang, s. 153–169. (Opptrykk fra *Morgenbladet* 1893, nr. 448, 451 og 454.)
- Wretö, Tore 1984. *Folkvisans upptäckare. Re- ceptionsstudier från Montaigne och Schef- ferus til Herder*. Uppsala, Acta Universi- tatis Upsaliensis.
- Zipes, Jack 2015. *Grimm legacies. The magic spell of the Grimms' folk and fairy tales*. Princeton, Princeton university press.
- Ødemark, John 2011. Ammestuens tale. Overtro og fabel i Pontoppidans Feiekost.

I Line Esborg, Kyrre Kverndøkk og Leiv Sem (red.). *Or gamalt. Nye perspektiv på folkeminner*. Norsk folkeminnelags skrifter nr. 165. Oslo, Aschehoug, s. 11–51.

Utrykte kilder

Ivar Kleiva, UA. *Segner, soger og anna frå Gulen*. Udatert upublisert manuskript oppbevart ved Norsk Folkeminnnesamling, Universitetet i Oslo. Overført fra Norsk Folkeminnelag.

Hannaas 450. Sagn og stedsnavn frå Gulen. Opptegnet i hovedsak etter Hans B. Flolid i 1921 og 1922. Oppbevart ved Etnofolkloristisk arkiv, Universitetet i Bergen

«Keep it real!»

Hilsener til Knut fra tidligere studenter

Samlet av Hannah Kristine Lunde, stipendiat, IKOS, UiO.

Knut Aukrust har gjennom mange år vært en sentral formidler av kulturhistoriens mysterier til gryende kulturhistorikere på både bachelor- og masternivå ved Institutt for kulturhistorie og orientalske språk ved Universitetet i Oslo. Vi er mange som har blitt fascinert og underholdt av Knuts unike evne til å formidle på en lettfattelig og underholdende måte, uten at det noen gang gikk på bekostning av den faglig tyngden i undervisningen. Her er det gjort et stykke innsamling av kulturhistorie fra den nære fortiden, i form av hilsener fra knippe av Knuts tidligere studenter:

«En gratulasjon til Knut? Selvfølgelig! Det er gjort på ti minutter!» svarte jeg litt kjepphøyt når invitasjonen kom. Vel vitende om at nominasjonsteksten jeg skrev om ham i 2016 da Morgenbladet skulle kåre *10 fantastiske formidlere* sikkert lå klar til resirkulering et sted på pc-en. Det gjorde den ikke.

I skrivende stund er det syv, muligens åtte, år siden sist Knut foreleste for meg og detaljene begynner unektelig å bli litt tåkete. Men kanskje det også er en klarhet i å ha litt avstand til objektet for en tekst som dette? Selv om minnet etter hvert har slettet akkurat hvilken episode av *The Simpsons* som ble brukt for å illustrere et poeng, eller hvilket stikk mot FRP som kom i hvilken forelesning, trer de større linjene godt frem: Det å glede seg forelesningene (uansett hvor tidlig eller sent de ble holdt). Det å alltid føle seg

litt smartere på vei ut og det å bruke måneder på å gnage på et poeng eller et motargument. Det å ta med seg studenter fra andre fag fordi «du bare *må* oppleve en forelesning med Knut!». Men kanskje først og fremst den enorme entusiasmen og den intellektuelle nysgjerrigheten som tilsynelatende omfattet og ville analysere *alt*. Alt i hele verden.

Knut har sendt en generasjon kulturhistorikere, som jeg tror ble både bedre akademikere og bedre mennesker gjennom møtene med ham ut fra HF. Vi har ganske sikker blitt åpnere, rausere, mer nysgjerrige og, ikke minst, klarere til å vise fingeren og (om ikke si, så i alle fall tenke) «All you motherfuckers, fuck you too» til verden når den er urettferdig.

Gratulerer med dagen, Knut! Du er like mye Aukrust som Hermundstad og hvis du får beef med noen, står crewet ditt klart.

– Eirik Kristoffersen

I eit av dei lett nedslite romma på Sophus Bugge hus sat det nokre få nye masterstudentar i januar 2010. «Hei, Eg heter Knut og er kulturhistoriker» sa Knut. «Hei, eg heiter Marie og er kulturhistoriker sa eg» og resten av oss. Og etter det har eg vore kulturhistorikar. Takk for det. Og takk for godt frå Spania, introduksjon til Tupac og generelt sett alle åra mine på Blindern.

– Marie Nicolaisen

Et av mine første møter med Blindern og kulturhistorie var gjennom campusvandring med Knut. Senere har han bydd på både eventyrsjokolade i forelesning om norsk identitet, og underholdende innlegg på studentjulebord. Ikke minst har han geleidet oss gjennom pensum og oppgaveskriving med faglig tyngde, en enestående formidlingsevne, masse humor og selvsagt i skikkelig gangster-stil. Det har vært veldig stas å fått ha deg som foreleser, «K Nut». Husk at vi er kulturhistorikere 4 Life.

– Mari Ringnes Gløtberget

Knut bidro til å gjøre kulturhistorie kult og relevant, noe som gav stor inspirasjon til en fersk kulturhistoriestudent.

– Thea Stubberud

Da jeg begynte på kulturhistorie ved UiO høsten 2010, hadde jeg ingen anelse om hvor stor del Tupac Amaru Shakur skulle få for bachelorløpet mitt. Gjennom Knut sine forelesninger ble komplisert teori formidlet på en forståelig, og ofte underholdende måte, og hverdagens trivialiteter analysert, kontekstualisert og sett med nye blikk – som det mystiske ritualet tannpuss. Knut har en unik evne til å engasjere studentene, gjerne gjennom allsang av hip-hop fra 90-tallet, samtidig som han håndterer alvorlige temaer på en stødig måte. Gjennom Knuts veiledning for bacheloroppgaven, med spontane minneteder etter 22. juli som tema, ble forskeren i meg vekket, noe jeg er veldig takknemlig for!

– Hannah Kristine Lunde

Med humor og varme har Knut en egen evne til å bruke av seg selv og egne interesser til å

illustrere og gjøre, i utgangspunktet, tørr og tung teori mer tilgjengelig for oss alle. Personlig er jeg også takknemlig for at Knut hjalp meg med å forstå at personlige interesser kan være utgangspunkt for kulturhistorisk forskning, og dermed satte meg på sporet av det som skulle bli temaet for min masteroppgave. Takk, Knut!

– Camilla Plocinski Nilsen

Kjære Knut, Tusen takk for tre herlige år som din student. Jeg setter spesielt pris på alle K-ordene du analyserte for oss, og ikke minst Knuts metode:

O student of the riddle, you must combine! If you do not combine, you shall not fully grasp the mystery!

– Kuukua Anna Buduson

Knut er en professor som evner å beherske både de store auditoriene såvel som de små seminarrommene.

Hans faglige kompetanse formidles med en slik entusiasme og humor som gjør at han når ut og fanger hele rommet.

Knut er omgjengelig i ordets rette forstand. Han ser studentene sine, følger opp og tar deg alltid seriøst.

Jeg er heldig som har fått oppleve Knut som foreleser opptil flere ganger, og jeg vet jeg er langt fra alene i å være svært takknemlig for hans dedikerte glede for faget. Denne gleden har hjulpet og motivert mange gjennom enkelte semestre, men også gitt flere inspirasjon til å fordype seg videre.

Nyt en fortjent pensjonisttilværelse.

– Theodor Geelmuyden

Kjære Knut

Året er 2012: Jeg hadde hatt et friår etter en endt bachelorgrad, kommet inn på master i Rettsosiologi og skulle etter planen fortsette studier nede i sentrum. Parallelt hadde jeg søkt meg inn på et årsstudium i kulturhistorie, som et sikkerhetsnett dersom jeg ikke kom inn på masterløpet – det virket jo så spennende.

Jeg la masterplanene på is, og bestemte meg for å bruke et år på noe helt annet. Lite visste jeg at dette skulle forplante seg til et studieløp og en interesse jeg skulle følge videre inn i masterløpet – og senere jobb. Det var en professor som sa «this is your mother-

fucking party» og «Holler If Ya' Hear Me», og som samtidig la vekt på teori, metode og studentenes møte med kulturhistorie som disiplin, identitet og samfunnsrolle. Du satt alt i sammenheng – og det ga skikkelig mersmak!

Jeg vil rette en stor takk for mange fine år, interessante samtaler, gode forelesninger, arbeidsseminar – og ikke minst for en formidabel innsats og veiledning under masterskriving. Ønsker deg alt godt inn i pensjonistenes rekker.

Keep it Real!

– Helene Huljev



Knut arrangerte frokost med diskusjon av bacheloroppgaver i februar 2013, og ble overrasket med marsipankake av fagutvalget for kulturhistorie, i anledning hans 60-års dag. Foto: Kuukua Anna Buduson

Hilsener til Knut fra tidligere studenter

Presentasjon av dr.avhandling

Rotløs ungdom – en kulturhistorisk undersøkelse av hvordan femtitallets ungdom ble fremstilt og konstituert innenfor en kommunalpolitisk diskurs

Avhandling for graden ph.d. 2020

Camilla Hedvig Maartmann

På begynnelsen av 1950-tallet inntraff det en markant endring i *hvordan* ungdom som sosial og kulturell kategori ble omtalt og fremstilt i Oslo kommunes politiske samtaler og dokumenter, og i *hvilke* kommunale saksammenhenger de dukket opp. Forandringen vedrørte med dette både språket og konteksten. Fra å bli omtalt som «sunn», «sterk», og «prektig» ble begrepsbruken endret til «rotløs», «problematisk» og «asosial». Der ungdomspolitiske tiltak tidligere ble knyttet til spørsmål om utdannelse, arbeid og bolig, ble tematikken forskjøvet til ungdomskriminalitet, tilpasningsvansker og sosiale problemer. Mens ungdom gjennom 1930- og 40-tallet ble omtalt som landets fremtidshåp og nasjonens stolthet og styrke, ble de på 1950-tallet symboler på samfunnsproblemer og kulturelt forfall.

Det er i dette språklige og tematiske skiftet, fra ungdom som samfunnsressurs til ungdom som samfunnsproblem, studiens analytiske utgangspunkt ligger. Avhandlingens målsetting er å gå i dybden av denne endringen og undersøke på hvilke måter ungdom

ble fremstilt som problematiske, hvilke meningssammenhenger som inngikk i problemforståelsen og hvilke praktiske og politiske konsekvenser denne diskursive konstitueringen i sin tur fikk.

Jeg stiller også spørsmålet om hvordan forestillinger om kjønn, kvinnelighet og mannlighet preget forståelsen av det som ble karakterisert som ungdomsproblem og problemungdom, og hvordan det eventuelt innvirket på de tiltakene som ble iverksatt. Dette innebærer at jeg retter et kjønnskritisk søkelys mot begreper som *barn* og *ungdom* samt kulturelle kategorier som *ungdomsproblemer*, *problemungdommer* og *ungdomskriminalitet*, for å forsøke å identifisere hvilke kjønne betydninger som kommer til uttrykk.

Ungdomsproblemer og problemungdom ble et brennbart tema i så vel Oslo kommune som i samfunnet forøvrig. Frykten var at ungdomsproblemene var i ferd med å øke dramatisk. Ikke bare syntes kriminaliteten å være sterkt økende, særlig i de aller yngste årsklasser, men lovbruddene fortonet seg også grovere og mer «ondartet» enn tidligere. Bilbander og biltyverier, hærverk og bråk, foreningsløshet og gateliv ble symboler på en utagerende og forvillet ungdomsgenerasjon som brøt med samfunnets idealer og forventninger.

I Oslo utløste denne bekymringen en erkjennelse om at ungdomsproblemene måtte motarbeides gjennom forebyggende tiltak. Forebyggingstanken kom til å danne et sty-

rende og samlende prinsipp for den kommunale barne- og ungdomspolitikken som ble ført i Oslo gjennom femtitallet. Et grunnleggende premiss i forståelsen av ungdomsproblemet var at det eksisterte en sammenheng mellom uregulert fritid og ungdommens problematferd. De tiltakene som ble iverksatt hadde derfor som formål å få ungdommen bort fra gata og inn i voksenstyrte institusjoner. Fritidsklubber er ett eksempel på nye virksomheter som ble opprettet for å imøtekomme kravet om regulert fritid. Med dette etablerte Oslo kommune en nyskapende ungdomspolitik, som også ble retningsgivende for ungdomspolitiske tiltak nasjonalt.

De kategoriseringer og tolkninger den politiske makten gjorde av femtitallets ungdom ble med andre ord ikke bare styrende for hva ungdomspolitikken kom til å omhandle, men den ble også avgjørende for hvilke institusjonelle løsninger og politiske praksisformer som ble valgt. Dette viser hvordan en bestemt diskurs om ungdom fikk konsekvenser for hva som ble antatt å være «sant» og «virkelig» om etterkrigstidens unge. Diskursen definerte hvem som var problematiske, hvordan og hvorfor, og den utpekte strategier for hvordan problemet skulle motarbeides og løses og på denne måten ble bestemte former sosial og politisk handling legitimert.

Bokanmeldelser

Simon Ekström og Lars Kaijser (red.)
2018. *Djur. Berörande möten och kulturella smärtpunkter. Göteborg og Stockholm, Makadam förlag. 270 s.*

Anmeldt av Guro Flinterud

«Vi er omgitt av dyr i alle former», skriver redaktørene Simon Ekström og Lars Kaijser i innledningen til artikkelsamlingen som helt enkelt har fått navnet «Djur», med undertittelen «Berörande möten och kulturella smärtpunkter». Boka handler imidlertid ikke først og fremst om dyr, den handler om møter, og om sameksistens. Den består av åtte artikler som tar for seg ulike sider ved de ikke-menneskelige dyrenes tilstedeværelse i menneskenes hverdag. Artiklene bindes tematisk sammen ved at de alle på ulike måter omhandler menneskers befatning med *ville* dyr; her er det ikke kjæledyr og husdyr, men rovdyr som bjørn, ulv og hai, utdødde mammuter og dinosaurer, trekkfugler, edderkopper, hummer og kjøtt. De forflytter seg mellom utstilling, villmark og middagsbord, med det til felles at de fremhever hvordan vi mennesker lever med de dyrene som vi ofte i utgangspunktet ikke tenker at vi lever *sammen* med. Dette aspektet løftes frem i flere av artiklene gjennom Donna Haraways begrep «Companion species», her oversatt til svensk med ordet «sällskapsart». Haraway introduserte begrepet med utgangspunkt i en analyse av sin deltakelse i hundesporten agility sammen med hunden Cayenne, men hun bedyrer også at konseptet rommer videre enn bare det å leve med et kjæledyr. Alle arter som på ulike måter, i ulike situasjoner, lever i et gjensidig påvirkningsforhold til menneskene kan

være selskapsarter—Ekström og Kaijser påpeker at selv immaterielle objekter kan regnes inn i kategorien. Et felles tankemessig utgangspunkt for artiklene er med andre ord ønsket om å forstå hvordan mennesker på ulike måter lever i et gjensidig avhengighetsforhold til de dyrene som ikke nødvendigvis er en villet eller synlig del av vår hverdag—de ville, døde, skremmende dyrene. Metodologisk springer alle artiklene ut fra en etnologisk fagtradisjon som bygger på eklektisk feltarbeid bestående at intervju og observasjoner i felt og på nett, analyser av materielle og visuelle artefakter og egne opplevelser. Utover dette bringer hver artikkel inn en særegen teoretisk vinkling på sitt tema. Dette gjør at artikkelsamlingen fremstår helhetlig, samtidig som den presenterer leseren for ulike teoretiske perspektiver og innganger til å forstå feltet.

Boka er et relativt sjeldent bidrag til forskning på forholdet mellom mennesker og dyr på et skandinavisk språk. Selv om den knytter seg til de senere tiårenes fremvekst av det internasjonale, tverrfaglige forskningsfeltet som vekselvis går under navnene animal studies, human-animal studies (HAS) og critical animal studies (CAS), plasserer den seg også tydelig innenfor en skandinavisk etnologitradisjon. På denne måten bidrar artiklene til å utvikle et skandinavisk fagspråk på HAS-feltet i en tid hvor små språk står under press i forskningssammenheng. Samtidig løfter valget av språk og bevisstheten rundt en svensk/skandinavisk etnologisk fagtradisjon frem dynamikker som bringer nye perspektiver inn i HAS. Redaktørene fremhever i sin innledning at artiklene inngår i det de kaller *kulturelle dyrestudier*, og de påpeker at til tross

for en anerkjennelse av at kjernen i HAS dreier seg om å utfordre det tradisjonelle skillet mellom mennesker og dyr, så springer forskningen bak bokas artikler ut av en grunnleggende humanistisk forskningstradisjon. Det primære fokuset er som sådan å utforske hva dyrenes tilstedeværelse gjør med menneskene. Som de selv sier det, den røde tråden gjennom artiklene er utforskningen av det å *føle* med, *tenke* med, *fortelle* med, og *være* dyr.

Tre av artiklene tar for seg dyr på utstilling. Mattias Frihammar forteller om Villmarksgalleriet i Mo, et privat bygdemuseum som utfordrer ideer om modernitet, og fremhever hvordan syn på og bruk av dyr fremhever konflikter mellom sentrum og periferi. Lars Kaijser og Sverker Hyltén-Cavallius sine artikler befinner seg tematisk innenfor det mer etablerte, idet de studerer henholdsvis akvarier og naturhistoriske museer. Begge artiklene viser hvordan vitenskap og underholdning smelter sammen; Kaijser gjennom å fremheve hvordan akvariene i de seneste årene har lokket publikum gjennom en type fremstilling av haiens populærkulturelle historie fra skrekkefilmhelt til utrydningstruet art, Hyltén-Cavallius gjennom å fremheve hvordan liv og død settes i spill i naturhistoriske museer, enten det er gjennom fremstillinger av utdødde arter, eller av utstoppede, døde, individuelle dyr. Elin Lundquist og Susanne Nylund Skog tar også for seg de visuelle aspektene ved karismatiske dyr, men i deres tilfeller dreier det seg om trekkfugler, som henholdsvis kikkes på og skytes. Lundquists artikkel tar for seg jakt på trekkfugler på Malta, analysert fra perspektivet til de som jakter på jegerne som jakter på trekkfuglene. Lest i sammenheng med Skogs artikkel om fuglekikkere i Sverige som reiser land og strand rundt for et bilde, en video og et kryss på en liste, fremhever disse artiklene hvordan menneskenes handlinger knyttet til dyr ty-

deliggjør kompleksiteten i begrepet «tradisjon», som også fremstår som sentralt i Frihammars artikkel om villmarksgalleriet på Mo. Simon Ekströms artikkel om vitsetegninger av hummere går inn i det samme landskapet, idet han utforsker hvordan menneskers praksis for å avlive hummere ved å koke dem levende—en praksis som de senere årene har blitt ulovlig i hvert fall i Norge—blir gjenstand for svart humor i vitsetegninger som snur på rollene mellom menneske og hummer. Hvor går egentlig grensen mellom tradisjon og dyrevelferd? Hvordan kan vi som kulturforskere på best mulig måte navigere i dette landskapet, hvor vi ønsker å ta begge sider på alvor?

Utgangspunktet for artikkelsamlingen problematiserer med andre ord utfordringen ved å samtidig jobbe disiplinært og tverrfaglig, all den tid en vinkling som er grunnleggende for disiplinen (etnologer studerer mennesker), kan oppleves å være på kollisjonskurs med tankene i det tverrfaglige feltet (menneskene er ikke sentrale). Dilemmaet diskuteres i innledningen, men fremstår som noe som med fordel kunne blitt løftet bedre frem gjennom bokas artikler. Når redaktørene hevder at artiklene kan fremstå som *antroposentrisk* fordi det overordnede målet er å øke forståelsen for hva det er å være menneske, så spør jeg meg om det er så enkelt at bare fordi mennesket er *målet* for forskningen, så må også *prosessen* frem mot målet være antroposentrisk? Kan man ikke også desentralisere det menneskelige subjektet i jakten på å forstå mennesket bedre? Jeg opplever for eksempel at Michell Zethsons bidrag om kjøtt destabiliserer det antroposentriske perspektivet ved å balansere en fremstilling av mennesket som kulturvesen og naturvesen, til tross for at artikkelen gjennomgående beskriver mennesker og det de gjør. Helena Hörnfeldts artikkel om skremmende dyr beskriver også effektivt menneskenes tap av

kontroll i møte med ikke-menneskelige dyr, et tema som i seg selv balanserer mellom å handle om å forstå mennesket, og å forstå mennesket som én brikke i et større og mer uoversiktlig bilde. Det at diskusjonen rundt dette ikke tas fullt ut gir imidlertid samtidig rom for refleksjon for leseren, noe som gjør at artiklene i boka kan egne seg i undervisning, ikke bare i emner som omhandler forholdet mellom menneske og dyr, men også de som berører kulturforståelse og kulturfa- genes egenart.

Camilla Ruud og Gro Ween (red.) 2019. *«En trængslernes Historie»*. En antologi om mu- seumsmannen og historikeren Yngvar Nielsen. **Orkana förlag. 270 s.**

Anmeldt av Karin Gustavsson

I studiet av den norske kulturhistorien så som den framtræder under andra halvan av 1800-talet och 1900-talets två första decen- nier är Yngvar Nielsen (1843-1916) en per- son som förekommer i imponerande många sammanhang. Han agerar som historiker och arkivforskare, professor i geografi, museiföre- ståndare, kulturhistorisk författare, förenings- grundare och i politiken. Fenomenet med verksamhet på en lång rad områden avspeglar den vetenskapliga situationen under den här epoken där få personer var verksamma och där en karriär som Nielsens var möjlig. Vid den tid som Nielsen var verksam var Sverige och Norge förenade i union fram till 1905, och därför bör han betraktas inte bara som en aktör inom den norske kulturhistorien utan också i den svenska. Som lärare åt Oscar II:s barn hade han inflytande över den kom- mande statschefen och bör rimligen ha satt sin prägel på de uppväxande kungliga barnens tankevärld. Inrättandet av, och 90 år senare avskaffandet av, unionen mellan Sverige och

Norge ignoreras ofta i den svenska historie- skrivningen. Vi glömmer gärna att Sverige före 1905 var något annat än Sverige senare, men inom det kulturhistoriska området hade unionstanken och skandinavismen stor be- tydelse i Sverige, och därför förtjänar Nielsen också en plats i den svenska historien.

Istället för en klassisk biografi finns nu en antologi med bidrag från 10 olika skri- benter och en fyllig, resonerande inledning av redaktörerna Gro Ween och Camilla Ruud. Det är ett lyckat upplägg, som jag önskar kunde komma till bruk oftare, istället för den klassiska biografien skriven av en en- sam författare. Yngvar Nielsen var verksam i en tid då den akademiska specialiseringen ännu inte var ett faktum utan det var möjligt för en person som studerat historia att bli professor i geografi. Dessutom var den poli- tiska och samhällliga situationen under Niel- sens levnad påfallande komplex, och de olika författarna speglar, analyserar och kon- textualiserar skilda skeden i Nielsens liv och karriär utifrån olika perspektiv och sina re- spektive specialkunskaper. Den översikt över Nielsens påverkan på de olika fält där han var verksam hade knappast varit möjlig för en ensam författare att åstadkomma.

Bokens titel »En trængslernes historie« anspelar på de olika formerna av trängsel som kan spåras i Nielsens liv. I bokens inledande kapitel går Ween och Ruud igenom olika fa- ser och verksamhetsfält där det ibland blev trångt för Nielsen i konkurrens med andra, ibland trångt i ordets fysiska betydelse. Som analytiskt begrepp är »trängsel« innovativt och ett lyckat redskap för att analysera Niel- sens karriär. Trängsel är ett tillstånd som lätt lockar fram människors sämre egenskaper, samtidigt som det är ett incitament för att skapa förändring. Och förändring är också ett uppenbart tema i boken, som genomsyrar alla kapitel, även om skribenterna inte skriver fram det explicit.

I bokens inledning av redaktörerna Gro Ween och Camilla Ruud beskrivs Yngvar Nielsen som en person som nu blivit bortglömd, trots sin mycket omfattande verksamhet och omfångsrika författarskap och uppmärksamhet kring hans person under hans livstid. Detta bland annat på grund av att han valde »fel« sida i diskussionen om den norsk-svenska unionen. Han ville ha unionen kvar, vilket blev en förlorande linje. Hans forskningsområde som historiker var 1814 års Kieltraktat och dess följder, ett ämne som under den tid Nielsen sysslade med det ännu tillhörde det nära förflutna som det inte var självklart att en historiker skulle syssla med. Det blev trångt i berättelsen om nationsbygget i Norge, och Nielsens marginalisering i berättelsen om Norge väcker reflektioner kring vem och vilka det är som får ta plats i historien, när eftervärlden tittar bakåt på det förflutna och gör sina tolkningar. Ween och Ruud sätter in Nielsen och hans verksamhet i en bred samhällelig kontext och inledningskapitlet fungerar därför också som en berättelse om Norge och Skandinavien under en epok då nationalismen framträder och gör verkan överallt i samhället. Mycket kom att förändras under Nielsens verksamhetstid. Järnvägsnätet byggdes ut, vilket skapade förutsättningar för de resehandböcker han skrev. De nya kommunikationsmedlen var en av industrialismens yttringar, storskaliga exploatering av naturresurser var en annan, som gav incitament för ett organiserat naturvårdsarbete.

Boken är uppdelad i tre tematiska delar: Trängseln i vetenskapen och naturen, där vi möter Nielsen som historiker och arkivforskare, i hans universitetskarriär, som naturskyddare och som författare av turisthandböcker för resenärer i Norge. I den andra delen är temat trängsel i civilisationen, och här är det Nielsens inställning till den norska samiska befolkningen som står i fokus. Den

tredje delen fokuserar på museal trängsel, där Nielsens 40-åriga verksamhet på Etnografiska museet är i centrum. Här kommer läsaren i närkontakt med det norska museiväsendet under 1800-talets andra hälft.

I avslutningen av den första artikeln »Christiansenseren i arkivet«, där bland annat arkivens betydelse för historievetenskapens utveckling framhålls, skriver Åsmund Svendsen: »Historikere idag slipper ikke unna Nielsen«. Vid fortsatt läsning av antologin framstår det som att det är fler än historikerna som inte kommer undan Nielsen. I upptäckandet och ianspråktagandet av det storslagna landskapet i Norge var Nielsen en ledsagare genom sina resehandböcker, som skrevs parallellt med den stora utbyggnaden av kommunikationer till sjöss och till lands som var en av industrialismens yttringar. Det var inte bara hisnande panoramor som Nielsen såg och beskrev. Också den allmoge som befolkade landet blev föremål för Nielsens utforskande blick. Här sammanfaller »professorturistens« och museibyggnarens intressen med naturvårnaren. Rune Slagstads och Mari Hvattums artiklar kompletterar varandra i sina analyser av Nielsens upptäckande av olika aspekter av det norska landskapet. Paradoxen blir tydlig – det industriella samhället hotade naturen och allmogens gamla livsformer, samtidigt var det industrialismens produkter i form av till exempel järnvägar som gjorde det möjligt för många att upptäcka landskapet. Exploaterandet och bevarand ambitionerna gick hand i hand.

Nielsens selektiva blick på landskap, historia, språk och Ortsnamn där han byggde upp en argumentation på subjektiva iakttagelser ledde till avgörande och destruktivt inflytande över den samiska befolkningen i Röros-området. Sverre Fjellheims kapitel »Når en professors teori blir en samisk tragedie« är gripande läsning, där Fjellheim visar hur Nielsens tolkning av Ortsnamn, språk och his-

toriska fakta var felaktig och fördomsfull, men som visade sig få fatala följd. Niensens och flera av hans samtidas agerande har haft konsekvenser för den samiska befolkningen i över 100 år. Här går det verkligen inte att komma undan Nielsen. Som läsare drar man efter andan och undrar hur all denna rasism och fördomsfullhet var möjlig, och samtidigt inställer sig frågan vilka misstag som begås idag med hänvisning till vetenskaplig forskning som framstår som oförvitlig.

Inte heller den som intresserar sig för museiväsendets utveckling och museernas relation till det omgivande samhället kommer undan Nielsen. Flera texter utgår från hans verksamhet vid Etnografiska museet. Bokens avslutande kapitel om Yngvar Niensens betydelse för insamlingen av samiskt kulturarv i syfte att »redde stumpene« av Leif Pareli är tankeväckande läsning i relief till Fjellheims skildring av den samiska tragedin i Røros. Samma person som fördomsfullt och nedlåtande betraktar samernas närvaro i Rørosområdet betraktar de materiella föremål som den samiska kulturen frambringar som museiföremål som ska bevaras och ta plats i montrar i huvudstaden för allas beskådande. I artikeln finns skildringar av förhållanden som framstår som mycket dystra, där det som skulle ha kunnat vara ett kulturarv idag nu är borta. Många unika föremål från det samiska området som kom till museet under Niensens tid kom att förstöras på grund av förvaring i undermåliga lokaler där felaktigt klimat och skadedjur förintade textilier och föremål av näver. Idag finns bara katalogkorten kvar som en påminnelse både om vad som Nielsen ansåg vara värt att samla in och bevara, och om den verkliga fysiska trängseln i de dåtida museilokalerna.

De politiska ställningstagandena under unionsupplösningens tid som Nielsen gjorde berörs i inledningskapitlet, men sedan inte i något fördjupande kapitel i boken. Hans på-

verkan på och interaktion med svenska kulturkretsar, med t ex grundaren av Nordiska museet, skandinavisten Artur Hazelius, skulle också vara värt ett särskilt kapitel. Privatmannen Nielsen får läsaren bara små spår av. Hans äktenskap nämns, men familjelivet skildras inte i boken. Under Yngvar Niensens verksamma år gjorde akademiker och ämbetsmän sällan skillnad på arbete och fritid och de som var kollegor i arbetet var också ofta personliga vänner – eller fiender – och familjen och de nära relationerna kom ofta i andra hand. Vilken betydelse hade det för Niensens karriär att även hans hustru kom från den lilla samhällseliten i Norge? Vilka eventuella uppoffringar och avsteg från personliga önskemål fick hon göra för att Yngvar Niensens karriär skulle ta de vägar som den nu gjorde? Men även i en antologi kan det bli trångt och bokens undertitel är ju »En antologi om museumsmannen og historikeren Yngvar Nielsen«. Här utlovas alltså precis det som boken nu innehåller.

Nyttan med en bra biografi är att det går att lära sig oerhört mycket inte bara om en individs livslopp, utan om samhället och kulturen under den tid den biograferade var verksam. I fallet med boken »En trængslernes historie« bibringas läsaren många nya kunskaper och insikter om en lång rad samhällsfält i det sena 1800-talets och tidiga 1900-talets Norge. Tack vare den form och metod som redaktörerna valt för boken om Yngvar Nielsen, en antologi där varje författare skriver om ett tema som utgår från Niensens verk men där kontexten kring hans verksamhet inom ett specifikt område också ges stort utrymme, är den här boken oupphörligt intressant och lärorik för en skandinavisk läsekrets. Nielsen var verksam på många platser och var i kontakt med mängder med människor. Ett personregister hade gett ytterligare värde till boken och ökat dess användbarhet ännu mer.

I bokens inledning beskrivs Yngvar Nielsen som en person som blivit bortglømd gjennom att han valde »fel« sida i diskussionen om den norsk-svenska unionen. Han ville ha unionen kvar, vilket blev en förlorande linje, och därmed kom han med tiden att bli en obemärkt och marginaliserad person. Nielsens öde visar hur historien inte är konstant utan ständigt tolkas och omtolkas av nya generationer i nya kontexter. Framtiden kommer garanterat att kunna leverera nya tolkningar både av Nielsen och hans samtid, och av 2020-talet där intresset för Nielsen nu väcks på nytt.

Nils Gilje 2019. *Hermeneutikk som metode: Ein historisk introduksjon.* Oslo, Samlaget. 268 sider.

Anmeldt av Torjus Midtgarden

Hermeneutikk handlar om fortolking. I Nils Giljes siste bok får vi ei grundig og historisk strukturert innføring i problemstillingar knytt til fortolking av tekst og handling i humaniora og samfunnsvitskapane. Trass tittelen «Hermeneutikk som metode» legg boka til grunn at hermeneutikk omfatter langt meir enn det vi vanlegvis tenker på som metode og metodologi. Gjennom eksempel viser den korleis forskarens fortolking treng å ta høgde for bestemte historiske eller sosiale kontekster for handling og at den sjeldan bare følger eit sett av metodereglar. Boka går også inn på den filosofiske hermeneutikken som dreier seg om generelle føresetnader for forståing som ikkje blir omfatta av noko metodelære. Likefullt varslar tittelen ei vektlegging av hermeneutikkens empiriske og metodologiske relevans. Det er då også teoretikarar som kastar lys over empiriske og metodologiske spørsmål som får mest plass i boka.

Med samletermen «hermeneutisk intensjonisme» tek Gilje med teoretikarar som har det til felles at dei fokuserer på intensjonen aktøren (forfattaren) uttrykker gjennom handling (tekst). Giljes utval spenner over ulike fagtradisjonar og epokar og hans prioriteringar er av og til utradisjonelle. Medan klassikarar som Friedrich Schleiermacher og Willhelm Dilthey blir samla i eitt og same kapittel sammen med Johann Gottfried Herder, får derimot Benedict de Spinoza og Max Weber kvart sitt kapittel. Denne prioriteringa skal mellom anna vise at spørsmål som voks fram gjennom filologiske tolkingspraksisar og humanistiske disiplinær har spreidd seg på tvers av faggrensar og er i dag blitt ein del også av samfunnsvitskapanes grunnlagsproblem. Dette ser ein allereie gjennom Webers program for ein «forståande sosiologi» og seinare gjennom Giddens sitt omgrep om «dobbel hermeneutikk» – ideen om at den studerte sosiale røyndomen allereie er fortolka av aktørane sjølve og at forskarens tolkingar i neste omgang blir tileigna av aktørane. Giddens sitt omgrep viser elles noko som generelt karakteriserer hermeneutiske perspektiv: vektlegginga av «ein *kontinuitet* mellom kvardags-tolkingar og vitskaplege tolkingar» (s. 19). På same tid vil Gilje også bygge bru over eit skilje som tradisjonelt har definert tilnæringsmåttane i humaniora og sett desse i eit motsetnadforhold til naturvitskapanes metodar: Diltheys skilje mellom *forståing* og *forklaring*. Allereie Webers «forståande sosiologi» gjekk utover dette skiljet ved å ta inn årsaksforklaring (s. 133). Gjennom drøfting av eksempel viser Gilje vidare korleis tolkingar som referer til aktørars (forfattarars) intensjonar vil kunne rekonstruerast som *intensjonale forklaringar* (s. 228–231).

Gilje samlar eit mangfald av teoretikarar under termene «hermeneutisk intensjonisme» og set denne vide grupperinga i kontrast til den filosofiske hermeneutikken. Den

filosofiske hermeneutikkens viktigaste representant, Hans-Georg Gadamer, hevdar at historiske teksters meining ikkje blir bestemt av forfattarens intensjon, men av eit kollektivt språk og ein felles tradisjon som i utgangspunktet gjer forskarens forståing mogleg. Gilje poeng med å stille opp denne generelle kontrasten er å få fram korleis desse to hermeneutiske synsmåtar er komplementære. Hans mål er vidare «å sameine viktige innsikter frå både hermeneutisk intensjonalisme og filosofisk hermeneutikk» (s. 12). Denne siste ambisjonen lykkast Gilje i stor grad med. Bruken av konkrete eksempel fungerer her både pedagogisk og opplysende, slik som når Gilje (s. 169) viser at også Gadamer vil måtte operere med eit omgrep om «kommunikativ intensjon» når han forsøker å forklare kva han eigentleg hadde meint (!) i sitt hovudverk *Wahrheit und Methode*. Likevel vil det å stille opp slike generelle motsetnader lett kunne gå ut over særtrekk i dei enskilte teoretiske perspektiva. Slik eg vil kommentere nedanfor rårar dette i ein viss grad bokas handsaming av nettopp Gadamers hermeneutikk.

Frå bokas sju kapittel må eg nøye meg med selektive innblikk. Det andre kapitlet gjev ny kunnskap om Spinozas hermeneutiske relevans, i alle fall for norske lesarar. Gilje viser korleis Spinoza ikkje bare føregreip den historisk-kritiske bibelforskinga. Med haldepunkt i nyare Spinozatolking rekonstruerer Gilje hos Spinoza eit «program for teksttolking» med mange av dei sentrale elementa i vår eiga tids hermeneutikk. Spinoza la vekt på den *hermeneutiske sirkelen* ved gjen-sidig å tolke tekstas heilskap og delar i lys av kvarandre. Men han understrekte også at fortolkaren treng å undersøke tekstas historiske opphav og tolkingshistorie. Vidare hevda Spinoza at teksttolking måtte ha ein etisk basis i tråd med «den gyldne regelen» i den kristne kulturkrinsen: «Du skal ikkje tolke andre på ein måte som du ikkje ville akseptere dersom

du sjølv vart tolka på denne måten» (s. 81). Spinozas tolkingsregel peikar slik framover mot det filosofen Donald Davidson har kalla «velviljeprinsippet» (*principle of charity*). Spinoza føregreip til og med «mistankens hermeneutikk» (Paul Ricoeur, Hans Skjervheim). Utfrå Spinoza vil denne siste likevel måtte forståast som komplementær til «den gyldne regel» og som noko ein må ty til bare viss «velvillige» tolkingar ikkje når fram (s. 84). Etter mitt syn er kapitlet om Spinoza eit høgdepunkt i boka då det viser korleis vi treng å revidere hermeneutikkens historie.

I det tredje kapitlet ligg mykje av fokuset på Herder som ein pioner for hermeneutisk folkelivsgransking og kulturanthropologi. Gjennom Herder blir det klart korleis den hermeneutiske sirkelen vil gjelde i fortolkinga av alle slags kulturuttrykk, ikkje bare tekster. Hans metodologiske standpunkt om at alle kulturar må studerast på sine eigne premisser la tidleg til grunn det såkalla «individualitetsprinsippet», og med dette føregreip han også Wilhelm Windelbands omgrep om *idiografisk* forskning (forskning på det historisk unike og særreigne) (s. 94–95). Gilje viser korleis Herders omgrep om «innfølging» (*Einfihlung*) peiker framover mot *deltakande observasjon* som metodologisk tilnærming (s. 98). Sjølv om det same kapitlet også gjev rom til både Schleiermachers hermeneutikk og Diltheys hermeneutiske fundering av åndsvitskapane, vil eg her bare kort trekke fram at Gilje forteneestefult fokuserer på det *situerte* og *krøppsleggjorte subjektet* i Diltheys tenkning (s. 115). I det fjerde kapitlet får vi ei solid innføring i Webers vitskapsteori og metodelære. Gilje viser samtidig korleis Webers «forståande sosiologi» er fundert empirisk i hans tidlege studie av dei tyske landarbeidarane (s. 123–125). Webers brubygging mellom *idiografiske* og *nomotetiske* tilnærmingar (s. 131) understreker behovet for ulike tilnæringsmåtar i samfunns- og historie-

forskinga og har relevans for all tverrfagleg forskning. Ikkje mindre relevant er Webers poengtering av at all samfunns- og humanioraforsking har verdirelaterte føresetnader (s. 138–142). Bokas tre siste kapittel tek for seg tre fagfelt der hermeneutikken har hatt viktige nedslag i det tjuande hundreåret: Gadamer's filosofiske hermeneutikk, Quentin Skinner og Cambridge-skulen innan politisk idehistorie, og sosiologisk teori hos Alfred Schütz og Anthony Giddens. Eg vil her prioritere Gadamerkapittelet sidan dette står i ei særstilling i Giljes framstilling ved å danne motsatsen til «den hermeneutiske intensjonalismen».

Mykje hos Gadamer er uklart. Difor er det nyttig at Gilje analyserer dei sentrale omgrepa kritisk, slik han gjer det med omgrepet *fordom*. *Fordommar* utgjer for Gadamer grunnleggande og ofte uartikulerte føresetnader for forståing, men desse kan også føre oss på villspor. Korleis kan vi skilje legitime fordommar frå illegitime? Gilje viser at Gadamer's versjon av «velviljeprinsippet» (det Gadamer kallar «føregripinga av fullkommenskap») delvis kan gje eit svar. I møtet med ei tekst har vi ei normativ forventing om at teksta utgjer ein koherent heilskap og at den har noko sant å seie oss. Om vi følgjer dette prinsippet i vårt arbeid med å forstå teksta kan vi både hindre at våre personlege og ureflekterte fordommar styrer oss, samtidig som meir kulturelt forankra fordommar kan bli utfordra (s. 156–157). Gilje har elles rett i at Gadamer's avvising av eit omgrep om forfattarens «kommunikative intensjon» er både empirisk og filosofisk ufruktbart. Likevel kunne han ha fått med fleire nyansar i Gadamer's tilnærming til historiske teksters meining, særleg gjennom inspirasjonen frå den såkalla «spørsmål og svar logikken» til den britiske historikaren og arkeologen Robin George Collingwood (som også har inspirert

Quentin Skinner slik Gilje viser på s. 183–184).

Vi får også historiske kontekstualiseringar som kastar lys over korleis Gadamer's omgrep oppstod og kan ha vore tenkt frå hans side. Nokre av desse kontekstualiseringane er svært opplysende, slik som når Gilje skildrar den verdikrisa som blei opplevd i tyske akademiske miljø etter hundreårskiftet og særleg etter den første verdskrigen (s. 152–154). Tyske filosofar og teologars avviste historismens relativisme. Gadamer's lærar, Martin Heidegger, la vekt på at filosofiske klassikarar som Platon og Aristoteles ikkje bare må studerast i lys av si samtid, men også må kunne ha noko å seie til det moderne mennesket (s. 154). Dette danner ein interessant bakgrunn for Gadamer's hermeneutiske omgrep om *applisering* – det at all teksttolking og forståing vil involvere applisering og aktualisering i ein situasjon her og nå. Ei anna av Giljes kontekstualiseringar kan derimot stå i fare for å snevre inn og gjere omgrepsinnhald for eindimensjonalt. Vi får her ei eksemplifisering av nettopp *applisering* gjennom Gadamer's eiga tolking av Herders tekster i eit foredrag for franske offiserar i tysk fangenskap i Paris i 1941. Gilje viser korleis Gadamer's tolking i denne situasjonen faktisk fungerer som ei subtil legitimering av tysk nasjonalsosialisme og at det slik er tale om ei «instrumentell applisering» av Herders tekster (s. 172). Sjølv om eksempelet har eigenverdi og vi treng kritisk søkelys på Gadamer's biografi mister vi her likevel ein viktig dimensjon i Gadamer's omgrep: den *etiske*. Gadamer utviklar ikkje bare sitt omgrep om applisering frå juridisk og teologisk hermeneutikk (s. 164–167) men også frå Aristoteles sitt omgrep om *praktisk visdom (fronesis)*. Informert av Aristoteles skal ei *applisering* ikkje bare vurdere middel for eit bestemt praktisk mål (slik som i utøving av teknisk kunnskap) men målet for rett handling generelt. Dette blir tydeleg gjennom

eitt av Gadammers eigne eksempel på applisering ved det å forstå ein ordre og det å nekte å utføre den (*Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C. B. Mohr, s. 316–317). Ordrenekt inneber at den som får ordren nettopp har forstått kva ordren vil tyde i den aktuelle situasjonen og kva ansvarleg handling vil kreve. At Gadamer ikkje evna å leve opp til dette omgrepet i Paris i 1941 er interessant, men dette tek ikkje vekk den etiske dimensjonen i omgrepet i og for seg.

Utover dette er Giljes eksempelbruk i både Gadamerkapittelet og dei andre kapitla opplysande og pedagogisk. Eksempelbruken vitner slik om ein forfattar som har skrive, tenkt og undervist lenge om dei tema boka tek opp, og som eg håpar mange lesarar får glede av å tileigne seg.

Medarbeidere i dette nummeret

Cora Alexa Døving, forsker Holocaust-senteret

Epost: c.a.doving@hlsenteret.no

Hannah Kristine Lunde, stipendiat i kulturhistorie, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo
Epost: h.k.lunde@ikos.uio.no

Anne Eriksen, professor i kulturhistorie, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo
Epost: anne.eriksen@ikos.uio.no

Guro Flinterud, forsker, Politihøgskolen
Epost: guro.flinterud@phs.no

Karin Gustavsson, Fil dr, arkivchef för Folklivsarkivet med Skånes musiksamlingar vid Lunds universitet.

Ole Marius Hylland, seniorforsker, Telemarksforskning
Epost: hylland@tmforsk.no

Audun Kjus, førstekonservator, Norsk Folkemuseum

Epost: audun.kjus@norskfolkemuseum.no

Kyrre Kverndokk, professor i kulturvitenskap, Universitetet i Bergen
Epost: kyrre.kverndokk@uib.no

Torjus Midtgarden, professor, Senter for vitenskapsteori, Universitetet i Bergen
Epost: Torjus.Midtgarden@uib.no

Camilla Hedvig Maartmann, konservator Museene i Akershus (MiA)
E-post: Camilla.Maartmann@mia.no

Åmund Norum Resløkken, post-doc, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo
Epost: a.n.reslokken@ikos.uio.no

Til forfattere

Tidsskrift for kulturforskning (Tfk) publiserer originalartikler innenfor kulturhistorie/ kulturvitenskap (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://ojs.novus.no/index.php/TFK/about/submissions#authorGuidelines>