



# Danskernes Historie Online

Danske Slægtsforskeres Bibliotek

## Dette værk er downloadet fra Danskernes Historie Online

**Danskernes Historie Online** er Danmarks største digitaliseringsprojekt af litteratur inden for emner som personalhistorie, lokalhistorie og slægtsforskning. Biblioteket hører under den almennyttige forening Danske Slægtsforskere. Vi bevarer vores fælles kulturarv, digitaliserer den og stiller den til rådighed for alle interesserede.

### Støt Danskernes Historie Online - Bliv sponsor

Som sponsor i biblioteket opnår du en række fordele. Læs mere om fordele og sponsorat her: <https://slaegtsbibliotek.dk/sponsorat>

### Ophavsret

Biblioteket indeholder værker både med og uden ophavsret. For værker, som er omfattet af ophavsret, må PDF-filen kun benyttes til personligt brug.

### Links

Slægtsforskeres Bibliotek: <https://slaegtsbibliotek.dk>

Danske Slægtsforskere: <https://slaegt.dk>

DET 15. NORDISKE FOLKELIVS-  
OG FOLKEMINDEFORSKERMØDE

ÅLBORG  
12.-16. SEPTEMBER  
1961

*Ved*

L. BØDKER og B. HOLBEK

MUNKSGAARD

---

KØBENHAVN 1963

**DET 15. NORDISKE FOLKELIVS-  
OG FOLKEMINDEFORSKERMØDE**

DET 15. NORDISKE FOLKELIVS-  
OG FOLKEMINDEFORSKERMØDE

ÅLBORG  
12.-16. SEPTEMBER  
1961

*Ved*

L. BØDKER og B. HOLBEK

MUNKSGAARD

---

KØBENHAVN 1963

## INDHOLD

Forord ..	VI
Till frågan om folktrons kronologi	
K. Rob. V. Wikman ..	1
Olav Bø .. ..	5
Bondebygningar og bondeprestisje	
Odd Nordland .. ..	10
Helmer Tegengren	21
Peter Michelsen .. ..	40
Kulturbegrep og arbeidsmåte	
Knut Kolsrud	45
Axel Steensberg ..	62
Folkminnesforskningen som vetenskapsgren	
Jouko Hautala .. .. .	67
Svale Solheim .. ..	98
Folkefesternes katolske grundlag	
Kai Uldall .. .. .	102
K. Rob. V. Wikman	111
Lily Weiser-Aall ..	111
Atlasfrågor	
Sigurd Erixon	113
Ole Højrup ..	113
Illustrationer	
Odd Nordland ..	118
Helmer Tegengren	123

## FORORD

På det 14. nordiska folklivs- og folkminnesforskaarmötet i Åbo 1959 indbød arkivar H. Ellekilde på foreningen »Danmarks Folkeminder«'s vegne til det 15. nordiske møde i Danmark. I tilknytning til denne indbydelse nedsatte foreningen et kongresudvalg bestående af K. Uldall (formand), Ella Jensen (kasserer), L. Bødker (sekretær), Poul Andersen og A. Steensberg, med Nordisk Institut for Folkedigtning som kongrebureau. Efter at have undersøgt forskellige muligheder i Jylland enedes man om at henlægge mødet til Ålborg i slutningen af august 1961, hvilket tidspunkt senere af hensyn til forskellige danske og norske arrangementer blev forskubbet til dagene 12.-16. september.

Mødets tema blev bestemt til at være aktuelle arbejdsopgaver, metoder og teorier, dog blev de specielle problemer knyttet til folkedigtningen henlagt til det nordiske seminar i folkedigtning, der blev afholdt sammesteds i dagene 10.-11. september<sup>1</sup>. Alle møder blev afholdt i Ålborghallen. Der deltog i alt 138 personer, hvoraf 55 fra Danmark, 22 fra Norge, 37 fra Sverige og 24 fra Finland. På mødedagene var der adgang til Ålborg historiske museum.

Som diskussionsindledere blev indbudt en række nordiske forskere, hvis indlæg, bortset fra enkelte undtagelser, blev udsendt før mødet. Til hver diskussion blev på forhånd indbudt 1-2 deltagere. Alle indlæg blev optaget på bånd, men af økonomiske grunde har det kun været muligt at trykke de forud indkaldte bidrag.

Mødet blev indledt med en reception tirsdag den 12. september, hvor mødets præsident, K. Uldall, bød velkommen i sin egenskab af formand for foreningen »Danmarks Folkeminder«. Derefter holdt A. Steensberg et kort foredrag om kulturlandskabet, og Arne Espegaard kauserede om Vendsyssel-dialekten.

Det egentlige møde begyndte onsdag den 13. september kl. 10<sup>00</sup> med en kort tale af K. Uldall, der mindedes H. P. Hansen, hvorefter K. Rob. V. Wikman med sit indlæg *Till frågan om folktrons kronologi*<sup>2</sup> indledte kon-

1. L. Bødker (ed.), Nordisk seminar i folkedigtning I. København 1962.

2. Her citeres indledernes egne titler, der undertiden ikke svarer til de i mødeprogrammet meddelte.

gressens første diskussion, til hvilken Olav Bø var indbudt som diskussionsdeltager; desuden deltog O. Nordland, D. Strömbäck, L. L. Hammerich, H. Pleijel og C.-H. Tillhagen. Efter frokostpausen fortsatte mødet kl. 13<sup>00</sup> med et indlæg af O. Nordland om *Bondebygninger og bondeprestisje* med indlæg fra H. Tegengren og P. Michelsen; desuden deltog V. Ordéus, S. Erixon og Klara Wijkander. Kl. 16<sup>30</sup> startede mødets første udflugt, der gik til Spillemandsmuseet ved Rebildhus med middag på Rebildhus, hvorpå deltagerne efter indbydelse fra »Himmerlandsforeningen« havde lejlighed til at deltage i et spillemandsbal i Skørping sammen med foreningens medlemmer.

Torsdag den 14. september kl. 10<sup>00</sup> indledte K. Kolsrud en diskussion om *Kulturbegreb og arbejdsmåte* med indlæg af A. Steensberg; desuden deltog G. Ränk, K. Rob. V. Wikman, P. Riismøller, S. Erixon, O. Nordland og S. Grieg. Efter frokostpausen gav J. Hautala kl. 14<sup>00</sup> en oversigt over *Folkminnesforskningen som vetenskapsgren* med indlæg af S. Solheim; desuden deltog C.-M. Bergstrand, O. Nordland, D. Strömbäck, H. Pleijel, Th. Knudsen, C.-H. Tillhagen og S. T. Nilsson. Om aftenen var Ålborg by vært ved en middag på restaurant »Kilden«, hvor der blev budt velkommen af kommunaldirektør H. Drescher og takket af R. Th. Christiansen.

Fredag den 15. september var viet en heldagsudflugt med turistbusser i Vendsyssel. I Hjørring var af museumsleder H. Friis arrangeret omvisning i Vendsyssels historiske museum, hvorefter Hjørring by var vært ved en frokost. På Hjørring bys vegne talte byrådsmedlem, gdr. Holger Nielsen, og D. Strömbäck takkede på kongressens vegne; desuden talte A. Steensberg og S. Grieg. Derefter fortsatte turen til Børglumkloster, hvor godsejer H. N. Rottbøll bød velkommen og Christian Ledet, Furreby, holdt et kauseri på egnens dialekt om fortidens hårde livsvilkår på vestkysten. Derfra videre til Rubjerg knude og Vesterhavet med eftermiddagskaffe i Blokhus på restaurant »Bellevue«. Til denne tur var der af I. Piø udarbejdet en rejsebeskrivelse. Efter tilbagekomsten til Ålborg fremviste K. Uldall<sup>3</sup> om aftenen etnografiske og folkloristiske film fra Danmark og Belgien.

Lørdag den 16. september fortsatte kongressen arbejdet med en diskussion kl. 10<sup>00</sup> om *Folkefesternes katolske grundlag*, indledt af K. Uldall og med indlæg af K. Rob. V. Wikman og Lily Weisser-Aall; desuden deltog N.-A. Bringéus, H. Pleijel, D. Strömbäck, Olav Bø, A. Steensberg og G. Berg. Efter frokostpausen indledte S. Erixon kl. 14<sup>00</sup> mødets sidste diskussion om *Atlasrågor* med indlæg af O. Højrup; desuden deltog A. T. Nilsson, O.

3. Se nedenfor s. 104-05 og 109.

Isaksson, N.-A. Bringéus og T. Dahllöf. Om eftermiddagen var der arrangeret busudflugt til Lindholm Høje, hvor udgravningerne af grave og bygningstomter fra vikingetid og ældre middelalder blev forevist af P. Riismøller. Afslutningsmiddagen med kongressen som vært fandt sted på restaurant »Kilden«. Ålborg by repræsenteredes af kommunaldirektør H. Drescher, og til stede var også godsejer H. N. Rottbøll. K. Uldall bød velkommen og foreslog, at betegnelsen *møde* fremtidigt ændredes til *kongres*, hvilket vedtoges. P. Skautup kauserede om jysk sindelag. S. Erixon takkede fra svensk side, H. Tegengren fra finsk side og S. Solheim fra norsk side, idet han indbød til den 16. *kongres* i Norge. Til afslutning takkede K. Uldall Undervisningsministeriet, C. W. Obels Fond og Dansk Folkemindesamling for økonomisk støtte til gennemførelse af mødet, samt Ålborg og Hjørring kommunalbestyrelser for gæstfrihed under dette, Skautrup for hans tilstedeværelse som taler fra Jylland, godsejer Rottbøll for modtagelsen på Børghlumkloster og endelig L. Bødker og hans medarbejdere på Nordisk Institut for Folkedigtning for arbejdet med tilrettelæggelsen af mødet.



## TILL FRÅGAN OM FOLKTRONS KRONOLOGI

INLEDNING: K. ROB. V. WIKMAN

Frågan om folktrons ålderdomlighet är ingen ny fråga. Den ställde sig redan Carolus Linnæus i en form, som ännu kan anses i stort sett någorlunda relevant. När han 1741 återsåg sin småländska hembygd och mötte dess natur och folk, skrev han ned några reflexioner om dess vidskepelser, med vilka jag skall inleda denna framställning om tidsskiktningarna i nordisk folktro. Han skrev bl.a.: »Emedlertid är märckvärdigt, med desse och flere widskeppelser, huru de blifwit behållne af *nation* ifrå urminnes tider och Hedenhös. En dehl får man igen hos Poeter straxt efter eller förr Christi tid; en del äro lemningar ifrå Hedendomen i Swerige, en dehl från påwiska tiden, en dehl äro med konst upptäckte at förekomma något annat.« – (Öländska och Gothländska resa, 1741 s. 311.)

Linnés uttalande är på intet vis enastående. Men det anger i stort sett den fråga om folktrons kronologi, som jag i korthet ämnar ställa. Jag utgår inte från att vi har att göra med ett obrutet, historiskt eller evolutionistiskt continuum. Problemet är för oss antropologer, etnologer och folklorister, snarare hur vi skall förstå den diskontinuitet, som så ofta uppenbarar sig i den tradition, som till sin huvudpart är oss bekant från ett århundrade – från vår egen, våre föräldrars och farföräldrars tid –, som vi med viss rätt kan kalla »vår tid«.

Senaste gång vi träffades, redde professor Knut Kolsrud på ett förtäffligt sätt ut »upplösningsproblematiken«, och professor Axel Steensberg frågade, om man inte hellre kunde begagna orden »kulturomvältning« eller »kultur-revolte« om de förändringar, som har ägt rum i vår tid<sup>1</sup>. Jag riktar en komplimang till dessa mina båda vänner, som ställt den riktiga frågan, om vi inte befinner oss mitt i ett epokskifte, som låter oss på ett nära avstånd i tiden och rummet iaktta traditionsförändringens verksamma krafter.

Här är inte platsen att föra fram de observationer jag och många andra med mig har gjort rörande sådana tendenser på folktrons område. Jag kan endast påpeka, att folktron visar upp en typisk tendens att nivelleras på grund av de allmänna intellektuella och vetenskapliga åskådningssättens förändring. Denna traditionsprocess synes för närvarande äga rum med

1. Se *Den gamla bondekulturens upplösning* (Åbo 1961) 172 ff.

en hastighet, som gör att vi står inför ett snart avslutat tidsskede i folktrons historia. Men ännu har vi inte tillräcklig överblick av det som håller på att ske eller har skett, sedan vi lämnat historiens och evolutionismens stora romantiska århundrade. Här måste ett nytt etnologiskt fältstudium sättas in. Tyvärr befinner vi oss bara i dess första början.

Det som närmast skall sysselsätta oss är emellertid traditionens problem inte i det närvarande så mycket som i det förflutna. Jag vill då börja med att säga, att vi själva lever mitt uppe i en tradition, och att jag måste se folktraditionens problematik så att säga *inifrån* folkminnesforskningen själv. Och detta betyder för mig att *ritornare al segno*, d.v.s. i tanken återvända till den nordiska folkminneskunskapens tidiga år ett halvsekel tillbaka.

Det gällde då inte bara två vägar, två skolor, två tänkesätt, nästan två livsuppfattningar – i mitt fall den finska folkloristiskolan och socialantropologien vid Helsingfors universitet – och det var långt ifrån någon storm i ett vattenglas. Folkloristernas variantstudium ledde över till ett utbredningsteoretiskt betraktelsesätt, och antropologernas typbegrepp ledde till socialteoretiska eller sociologiska uppfattningssätt. När man ville göra båda rättvisa, sade man, att de föregående lämpligen kunde ägna sig åt folkdiktning, de senare åt sedvänjor och trosyttringar. Detta kunde naturligtvis vara riktigt ur forskningsföremålets synpunkt, men det gjorde ett verkligt grepp om folktraditionen omöjligt.

På båda sidor om klyftan slipade man vapnen och förbättrade sin strategi. Striden fördes ut på vidare fält. På ena sidan stod utbredningsteoretikerna, diffusionisterna, som opererade med kulturkretsbegreppen och förfinade tillvägagångssätten genom kartograferingsmetoderna. På andra sidan stod funktionalisterna, som utvecklade funktionsbegreppet i socialbehavioristisk riktning. Men begreppet funktion krävde som komplement begreppet struktur. Ingetdera av dem kunde oberoende av det andra tillämpas på traditionen som en process i tiden och rummet. Den ensidiga funktionsanalysen blev lika oframkomlig som den ensidiga strukturanalysen. Men tillsammans får de sin mening.

De växlande synpunkterna på kulturen har riktat vår vetenskap var på sitt sätt. Men i en avgörande punkt har vi inte kommit ur fläcken. Jag menar i fråga om *traditionen som en fortlöpande process i etniska grupper, vilkas fortbestånd i minnets och tidens sociala dimensioner ger dem en historia.*

Denna definition av folktraditionen, tycks mig bli resultatet av den folk-

loristiska och etnologiska forskningens utveckling under loppet av det senaste halvsekle. Med den kan vi slå en bro över klyftan mellan folklorister och etnologer och komma fram till en användbar syntes i begreppsbyggnaden och metodiken. Innan så har skett, bör vi hellre tala om forskning än om vetenskap.

Låt mig därför sammanfattande fastslå följande. *Varje historiserande och lokalisering tillvägagångssätt* kan endast leda till punktuella resultat i folkminnesvetenskapen. Sådana resultat har vi blott allt för många. Å andra sidan, ett socialantropologiskt betraktelsesätt, som renodlar *funktionalistiska och strukturalistiska metoder*, kan i och för sig inte lösa folktraditionens problem. Dess resultat kan inte komma ut över den situationella beskrivningen. Sådana resultat känner vi också väl till.

Jag har i det föregående endast analyserat själva den folkloristisk-etnologiska forskningstraditionen. Min framställning har hittills inte sagt någonting om hur det bör vara. Vi har bara sett traditionsprocessens resultat, om vilken vi med en Vergilius' ord kanske kan säga, att vi i våra länder själva inte varit den allra minsta delen.

Innan jag emellertid övergår till att binda ihop framställningen i en syntes, önskar jag, om ock endast i formen av ett par antydningar, förklara, varför varken de punktuella eller situationella resultaten kan tillfredsställa oss längre. Jag vill bara framhålla, att båda dessa betraktelsesätt har ett misspydande arkitekturfel. De saknar en konstruktiv anpassning efter behoven.

Ända fram till tiden efter första världskriget kunde folkloristernas teorier referera till en given historiefuppfattning, även om de inte precis hyllade den hegelska historiefilosofien. Antropologerna å sin sida visade på utvecklingens schematiska förlopp. Det är tämligen onödigt att tala om de många hybriderna och korsningarna mellan biologi och historia, som brukar kallas »falska analogier«. Sådana har vi i vår vetenskap haft så många att jag låter dem förbli anonyma.

Jag vill nu bara ha sagt, att vi andra ända sedan dess saknat och fortfarande delvis saknar ett användbart referenssystem, och jag frågar: var skall vi ta någon ny ram för vårt vetenskapliga tänkande? Denna fråga bildar för mig själva kardinalproblemet.

Men låt oss sammanfatta och gå vidare. *För det första*. Om vi som jag betraktar traditionen som en social process, så följer därav, att denna process försiggår i en social tid och i ett socialt rum. Vi får m.a.o. sammanhang, där både tiden och rummet blir relativa, en relativ kronologi, en

relativ lokalbestämning av traditionen. Detta betyder inte, att våra synkroniska och diakroniska koordinater ej skulle ha behov av exakta punkter i rum och tid.

*För det andra.* Om vi betraktar traditionen som ett socialt förlopp, så ställes vi alltid inför dess konkreta frambringelser. Vi blir tvungna att se dessa resultat som meningsfyllda och målbestämda. Även om vi inte kan ange, var traditionsprocessen exakt börjar och var den slutar, så måste vi räkna med en fortlöpande följd av ändamålsorsaker, som endast momentant kan fixeras i traditionens strukturella sammanhang, men vilka ingår som beståndsdelar i sammanhangens helhet.

*För det tredje.* Om vi i traditionsprocessens resultat söker och finner någon meningsfull verklighet, så betyder detta, att dess funktionella och strukturella sammanhang måste uppfattas som värdebestämda helheter. Om man sätter in traditionen i dessa historiska perspektiv, blir denna holism en oundviklig slutsats. Vi har därför rätt att tala om traditions-mönster och tidsstrukturer såsom fungibla beståndsdelar i traditionsprocessen.

*För det fjärde.* Då traditionsförloppet är irreversibelt, så följer därav att antropologen, i motsats till historikern, måste utgå från dess resultat och behandla förloppet från dess synkroniska aspekt, m.a.o. retrospektivt. Från de oss bäst bekanta sammanhangen måste vi treva oss bakåt i tiden till äldre tidsmiljöer och tidsmönster. Den som rör sig på traditionens historiska marker, blir sålunda mångsidigt beroende av den historiska kritiken och metodiken. Men hans synsätt blir därför inte historikerns.

Allt detta kallar jag sammanfattande *den antropologiska syntesen i folk-livs- och folkdiktsforskningen.*

Begreppet »folk« innesluter alla socialgrupper. Detta hindrar inte att folktraditionen uppbäres högst olika i olika folkgrupper och folklager. De differentiella synpunkterna skall jag inte gå in på. Under alle omständigheter kan vi dock räkna med en viss homogenitet i traditionen, och vi får anta att den ökar i den mån vi närmar oss äldre tidsmiljöer. Det är utifrån sådana förutsättningar man får lov att gå, när det gäller folktrons tidsmönster. Mitt hopp är endast att jag lyckats ge mina åhörare någon uppfattning om det jag menar med folktraditionens och folktrons kronologi.

Ur den synpunkt, som här har framlagts, måste folklig religion och magi hållas sammen. Huru vi än betrakta deras ömsesidiga förhållande till varandra, måste det ses ur de relativa synpunkter, som här har framlagts.

Men även detta stora sammanhang inrymmer i ett ännu större, nämligen världsuppfattningens allmänna sammanhang, i detta fall den folkliga uppfattningen av livet och världen. Detta perspektiv har hävdats av E. B. Tylors och R. R. Marets efterföljare i Oxford E. E. Evans-Pritchard. Evans-Pritchard har dock uteslutande rört sig i folkmiljöer, som i våra dar kanske bör kallas »outvecklade«. Redan Marett var på det klara med att antropologerna sysslade med skiktningar i kulturen och kallade detta med ett ord lån av geologerna »stratigrafi«. Flyttar vi över begreppet i historisk terminologi, får vi tidsskiftningar. På mitt socialantropologiska språk blir det *tidsmiljöer och kulturmönster*, m.a.o. folktrons mönster i dess historiska miljöer. Både »högre« och »lägre« kulturformer måste få rum i betraktelsen. Här finns sammanhang i ett folks tanke- och känsloliv, som ej får förbises, låt vara att vi måste skilja på högre religion och folkreligion, lärdom och folktankar. Detta hindrar ej, att vi även i folktron kan skilja på lärd och folklig magi.

Det är oss alla bekant att förkristen och kristen medeltid, renässans och reformation, ortodoxi och upplysning bildar urskiljbara kulturmiljöer med typiska tros- och tankemönster, vilka kan sättas in i den europeiska kulturhistorien. Men hur mycket härav finnes i den nordiska folktron, vi känner såsom en senare tids tradition? Vad har äldre folkmiljöer upptagit och släppt igenom? Vad har omformats, försvunnit, vad finnes kvar i folkminnet, när våra källor börja ge oss en bild av folktron? Se där några av de frågor folketroforskningen rör sig kring!<sup>1</sup>

#### DISKUSSION: OLAV BØ

Det er ei mykje lærdomsfull innleiing vi har fått av professor Wikman, og det er klart at det er såre nyttig ein gong i mellom å stanse opp og fundere over dei meir prinsipielle sider ved vår forskningsgrein, ikkje berre fortape seg i detaljar og variantar. Med full rett siterer Wikman Linné, og eg kunne sameleis ha hug til å nemne at vår etnososiolog Eilert Sundt for omkring 100 år sidan funderte på ulike aldersgrupperingar i folketrua. Han spekulerte også på om det ikkje var ein skilnad frå landsdel til landsdel, eller rettare frå kystbygder til innlandsstrok. Han synest å meine at minne frå katolsk tid helst heldt seg i kystbygdene, medan det var lettare å finne restar av heidendom inne i landet.

1. Tryckt i ändrat form under titlen »Den antropologiska syntesen i folketroforskningen«, *Folkliv* 1960-61, 49-52.

Det vi kallar folketru er, som alle her veit, ikkje så einsarta fagområde innanfor folkelivsgranskinga som t. d. folkevisegransking og eventyrgransking. Eg nyttar da nemninga folkelivsgransking både om det som vanleg blir kalla etnologi og det som gjerne blir nemnt folkløre. Som De vil ha sett, nyttar professor Wikman sosialantropologi i staden for folkelivsgransking. Defineringsproblem ser elles ut til å vere aktuelle no, inntil vidare kan vi vel nøye oss med å nytte omgrep som både vi sjølve og andre finn forståelege, om det så ikkje er dei beste.

Folkelivsgranskinga er ein historisk vitskap på den måten at det for granskarane er heilt nødvendig å sjå fenomena under lyset og korreksjonane frå historia, sjå dei i sitt rette historiske og dermed også sosiale miljø. Men som professor Wikman seier er det ikkje dermed sagt at vi vurderer på same viset som historikarane. Vurderingsmåten vil sjølvstundt vere avhengig av det problemet om skal undersøkast. Det er vanskeleg å gå inn for ein generell metode eller rettare eit allmenngyldig syn, når det gjeld drøfting av folketru-emne som krev historisk lys. Når W. derfor under det fjerde av sine hovudpunkt seier: »Från de oss bäst bekanta sammanhangen måste vi treva oss bakåt i tiden till äldre tidsmiljöer och tidsmönster«, så kan eg for min del ikkje sjå dette som ein allmenn regel. Her nærmer W. seg spørsmålet meir frå den sosiologiske sida enn folkelivsgranskaren gjerne gjer. Ein kan ikkje låse seg fast her. Det vil ofte først la seg avgjere kva utgangspunkt er best, når ein har det aktuelle emnet for seg, i hendene så å seie. I den monn eg har sysla med slike emne, har eg funni det mest naturleg og gjevande å gå framover, frå det eldste vi veit til oppløysinga og omforminga i vår tid.

»I folktrons begrepp rymmes både religion och magi,« seier W. Visseleg er det slik, det er mykje viktige sider ved folketrua, men det dekkjer likevel ikkje alt. Går vi ut frå det sosiale miljøet, levevilkåra i ein gjeven situasjon, må vi rekne, forutan religiøse og magiske nedslag, med andre tilsig av framand og heimleg karakter. Slik folketrua har levt, har det alltid vori ingrediensar av førestillingar som er komne frå andre kulturkrinsar og det vil vere element som ein må tenke seg sprungne fram på ein endefram, naturleg måte. I vårt rike, men vanskelege, norske språk opererer vi med eit omgrep som vi kaller *krefter* eller *makter*, og som alle upresise omgrep er det godt brukeleg – for dei som kjenner inni seg liksom kva det meinest. Desse makter som vi talar om er noko av det som skaper truer og førestillingar. Det var krefter og vesen, levande og døde, utanom mennesket og i mennesket, det var sjølve menneskenaturen med sine gode og vonde

anlegg og tildriv. Ofte var dei vonde, derfor er det så mange truer om vond hand, vond tunge, vondt auge. Og inst inne i sjeledjupet heldt den vonde hugen til, ovundshugen. »Ovundshugen var så sterk at han åt upp stein,« sa dei gamle.

Men heller ikkje desse omgrepa dekker alt innanfor den uryddige åkeren som vi kallar folketru. Eg skulle kanskje heller brukt eit anna bilete: det trafikk-kaos som dei folkelege førestillingane er. Det er mange signaltypar, dvs. teoriar, å rette seg etter, men trafikken sjølv, dvs. materialet, kan lett føre vandraren på villsteg.

Men enda blir dette biletet lettare å skjønne når ein tenker på dei menneske som måtte innordne seg folketrua i stort som i smått. »Det var tru med alt dei gjorde«, sa dei i Setesdal, og det er vel i alle fall tilnærma sanning. Folketrua var ikkje berre venlege rettleiingar, det var også nådelause påbod. Trua følgjer menneskelivet i alle avskygningar, frå vogga til grava, særleg konsentrert kring dei tre hovudfasene fødsel, bryllaup, død, men også uløyselig knytt til arbeidsliv og daglegliv i medgang og motgang, når dei var friske og sterke, når dei var sjuke og vesalle. Som folketrua følgde livsens gang, følgde ho året og årstidene, eit innfløkt system, men likevel fast. Å bryte det var ikkje tale om.

Og likevel var trua knytt til eller rettare avhengig av visse sosiale føresetnader, miljøbunden, og stad- og tidbunden. Det er nettopp dette som skaper problem for forskaren, og som gjer det så fascinerande å studere emne frå folketrua. Vi kan vel seie det slik at ingen stad viser menneskenaturen seg så naken og avkledd, som når trua avdekkar det ytre skalet menneska til alle tider har tatt på seg.

Ofte blir truer nemnt saman med skikkar, og det er rimeleg, for truene er gjerne intimt bundne saman med dei skikkar som gjeld. I dette tilfelle vil ein som regel finne at både trua og skikken spring ut or røynsler og observasjonar som kan vere gjorde gjennom hundrevis og tusenvis av år, eller grunnlaget kan vere tankar dei gjorde seg, reglar dei sette seg. Stundom kan vi sjå ein religiøs eller magisk bakgrunn, dei to omgrepa går ofte i eitt innan folketrua, men like ofte finn vi trua bygd på det som for dei måtte vere rasjonelt og rimeleg. Dette tykkjer eg da må kome til ved sida av det magiske og det religiøse. Eg skulle tru at ein god del meir enn vi gjerne reknar med innan folketrua er grunna på røynsler og observasjonar og dermed må forklarast rasjonelt.

Dette heng vidare saman med at truene skifter frå stad til stad, frå tid til tid, etter som livvilkåra og det naturbundne miljøet skifter. Det er *ein*

hovudvanske når det gjeld å plasere folketrueene. Er det truer som var levande i nyare tid, forstår ein dette godt og kan innrette seg etter det. Men oftast søkjer vi lenger tilbake, vi vil om mogeleg finne kimen til trua. Ei viss parallellføring med nyare oppteikningar frå såkalla primitive folk kan stundom hjelpe oss, så vi kan finne fram til visse allmennmenneskelege kulturelement, men vi vil likevel alltid vere nøydde til å orientere oss innanfor vår eigen kulturkrins, som rett og rimeleg er. Spørsmålet blir da kva vi har av hjelperåder for å følgje truene så langt attende som råd er.

Vi har ikkje særleg mykje. Men etterkvart som arkeologien og rune-forskinga og også kunsthistoria har gjort store framsteg, er vi da komne eit stykke på veg. Eg er ikkje filolog, men eg veit mest ikkje meir interessant lesnad enn Magnus Olsens runetolkingar. Her er det mykje framifrå kulturhistorisk stoff dregi fram, og ikkje minst folketruer. Det er her ei fin parallellisering mellom det vi røyntleg kjenner til frå nyare folketru og det som dei gamle innskriftene på stein fortel om. Eg kan berre minne om den fantasifulle tolkinga av Eggjumsteinen. På liknande måte er det med det tilfanget som arkeologane legg fram, stundom med funn som heilt klart viser tilbake på det som har vori eldgammal folketru. Nettopp dette uttrykket, »eldgammal folketru«, blir elles ofte nytta kritikklaut, når det gjeld ei tru som vi nokså sikkert veit må vere gammal, men som vi ikkje kan gjere nøyare greie for.

På sikrare grunn kjem vi i sagaalderen, takk vere den rike, og her kan vi like gjerne seie *detaljrike*, norrøne litteraturen. Vi kan tenke på kor mange fine opplysningar vi finn her om folkemedisinen og om dødstruene, for berre å nemne to døme. Sagalitteraturen er uendeleg viktig og verdfull for folketrugranskaren. Alle folkelivsgranskarar burde faktisk ha eit visst minstekjennskap til den. I denne litteraturen møter vi også for fullt på-verknaden frå andre kulturkrinsar. Vi får altså ei datering, enda det att stiller spørsmål: Kor utbreidd var denne trua, kor stort nedslag hadde ho mellom dei vanlege menneske som til alle tider har vori berarar av folketrutradisjonen? Det er umogeleg å svare generelt, men vi bør i alle fall hugse på at berre ein liten del av det som måtte vere tru har funni sin litterære plass. Det som var vanlegast, som var allemannseige, var ikkje noko å skrive om. I ein viss monn kan vi tale om ei litterær folketru – på same måten som vi reknar Snorres mytologiske byggverk i hans herlege framstilling av den gamle gudeheimen for noko som er meir konstruert enn ekte folkeleg.

Takk vere sagaene veit vi meir om truene i mellomalderen enn seinare, men alt før denne perioden var slutt kom Svartedauen, og den må ha spela



inn ved folketrueene som ved all annan folketradisjon. Kanskje vart det eit brot i førestillingskrinsen da som vi berre kan ane no.

Møtet mellom heidendom og kristendom må heilt sikkert ha vori grunnlaget for ei omlegging av mange folketruer. Eit slikt avgjerande brot med gammal sed og skikk og tru har vi vel aldri hatt i vår historie. Omslaget let seg ettervise på så mange måtar. Så stort var ikkje omslaget ved reformasjonen. Føresetnaden var ein annan, tida var ei anna. Det var ikkje her slikt veldig skifte som ved møtet mellom heidendom og kristendom. Og enda vil det vise seg, som vi seinare i denne kongressen skal få høyre meir om, at mange truer og mykje tradisjon frå katolsk tid har haldi seg langt inn i vår eiga.

Frå dei neste 300 åra, fram til oppskrivningstida i førre hundreåret, er det i grunnen forunderleg lite vi får greie på folketrua. Eg talar her om det norske tilfanget, men eg skulle tru tilhøva er nokså like i alle dei nordiske landa. Først på 1700-talet, i den topografiske litteraturen, får vi her og der ei folketru nemnd, gjerne i nedlatande ordelag.

Men denne skjematisk utviklingslina løyser ikkje problemet for oss om kronologien. Det kan berre løysast ved den nøyaktige detaljgranskinga. Da kan ein også vona å få svar, somtid i alle fall, på dei vanskane som gjeld lån utanfrå i folketrua. Folketrua er kanskje det området der folkloristar lettast kan møtast. Det er eit kryssingspunkt mellom dei to vitskapsgreinene, og også den historisk-innstilte sosialantropologien møter oss her. Å slå fast visse felles vurderingsnormer er derfor av stor interesse, og det er mykje heldig at vi mellom oss har ein mann som professor Wikman som kan kombinere synet på det djupt folkelege med den verkeleg lærdes krav til syntese og system. I det meste av det han har sagt er eg da også samd, men vil altså stille spørsmålsteikn ved hans todeling av folketradisjonen og ved hans krav om retrospektiv vurdering.

## BONDEBYGNINGAR OG BONDEPRESTISJE

### INNLEIING: ODD NORDLAND

I denne utgreiinga kjem vi til å ta for oss ein type hus som i serleg meining er bondens hus framfor nokon, bondens driftsbygningar i norsk nåtid, og visse serdrag ved desse bygningane. Ved å studere serdrag ved denne hus-typen, drag som klårt stig fram der huset ligg i landskapet, vil vi freiste finne ut kva samanheng slike serdrag har, og korleis vi kan tolke dei i oppkomst, utbreidsle og sosial funksjon. Samstundes kjem vi då til å måtte kome inn på hendingar og tilgangar som har vore viktige for norsk bondesamfunn i dei seinare ættledane, hendingar som har vore formande på så mange område i bondesamfunnet, men som vi ikkje ofte tar fram til gjennomtenkjing i slik samanheng.

For folkelivsgranskaren er huset, våningshuset eller uthuset nettopp eit viktig forskingsobjekt, av di huset speglar av bygdetradisjonen, gamal levevis og driftsmåte i bryting med ny-tendensar. Byggjeskikken og planlöysinga kan gi opplysningar om kulturpåverknad, om økonomisk utvikling, om det som Sigurd Erixon kallar for »*centraldirigerad*« eller »*folklig*« bygnadskunst. *Huset* fortel i høgare grad enn mange andre emne innan vår materielle kultur om dei makter og dei tendensar som er til stades, påverkar og omformar det samfunnet eller den tidbolken vi har for oss.

Di lenger vi går attover i tida, di vanskelegare er det likevel å finne fram til sikre slutningar på grunnlag av eit bygningsmateriale. Attover i tida kan tidstypiske hus bli få, tidfestingsvanskane spelar inn, og det kan bli vanskeleg å vurdere det ein har for seg både i samspel med det serleg norske og det ålment europeiske. Eg har difor tenkt at vi kunne vinne visse resultat som kunne ha ei vidare interesse, om vi tok for oss hustypar frå nyare tid, der både materialet er større, opplysningane etter måten fyldigare, og der vi ikkje kan rekne med at lovreglar eller offentlege påbod gir oss den mon av sentraldirigering som vi kan finne skapte hustypar som t.d. den svenske »soldatstugan«, eller offisersgarden.

Når det gjeld *våningshus*, må vi alltid rekne med at om det ikkje er klår sentraldirigering til stades, vil det likevel vere slik at ein folkeleg bygnadsstil i bygdene gjerne tek over stildrag og planlöysingar som har fått fotfeste i byane. Dette gjeld både mellomalder og nyare tid. Men på eitt område kan byane i seinare tider ikkje gi noko føredøme som kan skape prestisje, og

det er nett når det gjeld bondens eigne *driftsbygningar*, hans hus til å huse dyr og avling. Her kan vi altså tenkje oss at vi har eit område der det blir mindre tale om sentraldirigering, og der dei indre tilhöva i bondesamfunnet kjem oss klårare for augene, enn i andre hustypar i bygdemiljø.

Den vanlege norske driftsbygningen er då også eit sjølvstendig, fritt liggjande hus som ikkje utan vidare kan setjast i klasse med våningshuset på garden, sjølv om vi ennå har ein slump gamle vestlandshus att som held på folkvandringstids-kombinasjonen med folkehus og fehus i ein stor lang bygnad.

Tar vi den vanlegaste driftsbygningen i Austlandsområdet i dag: Den store, raudmåla reisverks-bygningen som inneheld lœe, fjøs og stall, bygningen med kvitmåla vindskier, krossgåande utvendige glaslister av fotoramme-slaget og dører med kvitlisting, så er dette ein uthusbygning som er sermerkt for vårt land, og korkje i Mellom-Europa eller i Norden elles finst noko heilt tilsvarande. Vi står med andre ord her ved ein sermerkt norsk hustype i bygdemiljø, i alle høve om vi reknar etter dei ytre kjenne-merkja. Utlendingar reknar gjerne desse husa for noko av det staselegaste dei ser av hus i Norge (fig. 1. Hellerud forsöksgard i Skedsmo, Akershus, 1906).<sup>1</sup>

Trass i at desse, store, raude driftsbygningane står som noko av det sermerkte ved austnorsk landskap og austnorsk bygd, er dei likevel framande for byggjeskikk og hustypar som for oss er meir opphavlege. Vi ser det best når vi støyter på ein av desse driftsbygningane, nybygd, mellom umåla laftehus i dei øvre stroka av austlandsdalane, der fargetradisjonen elles har gått i lei av brun tjøre på ei gamal stavkyrkje, sinkkvitt på nykyrkja og på eitt og anna eldre våningshus. Mest framandvore verkar det då med *kvitlista ornament i kross* eller andre former på dørene i den nye driftsbygningen. Det er kanhende nett *det* draget som fell ein mest i augo, at vi her har å gjere med eit ornamentliknande drag ved ein dörkonstruksjon. Det strir mot den bondesedvane som elles i uthuset har ein bygning med ei rein funksjonell form. – Andre ornament-drag kan også finnast på slike driftsbygningar, robeforma felt mellom lö-glasa t.d., men det sermerkte er dör-utforminga.

Nå er målinga på uthus vel også nærast å rekna som prydnad. Store Vestlands-strok og kyst-strok har trass i vind og slagregn kosta lite av slikt på driftsbygningane sine. Så svært gamal er heller ikkje måling bruk

---

1. Sjå illustrasjonar s. 118 ff.

på uthus korkje i Norge eller t.d. i Sverige: Attende på 1600- og 1700-talet finn vi der okerbrunt brukt på trehus, med spreiding frå bymiljøet og frå hus med offisiell statleg status. Frå midten av førre hundreåret tek Uppsala og tilgrensande len i bruk raudmåling på hus, også på uthus, – raudmåling frå Falun verk.

Kva tid måling kom inn i norsk landsbygd, er uvisst, men vi har ei viktig opplysning om det i reiseberetninga til ein anonym svensk militær- og industrispion som for i Norge i 1770-åra: Mellom mange opplysningar om norsk folkeliv og norske tilhøve skriv han med interesse om dei store to-høgda, raudmåla våningshusa i *Modum-bygdene*. Truleg er det verknaden av tømmerhandelen og kontakten med Drammen som Arméarkivets folio 188 skildrar her. (Folio 188 er under utgjeving av amanuensis Jonas Berg). Hilmar Stigum har elles nemnd at raudmåling av laftebygg kom inn temmelig tidleg i det 19. hå. i *Austerdalen*, og at måling av hus stundom fanst t. d. på embetsmanns-gardar. – Måling av uthus i Austlandsbygdene er elles noko som kjem med styrke først mot slutten av førre hundreåret, og i mange av dei øvre dalbygdene har denne skikken ennå ikkje slått avgjort igjennom.

Vi har festa oss ved at dörkonstruksjonen på desse reisverksbygde uthusa våre med måling og listverk har fått det vi kan kalle ei ornamental utforming. Det er noko som bryt med det prinsipp vi elles finn når det gjeld eldre norske laftebygde uthus. Husa der dyr og grøde finst, har reint funksjonelle former. På slike hus öyder ein ikkje kapital og arbeidskraft for å gi dei pynt og pryd.

Desse kvitlista dörene med ornamental utforming saknar sidestykke i dei andre nordiske landa. Korkje Danmark eller Sverige har noko slikt, når vi ser bort frå eit mindre område med isolerte döme i Västgötaland. (Sjå Sigurd Erixon: *Skaraborgböndernas byggnadskultur. Västgötagårdar. Sthm. 1932, fig. 114*). Tenkjer vi på den vanlege svenske låvedöra, så er ho i Mellom-Sverige og i store område elles i vår tid svart- eller brun-måla. Dörene er heller ikkje utstyrt med utvendig opplisting, slik som på vår uthustype. Tar vi for oss dörene på driftsbygningar i Nordsjö-landa elles og nedover i Tyskland, så finn vi at vår dörtype også der er ukjend.

Nå er det slik at den norske uthustypen vi her dröfter, har visse stildrag elles som er sams med den hustypen som har dominert i bygging av gardshus utover bygdene i det siste hundreåret: Sveitserhuset. Med den aukande turistferdsla på Sveits kom det sveitsiske bondehuset til å bli eit förebilete for ein hustype med slake tak, lange takskjegg og opne svalgangar. Denne hus-

typen spreier seg først til Tyskland, så til England, og kjem i 1850-åra også inn her i landet.

Eilert Sundt klagar i »Folkevennen« i avhandlinga si om »Bygnings-skikken i Norge«, i 1860-åra, over at dei har teke til »å legge Kunstnerhånd på den norske Skikk«: »I det sidste Snæs Aar har Kunsten besøgt vort land. Den er kommen söndenfra, dels ved fremmede Kunstnere, dels ved landets Börn, som have faaet sin Uddannelse derude. I det sidste Snæs Aar er der ogsaa bygget en hel Del stadselige Tömmerbygninger i den saakaldte Sveitsar-stil, og denne Stil er opkommet derved, at i Tyskland have Kunstnere kastet sin Elsk paa de Sveitsiske Bonde-Huses Bygnings-Skik«.

Eg skal ikkje her gå meir inn på denne velkjende hustypen som ennå dominerer både villakvarter og bygdelag, og som igrunnen har heller lite med det rotekte sveitsiske bondehuset å gjere. Vi kan berre ha i minnet korleis denne stilen merkjer vestlandske hotell-bygder og norske jarnvegstasjonar. (Sjå Arne Berg: »Sveitsarstilen på bygdene« Syn og Segn 1947, Henning Alsvik: »Under forvandlingens lov«, Buskeruds Blads jubileumsnummer 3. juli 1958).

Arne Berg har med rette gjort merksam på at sveitsarstilen med si spreieing også er uttrykk for *tekniske* framsteg, nemleg for maskinhövlén og bandsaga. Med slike hjelpemiddel kunne ein lett få fram standarar og profilert listverk som ein kunne nytte til ornamentale utformingar.

Dei uthusa vi dröfter, ber også merke av dei våningshus dei skulle höve til. Vi finn dei same store, utoverskuggande takflatene, det same oppmerkte skilje i högd med golvet i 2. etasje, dei same kryssande og tilskorne strevarar i gavlane. – Det hender difor også rett som det er at ein höyrer desse driftsbygningane nemnde for *uthus i sveitsar-stil*.

Då fleire av dei drag som sermerkjer det vanlege sveitsarhuset i Norge har utgangspunktet sitt i tilsvarande trekk ved sveitsiske bondehus, freista eg i Sveits å samle noko tilfang som kunne forklåre også ornament-innslaget ved våre uthus.

Fleire av dei drag, som sermerkjer det vanlege »sveitsarhuset« i Norge har utgangspunktet sitt i hustypar som verkeleg er å finne i Sveits. Lat oss difor sjå om det finst noko som tyder på at desse ornamentalt utförde dörkonstruksjonane også kan ætte derifrå.

Under gjennomgåinga av hustypar i 1960 i Sveits, synté det seg at heimstaden for desse uthusdörene med ornamentalt opplisting var stroket ovanfor Schaffhausen, ned mot Bodensee. Sentrum for denne typen var

eit område ved Stammheim, og desse bygdene var vide kjent i Sveits for sine kvite bindingsverks-hus med raudt bjelkeverk i kontrast. Det går ordet om desse staselege husa at eigarane nok i löynd friska på fargen med reint okseblod!

På desse husa var »die grosse Ladenpforte« som vende brei og mektig ut mot vegen lista opp med listverk som hövde til bindingsverk-inndelinga av veggflata. Kryssande band i ulike mönster prydde dörene i stil med bindingsverket (fig. 2 Oberstammheim og fig. 4 Unterstammheim).

Det er altså råd til å finne at desse ornamentliknande dörkonstruksjonane som vi har på norske uthus frå våre dagar, har parallellar i uthusdörer frå ein staseleg og kjend sveitsisk hustype i bindingsverk. Dörene på våre nyare driftsbygningar i norsk bondebygd skulle såleis vere det mest livskraftige döne på kor langt det europeiske bindingsverkshuset eigenleg rakk med sin prestisje i bondemiljö.

For å finne ut om ei slik overføring av dette stildraget til Norge er mogleg eller rimeleg, må vi sjå litt på uthusbygginga i det heile. I siste halvdel av förre hundreåret er det to tilhöve som skundar sterkt på nyreisinga av uthus i Norge. Det eine er utskiftinga av gardane og med det flyttinga av tun og nybygging. Det andre er omlegginga av gardsdrifta frå korn dyrking til kröterhald. Serleg det siste punktet er viktig, av di det verka inn på *alle* gardar, utskifting eller ikkje.

Arsaka til omlegginga av drifta låg i dei store kornmengdene som frå nydyrkingsstroka i Amerika, Russland og andre land tok til å ströyme inn over Europa. Driftsmåtar, arbeidslöner og avling kunne hos oss som i andre land i Europa ikkje tevla med kornlanda, og omlegginga måtte gå for seg til *kröterhald*. Alt i 1860-åra er denne omlegginga frå einsidig kornavlbruk temmeleg langt komen, og ved slutten av hundreåret har vi i staden fått eit jordbruk med *temmeleg einsidig husdyrbruk*.

Ei slik omlegging måtte også snart kome til syne i bygdelandskapet. Dei gamle kornlöene kunne ikkje lenger gi plass til alt höyet som skulle lagrast til vinterforinga, dei gamle fjösa kunne ikkje gi plass til dei nye buskapene. Her måtte det nye fjös til, og nye löer med köyrebru til styrting av höyet.

Dei gamle uthusa låg også spreidde og gav urasjonelle arbeidsvilkår, tilvaksne som dei var etterkvart som nye drag hadde kome til i gardsdrifta, med saueflorar, stall, fjös, grisehus, geithus og löer i skiftande mengd, former og storleik. Skogkommisjonen av 1874 rekna ut at talet på gardsbygningar i Stavanger amt var gjenomsnittleg 3 på kvar gard, medan det i Nordre Bergenhus var 11. I sume strök av landet må det beint fram ha

gitt bonden auka prestisje at han kunne vise til ein gard med mange hus til mange ulike føremål.

Men dei nye kreditt-institusjonane, bankane, kunne ikkje sjå det frå den slynstaden. Mange driftsbygningar på ein gard, auka vedlikehaldskostnaden: Kor stor ei bör slike driftsbygningar kunne vere, ser vi av at direksjonen i Hypotekbanken i andre halvdelten av förre hundreåret gjennomförde det prinsippet at mange og större driftsbygningar på ein gard ikkje skulle auka eigedomsverdien. Mange bygningar på garden var såleis ofte noko som drog kjøpesummen ned ved sal. (Alv Kaartvedt i »Kongeriket Norges Hypotekbank«, Oslo 1952, s. 264).

Böndene i slutten av förre hundreåret hadde altså mange grunnar til å rasjonalisere driftsbygningane, til å rive ned dei gamle tömmerlávane og tömmerfjösa og å setje seg opp nye reisverksbygningar med sikte på å tilfredsstille dei krava som omlegginga frå korn til kröter förde med seg. – Det er i denne tida vi får grunnstokken av dei store driftsbygningane som i våre dagar under omlegginga til korndrift på Austlandet meir og meir blir tome.

Vi har för presisert at uthusbygningen representerer ein byggjeskikk som vi må rekne med kjem mindre inn under sentraldirigering enn våningshus og bygg av offentleg karakter. Men fanst det ikkje nokon som også på dette området var med om »å legge Kunstnerhånd på den norske Skikk«, for å herme Eilert Sundt? – Det fanst ei gruppe menn som i offentleg teneste og i embets medför kom til å interessere seg også for driftsbygningane og utforminga av desse gardshusa, og det var *landbruksingeniörane*.

Les vi »Beretning om de offentlige Foranstaltninger til Landbrugets Fremme«, oppdagar vi snart at arbeidsområdet for landbruksingeniörane mot slutten av 1870-åra utvidar seg frå senking, drenering og engvatning til i större og större mon også å femne om byggjing av gardshus og serleg av uthus. Sentralt i denne utviklinga står Kyrkjedepartementet som nå gjorde bruk av landbruksingeniörane ved modernisering og nybyggjing av driftsbygningane på prestegardane.

I årsmeldinga for 1878 heiter det såleis om ein av dei viktige personane i denne fasen: »Landbruksingeniör Sverdrup har været stærkt optagen med forskjellige Arbeider i Landbrugets Tjeneste. Navnlig har Bistand i Bygearbeider, i det forløbne Aar lagt stærkt Beslag paa hans Tid. Ikke alene private Gaardbrugere ere flittige til at söge Veiledning i Bygningsvæsen, men ogsaa for Bygearbeider paa Præstegaarde har Ingeniören efter Kirkedepartementets Anmodning, været beskikket til at yde Bistand.« (s. V).

Vi skjönar noko av omkalfatringa av dei gamle lafta driftsbygningane, når vi les om Ulrik Sverdrups vitjing på Hurdal prestegard: »Da den fandtes at være saa daarlig, at nogen større Reparation var utilraadelig, gjordes Udkast til ny Ladebygning og Bryggerhusbygning, hvilken sidste ligeledes var daarlig og utilstrækkelig« (sst. s. 2.).

Desse landbruksingeniörane hörde sjölv til dei som med framand skolert »Kunstnerhaand« greip inn i byggjeskikken. Dei sökte si opplæring i utlandet, og held kontakten med samtidsstraumane oppe ved stendig nye stipend-ferder. Men Sverdrup har alt i 1878 si klåre meining om tenleg og ikkje tenleg i moderne driftsbygningar. Han er t.d. heller nedlatande for det han fekk sjå på landbruksframsyninga i Paris i 1877: »Til slutning skal med nogle Ord omtales, hvad der fandtes vedrørende Landbrugsbygninger, hvilket var hel tarveligt og af liden Interesse for os. I den franske Afdeling fandtes en del Plancher og Modeller, der viste Ordningen af Bygningerne paa Landet og deres Indretning, men Forholdene der ere saa aldeles forskjellige fra vore, at der snart sagt er intet der kan anvendes hos os« (sst. s. 118).

Den vanvörnad Sverdrup syner for dei landbruksbygningane han får sjå på utstillinga i Paris, må ha sin bakgrunn i at han då alt kjenner til uthustypar for norske tilhöve som han reknar for moderne og tidhövelege. Dei mange uthus han hadde vore med og utarbeidd, serleg kring om på prestegardane, hadde alt sine serlege löysingsmåtar av norske problem, og sine serlege formdrag.

Etterspurnaden etter teikningar var så stor at landbruksingeniör G. Tandberg i 1880 måtte tilsetje ein eigen assistent for slikt arbeid og löne han av si eiga kasse. Fem år seinare gir han med stönad frå »Det Kongelige Selskab for Norges Vel« ut den boka som vel har spela störst rolle for utforminga av våre gardshus i nyare tid: »Kortfattet Veiledning i Bygningsvæsen paa Landet«. Her finn vi teikningar av våningshus og driftsbygningar, og her finn vi våre opplista dörer fullt ferdig utvikla i teikningar av Kjeldstad og Sverdrup m.a. Ja dörane er endåtil representert med *detaljeteikningar* for ulike utformingar (fig. 5. Uthus teikna av landbruksingeniör Sverdrup. 1885).

Tandberg er klår over at det han her gjer, er noko grunnleggjande. Han seier at når det landökonomiske bygningsvesen står så lågt dei fleste stader i landet, kjem det av »at man ikke inden Literaturen har fundet nogen Veiledning til Opførelse af solide og hensigtsmessige Huse. Det tør være enestående, at en saa væsentlig Gren af vort Lands Hovednæringsvei



er bleven uberört af Literaturen, og det er for at rette herpaa, at Forfatteren af det foreliggende Arbeide med Bistand af flere Fagmænd har søgt at afhjælpe denne Mangel«.

Denne boka blei mykje brukt av private, av agronomane, og i undervisninga ved landbruksskulane. – Tandberg fekk så vidt mykje i honorar at han tente inn att det han hadde lagt ut til lön for assistenten sin. – Vi kan altså nå slå fast at det er rimeleg at det nett er gjennom arbeidet til Sverdrup og Tandberg med å skape ein tidhöveleg norsk uthustype, at den ornamenterte dörkonstruksjonen blir ålmenn i Norge. Dei på si side att har han frå uthuskonstruksjonar som har utgangspunktet sitt i Sveits, som så mange andre av dei drag vi kan sjå ved hus i denne sveitsarstil-perioden.

Vi kan på denne måten sjå at det attom det bygningsdraget vi studerar, finst ein viss mon av »sentraldirigering«, av medveten skaping i pakt med kulturstraumar i samtida. Dette hindra likevel ikkje at utforminga av dette ornamentale drag ved driftsbygningane etterkvart kom til å få ei rad med variantar og med lokale bygde-mönster. Etterkvart som mönsteret for dei nye driftsbygningane seig ut til vanlege gardsbruk frå prestegardane og frå meir kapitalsterke storgarder, kom nemleg byggmeistarane til i første omgang å ta over både planleggjing, utforming og byggjing av dei ymse uthusa. Her er vi altså inne på ei line som fører til sjölvstendig utforming av dör-ornamentet og til oppkomsten av nye typar.

Ut frå denne synsmåten blir det interessant å følgje kva former som blir populære og slår igjennom i ulike bygder. Etter at denne dörtypen blei skapt og tatt opp av byggherrar og byggmeistarar, har det nemleg skilt seg ut typer som gjeld for kvar sine område, alt etter kva gardar og bygder som hadde prestisje. I dag er det byggherren som til vanleg avgjer dörtypen. »Men vi kan da gi forslag«, som ein byggmeister sa det i Mjösbygdene.

Nå er ei registrering av typar ikkje lett. Eg har freista gjere det ved å sikre meg eit stort biletmateriale av eigne fotografi, og vidare har eg systematisk ekserpert »Norske gårdsbruk«, eit stort oppslagsverk over norske gardar, med tanke på dette materialet. Det blir då eit tilfelleleg utval som kan fortelje om desse tilhöva.

Vi kan summere resultatet av dette oversynet slik at den hovudtypen av dörer som er mest å finne i indre Austland er  $\times$  type (sjå fig. 1), men kvit på raud botn. Denne typen er svært livskraftig og blir ennå mye brukt, t.d. i Mjös-traktene. Somme bygder t.d. Toten, Eina og Kolbu har her tatt til å måle labankar og skråband som nå blir sett på *utsida* av döra, altså ein kvit Z på raud botn (fig. 8).

Denne skikken med opplisting og måling av låvedörene spreier seg etterkvart oppover dalföra og utover frå tyngdepunktet på Austlandet. Set vi opp årstala for bygging av uthus med slike dører av kvar type, summerar dei, og deler på det tal uthus vi har funne med typen, får vi eit medeltal som svarer til eit »medelår« for innføring av dörtypen i bygda.

Ser vi nå på »medelåra« for  $\frac{x}{x}$  typen for Austerdalen, får vi Brandval 1914, Nord-Odal 1919, Aasnes 1928, Alvdal 1922, og Folldal 1932. Vi får her eit bilete av framgangen nordover dalen. Går vi så til Telemark til bygder som Tinn 1934 og Seljord 1940, ser vi at typen er på frammarsj i heller sein tid der.

Desse låvedörene med opplisting og måling har aldri vunne seg sterk innpass nede i bygdene ved Oslofjorden. Der er dörene vanleg med slett flate og gråmåla. Dette har ført til kryssing-typer ned mot fjordområdet der det opplista ornamentet er raudt på kvit dör (fig. 1).

Uvissa i dörfargen har gjort at det i stok ned mot dette siste området også finst døme på krinsar som brukar kvit list mot grøn eller oker-farga botn. (Frogner, N. Skedsmo).

Ein av det dei tidlege og lite funksjonelle måtane å konstruere dører av dette slaget på, må ha vore det vi kan kalle ein *I* type. Den finst alt i 1895 frå Stange i Hedmark. I somme bygder er det denne typen, som blir måla i kontrast til döra, m.a. i deler av Jessheim og i Gran.

Då bygder i Trøndelag som har dører i ståande panel, skulle følgje føredømet med måling av låvedörene i listverk, blei resultatet ei »sebra-dör« med vertikale kvite striper, annakvart bord raudt eller kvitt (Stören, S. Trøndelag).

Störste variasjonen i typar finn vi i Telemark-bygdene, og der kan det også vere stor fridom i fargevalet, noko som vel har samanheng både med at dörene først har blitt godtatt for alvor etter måten seint, og at desse bygdene elles syner stor fridom i tilhøvet til fargar i hus og husbunad.

Når dörene fekk påsett bord og lister som kunne gå inn i eit ornamentalt utforma mønster, var årsaka sjølv sagt også av funksjonell karakter. Skråband, bord eller lister var med om å stive döra av, halda ho saman og gjere ho sterk.

Nå finn vi at der stasjonsbyar og tettgrender i dag overtar denne typiske bonde-döra til sine uthus, er den funksjonen opplistinga hadde ofte heilt borte: Vi får eit måla ornament.

Når hagebrukaren i tettgrenda tar i bruk denne döra, gjer han det av di han oppfattar henne som ei dör med ornamental utforming, til bruk i

uthus. Han finn fram kost og måling og strekar döra opp med eit mønster som svarar til det han kjenner frå gardane utanfor tettgrenda. Med prestisjen frå bondens uthus attom seg, er dörtypen på veg inn i tettgrenda, men nå som reint ornament. – Det er vel i grunnen eit temmeleg talande døme på kva som nå for tida på så mange måtar hender i tettgrenda der bykultur og bondekultur set kvarandre møte (fig. 7).

I dag er den måla og opplista döra hovudsakleg eit Austland-fenomen. Nå er distribusjonen av dette form-draget i nokon mon avhengig av at det nett var dei Austlandske korngardane som måtte leggje om drifta, og som difor fekk seg desse bygningane. Men vi skal heller ikkje glöyma at samstundes med at Sveits var førebiletet for husbygging både heime og ute, så hadde vi innanfor jordbruket også *beinveges* kontakt med dette landet. Sveitsisk mjølkehushald og sveitsiske bruksmåtar hadde stor prestisje i Norge. Eg tenkjer på sveitsarane som har sett sitt eige landsmann på røktar-yrket: I Norge er »ein sveitsar« namnet på den mannen som steller fjöset.

Dei første sveitsarar kom inn gjennom eit sveitsisk firma som hadde Vallö saltverk i Vestfold: Blumer & Tschudy. Dei hadde også eit stort jordbruk der, og første røktaren og ystaren kom dit frå Sveits i 1836. Seinare kom det fleire dit, m.a. Andreas Kundert som kom i teneste hos konsul Joh. F. Thorne i Drammen, sidan arbeidde på Evje ved Moss, og døydde i 1888 som gardbrukar på Kjölberg i Borge.

Gjennom leiinga på Vallö kom det i 1856 heim 14 sveitsarar etter initiativ av »Selskabet for Norges Vel«. Året etter drog Kundert nedover i oppdrag av landhushaldselskapet for Smålenene, og han kom heim med heile 34 mann. I 1858 må det ha vore ikkje mindre enn 36 sveitsarar som arbeidde med fjösrøkt, ysting og opplæring i Austfoldstroket. Alle desse var etter alt å døme frå kanton Glarus i Sör-Sveits, der også Kundert høyrde heime.

Det høyrer med til dette biletet at den landbruksingeniör Sverdrup vi har tala om, var född i Sem, der Vallö ligg, i 1846, og at faren var den kjende landbruksskulestyraren Peter Jacob Sverdrup. – Den som teikna dei første av våre uthusdører med dette ornamentet, kjende frå miljøet sitt vel til Sveits og sveitsar-jordbruk.

Vi må også tenkje oss at desse sveitsarane blei fylgd av andre. Professor Borge dal reknar med at vi sume år må ha hatt så mange som 100 rundt om i Austlands-bygdene. Det er klårt at med den landbruksopplæringa dei dreiv, og med den påverknad dei på denne måten måten övde, kunne dei

ha innverknad også på det val böndene gjorde i utforminga av dei nye driftsbygningane.

Den som har opplevd byrgskapen på ein gard over å ha fått ny driftsbygning, vil skjöne noko av dei kjenslene som bonden knytte til desse nye raudmåla reisverksbygga som i slutten av förre hundreåret vaks fram utover i bygdene. For bonden var dette bygget eintydig med ökonomisk von knytt til omlegging av drifta, med voner om lettare og meir rasjonelle arbeidsvilkår. Nå var det slutt med korn og lang vintertrösking, nå var det mjölk og meieridrift og slakt til sal.

Gjennom den nye store låvedöra skulle avlinga förast i hus, *kjörast* i hus. Den store döra var for bonden både eit teikn på dei voner han hadde om avling, og eit merkje på at han var ein mann som kunne stengje og rå for sitt i fred og som han ville.

Det var noko ved denne opplistinga av dör-prydnad som hadde serleg appell til brukaren. Der låvedöra låg högt med utsynet frå låvebrua, var ho med det nye ornamentet eit merkje på at denne garden hadde serleg status: Han fylgde med i den nye jordbruksrörsla. Den store, vent prydde låvedöra hadde bodskap både til kjende og ukjende om at bonden var byrg av sine nye og rasjonelle driftsmåtar.

På låvedöra hadde han för innvendig sett sine merke for kornlass og for sekke-tal i tröskinga. Nå fortalde döra utover til bygd og gardsfolk om framgangen og om kvar avlinga göymdest. Det nye huset var bygd for ei ny tid, med nye teikn for rangordning, og der bonden hadde mindre otte for å vise kva han hadde å fare med. Han trong ikkje vere så varsam lenger i sin bondestand: Det året Tandberg gav ut si bok med Sverdrups teikningar, var det förste året med bondestyre og venstre-siger i Norge: Det var ingen otte lenger for embetsmenn og futar i nye-låven.

Det har vore skrive mykje om dörer og om dei representative funksjonar ei slik flate kan få, i by og hos embetsstand eller i kunstnarleg miljø. Her kunne smijernet kome til sin rett, her låskunsten eller den biletlege dekorasjonen, ein inskripsjon kunne möte den framande med det hus og vertskap stod for.

Den same representative funksjon har også döra og romet ved döra i bondens driftsbygning. For å gå attende til Sveits, så er det her ved »die grosse Ladenpforte« at vi finn 1700-tals inskripsjonane om kva garden avla og kva vidd han hadde. Her finn vi ved döra oppsett premiane for hestane, og her heng bjöllene i rad og rekkje og fortel om storleiken på buskapen, ja på döra står mjölkepremiene fint fastspikra! (fig. 9 og 10).

Den store låvedöra med opplista ornament mot kontrastfarge let seg hjarteleg dårleg semje med den måtehaldne byggjeskikk som elles sermerkjer både uthus og våningshus i norsk landsbygd i tidlegare tider. Men når vi veit kvar døra ættar frå, kan vi skjöne det betre.

Ei anna sak er det at vi vel ikkje skjönar den popularitet denne dør-typen vann, om vi ikkje er merksam på at denne døra, så sterkt som ho melder seg for auga i landskapet, tener som eit merkje på status i norsk bondesamfunn. Som status-teikn slo denne dør-typen igjennom i ei tid då bondesamfunnet, økonomisk, politisk og sosialt er inne i sterke omskifte i vår del av Norden. I den perioden då denne døra med ornamental opp-listing er i sterk framvokster i norsk bygdelandskap, er det ikkje lenger gamal driftsmåte og store kornåkrar, alderstegne hus og oppsamla kapital i stabbur, loft og kister som åleine gir prestisje i bondesamfunnet. Det er like mykje den nye driftsbygningen som står der med sine store sermerkte låvedører i landskapet og krev plass for ein ny bondetype: Mannen som har lært seg nye bruksmåtar og som med den har nye sjangsar til å gjere seg gjeldande i sitt gamle miljø.

#### DISKUSSION: HELMER TEGENGREN

Både i Finland och i Sverige äger vi ett material som belyser de problem Odd Nordland tagit upp till behandling. Dels kompletterar och dels motsäger detta material de resultat Nordland kommit till. Redan rubriken på Nordlands anförande »Bondebygningar og bondeprestisje« ger anledning till några kommentarer. Han uppehåller sig inte vid de klassiska allmogebyggnaderna, utan har valt en hustyp från sen tid, en ekonomibyggnad i Östlandsområdet, en stor rödmålad resvirkesbyggnad, som inrymmer förrådsrum, fähus och stall. Byggnaden har vitlimmade, varandra utvändigt korsande fönsterlister och dörrar, och likaså vita lister och målade stöd-konstruktioner. Nordland säger, att vi här står inför en byggnadstyp, som knappast kan ha kommit till genom centraldirigering, och som till sin funktion är ett typiskt allmogehus. Det är främst dörrarna på dessa hus som intresserat Nordland, och deras storlek och utformning anser han bottna i bondens behov av prestige.

Jag skall här visa på, att det finns en mängd i olika sammanhang offentligt framlagda förslag till nya lantmannabyggnader, som inte kan ha förblivit främmande för dem som vederbör, och att dessa förslag just karak-

teriseras av stora dörrar med de konstruktioner Nordland fäst sig vid, och vilkas frekvens han söker fastslå. De konstruktioner det här är fråga om är dessutom, då det gäller stora dörrar, tekniskt nödvändiga stödordningar, som består i ett, två eller tre på varandra stående kors eller två parallella, horisontalt löpande lister, som förbinds med en sned tvärlist så, att ett Z-format stöd uppkommer. Placerar man dessa tekniskt nödvändiga konstruktioner på dörrens yttersida och målar dem i ljus färg på mörk botten, uppstår otvivelaktigt en ornamental verkan. Existensen av bl.a. sådana dörrar vill Nordland sammanbinda med bondens behov av prestige, om han också medger att problemet även är av teknisk art.

Inom alla samhällsklasser och -grupper har ett behov att hävda sig alltid existerat. Bondeklassen utgör härvid intet undantag. Bondens behov att hävda sig kan ta sig uttryck i mangårdens utformning. Genom boningshusets gestaltning kan bonden kanske främst ge utlopp åt sitt behov att imponera. Men den utvägen står inte alltid till buds. Man kan inte vid varje högkonjunktur riva ned den gamla bostaden och uppföra en ny. Boningshusen här i Norden har varit mycket solitt byggda, i bästa fall trotsat seklers anlopp, och sett många hög- och lågkonjunkturer passera. Vi kan kanske här formulera en regel, som torde äga en viss allmängiltighet. Blott i de fall, då en högkonjunktur sammanfallit med behovet av en ny mangård, har byggherrn varit i tillfälle att signalera sin ekonomiska status. Den byggnadstyp, som vi nu intresserar oss för, kom till i samband med en genomgripande strukturförändring inom jordbruket, och i så måtto kunde dessa byggnader tjäna ett eventuellt prestigebehov, i det att de stundom signalerade att byggherrn var en föregångsman, som accepterat de nya idéerna (bild 1).<sup>1</sup>

I äldre tid visade bonden ofta sina ekonomiska resurser genom att bygga i två våningar. Gabriel Nikander har visat på att man i Helsinges socken i Nyland, således i Finlands sydliga kustområde, redan i början av 1800-talet begynte bygga tvåvåningshus på bondgårdarna. Samtidigt började man också brädslå husen med stående panel och rödfärga dem.<sup>2</sup> De rödmålade bondgårdar i två våningar vi ännu ser i Österbotten är väl något yngre, men de har kommit till i syfte att imponera, främst på vägfärande, som inte kände till gårdens ekonomiska villkor. I tvåvåningshusen i Österbotten var – och är delvis ännu – den övre våningen nästan alltid

1. Se illustrationer s. 123 ff.

2. Nikander, Gabriel, *Byar och gårdar i Helsinge från 1750 till 1865*, s. 46.

oinredd och därför obebodd. I den långa raden av fönster ser vi gardiner målade med krita på fönsterrutornas innersida, och stundom kan vi också se en på glaset målad stolkarm avsedd att ge sken av att våningen är bebodd. Samma fenomen spårar vi här och där i det gamla Stornorrland, där bl.a. goda konjunkturer på trävaror satte sina spår i byggnadsskicket. Någon för bygden typisk, enhetlig och samtidig övergång till nytt finner vi dock sällan av de orsaker jag här antytt. En god bostadsbyggnad kan inte rivas blott för en högkonjunkturs skull, och därtill kommer väl den hämmande faktor som existensen av en äldre generation på gården utgjort.

Jag skall ge ytterligare några exempel på vad jag ville inlägga i begreppet »bondeprestige«. Kunde bonden inte få utlopp för sitt behov av prestige i samband med byggnaderna, imponerade han på omgivningen på annat sätt. Det kunde t.ex. ske genom kreaturshållet. Den formen är känd inte enbart bland de fastboende i Norden. Fjällsamernas överdrivet stora renhjordar kom till genom samma känslökomplex. I Österbotten har man t.ex. hållit alldeles för många hästar på gården i förhållande till jordarealen. I äldre tid behövdes det visserligen många dragare genom jordlotternas spridda läge, skogsbruket m.m. I min barndom kunde proportionen fyra hästar och sex kor ofta förekomma, och det vill jag åtminstone i många fall beteckna som en form av bondeprestige, inte minst därför, att hästarna fick det bästa fodret och de fetaste djuren visades upp på kyrkresorna. I den vid sekelskiftet 1700-1800 nästan väglösa storsocknen Pudasjärvi i norra Finland körde bönderna med ren och pulka till kyrkan. Renen var stor och välgödd och bar röda klädesstycken, granna och välvävda gördlar m.m. Renen bar också en stor och välljudande klocka, och många åkte, trots att det var onödigt, längs huvudvägen en lång omväg till kyrkan blott för att synas. Det var också ett uttryck för behovet att imponera inom en bygd, där det var långt mellan gårdarna.

Samma sak möter vi också nere i Skåne, där man spände alltför många dragare för plogen. Det påtalades av jordbruksreformatörerna redan under 1700-talet, men hade ingen verkan, då orsaken bottnade i bondefåfänga. Man kunde ha ända till fjorton dragare för plogen. Carl Gustaf Lekholm har i en uppsats »Plöja med fjorton hoed forre« presenterat dessa plogars och draganordningars konstruktion<sup>1</sup>. Vid varje par dragare gick en dräng, som skrek för full hals och vars maningsrop blandades med pisksnärtens smällar. Lekholm säger i sin uppsats, att Linné skämtsamt anmärkt, att

---

1. Lekholm, Carl Gustaf, »Plöja med fjorton hoed forre«. Kulturen, en årsbok, 1945, s. 125 f.

dessa vokala prestationer var avsedda för andra öron än oxarnas. Linné skriver: »När bonden kör med många par, så ropar han högt, och hans grannar hava aktning för honom, men när han kör med ett par, höres han mycket litet på åkern.«<sup>1</sup> Jag är övertygad om att Linné inte skämtar, och vill tillägga, att ropen inte främst avsåg att nå grannarnas öron. De visste ju redan hur det stod till med granngårdens ekonomi. Ropen och pisksmällarna var nog främst avsedda för dem, som gick eller åkte på vägen. Det var bondeprestige, en bondeprestige som också kunde leda till överilade gärningar i hastigt mod, åtminstone i sagan. Vi minns H. C. Andersens saga »Lille Claus og store Claus«. Lille Claus, som hade blott en häst, lånade fyra hästar av store Claus och spände dem för sin plog. Lille Claus plöjde förnöjd, och då folk vandrade förbi på vägen ropade han: »Hyp, alle mine Heste!« och så smällde han med piskan. Store Claus blev så förtörnad över att lille Claus briljerade med lånta fjädrar, som tildrog sig de förbipasserandes uppmärksamhet, att han slog ihjäl lille Claus' enda häst. Det var också en följd av ett brinnande behov av bondeprestige.

Nu går jag tillbaka till Nordlands rubrik och frågar, om allt pynt, om existensen av t.o.m. iögonenfallande ornamentik enbart är ett utslag av behovet att imponera. Kan vi i alla sådana sammanhang tala om ett prestigebehov? Jag tror att vi måste, allvarligare än vad Nordland gör, ta ytterligare två faktorer med i resonemanget: romantiken och tekniken. Den senare faktorn har jag redan antytt. Den kan föra med sig exteriörer, som blir iögonenfallande, utan att denna konsekvens är avsedd. Den andra faktorn, romantiken, kom att spela en stor roll i samband med uppfattningen om hur en bondes såväl bostad som ekonomibyggnader borde se ut ännu vid mitten av 1800-talet. Här måste jag dock vara kortfattad och blott antyda strömningarna.

Under olika tidsskeden har bondens liv romantiserats, och det är särskilt en gren av bondelivet, som intill sen tid omgivits med en romantisk nimbus, nämligen kreatursskötseln. De samhällsmedlemmar som svärnade för kreatursskötseln var ingalunda de som kände till bondelivets verklighet, utan det var främst skaldar, målare och slutligen arkitekter. Herdediktningen har ju levat i årtusenden omhuldad och älskad. Dess rötter går tillbaka till antiken, till Rom och Grekland, ett halft årtusende före Kristi födelse. Herdelandskapet, herdar och herdinnor, deras oskuldsfulla, nästan himmelska liv, har alltid tjusat. Tråden löper som sagt från antiken fram

---

1. Linné, Carl von, Carl Linnaei ... Skånska Resa ... 1751, s. 174.



till 1800-talet, i Sverige över bl.a. Atis och Camilla till de romantiska skildringar av fäbodlivet vi känner till. Rötterna i antiken sänder några rotträdar ända ned till Bibelns folk, Herrens utvalda, som var ett herdefolk. Litteraturen ackompanjerades av de bildande konsterna, och härifrån smög sig den romantiska uppfattningen av bondelivet in i arkitekturen.

En bidragande faktor till detta arkitekternas och herdarnas förbund var det under 1800-talet vaknade intresset för ett liv i lantlig miljö, villa-bebyggelsens tillkomst, städernas friluftsområden o.d. Vi står här inför ett ganska märkligt fenomen. Att fäbodlivet omgavs av ett visst skimmer av romantik förstår vi, men det var nog inte fäbodarna, som var orsaken till den falska uppfattningen om det gudomligt oskyldiga och romantiska som svävade över herdelliv och mjölkningsscener. Jag ska ge ett par exempel från det här aktuella århundradet, 1800-talet. När den tyske geologen Leopold von Buch, som under åren 1806-1808 reste genom Skandinavien, en gång vilade ut hos en samefamilj i Nordnorge och såg hur renvajorna mjölkades, utgjuter han sig i sin romantiska skildring av händelsen på följande sätt: » – när flickorna då med sina mjölkkärl av träd ila från djur till djur, under det att brodern eller drängen kastar bastlinor om hornen på det utsedda djuret och drar det till flickan; djuret stretar emot och vill icke följa, flickan ler och gläder sig åt gossens besvär och låter till trots djuret slippa löst, på det han ännu en gång skall få fånga det åt henne – – – Hvem tänker icke då på Laban, på Lea, Rachel och Jacob?«<sup>1</sup> Romantikern ser här det »vilda naturfolket« i en älsklig familjeidyll, en herdeidyll med mjölkningen som centrum.

Bland bönderna i Norden florerade som känt på de flesta håll ett utpräglat svältsystem, då det gällde kreaturskötseln. I Finland följdes det nästan hela 1800-talet igenom. Vi ska inte här måla i alltför starka färger, men i en dåtida ladugård kunde djuren antingen, på grund av kraftlöshet, ligga nästan hela vintern igenom, eller hänga i vidjor i taket för att inte få obotliga liggsår. Men skalderna fortsatte med romantiken kring kreaturskötseln. År 1857 var Finska Hushållningssällskapet moget att ta upp frågan om denna utfordringsform, och i samband med sitt samma år utgivna stora betänkande om lantbrukets upphjälpande efterlysa åtgärder för att få allmogen att inse »det oriktiga och skadliga av det svältsystem, som nästan överallt i vårt land ännu hämmar boskaps- och ladugårdsskötseln.«<sup>2</sup> Året

1. Buch, Leopold von, Resa genom Lappmarken och Sverige, s. 7.

2. Kejsertliga Finska Hushållnings-sällskapets underdåniga utlåtande ... 1857. s. 10.

därefter diktade Topelius visan »På Roines strand«, som just genom de romantiska orden och folkvisemelodien under generationer blev en av de mest sjungna visorna i Finland. Och den börjar så här: »Hjorden betar och klockan klingar, klockan klingar på Roines strand. Svanen flyger på vita vingar, flyger ensam vid molnets rand – –«. Det är i detta sammanhang viktigt att komma ihåg hur romantiserad kreatursskötseln var i de litterära och konstnärliga kretsarna. Ja, vi kan säga, att det först var »statarromanerna« i våra dagar, som stack hål på bubblan och visade, hur otroligt tungt och avskytt arbetet i ladugårdarna kunde vara i äldre tid, och hur lite romantik som svävade under fähustaken.

Härefter vill jag övergå till frågan om hur denna falska bonderomantik, särskilt romantiken kring nötboskapsskötseln, smittade över på arkitekternas modellritningar till byggnader på landsbygden. Det skedde för Sveriges del i början av 1850-talet, i Finland i början av 1860-talet. Härvid kom en av Nordens mest framstående arkitekter i mitten av senaste sekel att spela en betydande roll, men innan vi talar om honom, ska vi i korthet skissera upp den allmänna utvecklingen inom byggnadsverksamheten vid samma tid.

Byggnadsverksamhetens industrialisering sätter som bekant i Sverige in under årtiondena kring 1800-talets mitt. Det betyder bl.a. att profilerade snickeridelar kunde köpas från verkstäder, som sålde sådant byggnadsmaterial per längdmått eller stycketal. Panelbräder med bestämda dimensioner tillverkades också som standardvara. Gjutjärnet började spela en allt större roll, inte minst som material för trappor, smäckra bärande pelare o.d. Erik Lundberg har i »Svensk bostad« bl.a. framhållit, att den sköna formen – i detta fall identisk med »den rika utsmyckningen« – inte längre var någon lyxvara, utan tillgänglig för nästan var man. Detsamma gällde färgen, varför man frossade i form och färg. Arkitekterna tänkte sig, säger Lundberg, byggnaderna sammansatta av smådelar, av standardstycken. Fasaderna blev hopfogade av vilande listverk, bärande pelare, utfyllande fält och fönsterytor, krönande avslutningar m.m. Man lånade stildrag av renässansen och gotiken. Man älskade att rita räcken och barriärer av stående bräder med invecklade genombrytningsmönster och med omfattande ramverk. Gotiken gav mönstren. Förebilderna till de nya trähusen hämtade man utifrån, från det dåtida turistlandet par preferens, från Schweiz. Den schweiziska bondstugan stod mall, med dess flacka, långt överskyggande tak och dess vackra öppna svalgångar. Lundberg framhåller, att schweizerhusets svalgång och andra sydländska, skuggade friluftsrum

smälte samman till den fr.o.m. 1850-talet så älskade verandan<sup>1</sup>. Kort sagt, nu blev, i motsats till nordisk tradition, husets gavel oftast dess ansikte, då det gällde bostadshuset. Tidigare hade den lantliga traditionen alltid kunnat ta upp och omstälta nya tiders inslag. Nu gick det inte lika bra. Det nya var alldeles för omstörtande för att utan vidare kunna fogas in, och traditionen alltför stark för att låta sig omdanas tillräckligt för ett lyckat mottagande av det nya. Stannade då arkitekternas idéer blott på papperet, eller satte de spår i byggnadsskicket vid denna tid? Spåren är inte många, men intressanta. Hus i den nya stilen uppfördes som enfamiljshus av villatyp i städerna och som sommarvillor inom friluftsområdena i städernas omedelbara närhet eller i skärgården. Men följderna inskränkte sig inte blott härtill, den industrialiserade materialframställningen skapade en ny teknik, som blev av största betydelse för byggnadssättet i Norden.<sup>2</sup>

Men det var inte, som Lundberg påvisat, sommarvillorna i städernas omedelbara närhet, som blev de enda uttrycken för det nya stilideal, som ovan i korthet presenterats. Den nya stilens uppträdande sammanfaller i tiden med märkliga omställningar inom produktionslivet, handeln och kommunikationsväsendet, omställningar som även krävde nya byggnader, där likväl inga traditioner fanns att falla tillbaka på. Det mest påtagliga exemplet torde vara järnvägarnas stationsbyggnader. Där frossade också arkitekterna i form och färg, och grundtankarna var desamma som vi möter i de sommarvillor, badinrättningar, utvårdshus, kiosker och paviljonger som hörde tiden till. Att byggnader tillhörande dessa grupper också påverkat landsbygdens arkitektur kan tagas för givet. Någon undersökning rörande detta har tyvärr inte blivit gjord. För min del tror jag, att stationshusen och ekonomibyggnaderna kring dem i många avseenden gett impulser, både när det gällt byggnadssätt och utsmyckning av husen på landsbygden.

I dessa ovannämnda fall kan vi tala om en indirekt överföring av de nya idéerna på landsbygdens arkitektur. Men direkt medvetna försök i samma riktning saknas ej heller, om också spåren därav numera inte är många. Jag skall visa på, att i Finland t.o.m. Kejserliga Senaten gjort sådana ingripanden. Ätminstone ett försök med statsmaktens hjälp gjordes i Finland av en enskild arkitekt, en av Nordens märkligaste byggnadskonstruk-

---

1. I tyska byggnadsläror dyker verandan och balkongen upp betydligt tidigare. Bl.a. hade arkitekt J. Andreas Romberg 1830 utgivit ett arbete över bostadshus i timmerkonstruktion. Då arbetet var för vidlyftigt att kunna nyttjas av gemene man, utgav han »Neues Handbuch für den Zimmermann«, Leipzig 1837. Här presenterar arkitekten i text och bilder balkongen (s. 9 o. Tab. VI, fig. 111, 112 o. 113).

2. Lundberg, Erik. Svensk bostad, s. 224 f.

törer i mitten av 1800-talet, Georg Theodor Chiewitz. Bakom honom ställde sig sedan både statsmakten och hushållningssällskapen. Både Chiewitz' betydelse som arkitekt och hans mönsterritningar till lantmannabyggnader i Finland motiverar, att han här helt kort presenteras. Chiewitz föddes i Stockholm 1815. Redan vid sjutton års ålder var han utbildad civilingenjör och arkitekt. Därefter följde sex års studier i utlandet, bl.a. i järnvägsbyggaren A. von Rosens tjänst. På 1830-talet arbetade han hos den berömda uppfinnaren John Ericsson i England och han mottog också byggnadsuppdrag både i Italien och i Grekland. I England var han med och byggde järnvägen London-Birmingham. Därefter byggde han en docka i Frankrike och ett stålverk i Tyskland. På 1840-talet kom han hem till Sverige och knöts som lärare vid Konstakademien, där han föreläste i praktisk byggnadskonst. Det är blott några få sidor av hans vittomspännande arbete som arkitekt jag här kan beröra. Uppsala stad behövde en ny bro över Fyris å. Bland anbudena att bygga bron inkom ett från Chiewitz. Det var en stor nyhet han kom med. Förslaget gick ut på en gjutjärnsbro för körtrafik. Brobygget överläts åt Chiewitz, som bl.a. hade utfört några byggnadsverk för kung Oscar och stod högt i gunst hos honom. Brobygget över Fyris misslyckades dock och drog ut på tiden. Bron kom slutligen till stånd, men entreprenörerna Chiewitz och Hallström gjorde konkurs. Efter misslyckandet dömdes Chiewitz till fängelse och evig vanföjd<sup>1</sup>. Denne, en av Nordens märkligaste arkitekter, måste lämna sitt fädernesland, och han sökte en fristad i Åbo. I Åbo vistades han från 1851 till sin död 1862. Vilken roll denne man spelat för Sverige och Finland måste jag här förbigå och inskränka mig till hans betydelse för de förslag till nya lantmannabyggnader, som från 1850-talets början såg dagen i Sverige och årtiondet därefter i Finland.

I »Tidskrift för praktisk byggnadskonst och mekanik«, som år 1850 började utkomma i Stockholm, medarbetade Chiewitz flere år. Här lanserade han, som en av de första, den moderna villabyggnaden, med en plan som starkt avvek från tidigare svensk arkitektur. För de förmögna borgarna i Chiewitz' nya hemstad Åbo ritade han villor. Dessa trävillor uppfördes på stadens friluftsområde, den forna hertigligen jaktparken, ön Runsala. Åbo var en av de första städer i Norden som fick ett friluftsområde. Den nämnda ön Runsala uppläts härtill år 1847. Liksom Stock-

1. Gardberg, Carl Jacob, Arkkitehtuuri (arkitekturen), ett kapitel i Eino Jutikkala, Turun kaupungin historia (Åbo stads historia) 1856-1917, II, s. 513 f. o. Holmbäck, Ruth, När Järnbron i Uppsala byggdes. Uppland, årsbok, 1956, s. 7 f.

holm hade Djurgården och Oslo Ladugårdsön har Åbo nu fått Runsala, skrev 1853 den ovannämnda tidskriften och publicerade samtidigt Chiewitz' ritning (bild 2) till fabrikör A. Th. Ericssons villa på ön<sup>1</sup>. Ritningen, som representerade det nya stilidealet, väckte berättigad uppmärksamhet. Årgång 1851 av nämnda tidskrift hade presenterat en dåtida nyhet, ett badhus för »sjöbad«, ritat av Chiewitz, och här trycktes också hans märkliga ritning till Ulrikasborgs bad- och brunnsinrättning invid Helsingfors. Av hans hand är likaså ett förslag till grindstuga, som ingår i samma årgång. Ytterligare publicerades ett förslag av Chiewitz till en ekonomibyggnad på landet, beställt av baron Clodt von Jürgensburg för dennes gård i närheten av Fredrikshamn. I detta sammanhang beklagar tidskriften arkitektens överflyttning till Finland, varigenom Sverige »förlorat en av sina utmärktheter«.<sup>2</sup>

Då Nordland vill spåra en direkt påverkan från Schweiz då det gäller den av honom här behandlade byggnadstypen, måste jag också helt kort referera några inlägg i den tidigare nämnda tidskriften för att belysa det vaknande intresset för schweizerstilen i Norden. I årgång 1852 presenteras konsul Arfwedsons i närheten av Stockholm uppförda »lanthus« i »schweizerstil«, ritat av professor F. W. Scholander (bild 3), en av pionjärerna bland dem som under 1850-talet i Sverige introducerade den schweiziska villatypen i trämaterial. Denna villa ansågs lika lyckad som »schweizerhuset« i Floras park på Drottningholm. Konsul Arfwedsons villa, som stilenligt döptes till »Alphyddan«, rekommenderades av tidskriften som »mönster« för den som önskade bygga sig ett »lanthus«<sup>3</sup>. I samma årgång ingår en osignerad kort artikel om timmerbyggnadskonstens historia, där författaren fastslår, att denna konst följt tre huvudtyper av stilar, »den uråldriga, efter vilken den rätlinjiga tempelbyggnadsstilen är en efterhärming«, medeltidens korsvirkesbyggnad, samt den ännu begagnade »schweizerstilen«. Den sistnämnda, som fått »en nästan fullkomlig utbildning«, prisas högt, och säges »överensstämma så väl med den lantliga naturen«, ett som vi sett dåtida ideal<sup>4</sup>.

Det är viktigt att härefter konstatera, att frågan om lantmannabyggnader i Sverige för första gången togs upp år 1851, och just i Tidskrift för prak-

1. Tidskrift för praktisk byggnadskonst och mekanik, 1853, s. 73. I samma årg. s. 41 f. presenteras också Chiewitz' och O. G. Hallströms projekt och ritningar till en järnbro över Norrström i Stockholm.

2. Ibid 1851, s. 1, 43, 113 o. 130.

3. Ibid. 1852, s. 17.

4. Ibid. 1852, s. 149 f.

tisk byggnadskonst och mekanik, som för allmänheten började framlägga förslag. De första ritningarna av detta slag gällde en gråstensladugård och hade gjorts av C. E. Löfwenskiöld. I samband härmed drog tidskriften också en lans för kreatursskötseln, som sades ha legat i lägervall. Under de två senaste decennierna hade man dock kunnat skönja en uppräckning, i det man bl.a. börjat intressera sig för lantmannabyggnader, såsom fähus o.d. I samma årgång ingick också en redaktionell artikel under rubriken »Några ord om byggnadsväsendet i landsorten«. Artikelns börjar: »Det har från begynnelsen av denna tidskrifts tillvaro utgjort ett huvudsakligt bemödande hos Red. att verka till ett förbättrat byggnadssätt på landet«, och anger härmed klart tidskriftens intresse just för lantmannabyggnader<sup>1</sup>. Men det var inte bara storgodsägarnas lantmannabyggnader man intresserade sig för. Redan i årgång 1852 framlades Löfwenskiölds ritningar till »Hemmansbostäder och Dagsverkstorp«, varvid arkitekten gav uttryck åt den moderna uppfattningen, att – om man undantar svinhuset – så bör en lantbrukare ej uppföra mer än två byggnader, en för människor och en för djur<sup>2</sup>.

Sedan den av mekanikus Robert Acrel utgivna »Tidskrift för praktisk byggnadskonst och mekanik« år 1855 upphört, övertogs detta organs program av »Tidskrift för byggnadskonst och ingenjörvetenskap«, som började utkomma år 1859. Utgivare var löjtnanterna A. W. Edelsvärd och Gustaf Nerman, den förre arkitekt vid svenska statens järnvägsbyggnader, den senare vid Kongl. Väg- och Vattenbyggnads-Corpsen<sup>3</sup>. Tidskriften hade också för avsikt att införa material från Norge och Finland. Intresset för lantmannabyggnader ärvde den nya tidskriften av sin föregångare. Man avtryckte ritningar till trävillor, och vid sidan av dem presenterade C. E. Löfwenskiöld sina förslag till lantmannabyggnader. Det har tidigare sagts att den ekonomiska strukturförändringen krävde nya byggnader, och en helt ny byggnadstyp på landsbygden blev mejerierna. Arkitekterna var, då det gällde denna byggnad, inte bundna av några traditioner, varför man just här lättare kunde tillämpa de nya stilidealen. Och nu knyter vi samman med vad vi tidigare sagt om bonderomantiken, enkannerligen romantiken kring kreatursskötseln. Idealiserandet av denna hushållsgren satte, som tidigare påpekats, också spår i arkitekturen.

1. Tidskrift för praktisk byggnadskonst och mekanik, 1851, s. 25 o. 55.

2. Ibid. 1852, s. 106.

3. Tidskriften övertogs 1871 av E. V. Langlet, som utgav den under titeln »Nordisk tidskrift för byggnadskonst och slöjd och tillämpad mekanik m.m.«.

I det första numren av den nya tidskriften presenteras som nämnt Löfwenskiölds förslag till ett mejeri. I detta sammanhang framhålles också mjölkhushållningens berättigade krav på uppmärksamhet. Det första fullständiga mejeriet i Sverige hade uppförts i Skåne 1839, och sedan dess, säger Löfwenskiöld, ha de »trevliga mejerierna« (!) spritt sig nästan över hela landet. Men ännu återstod mycket att göra för kreatursskötselns upphjälpande. Arkitekten presenterar denna gång ritningar till ett mindre mejeri med hästvandring (bild 4). Det är ett holsteinskt mejeri, säger han, med dess vanliga »schweiziska« prydnader. Och så följer arkitektens pläderande för det romantiska stilidealet ifråga om kreatursskötseln. Yttrandet är så märkligt att jag återger det här in extenso: »Som mjölkhanteringen är den vackraste av alla lantmannanärningar och koskötseln kärnan i en vårdad lantushållning, så borde också mejeribyggnaden företrädesvis hållas i en enkel och smakfull stil – – – efter vilken man dessutom ofta nog kan bedöma både lantgårdens kulturillstånd och till och med själva ägarens bildningsgrad som åkerbrukare.«<sup>1</sup> Klarare kan de tidigare här utredda idésammanhangen inte deklarerars!

Arkitekt Löfwenskiöld, som själv var en framgångsrik jordbrukare, ägnade stort intresse åt frågan om lantmannabostäder och kom med allt flera förslag (bild 5, 6 o. 7). Intresset sammanhängde med den omläggning av det svenska jordbruket som just då pågick. Den tidigare ensidiga inriktningen på spannmålsodling skulle ersättas med ett både – och, i det att den försummade ladugårdsskötseln med det oekonomiska svältsystemet nu skulle ryckas upp ur sin lägervall. Detta krävde byggnader av ny typ. Nordland har alldeles riktigt påpekat, att byggnadernas format måste bli ett annat, dels för att rymma de ökade fodermängder, som var en förutsättning för en rationell mjölkhushållning, dels för de nya transportmedel, som driften förutsatte. Och slutligen behövdes byggnader för den yngsta grenen inom lantushållningen, mejeridriften.

Arkitekt Chiewitz var som sagt en av föregångarna, när det gällde ritningar till villabebyggelse såväl i Sverige som i Finland. Hans revolutionerande förslag publicerades i samma tidskrift som de första förslagen till nya lantmannabyggnader. Det är därför klart, att en påverkan här skulle ske. Den var så mycket lättare, som Chiewitz hade hämtat sitt stilideal från den schweiziska bondgården (naturligtvis också från den engelska villan), och omläggningen av driften inom lantushållningen till inte ringa

---

1. Tidskrift för byggnadskonst och ingenjörvetenskap, 1859, s. 54 f.

grad skedde efter schweiziskt mönster. Och bakom de båda nya linjerna låg den romantiska uppfattningen av lantlivets ljuvlighet, enkannerligen herdelivets romantik, en känsla som naturligtvis blott stegrades av de intellektuellas besök i det då ledande turistlandet, det romantiska Schweiz.

Lanthushållaren och arkitekten Löfwenskiölds flit ledde till så många förslag till lantmannabyggnader, att C. A. Forselius år 1854 utgav en separat samling av Löfwenskiölds teckningar under titeln »Landtmanna-byggnader«. Arbetet, som bestod av både text och planscher, utkom i Stockholm i fyra häften, tre år 1854 och det fjärde och sista häftet år 1855. De utgivna häftena innehöll ungefär det dubbla antalet ritningar mot vad som förut hade publicerats i »Tidskrift för praktisk byggnadskonst och mekanik«. Genom den omläggning av det svenska jordbruket som nu pågick, intresserade sig Löfwenskiöld främst för byggnader avsedda att tjäna kreatursskötseln och mjölkhushållningen. Jämte ritningarna till nya byggnader för lantbruket publiceras också i detta verk uppmaningar till en förnyelse av kreatursskötseln. I företalet säges sålunda: »Man har med få undantag överallt iakttagit, i fråga om ladugården, en missvård och ett svältsystem, som är lika obarmhärtigt i hänseende till djuren, som menligt för ägaren genom minskad avkastning.«

Om också ett inflytande från det schweiziska bondehuset hos Löfwenskiöld är uppenbart, strävade han dock inte efter någon rikare ornering. Både han och utgivaren ansåg att den inte förstods av lantmannen, som därför inte heller ville bekosta den. I förslagen till lantmannabostäder möter dock ornerade fönster- och dörrinfattningar, frontespis med sågade brädgrannlåter i takbandet m.m., utsågade listverk o.d. Om Löfwenskiöld i allmänhet var mycket sparsam med ornering och dekoration, gjorde han dock i sitt förslag till hönshus ett litet undantag. Hans hönshus är en liten åttkantig paviljong med en ornering, om vilken Löfwenskiöld själv säger (häfte 2, s. 22), att den inte är vanlig vid byggandet av ekonomihus, men att han här gjort ett undantag därför att hönorna är de husdjur på gården, som husfrun vanligen ensam sköter (bild 8). I fjärde häftet (s. 42) tar Löfwenskiöld själv ställning till frågan om ornament och dylikt på ekonomibyggnader. Han säger: »Ehuru vi, med erfarenhet därav, att få personer vilja bekosta några prydnader å ekonomibyggnader, och vi i detta arbete huvudsakligast fästat oss vid inredningar och det nyttiga; vilja vi dock till slut upptaga ett par planscher, med orneringar, vilka de, som sådana önska, och hava någon smak, själva kunna anbringa och välja, att de sinsemellan överensstämma. Det nyttiga och prydliga kan rätt ofta



förenas, och i varje fall äro några små fasoner kring dörrar, fönster och tak så lätt skurna med en fin och smal såg, som låter vrida sig, eller formade med några centrumborr och rundjärn, att de obetydligt höja arbetskostnaden och i verkligheten gå till mindre än en hop hyvlade listverk, vilka i likhet med alla småkälningar, falsningar och rundstavar taga sig mindre väl ut högt uppe eller på avstånd. Att belasta byggnader, synnerligast uthus, med för mycket krimskrams och grannlåter, är emellertid alltid smaklöst.« Arbetets två sista planscher visar åtskilliga fönsteromgivningar och exempel på hur spröjsarna kan anordnas. Härutöver ger arkitekten exempel på allehanda listverk och bårder att fästa under taken på olika hus, förslag till olika gavelprydnader, taksprång med ornerade sparrändar och konsoler m.m.

Vid sidan av Löfwenskiölds i »Tidskrift för praktisk byggnadskonst och mekanik« samt separat publicerade ritningar till lantmannabyggnader bör vi också nämna J. Theod. Bergelins i två häften åren 1858 och 1859 i Stockholm utgivna ritningar till byggnader på landet. Ritningarna var gjorda av stockholmsarkitekten P. G. Sundius. Häftena, som utkom under titeln »Lantbruks-Arkitektur«, innehöll ritningar till mindre boningshus, men även till stall, ladugårdar, vagnshus, verkstäder, växthus, brunnar, plank m.m. Sundius' förslag till ett mindre boningshus på landet upptar veranda med balkong, ornerade gavelbräden, gavelspets, konsoler under takspararna m.m. Här möter vi mycket av den för Chiewitz' villaritningar typiska snickarglädjen, om också inte i fullt så rikt mått. Om stallet säger arkitekten själv, att det har ringa sirater, dock har det »krusade« gavelbräden och gavelspets (bild 9). Gavelbrädernas krusning visar ett mönster, ett slags löpande hund, som återfinnes på Chiewitz' ritning till Ericssons villa på Runsala av år 1853. Sundius' förslag till skogvaktarbostad är alldeles särskilt pyntat. I detta sammanhang passade romantiken bäst. En intressant sak är, att denna arkitekt kommer med förslag till ett s.k. sammanbyggt torp, där människobostad och djurhus ligger under samma tak. Huset är avsett att uppföras i tegel. Efter beskrivningen på detta hus följer (häfte 2, s. 33) ett uttalande av greve August Armfelt på Viurila gård i Halikko socken i sydvästra Finland, daterat den 26 april 1859. Greven säger här, att på hans gård redan några år funnits ett par s.k. sammanbyggda torp av sten, ett arrangemang som inte medfört något men för människorna. Till korrespondensen med greve Armfelt på Viurila inskränkte sig inte stockholmsarkitekten Sundius' förbindelser med Finland. Hans i andra häftet införda ritning av ett fähus väckte en sådan uppmärksamhet i Finland, att

Senaten redan 1860 publicerade förslaget jämte en liten broschyr både på finska och svenska. Den finskspråkiga broschyren bär titeln: »Karja-kartanon rakennuksesta ja navetta-lannan säilytyksestä«, och den svenskspråkiga »Om ladugårdsbyggnader och stallgödselns bevarande«. Både den finska och den svenska skriften åtföljdes av två planscher (bild 10). Det är också bekant, att fähus uppförts i Finland med ledning av Sundius' ritningar. Detta är ett påtagligt exempel på centraldirigering, när det gäller nya byggnader för lantbruket. Sundius blev också ett rov för en viss nationell romantik. Sålunda gjorde han en ritning till en liten visthusbod, om vilken han säger, att den var »någonting alldeles nationellt« med förebilder i Värmland, Dalarna och Norrland. Också denna ritning slog an i Finland, och fru Aurore Demidoff lät uppföra en sådan bod (häfte 2, s. 15) i samband med hennes storartade park- och trädgårdsanläggningar på Träskända egendom i Esbo socken i Nyland (bild 11).

Den outröttlige Löfwenskiöld utgav år 1868 i Stockholm ett digert arbete om »Lantmannabyggnader, huvudsakligen för mindre jordbruk«. För sitt tidigare nämnda arbete hade han erhållit Lantbruksakademiens mindre guldmedalj, för detta senare fick han akademiens större guldmedalj. Här kommer mycket av vad som fanns i hans tidigare ritningar igen. Löfwenskiöld publicerar också här planscher med förslag till »träprydnader«, som han kallar dem, det är gaveltopprydnader, skärmtaksprydnader, konsoler, hörnprydnader och sparrstöd, samt fönsterfoder och spröjsar. Tyvärr har ingen jämförelse med alla dessa orneringar och orneringarna på den förut omnämnda villabebyggelsen kunnat ske.

Går vi nu över till Finland kan vi konstatera, att länsagronomen Alfred Sjöström år 1891 utgav ett planschverk i Kuopio under titeln: »Lantmannabyggnader«. Byggnaderna saknar nästan varje pynt, men Sjöströms alla ekonomibyggnader har mycket stora dörrar och dessa är försedda med de konstruktionsdetaljer, som just intresserar Nordland, nämligen mycket markanta sammanbindande slåar i form av ett eller två kors eller ett Z-tecken (bild 12 o. 13). Dörrkonstruktioner av denna typ både i Norge och Finland går säkert tillbaka på gemensamma förebilder, som uppifrån trängt in på olika håll<sup>1</sup>.

1. I företalet säger Sjöström att han anlitat arbeten av bl.a. Uldall, Engel, Henström, Herholdt, Klein, Rothstein och Tandberg. Arbeten av alla dessa arkitekter och ingenjörer nämnas i olika sammanhang i denna översikt, utom arbeten av dansken Frits Uldall. Den sistnämnde har dock lika litet som Engel, Henström, Herholdt, Klein och Rothstein gett Sjöström några förebilder ifråga om lantbruksbyggnadernas exteriörer. Lantbruksingenjör G. Tandbergs i Oslo utgivna arbeten kan däremot ha givit impulser.

Året före den finländska länsagronomen Sjöström hade utgivit sitt arbete, eller 1890, publicerade lantbruksingenjör G. Tandberg i Oslo andra och omarbetade upplagan av »Kortfattet veiledning i bygningsvæsen paa landet«. Då detta arbete här särskilt intresserar, på grund av många med Sjöströms skrift gemensamma drag, skall det beröras med några ord, trots att Nordland redan hänvisat till det. Dess första avdelning är en allmän byggnadslära. I andra delen beskrivs de till en lantegendom hörande byggnaderna. Till den senare delen har fogats teckningar och planscher. Här återfinner vi också den typ av dörrar som Nordland intresserar sig för (bild 14 o. 15), och som återfinns på lantbruksingenjör Ulrik Sverdrups teckningar till uthus i hans »Kortfattet Veiledning i Bygningsvæsen paa Landet« (1885). Om dörrar och portar till uthusbyggnader säger Tandberg (s. 47 o. 49), att de aldrig fälls in i någon brädkarm, utan görs av bräder kant i kant eller spontade. Bräderna hålls samman genom ett par lister och en strävare, alltså genom en Z-formad regel. Tandberg inför också i sitt arbete (plansch 22) ett av Sverdrup ritat förslag till fähus, stall, fårhus, lador och trösklave under samma tak och med svinhuset placerat under uppkörsbron till husets övre våning. I övrigt hänvisar Tandberg både till Aug. Kleins »Landbrugsbygninger«, Köpenhamn 1876, och till de tidigare nämnda av C. E. Löfwenskiöld gjorda ritningarna i »Lantman-na-byggnader« (1854)<sup>1</sup>.

Småningom började strömmen av böcker och planschverk med förslag till lantmannabyggnader att flöda allt rikligare. Ornamentiken generaliserades genom de många handböckerna i träarkitektur som såg dagen. Detta försvårar möjligheten att visa på vilka vägar impulserna kommit. Av detta slags litteratur skall blott nämnas B. Liebold, »Holzarchitektur«, utgiven i Holzminden 1881.

Men tiden löper hastigt vidare. Ur de svenska mallböckerna försvinner schweizerprydnaderna när vi närmar oss sekelskiftet nästan helt, då det gäller bostadshus för människor, och fullständigt från lantmannabyggnaderna. Som exempel härpå vill jag nämna civilingenjör Arvid Henströms arbete i byggnadslära, utgivet i Stockholm 1895-96. Arbetet var avsett att utkomma i inte mindre än fjorton delar, men blott sju såg dagen. Första delen här namnet »Om lantmannabyggnader i allmänhet« och andra delen »Om husdjurens bostäder«. Henström sysslar nästen uteslutande med

1. Arkitekt Klein hade år 1861 i en uppsats »Om smak i arkitektoniskt och industrielt af-seende« (Suppl. till Malmö Industriförenings årsberättelse, 2 häftet, Malmö 1861) ventilerat estetiska spörsmål inom arkitekturen, utan att dock gå in på byggnadskonstens vare sig teoretiska eller praktiska problem.

praktiska inredningsfrågor, och han ger ej mycket för svärmeriet för utländska förebilder. I första delen av sitt arbete säger han: »Tjuguåtta års resor i fäderneslandet, i Finland, det inre av Ryssland, Tyskland, Holland, Belgien, Frankrike, Storbritannien och Danmark hava givit mig många tillfällen att se och begrunda de mest skiljaktiga typer för lantmanbyggnader och det är med stolthet jag vågar säga, att i den vägen står Sverige högst av alla länder«. Härmed avser han att de svenska lantmanbyggnaderna var de mest ändamålsenliga och omsorgsfullt uppförda. Annat synes ej ha intresserat Henström.

När det är fråga om dekorationer på dörrar o.d. i de byggnader Nordland här presenterat, bör vi som jag tidigare påpekat, inte glömma de olika tekniska tillvägagångssätt som är nödvändiga, då det gäller att få en stor dörr eller en port att hålla ihop och inte slå sig. Härom har arbeten i byggnadslära att säga oss en hel del, och däribland också om de dörrar, som bär Z-formade tvärsålar. Och dessa arbeten stöder sig härvid på äldre hävdvunna tillvägagångssätt. I sin praktiska handbok i »lantbyggnadskonsten«, som utkom i Örebro 1869, gav den ovannämnde Arvid Henström följande anvisningar (s. 175) hur en dörr avsedd att brukas i ekonomibyggnader skall sammanfogas<sup>1</sup>. Han skriver: »Simpla dörrar, sådana som brukas å uthus, sammanslås av bräder, vilka spikas på en Z-formad regel – – –, varvid bräderna vanligen falsas eller spantas tillsammans.« Bygger man nu dubbeldörrar i enlighet med dessa anvisningar får man just det »ornament« som synes på dörrarna till det lagerhus i Bjørnerud, Eina, som Nordland avbildar. Detta dock under förutsättning att man, mot vanligheten, placerar tvärsålar på yttre sidan, vilket inte är att rekommendera, då dörren härigenom lättare utsättes för röta. Därför måste också tvärsålar målas – varigenom »ornamentet« även lättare faller i ögonen<sup>2</sup>.

1. Henström, Arvid, Praktisk handbok i landbyggnadskonsten . . . Till tjänst för byggmästare, landtmän och andra. Med 43 planscher. Örebro 1869. Här publicerar författaren inga förslag till exteriörer för ekonomibyggnader på landet. Detta sker ej heller i hans några år tidigare utgivna handbok Fickbok i praktisk byggnadskonst . . . Örebro.

2. Av äldre och yngre arbeten i byggnadslära som nyttjats i Finland dels såsom läroböcker, dels såsom demonstrationsmaterial inom hushållningssällskap och lantbruksällskap må här nämnas:

1. Anweisung zur landwirthschaftlichen Baukunst, von D. Gilly, Königl. Geh. Ober-Bau-Rath; nach dessen Tode herausgegeben von D. G. Friderici, Königl. Regierungs-Bau-Rath zu Berlin. Halle 1811. Två delar.

2. Handbuch der Land-Bau-Kunst vorzüglich in Rücksicht auf die Konstruktion der Wohn- und Wirtschaftsgebäude für angehende Kameral-Baumeister und Oekonomen von D. Gilly, Königl. Preuss. Geheimen Ober-Bau-Rath. Vierte - - - vermehrte Auflage. Braunschweig 1818. Två delar.

3. Romberg, J. Andreas, Neues Handbuch für den Zimmermann. Leipzig 1837.

Innan jag lämnar denna korta hänvisning till planschverk och arbeten med ritningar till lantmannabyggnader, vill jag nämna existensen av en nationalromantiskt inställd grupp arkitekter, som också bidragit med ett flertal förslag. I sen tid må Gustaf Carlssons »Svenska allmogehem«, Stockholm 1909, tjäna som exponent på den typen av ritningar. I ett kapitel med rubriken »Hur allmogehem skola byggas« klagör arkitekt Johan Åkerlund i sistnämnda verk sin syn på problemet. Vi skall lära oss att bygga bättre och billigare. »Men karaktären, den skall vara svensk! Varför hämta den utifrån, när vi har så oändligt mycket av gammalt kvar, som visar *en verkligt svensk träbyggnadskonst* med rikedom av skiftningar ända från Skåne och upp till Lappland«. Ritningarna bygger på olika klassiska svenska gårdstyper. De intresserar emellertid ej i detta sammanhang, där vi främst är ute efter importerade stilideal. Från 1900-talet vill jag dock ännu nämna ett arbete, nämligen R. Brüel: »Billige Landbygninger«. År 1910 utlyste Det Kgl. Danske Landhusholdningsselskab en tävling rörande konstruktion av billiga lantmannabyggnader. De prisbelönade förslagen publicerades 1912 av timmermästaren Brüel i Köpenhamn. I dessa förslag kommer naturligtvis de stora dörrarna in, men i de prisbelönda förslagen är de helt enkla, liksom byggnaderna i övrigt.

Av denna översikt ser vi att förebilder inte saknades för dem som ville uppföra de byggnader, som med lantbrukets strukturförändring blev aktuel-

---

4. Engel, Friedrich, Handbuch des Landwirthschaftlichen Bauwesens mit Einschluss der Gebäude für landwirthschaftliche Gewerbe. Femte uppl. Leipzig 1871.

5. Herholdt, Johan Daniel, Veiledning i Husbygningskunst. Kjøbenhavn 1875.

6. Glahn, H. Chr., Om Landbrugsbygninger, med særligt Hensyn til de mecklenborgske. Föredrag i det Kgl. Landhusholdningsselskab den 12te Marts 1879, publicerat i »Tidskrift for Landøkonomi«. Särtryck, Kjøbenhavn 1880.

7. Rothstein, E. E. von, Handleddning i allmänna byggnadsläran med hufvudsakligt afseende på husbyggnadskonsten samt kostnadsförslagens uppgörande. Tredje upplagen. Stockholm 1890.

8. Beskrivelser, tegninger og overslag angaaende bygning og indretning af svinestalde, udarbejdede i henhold til en af »De samvirkende danske landboforeninger« og »De samvirkende danske andels-svinelagterier« den 7. november 1901 udsat prisopgave. Odense 1903.

9. Förslag till åbyggnader för mindre jordbruk utgifna af Kungl. Jordbruksdepartementet. Stockholm 1905.

10. Ekberg, F. R., Husbyggnadslära. Stockholm 1908.

11. Byggnadsritningar för småbruk. Utgivna av Lantmannabanken Ab. Uppgjorda av Emil Svensson. Helsingfors 1917.

12. Gramén, L. N., Lantmannabyggnader. Handbok i lantbyggnadskonst. Andra upplagan. Stockholm 1918.

13. Heinze, Adalbert, Landwirtschaftliches Bauwesen. Hannover 1928.

Av ovannämnda arbeten behandlar 8, 9, 10, 11 och 13 portars och dörrars konstruktion i moderna ekonomibyggnader, varvid både den Z-formade typen och den X-formade presenteras. Särskilt tydligt framgår konstruktionerna i Jordbruksdepartementets publikation 1905, ur vilket arbete två bilder här återges (bild 16 o. 17).

la. Dessa förebilder var ofta starkt influerade av villaarkitekturen, som idealiserade det schweiziska allmogehuset. I Finland var förbindelsen klar och kan också påvisas i ritningarna. Jag upprepar att vi kan betrakta arkitekt Chiewitz i Åbo som en av de första som i Norden införde den nya villastilen och som tagit det schweiziska huset som förebild (vid sidan av det engelska). År 1856 stiftades Nylands och Tavastehus' läns lantbruks-sällskap, som under ett av sina första verksamhetsår utlyste en tävlan för att åstadkomma ändamålsenligare lantmannabyggnader i Finland. År 1864 utgav sällskapet ett planschverk kallat »Plan- och fasadritningar till Landt-manna-Byggnader – – – Pinta- ja etupuolenkaavoja maamiesten raken-nuksille – – –« jämte åtföljande text<sup>1</sup>. Planscherna är färglagda och vackra. Mangården är ett »schweizerhus«, där gaveln är fasad (bild 18). Den har rikligt smyckade bräder i takkanten, gavelspetsprydnad, konsoler och snettställda spröjsar i fönstren. Visthuset påminner mycket om det 1859 av P. G. Sundius ritade (bild 19). Med andra ord, vi återfinner här mycket som möter oss i ornamentiken på Runsala-villorna. Själva mangården är, som nämnt, en efterbildning av den schweiziska bondgården. Vem som ritat förslaget till denna nya gård för den finländske odalmannen sägs inte i planschverket, men lantbruks-sällskapets arkiv lämnar oss upplysningen, att skaparen är ingen mindre än Chiewitz och en av hans många lärjungar, arkitekten Hugo Trapp (bild 20). Om detta förslag lämnat spår efter sig i lantmannabyggnaderna i Finland kan jag ej ge besked. Men har det skett, så ser vi hos oss det direkta sambandet mellan den nya villaarkitek-turen och lantmannabyggnadernas utsmyckning. Vi står sålunda inför en centraldirigering, och bakom bägge hustyperna stod en av Nordens skick-ligaste arkitekter.

1. Planschverket finansierades bl.a. så. att senatens jordbruksexpedition från statsanslaget till Finska Hushållningssällskapet för år 1865 avdrog ett belopp på 2.172 mk för litograferingen och tryckningen. Det var således staten, ej Hushållningssällskapet, som i första hand ställde sig bakom Nylands och Tavastehus' läns lantbruks-sällskaps förslag till nya lant-mannabyggnader för Finland. Av det prisbelönta planschverket ställde senatens jordbruks-expedition två exemplar till Finska Hushållningssällskapets disposition. Inom detta sällskap synes man också ha kunnat ty sig till andra fackarbeten på området. I samband med en diskussion om ett stallsbygge på experimentalfället i Åbo framlades inför sällskapet »ett häfte av Bergelins och Sundii lantbruksarkitektur«. På 1870- och 1880-talen beviljade sällskapet premier för husdjursbyggnader, och 1893 utlystes en pristävlan gällande folk-skrifter om husdjursbyggnader. Samma år publicerades i serien Folkskrifter utgifna af K. Finska Hushållningssällskapet som nr 6 ett av veterinär L. Fabritius inlämnat, prisbelönt förslag till »Om bostäder för husdjuren«. Här ges anvisning om lämpliga byggnader och lämnas en del tekniska data, men inga ritningar till experiorer presenteras. Arbetet utkom samma år på finska under titeln »Kotieläinten asunnoista«. En egen byggnadskonsulent fick sällskapet först 1909 (Finska Hushållningssällskapets protokoll § 6/30.11.1863; §4/8.6. 1864 och § 11/14.1.1865 samt sällskapets Handlingar 1873-83, s. 81 o. 119, samt 1893 s. 43).

För Nordland har det varit klart vilken roll länsagronomerna och lantbruksingenjörerna kan ha spelat vid spridningen av de ornament han intresserar sig för. Men han tänker sig också en spridning på annan väg, nämligen direkt influens genom de schweizare, som på sin tid startade ostberedningen i Norge, liksom i Sverige och Finland. Den vägen kan vi knappast räkna med i Finland. Kanske det lilla jag har att anföra om schweiziska ostmästare i Finland också har paralleller i Norge.

Strukturförändringen inom det finländska lantbruket kom något senare än inom det svenska, och i Finland skedde förändringarna mycket långsammare än i Sverige. Under förra hälften av 1800-talet dominerade spannmålsodlingen ännu helt på boskapskötselns bekostnad. Någon enstaka röst hade dock höjts för mjölkammaren. Nödåren 1867-68 satte dock fart på utvecklingen, och en begynnande omläggning av lantbruket kunde iakttagas från ingången av 1870-talet. Enstaka märkligare initiativ till mjölkhushållningens fromma hade dock därförinnan tagits. Kapten A. L. von Daehn anlade 1856 på Sippola allodialsäteri i östra Nyland det första schweiziska ostmejeriet i landet. Det sköttes av schweizaren Rudolph Klossner. »Sippola-osten« fick ett utmärkt namn om sig, och snart uppstod i Finland flere liknande ostmejerier, i Nyland i åtminstone tio socknar. Ostberedningen vid alla dessa mejerier sköttes en lång tid framåt av inflyttade schweizare. Men dessa ostmästare köpte mjölken från gårdarna och sålde ostarna själva. De innehade således både inköps- och försäljningsmonopol. Detta möjliggjorde för dem att pressa ned priset på mjölk och ta bra betalt för ostarna<sup>1</sup>. För sina leverantörers ladugårdar intresserade de sig sålunda inte, åtminstone inte för deras utseende. Att några initiativ till införande av schweiziska ornament på kreatursägarnas ladugårdar skulle utgått från dem kan vi knappast tänka oss i Finland. Detta skulle blott ha ökat leverantörernas kostnader, som i sin tur skulle ha inverkat oförmånligt på mjölkprisen.

Ganska snart försköts också intresset i Finland mot de s.k. holsteinska mejerierna. I Finska Hushållningssällskapets tidigare nämnda betänkande av år 1857 föreslås, att »fruntimmer av de bildade samhällsklasserna« borde studera mjölkhushållning helst vid mejerierna i Holland och Holstein och sedan lära ut konsten hemma<sup>2</sup>. Det första holsteinska mejeriet inrättades på Viurila gård i Halikko år 1859, medan det första i Nylands och Tavastehus' län kom till år 1862, inrättat av friherre Hans Gustaf Boije på

1. Nylands och Tavastehus läns lantbrukssällskap 1856-1931. En minnesskrift, s. 24 f.

2. Kejsrerliga Finska Hushållningssällskapets underdåniga utlåtande --- 1857, s. 10.

egendomen Haga i Janakkala och förestått av en från Holstein införskriven ostmästare. Under 1860-talet uppstod sedan ett flertal holsteinska mejerier i Nyland och Tavastland, organiserade på samma sätt som de övriga här nämnda<sup>1</sup>. Vi kan knappast tänka oss, att dessa ostmästare av olika nationalitet lämnat spår efter sig på lantmannabyggnaderna i Finland.

Bakom förslagen till de nya lantmannabyggnader, som en omläggning av driften gjorde nödvändiga i Finland liksom i Sverige, stod ett flertal arkitekter, som mer eller mindre fängslade i schweizerromantik försökte kopiera den schweiziska bondgården. Och om påverkan av schweizerromantiken inskränkte sig till rätt sparsam ornamental utsmyckning, så vill jag inte betrakta en sådan utsmyckning enbart som utslag av bondeprestige, utan snarare som en stilfråga och en fråga av teknisk art.

#### DISKUSSION: PETER MICHELSEN

Jeg vil gerne takke for den venlighed, mødekomiteen har vist mig ved at indbyde mig til at deltage i diskussionen. Det var en ære, der kom lidt pludseligt, for jeg fik ikke selv lejlighed til at tage stilling til, om jeg følte trang til at opponere mod Odd Nordlands indlæg. Med den smule tid, jeg har haft til rådighed, kan det kun blive almindeligheder, jeg kan sige. Og dem skal jeg ikke plage tilhørerne med længe. Det jeg siger, skal nok ikke i for høj grad betragtes som et officielt indlæg. Det bør under disse forhold snarere være hastigt henvjrede talte ord. Men det kan måske trods alt have sin berettigelse, for der kommer muligvis ikke ret mange andre udtalelser, da indledningen ikke er blevet udsendt til deltagerne i tide. Og det finder jeg, er et tilbageskridt fra tidligere møder.

Det specielle emne i Nordlands indlæg, kryds på døre og porte på nyere udhuse, skal jeg ikke komme nærmere ind på. Nordland fastslår selv, at dette træk – bortset fra isolerede forekomster – ikke kendes i Danmark og Sverige. Det vil jeg i hovedsagen ikke bestride.

Der kan muligvis en sjælden gang i nyere dansk landligt byggeri findes træk, som måske kan karakteriseres som schweiziske stiltræk. Men deri er intet overraskende. Det drejer sig ikke om så massiv forekomst, at der er grund til at søge en særlig årsag til den, sådan som Nordland forklarer sine kryds ved et interessant tilfælde af kulturel fjernkontakt med Schweiz

1. Cygnaeus, Gustaf, K. Finska Hushållningssällskapet 1797-1897, s. 438 f., samt Nylands och Tavastehus läns lantbrukssällskap 1856-1931. En minnesskrift, s. 24.



uden berøring med de mellemliggende dele af Europa. Der er for Danmarks vedkommende tilstrækkelig forklaring i deltagelsen i den almindelige europæiske arkitekturstrømning, som kan kaldes historicismen eller stilefterligningen.

Også vi har haft vores schweizerstil. Og forøvrigt før den egentlige historicisme satte ind. I vore romantiske haver, der blev anlagt ved herregårde, slotte og landsteder i slutningen af 1700-årene og begyndelsen af 1800-årene, kunne der være schweizerhuse og endda schweiziske landskaber; men det skal indrømmes, at ligheden med schweizisk byggeskik undertiden kan være lidt vanskelig at få øje på. Vi deltager på dette punkt i en almindelig romantisk betagelse af det primitive og storladne, som også giver sig udslag i, at vi i vore haver opfører *norske* huse.

Senere, under stilefterligningens glansperiode og lange efterklang, i sidste halvdel af 1800-årene og begyndelsen af vort århundrede, kom der en overdådighed af huse i såkaldt schweizerstil, i Danmark som i nabolandene. Vi kender denne byggemåde fra masser af villaer, fra jernbanestationer og fra de velkendte små huse, der med et fint neutralt ord kaldes nødtørftsanstalter. Men hvad mærkeligt er der i det, i en tid, hvor man bygger italiensk, byzantinsk og nederlandsk? Vor akademiske historicismes førstemand, Meldahl, deltog i tidens almindelige diskussion om de rene og blandede stilarter. Han siger: »Tænk Dem, mine herrer, en kirgiserhytte sat oven på et norsk bjælkehus. Udvikl dette motiv, og De har Peterskirken.«

Med hensyn til det specielle indhold af Nordlands indlæg kan det måske siges, at det i ringe grad har relation til den aktuelle diskussion i bondegårdsforskningen i Danmark, hvis en sådan diskussion overhovedet eksisterer. Men det giver et fingerpeg om forhold, som det kunne være fristende at få undersøgt nærmere, f.eks. spørgsmålet om eventuel overførelse til Danmark af udenlandske typer af udhuse.

Ikke mindst i det principielle, som kan udtrages af indlægget, er der efter min mening både inspiration at hente og anledning til drøftelse.

Jeg vil i og for sig gerne give min tilslutning, når Nordland fremhæver fordelene ved at udforske den nyeste tid. Det er sandt, at man kan regne med et større og på mange måder sikrere materiale. Det er også fra dansk hold ofte blevet beklaget, at f.eks. museumsfolk i reglen venter med at samle og udforske, til objektet er blevet så gammelt og sjældent, at det må betegnes som levn, tilfældigheder har bevaret for os ud af en større og mere kompliceret virkelighed, der nu uhjælpelig er gået tabt. Men man kan

heller ikke være blind for de næsten uoverstigelige vanskeligheder, det store moderne materiale byder med hensyn til repræsentativ udvælgelse.

For danske landbygningers vedkommende kan jeg i hvert fald sige, at der indtil nu ikke er gjort nogen større indsats for ud fra historiske og etnologiske synspunkter at behandle bygninger, der er yngre end midten af forrige århundrede. De landsomfattende bondegårdsundersøgelser, som Nationalmuseet har foretaget, har taget sigte på den gamle, traditionelle byggemåde og indretning af husene. Der er for mig ingen tvivl om, at det har været rigtigt, fordi der på det område er vigtige opgaver at løse, medens der endnu er nogle sørgelige rester af gamle bygninger tilbage at undersøge. Men deltagerne i denne berejsning af landet har ikke kunnet undgå nu og da at gøre iagttagelser vedrørende nyere bygninger og har ofte følt sig fristet til at foranstalte undersøgelser på dette felt.

Nordland synes at mene, at det er nødvendigt at forsvare sig over for etnologer af normalt tilsnit, når han tager opgaver op inden for samtiden. Jeg tror nu, han går for vidt, når han om den nyeste tid siger, at man ikke i højere grad behøver at regne med centraldirigering af byggeskikken på landet. Jeg har svært ved at forestille mig Norge som en sådan liberalismens højborg. Det gælder i hvert fald ikke Danmark. Her stilles der krav til den gårdejer, der vil opføre en bygning, fra byggevedtægter, fra brandvedtægter, fra veterinærmyndighederne, fra forsikringselskaberne, og sådan har det været et godt stykke tilbage i sidste halvdel af forrige århundrede. Og i samme periode har standardiserede byggematerialer og standardplanlægning, f.eks. ved seriebyggeri under udstykning, præget den samlede masse af landbygninger stadig mere.

Den form for centraldirigering af byggeriet, jeg her har nævnt, gælder i høj grad også udhuse eller driftsbygninger, i hvert fald i Danmark. Det er derfor nok ikke helt tilfredsstillende at isolere stuehus og udhus ved dette kriterium. I det hele taget synes der at opstå en vis uklarhed om begrebet centraldirigering, når man er tilbøjelig til herunder ikke blot at regne lovregler og offentlige påbud, men måske også det, som Nordland kalder en »bevidst skaben i pagt med kulturstrømninger i samtiden«. Det er rigtigt, at købstæderne i nyeste tid ikke kan tjene som forbillede med hensyn til planløsningen i landbrugsejendommenes udhuse. Men der er, så vidt jeg kan se, ikke noget i vejen for, at ornamentale detaljer på udhusene kan have deres forbillede i købstædernes og altså være i pagt med de almindelige arkitekturstrømninger. Og der kan fra dansk side være grund til at gøre opmærksom på en anden kilde, hvorfra det almindelige

landbyggeri kunne hente kendskab til samtidens modebyggeri. Det er herregårdene og præstegårdene, der både kunne levere ikke-funktionelle detaljer og planløsninger til driftsbygninger.

Det er ikke vanskeligt at forklare, hvordan landbyggeriet kommer under påvirkning af modebyggeriet. Der er den direkte iagttagelse, og prestigen som den mægtige drivkraft. Og der er den litterære påvirkning, delvis gennem landbrugsorganisationer og deres konsulentvirksomhed. Vi har også haft vor Sverdrup og Tandberg. Aug. Klein udgav Tegninger til Landbrugsbygninger, udstykningsforeningerne udgav Tegninger til Husmandshuse, og Landsforeningen Bedre Byggeskik udgav sin Danske Landbrugsbygninger, der søgte at tilpasse forslagene til de lokale traditioner for boligindretning og ydre udformning af bygningerne. Og Det Kongelige Danske Landhusholdningsselskab har givet præmier for forslag til indretning af landbrugsbygninger. Også hos os har man, for at bruge Sundts udtryk, »lagt kunstnerhånd« på landbyggeriet, og man har – i bedste overensstemmelse med det samtidige byggeri i købstæderne – foreslået monumentale blændingsgavle til kostalde, i udformningen dog gradueret efter ejendommenes størrelse: gavle for herremænd, gavle for gårdejere, gavle for husmænd.

Vi behøver altså i reglen ikke at gribe til den direkte fjernkontakt for at forklare disse træk. Men det kan selvfølgelig ikke udelukkes, at der ved nærmere undersøgelse kunne dukke træk op, der skulle forklares på den måde. I det ældre byggeri på landet i Danmark kendes i forvejen sådanne tilfælde af springvis kulturformidling: de holstenske huse på Tåsinge, der skyldes herremændens forbindelser sydover, og kolonisthusene i hedeegnene, som beboedes af kartoffeltyskerne, der indvandrede ved statsforanstaltning.

En hel del af det principielle i Odd Nordlands indlæg ligger i selve titlen: Bondebygninger og bondeprestisje. Det er nok værd at finde ud af, hvad i bygningskulturen der har en funktionel, enten traditionsbestemt eller rationel begrundelse, og hvad der har en prestigemæssig baggrund. Der kan blot ikke med få ord siges noget udtømmende om denne problemstilling, der er gyldig lige så meget for gamle som for nye bygninger. Det prestigemæssige har i tidens løb givet sig mange udslag i landligt dansk byggeri. Også i et af hovedproblemerne i sydkandinavisk og nordtysk bondegårdsforskning, det firlængede anlægs opståen og udbredelse, kommer dette spørgsmål ind. Når fynske husmandssteder optræder i form af fire, yderst beskedne, sammenbyggede længer, har man vist lov at tro,

at også ambitionen at ligne en gård kan have spillet en rolle. Det prestigemæssige har vel også virket fremmende på agerumsladens sejrsgang over store dele af Jylland, hvor almindelige bønder kom til at køre på langs i laden ligesom herremænd og proprietærer. Og i mange andre ting i bygningernes udformning stikker bondeprestigen hovedet frem. I størrelsen af stuehuset, antallet af stuer, størrelsen af øverstestuen, der var festrømmet. Også med hensyn til vedligeholdelsen af bygningerne. De fynske bindingsværksbygninger skulle stå pynteligt nykalkede og afstøpede til pinse, medens man i Nordsjælland kunne vente med kalkningen, til kildegæsterne kom forbi på vej til Skt. Hans Kilde ved midsommer. I vore dage er bondeprestigen for bygningernes vedkommende nok i ikke ringe grad knyttet til nybygge eller ombygning af ældre bygninger og moderne indretning af dem. Men både når det drejer sig om fast tag i stedet for stråtag, badeværelse på den gamle bagerovns plads eller en stald efter de nyeste landbrugsvidenskabelige principper, er prestigen tydeligt nok knyttet til noget, som samtidigt er funktionelt, og det er vanskeligt at skelne mellem økonomisk effektivitet og prestigehensyn.

Der kendes imidlertid stadig i funktionalismens og det industrialiserede landbrugs tidsalder træk, som har mistet enhver funktion bortset fra det ornamentale og prestigemæssige. Men jeg tror ikke, der på danske landbrugsbygninger kan peges på et træk, der, i den grad som Nordland skilddrer det med henblik på krydsene på de norske ladeporte, kan stå som symbol på den velbjergede bondes tilfredshed.

## KULTURBEGREP OG ARBEIDSMÅTE

### INNLEDNING: KJUT KOLSRUD

I fjor ble det utgitt et verk som jeg tror vil komme til å innta en sentral plass i vårt fag: »General Ethnological Concepts«, første bind av »The International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore«. Verket utgis som kjent av CIAP med støtte av Unesco, men redaksjonskomiteen er nordisk under ledelse av professor Sigurd Erixon. Utgiveren av det første bind som inneholder fagets almenne begreper, er professor Åke Hultkrantz.

Jeg skal ikke her gi meg i kast med å vurdere dette tiltaket, hverken prinsipielt eller det konkrete resultat som er oppnådd ved det første bind. Derimot vil jeg i høyeste grad framheve det betydningsfulle faktum at vi her fra nordisk hold har fått en fortettet framstilling av de viktigste, internasjonale grunnbegreper i etnologien. Jeg vil tro at dette bindet blir et viktig bidrag til den akademiske undervisning i faget.

Undertiden kan en i Norge se den kritikk reist at faget importerer fremmedord, eller at en nylager ord, eller at det legges et upopulært betydningsinnhold i de ord faget nytter. Påstanden kan få den form at vi gjør enkle ting vanskelige. Professor Hultkrantz's bok er et utmerket eksempel på problematikken ved de selvfølgelige ord og på behovet for nye.

Slik kritikk er naturligvis berettiget når disse ord kommer til fortrenghet for fullt dekkende uttrykk. Likevel tror jeg den ofte springer ut av en manglende erkjennelse av sammenheng mellom begrepsdannelse, problemstillingsmetode og materiale i en vitenskap. Det er en banal kjennsgjerning at vi »ser« gjennom våre begreper, at vi veiledes først og fremst gjennom de grunnbegreper vi tar for gitt.

At disse grunnbegreper imidlertid er problematiske og derfor verdige til alvorlig drøftelse er naturligvis ikke et nytt resultat av professor Hultkrantz's bok, men jeg tror problematikken nå er blitt mer påtrengende i det nordiske etnologiske miljø. I det sterkt utvidete kultur- og samfunnsvitenskapelige miljø som er vokst fram i de senere årene har nettopp diskusjonen omkring almindelig teori trengt seg fram, og jeg tror at vi som etnologer har vårt å yte, ikke bare innen vårt eget fag, men også for de fag vi samarbeider med.

Når jeg nå er blitt bedt om å innlede til diskusjon på dette møte om metodeproblemer, syns jeg det kan være en rimelig anledning til å ta opp et slikt grunnspørsmål for å se om den teoretiske oppfatning kan ha

noen konsekvenser for vår arbeidsmåte. Jeg har lyst til å spekulere lidt over det begrep som angir hvad slags materiale vi arbeider med, nemlig kulturbegrepet. Ordet har fått en forholdsvis utførlig behandling i Hultkrantz's bok som naturlig er. Men siktepunktet her er noe annet, og jeg skal derfor i den følgende framstilling ikke knytte diskusjonen til hans redegjørelse.

### 1. Atferd og gjenstand

Utgangspunktet for diskusjonen skal jeg ta i en av de mer sentrale framstillinger fra det forskningsmiljø som mest konsekvent har bidratt til den internasjonale meningsbryting om kulturproblematikken. Herskovits har i sin bok »Man and His Works« flere korte definisjoner av hvad kultur er: *Culture is the way people behave*, en definisjon som annetsteds innskrenkes slik: *Culture is the learned portion of human behavior*.

Kultur består altså av menneskelig atferd, dog ikke hvilken som helst atferd. Den må være lært, dvs. overført fra ett eller flere andre individer, og dette innebærer at kulturen er båret av flere. Kulturdefinisjonen omfatter i overføringene en prosessuell side ved kulturen. I stedet for å blande overføringsprosessen inn, kunne en altså simpelthen si ved kombinasjon av de to setninger at *kulturen er de atferdsformer som deles av mennesker i samfunn*.

Hvad består så denne atferd av? Er det bare atferdsformer, skikker som å hilse, måten å arbeide på, regler for hvem en ikke kan gifte seg med og hvordan bryllupet skal foregå, å bestemme hvem som skal styre, å foreta rituelle handlinger, å kjøpe og selge? Vi taler jo også om materiell kultur, og mener med dette for eks. en plog, hus, i en viss forstand endog malerier osv. Er dette atferdsformer eller skikker?

Enkelte etnologer legger hovedvekten i kulturdefinisjonen på disse materielle ytringer. Clark Wissler sier direkte at *Man is a toolusing animal, and tools of one kind or another make up his culture*. Kulturen får gjennom en slik definisjon en viss objektiv eksistens, tilsynelatende uavhengig av folks atferd. Arkeologene kan derfor tale om forskjellige kulturer bare på grunnlag av redskaper og andre materielle etterlatenskaper etter forhistoriske mennesker.

Og ikke nok med dette. Kulturen blir så å si noe utenfor mennesket, slik at den oppfattes som ledd i menneskets miljø, mer presist uttrykt som en del av menneskets økologiske situasjon. Det er som ledd i en slik tankegang at Herskovits også kan definere kulturen slik: *Culture is the man-made part of the environment*.

Vi står her overfor definisjoner av kultur som synes å bygge på ulike

kriterier: på den ene siden folks direkte atferd, på den annen side redskapene og gjenstandene som folk bruker.

Noen etnologer vil reservere betegnelsen kultur til selve atferden, men ikke til gjenstanden som sådan. De taler derfor om kultur som handlinger i motsetning til gjenstandene som kulturelle produkter. Hvis en setter sammen en rekke deler slik at produktet blir en plog, så er naturligvis dette handlinger av kulturell type etter den generelle definisjon. Betrakter en derimot plogen isolert, er den etter enkeltes oppfatning ikke kulturell i og for seg, men som nevnt et produkt av kulturelle handlinger, et resultat av atferd.

En slik relegering av produktet overser naturligvis det forhold at plogen selv er en del av menneskelige handlinger, som da riktignok ikke er produktive på sikte med plogen, men med sikte på noe annet, et fjernere mål. Plogformen bestemmer eller er samordnet med bruksmåten, dvs. handlingsformen. Den materielle kultur kan altså betraktes som atferdselementer i den rekke av elementer en handlingsform kan deles opp i.

I virkeligheten er det ved nærmere ettertanke således ingen synderlig forskjell på de to sider ved kulturdefinisjonen. Gjenstandene er på den ene side resultat av atferd, på den annen side element i atferd. *En kulturdefinisjon som bygger på atferdskriteriet omfatter dermed automatisk den såkaldte materielle kultur.*

Kan en så på den annen side godta redsapsdefinisjonen eller gjenstandene som tilstrekkelig for kulturdefinisjonen? Logikken i det foregående tilsier umiddelbart at dette ikke lar seg gjøre. Det er ikke alle handlinger som er samordnet med gjenstander. På den annen side er den partielle definisjon som bygger på gjenstander, for så vidt gyldig, men på betingelse av at gjenstanden i virkeligheten er et atferdselement. Å pløye uten plog er meningsløst. Like meningsløs er en plog som ikke brukes til å pløye med, eller snarere som overhodet ikke brukes til noe. Elementer som ikke er ledd i operative handlingsformer i videste forstand, kan ikke sies å høre hjemme i en kultur som fungerer.

Oppfatningen av reliket som funksjonsløse atavismer er således teoretisk sett uriktig. Hvis en gjenstand ikke har noen funksjon, er elementet uforståelig. Kulturelle elementer er alltid ledd i en eller annen art for bruk, formål og virkninger som kan ordnes i strukturelle sammenhenger. Noe ganske annet er at en og samme form kan brukes forskjellig til ulike formål og dermed endre sammenhengene den står i.

Konklusjonen er således at gjenstanden som sådan heller ikke er tilstrekkelig for kulturdefinisjonen. Noe mer må til, nemlig forståelsen av

den atferdssammenheng den står i og hvad den brukes til, altså hele det arbeidskompleks, den handlingsform som gjenstanden er en del av. Denne handlingsform er isolert sett uten betydning og må derfor sees som ledd i videre formåls- og virkningsrekker. Det er derfor vanskelig å godta en kulturdefinisjon som utelukker produktet, og likedan en definisjon som utelukkende bygger på produktet. Dette betyr at vi med *en definisjon av kulturen som menneskelig atferd må inkludere bruk av redskaper og alle materielle ytringsformer.*

Det er således både unødvendig og utilstrekkelig å definere kultur ved hjelp av gjenstander. Begrepet materiell kultur blir etter dette noe tvilsomt. Det er i virkeligheten ikke mer enn en abstraksjon hvor vesentlige egenskaper ved materialet er utelatt.

## 2. Tylors definisjon

Definisjonen av kultur er således uhyre omfattende og har for etnologene alltid vært det. Vi kan for den videre diskusjon f.eks. se tilbake på hvad den klassiske definisjon av E. B. Tylor omfattet: – – *that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.* Denne tidlige definisjonen har således en like stor spennvidde som de nyere definisjonene jeg har drøftet ovenfor. Den er imidlertid formulert annerledes, omfatter et temmelig heterogent kompleks av fenomener og er for så vidt ganske usystematisk. Jeg skal derfor se litt nærmere på den, undersøke hvad den innebærer og prøve om den ikke kan generaliseres noe i systematisk retning.

1) *Morals, law, custom* kan summeres opp under betegnelsen *regler for atferd*. Disse regler er som kjent av noe forskjellig orden. De kan grupperes for det første etter deres spesifisitet, for det annet etter sanksjonsgraden bakom dem, dvs. etter den styrke samfunnet anvender når det sørger for at de blir fulgt. Alt kan for så vidt være customs eller skikker, men til vitenskapelig bruk må en presisere begrepet noe nærmere.

Visse skikker er mer moraliserende enn andre, dvs. de inneholder sterkere eller svakere påbud om hvordan folk skal forholde seg. Hilseskikker og spiseskikker er temmelig spesifikke, men en begår i almindelighet intet brudd på moralske krav om de ikke følges så nøye. Skikker for hvordan en gifter seg er derimot til dels meget sterkt omgitt av spesifikke regler. Gifter en seg med en slektning i forbudt ledd, forgår en seg ikke bare mot samfunnets moralske grunnlag, men mot den funksjon forbudet har



i å opprettholde strukturen. Slike skikker blir derfor ofte betegnet for »mores«, for å skille deres styrke ut fra de mindre viktige atferdsregler.

Enkelte slike regler er mindre spesifikke, ved at de gir mer almene regler for riktig atferd. »Du skal ikke lyve« er et spesifikt forbud som imidlertid i motsetning til en almindelig skikk er anvendbar og skal anvendes i en lang rekke forskjellige handlingssituasjoner. Under begrepet »mores« må vi derfor gruppere både generelle og spesifikke påbud for riktig handlemåte. Under begrepet skikker burde vi da kanskje helst forstå mer spesifikke og svakere sanksjonspregete regler for atferd.

Lovgivningen griper over i begge disse grupper av regler. De blir her nærmere presisert, til dels satt inn i et logisk forhold til hverandre, men de vil i sin eksplisitte form være temmelig konkrete. Lovgivningen, hvad enten den er skriftlig eller ikke, er statssamfunnets kontrollsystem. Man kan ikke reguleres eller straffes for brudd på lover som ikke er formulert eller ikke kommer logisk inn under eksisterende lovgivning. De omfatter regler som har moralsk karakter, f.eks. ekteskapslovgivningen eller lovgivningen omkring eiendomsretten, eller de omfatter praktiske regler for atferd hvor den moralske karakter blir lite fölt, f.eks. trafikklovgivningen.

Felles for morals, law og custom er imidlertid dette at de gir regler for atferd av det mest varierte slag, til og med for hvordan maten skal lages. I steden for denne oppregningen kunne vi simpelthen kalle dem for *normer*, og normen er noe av det sentrale i kulturbegrepet fordi de gir handlinger og atferd form.

2) *Art, capabilities and habits* synes å legge vekten på en annen side. Ved art tenker man ikke bare på kunst, men på »det å kunne«. Ved capabilities refereres atter til den aktive side ved reglene, det å kunne utföre de foreskrevne regler. Det er mulig at det löse begrep habits er ment å dekke noe liknende, fordi det her dreier seg om den individuelle form normen får under handling. Det er altså utövelsen av de mönstre normene gir som her trenger seg fram. Til kulturen synes Tylor således å ha regnet ikke bare selve planen for hvordan handlingene burde være, men også slik de i virkeligheten ble utfört. Det er med andre ord den prosesuelle side ved kulturen som her blir antydet.

Denne dobbeltsidige kulturoppfatning har alltid siden plaget etnologene. Det er uten videre innlysende at denne dikotomi har vidtrekkende teoretisk betydning, men den har også i aller høyeste grad praktisk betydning for selve materialinnsamlingen og materialbehandlingen. Erkjennelsen av denne dobbeltsidighet er helt avgjørende for den referanse analysen skal settes i.

3) *Knowlegde, belief* omfatter atter en tredje side ved kulturbegrepet. Grensen mellom kunnskap og tro er som kjent flytende. Tylor har ved »belief« utvilsomt tenkt på religiøse og magiske forestillinger i motsetning til rasjonell teknologi. Dette er imidlertid kategorier hentet fra vår egen kultur, og distinksjonen fortoner seg ikke slik for dem som har disse forestillinger. For dem er det bare et spørsmål om samsvar mellom handling og resultat, eventuelt modifisert av ukontrollerbare forhold. Det dreier seg derfor om kunnskap eller erkjennelse om sammenhenger i den ytre verden, sammenhenger mellom begivenheter eller mellom handlinger.

Når jeg sier at det her dreier seg om en tredje side ved kulturbegrepet, så er det fordi kulturen ikke bare omfatter handlinger eller normer for handlinger, men fordi den omfatter handlinger i sammenheng med hverandre. Dette forutsetter en subjektiv erkjennelse av mål og de passende midler, med andre ord kunnskaper om den objektive verden. Denne kunnskap kan som nevnt være av rent teknologisk art, men den omfatter også »kunnskaper« om det hinsidige, altså menneskets orientering og ideologiske forestillingsverden.

Det Tylorske kulturbegrep omfatter således den ideologiske og erkjennelsesmessige forestillingsverden, normeringen av mulige handlinger og handlingsformen selv. Disse punkter kan reduseres til ideer og handlinger slik: a) *ideer om mål og sammenheng* b) *ideer om handlingsform* c) *handling*. Men Tylors kulturdefinisjon er ikke dermed uttømt. Det innsnevres ved et kriterium som ikke går på innholdet, men på overføringsmekanismen.

4) *Acquired by man as a member of society* drar inn i definisjonen i virkeligheten to ting. Kulturen er så å si en a) ervervet egenskap. Egenskaper som er arvet genetisk, hører ikke hjemme innen kulturen. En instinktbestemt handlingsform er således ikke å oppfatte som kulturell. Men dertil kommer at kriteriet også går ut på at selve ervervelsen av handlingsformen ikke er uten betydning. Ervervelsen sker b) som samfunnsmedlem. Dette kan bety at ervervelsen foregår ved 1) læring fra andre samfunnsmedlemmer, eller det kan bety at ervervelsen er blitt ledd i samfunnets oppbygging. I siste tilfelle behøver det kulturelle element ikke nødvendigvis være overtatt fra andre, men kan være innført på annen måte slik at det er 2) innpasset i samfunnets funksjoner. Dette kriterium gjelder f.eks. innføringen av oppfinnelser. Felles for begge betydninger er imidlertid det forhold at atferden, hvad enten den er lært fra andre eller lært gjennom en oppfinnelse uten overføring f.eks. fra foregående generasjon, bare er kulturell for så vidt som den er akseptert av andre i samfunnet som aktuell livsform.

Jeg burde her kanskje også understreke at Tylor synes å begrense sin kulturdefinisjon til mennesket, idet kulturens bærer i og for seg ikke er samfunnet, slik at også dyresamfunn blir tatt med, men mennesket i samfunn. Dette er en pendent til det synspunkt at det heller ikke er individet i og for seg som er bærer av kulturen, men individet i sin samfunnsmessige rolle. *Kulturen er således å oppfatte som menneskelig atferd sett i videste samfunnsmessige sammenheng.*

5) *Complex whole* er Tylors siste kriterium på kulturbegrepet. Det er strengt tatt ikke egentlig et definitorisk kriterium, hverken når det gjelder innhold (emne) eller overføringsprosessen (læring). Men det er definitorisk for så vidt som betegnelsen gir et teoretisk og metodologisk synspunkt på de fenomener som kommer inn under det mer generelle begrep. Uttrykket forekommer meg for det første å si at kulturfenomenene ikke er en utflytende, uavgrenset masse av data. Men spesifisert som i det foregående danner de et *hele*, altså en avgrenset enhet. Og for det annet sies det at kulturen er et hele som er *sammensatt*, d.v.s. av elementer, som derfor naturligvis kan skilles ut analytisk.

I denne formulering ligger antydning, om ikke klart utformet, så likevel underforstått, en oppfatning om indre sammenheng mellom elementer. Det dreier seg med andre ord om en oppfatning av *kulturen som et avgrenset system av utskillbare enheter*. Et slikt syn på kulturen som system er naturligvis forutsetningen for enhver teoretisk relasjon mellom fenomener en måtte sette opp. All forklaring som går ut over den rene beskrivelse av hvordan tingene er eller var, har sin forutsetning i denne oppfatning som grunnlag for å sette opp kausalrelasjoner eller samvariasjonsrelasjoner.

### 3. *Kultur som system*

La meg kort illustrere hvad jeg mener med dette. Et problem av deskriptiv type er f.eks. følgende: Vi vet at den eldste befolkning her i landet levde i en ervervsform som vi kaller for veidekultur. De var jegere og fangstfolk. Åkerbrukets innføring i landet ga et revolusjonerende nytt ervervsgrunnlag som berettiger en til å tale om en egen kultur. Hvorfor vi gjør dette ligger ikke bare i innføringen av åkerbruket alene, men i det forhold at denne kulturen også bragte med seg en rekke andre elementer. Jeg sikter til den sparsomme berøring av megalittkulturen med svære gravbygninger av stein og de såkalte tynn-nakkete öksene som foregikk på norsk område i tredje årtusen før vår tidsregnings begynnelse.

Problemene om når, hvor, hvordan dette foregikk er et deskriptiv pro-

blem, likedan hvordan åkerbruket siden i stigende grad ble assimilert med den eldre fangstkulturen.

Forholdet mellom åkerbruk, megalittgraver og tynn-nakkete økser er en historisk konstaterbar, deskriptiv sammenheng mellom tilsynelatende tilfeldige elementer, som isolert sett ikke har noen nødvendig sammenheng med hverandre. Åkerbruket spredte seg som kjent siden uten å dra med seg de elementer som det opprinnelig stod i historisk sammenheng med.

Men vi vet at det fins tendenser til sammenheng av annen art, nemlig stadig tilbakevendende sammenhenger mellom åkerbruket og andre ledd i kulturen hvor på kloden man befinner seg. Tar vi f.eks. og grupperer en rekke kulturer etter hvorvidt de har åkerbruk eller ikke med andre foreteelser i deres livsform, vil en f.eks. finne tendenser til samsvar mellom forekomsten av åkerbruket og forekomsten av utvidete familieformer under visse forutsetninger.

Dette betyr følgende: varierer vi ervervsformen varierer også familiegruppen, og vi får visse likheter i organiseringen av livet i disse grupper. Her er det generelt sett en viss samvariasjon mellom to forskjellige sider ved kulturen. Vi har oppstilt en relasjon av generell type. Denne »lov-messighet« blir brukt av arkeologer og historikere til å forklare visse problemer i det arkeologiske materiale. De svære jernalderhusene fra Rogaland og Lista på 15-30 meters lengde og 5-10 meters bredde, reiser spørsmålet om hvad slags sosiale enheter som holdt til der. Og en historiker finner det »ikke naturstridig« at sønnene blir på garden og danner storfamilie, slik at dette blir den forklaring som velges overfor de mulige andre fortolkninger.

Det vi har å gjøre med er i virkeligheten en kausalrelasjon. Årsaken til størrelsen av disse husene er eksistensen av den såkalte storfamilie som økonomisk enhet. Dette er imidlertid en lavere grad av forklaring enn den første, ikke fordi årsaken er funnet a posteriori, men fordi den ikke er prediktiv. Vil en alltid finne store hus til utvidete familietyper? Til det kan en trygt si nei, fordi så mange andre faktorer kan komme inn, blandt annet om de teknologiske forutsetninger er til stede.

Har en derimot funnet disse faktorer, så kan en heve kausalrelasjonen til det punkt hvor en prioriterer det ene eller andre ledd i samvariasjonsrelasjonen, sånn at variasjonen bare går en vei. Utvidete familieformer medfører ikke nødvendigvis en høy sannsynlighet for at en skal finne åkerbruk. På nordvestkysten av Amerika forekom slike større slektsgrupper på grunnlag av en usedvanlig god tilgang på fiske. Har en derimot åkerbruk

vil en med en viss sannsynlighet finne tendenser til større eller mindre utvidelse av ættegruppen. I dette tilfelle er det ene ledd i variasjonsrelasjonen prioritert, og vi må kunne kalle den en årsaksrelasjon som er av høyere grad enn den rene samvariasjon, som altså gir en større spesifisering på sammenhengen.

Jeg har tatt med disse metodologiske refleksjoner for å vise at enhver relasjonsanalyse, d.v.s. enhver undersøkelse som går ut over det å vise hvordan kulturen er eller var, i virkeligheten forutsetter at kulturen utgjør et system av avhengige elementer, men ikke at disse elementer nødvendigvis alltid er gjensidig avhengige. Denne systemtenkningen kom tidlig inn i etnologien og ligger under enhver analyse, hvad enten den er kulturhistorisk eller hvad vi kunne kalle funksjonell i karakter. Det er måten systemet blir behandlet på, inndelingen og referansen som kan være ulik, men grunnlaget er tesen om at kulturen henger sammen på ett eller annet vis.

#### 4. *Kultur som sosial arv*

De fleste senere definisjoner av kultur er i virkeligheten mer eller mindre systematiske varianter av denne Tylorske definisjon. Som eksempel i enkleste lærebokform kan nevnes en definisjon beregnet på college-ungdom i Amerika: »Culture (is) the total community heritage of nonbiological, socially transmitted traits, including technological, social, ideological, religious, and artistic forms of behavior and material objects«.

Her nevnes atferdsformer og redskaper, spesifisert til en del almindelige kategorier. Dessuten nevnes at de er overført gjennom samfunnet og at de deles av samfunnet som en arv. Endelig framheves at disse fenomener er av ikke-biologisk natur.

Som eksempel på en norsk formulering av en helt tilsvarende kulturoppfatning kan jeg nevne den orientering Sverre Steen gir i sin innledning til Norsk Kulturhistorie om hvad som forståes med begrepet kultur. Han sier at »Kulturen er knyttet til hvert enkelt menneske, og den går i arv fra slekt til slekt som kroppsform eller hårfarve. Den er allikevel ikke en privat og personlig arv bundet til bestemte ting, men en sosial arv, en arv som tilfaller alle innenfor en bestemt krets, av redskaper og gjenstander, arbeidsprosesser, vaner, ideer, religiøse forestillinger, samfunnsordning, språk«.

Atter møter vi en oppfatning av kulturbegrepet som omfatter alle menneskelige atferdsytringer, menneskets forestillingsverden og dets meddelsmidler, formgivning og ordning av atferden i samfunnsrelasjoner og i teknologi inklusive redskapsbruk. Atter møter vi en oppfatning av kulturen

hvor samfunnet ikke bare er en uavhengig bærer av den, men også selv uttrykk for kulturen, hvor de idiosynkratiske avvik fra den form som godtas av samfunnet og overføres gjennom samfunnet faller utenfor.

Historikeren Steen har imidlertid kommet til å understreke det siste moment, overføringens rolle for kulturoppfatningen, for sterkt. Hvis en på et gitt tidspunkt regner til de kulturelle elementer bare de fenomen som tradisjonelt er overført, vil en kunne risikere å måtte utelate vesentlige ting til forståelsen av de kulturelle funksjoner. Dette gjelder særlig i perioder da endringene foregår raskt, og en må ikke glemme at aldeles stillestående kulturer er en fiksjon. Hvis en bare tar med det som faller inn under begrepet sosial arv, vil samtlige innovasjoner som raskt er godtatt av samfunnet og blitt ledd i samfunnets livsform, falle utenfor. Derfor er betingelsen for å komme med under kulturbegrepet ikke at elementene nødvendigvis er overført gjennom generasjoner, som sosial arv, men det forhold at de fungerer innenfor kulturen, med andre ord er integrert i folks livsform. Det vil delvis si at de er godtatt, og det vil si at de brukes regulært i ett eller annet øyemed.

Sett at vi f.eks. skal beskrive en liten grends levevis, deres kultur. Vi finner at alle husstander har skaffet seg vaskemaskiner i løpet av året fordi en energisk selger har greidd å overtale dem til å ta vaskemaskiner på avbetaling. Vi finner videre at vask av tøy i bekken er gått helt ut, og i steden for å vaske sjelden og mye under mye ståhei med ansamling av kvinnfolk, så vasker husmoren nå alene et par ganger i uka. Vi har for oss innføringen av en innovasjon som ikke bare medfører endringer i vasken teknologisk, men også får konsekvenser for arbeidstiden, arbeidsrytmen og arbeidsordningen, deltakerne, gruppedannelsen, og således reiser spørsmålet om hvilke sammenhenger disse nydannelsene står i med hensyn til andre deler av den livsform som grenda har.

Eller ta f.eks. innlegging av elektrisitet ved at det ett år blir trukket linje over fjellet, og neste år er det slutt med det å bruke osende petroleums-lamper og å spikke en masse fliser for å tenne opp i komfyren med. Innovasjonen er blitt almindelig godtatt og har konsekvenser for andre ledd i folks arbeidsliv.

Hvis vi nå skulle utelate slike ting i beskrivelsen av disse menneskers levevis fordi de ikke hørte med til deres sosiale arv, så ville vi jo få en framstilling som ignorerte omtalen av fundamentale oppgaver fordi de generasjonoverførte metoder ikke lenger eksisterte. Og likevel møtes jo disse oppgaver med elementer og arbeidsmetoder som ikke bare er inn-

passet i deres livsformer, men også hvor livsformen er blitt endret på grunn av innovasjonen.

Denne situasjon gjelder ikke bare spørsmålet om helheten i livsformen, men også spørsmålet om sammenliknbarhet. Det reiser altså et metodologisk problem. Hvis en f.eks. har en relasjon  $a-b_1$  og et nytt element  $x$  er innført i steden for  $a$  uten at  $b$  forsvinner men slik at  $b_1$  endrer form til  $b_2$ , så vil en i materialsamlingen stå overfor relasjonen  $x-b_2$ . Hvis en nå bare er deskriptivt interessert i  $b$  uten å observere  $b$  i sin sammenheng med  $x$  som innovasjon i steden for  $a$ , så vil en lett begå den metodologiske feil å konstatere  $b_2$  som en relik. Det projiseres i den egenskap bakover i tiden med resultatet  $a-b_2$  i steden for den reelle  $a-b_1$ .

Livsformen kan følgelig ikke forstås uten at slike innarbeidete komplekser blir tatt med, og de er derfor klart ledd i virksomheten som elementer innenfor det kulturelle hele deres livsform utgjør.

Konklusjonen er selvfølgelig at det ikke er spørsmålet om sosial arv eller ikke, som er avgjørende for hvad vi skal gruppere som kulturelle elementer, men spørsmålet om hvorvidt elementet er operativt innenfor kulturen. I denne sammenheng er det likegyldig hvorvidt innovasjonen er kommet utenfra eller er en lokal oppfinnelse. I praksis vil vi kunne formulere betingelsen for hvad vi skal regne som kulturelementer som et spørsmål om de er akseptert og brukt av folk under regelmessige forhold.

En helt annen sak er det naturligvis at kulturen til ethvert tidspunkt består av elementer som for den alt overveiende del er overført. Og jo større samfunnet er, desto større vil naturligvis sjansene til enhver tid være for at endog innovasjoner vil ha gått gjennom en generasjonsoverføring, simpelthen på grunn av det økte antall fødsler og dødsfall. Jo mer almindelig et element er, og jo hurtigere det sprer seg, desto mer aksentuert vil dette forhold være.

Når innovasjoner slår rot, blir de naturligvis til tradisjoner, sett fra senere slektsledd. Og sett fra det enkelte individs side er det denne veldig tradisjonsmasse som determinerer innen visse grenser hans handlingsmuligheter.

Kulturen er således bestandig, men samtidig dynamisk. Hvad som er bestandig, og hvad som lett lar seg endre varierer iallfall delvis fra kultur til kultur. Samtidig må en naturligvis ikke glemme at kulturen manifesterer seg som system, ikke som en tilfeldig opphoping av elementer. Hvis det siste var tilfelle ville det være ganske umulig å forklare vitenskapelig noe som helst. Om ikke av andre grunner så måtte en iallfall *axiomatisk forutsette en be-*

tydelig grad av bestandighet eller stabilitet i kulturen for overhodet å kunne skille ut faktorer til forklaring av dens struktur og variabilitet.

### 5. Malinowskis definisjon

De kulturdefinisjoner jeg hittil har drøftet er – bortsett fra de metodologiske synspunkter jeg har gjort gjeldende – av beskrivende art. De regner opp en del fenomener og kaller dem for kultur. En spesifikk teori gir disse definisjoner ikke. Jeg vil derfor også kort omtale en mer kompleks definisjon som i hovedsaken bygger på denne type definisjoner. Det er Malinowskis såkalte generelle aksiomer for funksjonalismen, som er formulert innenfor rammen av en mer systematisk teoretisk tankegang.

»A. Culture is essentially an instrumental apparatus by which man is put in a position the better to cope with the concrete specific problems that face him in his environment in the course of the satisfaction of his needs.

B. It is a system of objects, activities, and attitudes in which every part exists as a means to an end.

C. It is an integral in which the various elements are interdependent.

D. Such activities, attitudes and objects are organized around important and vital tasks into institutions such as the family, the clan, the local community, the tribe, and the organized teams of economic cooperation, political, legal, and educational activity.

E. From the dynamic point of view, that is, at regards the type of activity, culture can be analyzed into a number of aspects such as education, social control, economics, systems of knowledge, belief and morality, and also modes of creative and artistic expression«.

Den nære sammenheng med Tylors definisjon er temmelig slående trass i den høyst ulikartede formulering som er gitt. Kulturen er for det første å oppfatte som et system, som et *avgrenset hele* (integral). Elementene i dette hele er gjensidig avhengige av hverandre. Kulturen består for det annet av attituder, eller kanskje heller *handlingsberedskap*, videre av selve *handlingene* og *gjenstandene*. Heri inngår stort sett de generaliseringer jeg gjorde fra Tylors definisjon om de normative og handlingspregede sider ved kulturen. Kunnskaper og ideologi hører i likhet med andre spesifikasjoner til de aspekter som kulturen analyseres i. Videre bør vel understrekes at gjenstander hører med selv om Malinowskis oppfatning av hvordan de gjør det er noe uklar. For det tredje framheves den *institusjonelle karakter* av kulturen gjennom handlingstypologien som bygger på ulike samfunnsgrupperinger med definerte oppgaver.



Denne definisjon tar ikke med selve overføringen av kulturen, men dette ligger underforstått ved den vekt Malinowski ellers legger på institusjonen som den enheten en kulturforsker studerer: »Culture is an integral composed of partly autonomous, partly coordinated institutions«. For en institusjonell betraktning blir mennesket selve det råmateriale som til enhver tid fyller de roller som institusjonen blandt annet er bygd opp av. Institusjonen er bestandig – men kan selvfølgelig forandres – mens personalet skifter og i den egenskap må lære seg det som kreves av dem når de utfører rollens oppgaver. Ekteskapet er en universell institusjon hvor folk flest før eller senere kommer til å opptre i samsvar med regler som de selv ikke har den ringeste innflytelse på. En stat er en institusjon som består uavhengig av sitt personale.

Det synes for det fjerde å framgå at Malinowski oppfatter *kulturen som spesifikt menneskelig*, og i tillegg til det generelle innhold han ellers viser seg å harmonere med Tylor i, kommer på dette punkt en mer spesifikk teoretisk påstand. Han sier at kulturen er et instrumentalt apparat, altså et slags redskapssystem i videste mening som er bygd opp omkring menneskets behov, og som setter det i stand til bedre å løse problemene med å tilfredsstille disse behov. Annetsteds sier han videre at mennesket i kampen for å tilfredsstille sine primære, dvs. organiske behov, har skapt seg et miljø som er nytt, sekundært og kunstig i forhold til det gitte naturmiljø, er konstruksjon som igjen skaper nye behov. Dette nye tradisjonsmiljø er selve kulturen.

Jeg behøver vel ikke understreke at miljø her må oppfattes ikke bare som en ytre ting. For mennesker i samfunn består kulturen av ytre ting og av indre ting. Grensen er temmelig relativ. Ser en på hvordan dette miljøet fortoner sig 1) *for hvert enkelt individ*, som egen-opplevelse, er det klart at kulturen da må være noe ytre: gjenstander, andre folk, handlinger og de tanker og følelser de gir uttrykk for direkte eller indirekte. Dette er da det miljø ego som person lever i og reagerer på. Ser en imidlertid som ren 2) *utenforstående* som analytiker, på mennesker i samfunn, så kan en gruppere de kulturelle fenomener i ytre gjenstander og handlinger som en observerer, og i indre forestillinger og følelser som en tyder ut fra observasjonene. Og det er dette som er den normale beskrivelse og analyse, ikke miljøet sett fra individets synspunkt, men livsformen løsrevet fra det spesifikke individ. Da er det ikke et miljøsamspill mellom samfunnet og kulturen vi undersøker fordi kulturen da også er samfunnet, er mennesker i gruppe.

Denne forskjellen mellom ytre og indre aspekter av kulturen har gitt

grunnlaget for en hovedgruppering av de gjengse kulturdefinisjoner. Vi har på den ene siden de definisjoner som fester seg ved de kulturelle fenomener som noe ytre, objektivt iakttagbart. På den annen side har vi de definisjoner som fester seg ved de kulturelle fenomener som noe indre, subjektivt oppfattet. De bygger ikke på selve manifestasjonen i atferd, men snarere på de ideer folk har. Et pregnant og representativt uttrykk for slike definisjoner er *Robert Redfields*. Kulturen er ifølge ham »an organized body of conventional understandings manifest in art and artifact which, persisting through tradition, characterizes a human group«.

La meg her først se hvad som er klart felles med den foregående type av definisjoner. Kulturen er en egenart ved mennesket, ikke som individ, men som samfunnsmedlem. Kulturens bærer er således også for Redfield selve samfunnet, og kulturen er spesifikk for det menneskelige samfunn. Videre er kulturen noe som overføres gjennom tradisjon, altså læres. Endelig består den av fenomener i systematisk sammenheng.

La oss deretter se på hvad som er nytt eller snarere aksentuert i definisjonen. Kvintessensen av definisjonen er det som dette systemet består av, nemlig *conventional understanding*. Med dette legger Redfields vekten over fra de ytre observerbare handlinger over på den subjektive bakgrunn for handlingene, den idé selve handlingen står for og den idé handlingen vekker hos andre. Den observerbare handling er i og for seg uinteressant, og det er først i og med at tanken bakom handlingen blir forstått at handlingen er kulturelt relevant og kan sies å få analytisk betydning.

At folk bærer mørke klær ved begravelse kan konstateres som skikk og bruk, men observasjonen får først betydning når en erkjenner at folk med dette symbol uttrykker delaktighet i de etterlattes sorg.

I og for seg er en slik oppfatning av kultur ikke så merklig, men det er to avledninger jeg har gjort fra definisjonen som forekommer meg å spille en viss rolle ved kulturoppfatningen. For det første dreier det seg om det forhold at de ytre handlingsformer kan være identiske i ulike kulturer, og bety forskjellige ting, eller omvendt samme idé kan uttrykkes ved ulike konvensjoner. Vi har altså å gjøre med handlingsformenes konvensjonelle betydningsinnhold, den symbolikk som tilsynelatende vilkårlig har festnet seg i ulike kulturer. Den viktigste konsekvens av dette syn er den slutning at *kulturelementer som er identiske i ytre form, ikke kan grupperes sammen uten identitet i innhold*.

Det annet forhold gjelder graden av individuell bevissthet om hvad konvensjonene uttrykker, altså selve erkjennelsen hos den som utøver

handlingsformen om hvilken idé handlingen representerer. Når f.eks. en far seremonielt gir bort sin datter i ekteskap, så er det umiddelbart innlysende og lett forståelig at hans handlinger nettopp ved å følge de konvensjonelle regler uttrykker selve grunnidéen å gi bort. Dette vil være den enkleste sammenheng mellom idé og handling: ( $i_1 \rightarrow h$ ).

Men selve handlingen kan bety noe mer. Idéen faren kan ha med dette, kan naturligvis også være å oppnå en gunstig forbindelse med en annen familie. Dynastiske hensyn har som kjent i høy grad vært bestemmende for slike forbindelser, og forholdet har jo vært et almindelig tragisk motiv. Hvis dette er en tilfeldig foreteelse, bygd på et individuelt motiv som er skjult av hensyn til de moralske fordringer, har fenomenet ingen interesse for etnologisk analyse. Hvis derimot idéen er et almindelig motiv i en viss sosial kategori av familier, er motivet akseptert og delt av flere. Denne kategori av familier må da være utskillbar ut fra *andre* kriterier enn at det er de som har dette motivet. Det er da unödvendig å tilföye at et slikt godtatt motiv må være tilordnet andre ledd i kulturen som det er forskerens oppgave å avdekke, f.eks. om hensikten skulle være å holde oppsamlet eiendom udelt. Til grunn for handlingen er da noe kommet til som ikke endrer den primære idé og den koordinerte handling. Handlingen i sin elementære form er derfor ikke forstått for denne gruppes vedkommende för denne tilleggsidé er lagt i dagen. Skikken som sådan er felles, men idé-komplekset bakom forskjellig: ( $i_1 + i_2 \rightarrow h$ ). Studiet av skikker som betydningstomme handlingsformer er således utilstrekkelig for denne art kulturell analyse.

Vi står her overfor en utledning av begrepet »conventional understandings« som står på grensen mellom det bevisste motiv og den ubevisste representasjon av kultursamfunnets struktur, den orden som de kulturelle verdier uttrykker og som motiverer folks konkrete handlinger. Faren kan nemlig handle slik uten at han har en klar forestilling om sitt motiv. Han kan gi bort sin datter til en familie uten erkjennelse av at den gir ham fordel, men i forståelsen av at den gir ham såkalt passende forbindelse, mens andre fedre kan ha klare forestillinger om de fordeler dette byr ham. I klasse-samfunnet har vi som kjent et mønster for horisontale forbindelser, og motivet blir erkjent först ved brudd på konvensjonene. I et samfunn kan det være spesialister på de idéer som dirigerer folks handlinger, mens folk flest ingen kjennskap har til hvilke idéer de handler etter. Vi handler politisk i samsvar med visse konstitusjonelle idéer som folk fleste i vårt samfunn ikke kan gjøre greie for.

Reduksjonen av denne individuelle erkjennelsen av handlingsbestemende idéer kan føres videre. En kommer til det punkt da idéene bakom folks handlinger først blir formulert ved *vitenskapelig fortolkning* av observasjonsdata:  $(i_1 + i_2 + i_3) \rightarrow h$ . Faren gir bort sin datter under en betingelse som først kommer fram ved statistisk behandling av et stort antall data, f.eks. modus i ekteskapsalder. Motivasjonen kan bl.a. være formulert som at han »synes« hun nå bør gifte seg uten at han har klart for seg f.eks. den sterke statistiske konsentrasjon av ekteskapsinngåelse i den alder. Eller han gjør det f.eks. i samsvar med en teori om determinanter som kan bestå i alder, slektskap, sosial status eller klasse, økologisk avstand o.s.v. Det er determinanter som ikke bare utløser og gir retning til farens tiltak om å få sin datter giftet bort, men også henger sammen med andre forhold i samfunnet, kort sagt er strukturelle element i samfunnets oppbygning som får folk til å handle innenfor en kulturell orden.

Denne orden kan i ikke liten utstrekning være folk helt ubevisste, men gir likevel det mønster bakom deres handlinger som de konkrete motiver er tilordnet, de som konvensjonelt forstås. Fra observasjonen av handlingen til avdekkingen av dette mønster, denne oppbygging av strukturelle sammenhenger, er en lang vei, men den er nødvendig å erkjenne i den kulturelle analyse.

En slik analyse resulterer i begrepsmessige konstruksjoner, i abstrahering fra den faktiske atferd. Noen etnologer har tilmed ment at det er dette som er den egentlige kultur, og at det vi umiddelbart ser, er å anse for ikke-kulturell atferd. Et godt uttrykk for en slik kulturdefinisjon er Kluckhohn og Kellys formulering: »A culture is a historically derived system of explicit and implicit designs for living, which tends to be shared by all or specifically designated members of a group«.

Likheten med foregående definisjon er påfallende: Kulturen er atter hevdet å være et system. Den bæres av et samfunn, den er historisk avledet hvilket altså betegner en nyttig modifikasjon av tankegangen om den automatiske overføring, og den er systematisk bygd opp. I steden for »conventional understandings« er enhetene imidlertid »designs for living«. Forfatterne har vel her først og fremst ment de normative og faktiske regulariteter i handlemåte. Dette er eksplisitte mønstre for atferd, men ved å legge til de implisitte åpner de muligheten for en høy grad av abstraksjon, nemlig de mønstre eller såkalte konfigurasjoner som dirigerer folks atferd uten at disse kjennes.

Arbeidsoppgavene ligger for denne kulturoppfatning ikke først og fremst

i hvordan atferden egentlig er i sin mangfoldighet, men som den etter folks mening bør være, med det betydningsinnhold som dermed meddeles, og i siste instans det betydningsinnhold som hele kulturen ved analyse gir den objektive forsker.

### *Konklusjon*

La meg til slutt summere opp noen få konklusjoner fra den foregående diskusjon om kulturbegrepet og arbeidsmåten som følger fra de ulike oppfatninger.

For det første synes det å framgå at utskillelsen av et emneområde som materiell kultur blir temmelig uklar. For Redfields og til dels Malinowskis oppfatning er selve gjenstandsanalysen vesentlig bare i den grad den settes inn i en videre funksjonell ramme, med gjenstanden særlig som uttrykk for sosiale grupperinger, men også som middel mot samfunnets oppsatte mål. En historisk formanalyse springer derfor etter dette syn ut av en snever eller kanskje heller svært abstrahert problemstilling. Ut fra andre premisser forekommer det meg at heller ikke de andre kulturoppfatninger gir grunnlag for en systematisk utskilling av materiell kultur som et teoretisk selvstendig granskingsområde. Gjenstandsforskning er bare en praktisk avgrensing som ikke kan omfatte alle legitime problemstillinger i etnologien.

For det annet synes det å framgå av alle de anførte kulturoppfatninger at det i og for seg ikke er sosial arv eller tradisjoner som utgjør det essensielle i kulturbegrepet. Det dreier seg heller om de samfunnsmessig godtatte handleformer i videste forstand og dermed den systematiske sammenheng mellom disse former. Et fenomen kan derfor ikke bare analyseres som relik, men må sees kausalt innefor den kultur hvor det fungerer. Denne påstand utelukker naturligvis ikke historiske problemstillinger, men den reiser problemet om vårt begrep folkekultur står i logisk sammenheng med de almindelige kulturoppfatninger. Vårt utvalg av materiale til gransking er avhengig av hvordan en ser på dette spørsmål.

For det tredje vil jeg også gjerne peke på det problem som reiser seg i denne sammenheng med hensyn til den referanse ens granskingsoppgaver står i og de metoder som springer ut av den. For Redfields og beslektede kulturoppfatninger forekommer det meg at arbeidsmåten blir vesensforskjellig fra den som springer ut av de andre kulturoppfatninger. For ham dreier det seg om å finne samfunnets ideale plan for handlingsformene, mens det hos andre ligger en dikotomi mellom de ideale normer og de normer som samfunnet trass i alt må avfinne seg med. Materialet kan derfor i første tilfelle begrenses til en innsamling av data fra noen få innsikts-

fulle spesialister og gamle folk som helst husker hvordan forholdene burde være. I det annet tilfelle melder seg derimot problemer om gjennomsnitt, og kravet om kvantitativt gyldig materiale og kvantitative metoder i analysen reiser seg<sup>1</sup>.

#### DISKUSSION: AXEL STEENBERG

Kolsrud reiser i sin konklusjon det spørsmål, om vort begreb »folkekultur« står i logisk sammenheng med de almindelige kulturopfattelser – hvormed i det væsentlige menes de amerikanske antropologers. Man kunne fristes til at svare med det af ham selv gengivne citat fra Herskovits: »Kultur er den tillærte del af menneskets adfærd«. Thi hvis dette var rigtigt, ville højkulturens manifestationer, de nybrud, som skyldes »hin enkelte« – for at tale med Kierkegaard – falde uden for kulturen. Og det er just dér, den schweiziske professor Richard Weiss sætter skellet mellem »Volkskultur« og »Individualkultur«. Alt det, Herskovits definerer som »kultur«, er ifølge Weiss »folkekultur«, resten »individualkultur«. Thi Weiss siger med Hofmann-Krayer: »Folket producerer ikke, det reproducerer«, og han opregner følgende folkekultur-goder: sang (der er reproducerende i modsætning til digtning), viser, at lytte til eventyr, at bygge huse, at handle efter skik og brug.

Weiss hævder, at skellet mellem de to kulturformer går gennem det enkelte menneske, idet nogle handlinger er udslag af traditionen, andre er ikke. Men det skel, Weiss opstiller, er kunstigt. Thi folk får tit deres gode ideer gennem diskussion. De ved ofte ikke selv, hvem det egentlig var, der kom med det afgørende bidrag og virkede som fødselshjælper, da en ny idé sprang frem. I praksis lader Weiss' skillelinje sig ikke anvende. Jeg nævner den kun for at vise, at der ingenlunde er enighed om den af amerikanerne skabte definition af, hvad kultur er.

Kolsrud vil ikke gå så vidt som den amerikanske college-lærebog, der definerer kultur som en ikke-biologisk arv, eller som Sverre Steen, der oppfatter kulturen som en social arv. Hertil er overføringens rolle betonet for stærkt; stillestående kulturer er en fiktion. Kolsrud betoner derimod stærkt »innovasjonernes« rolle. Jeg citerer: »Derfor er betingelsen for å komme med under kulturbegrepet ikke at elementene nødvendigvis er overført gjennom generasjoner, som sosial arv, men det forhold at de fungerer innenfor kulturen, med andre ord er integrert i folks livsform. Det vil delvis

---

1. Trykt i litt endret form i *Folkliv* 1960-61, 5-19.

si at *de er godtatt*, og det vil si at *de brukes regulært* i ett eller annet øyemed« (s. 54). Malinowski siger det på denne måde: »Et system af objekter, handlinger og attituder i hvilke hver enkelt element eksisterer som et middel til et formål«. Ja, et andet sted, som ikke er citeret hos Kolsrud, udtrykkes det så stærkt: »Hvad der er gået ud af brug er uden interesse for nutiden!«

Man må spørge: Hvad med den fysiker, der som afslutning på en række forsøg – eller bedre endnu: som en tilfældig gevinst – gør en ny opdagelse, der udvider hans erkendelse, men som ikke kan bruges til noget. Er den ikke resultatet af en kulturel handling? Eller kunstneren, der uden bevidst formål skaber en ny form eller komposition, som måske ikke accepteres af andre mennesker, men hensætter dem i raseri eller endnu værre, lader dem ganske ligegyldige?

Sagen er, at de omtalte antropologer ikke dyrkede højkulturen, men studerede i primitive samfund – skønt også her findes der vel folk, som uden at tænke over det eller mene noget dermed af en pind snitter een eller anden kunstnerisk form? Jeg er vis på, at antropologernes kulturdefinition ikke vil finde genklang ret langt uden for deres egen kreds, i hvert fald ikke hos kulturhistorikere, musikhistorikere, litteraturhistorikere, kort sagt hos dem af vore kollerger, som mener at dyrke den *egentlige* kulturhistorie.

Jeg vil med dette ikke karakterisere antropologernes opfattelse af kultursammenhængen som forkert. Og hvad Malinowski selv angår, gennemløb han jo en udvikling henimod stor forståelse for det kulturhistoriske synspunkt i *vor* forstand. Jeg vil blot mene, at de givne definitioner er for snævre, bestemt af, at disse mennesker gennem det meste af deres liv har beskæftiget sig med problemer, som måtte være livsvigtige for stormagter som U.S.A., England og Frankrig i forhold til deres undersåtter af vidt forskellig hudfarve, sprog og hele kulturelle arv. Et helt andet spørgsmål er, om problemstillingen ikke meget snart vil blive ændret i overensstemmelse med den filosofi, der tilpasser sig naturvidenskabernes sidste store landvindinger? Der er sket meget siden Edward Tylors død i 1917. Man bygger stadig på Émile Durkheim, der døde samme år, og på Sigmund Freuds psykoanalyse, medens efterkrigstidens af Søren Kierkegaard inspirerede eksistentialisme ikke er blevet noteret. De allernyeste filosofiske landvindinger kan meget vel komme til at betyde, at problemstillingen ændres påny. Jeg er imidlertid ikke i stand til med kort forberedelse at gå ind på dette spørgsmål.

Derimod vil jeg sige lidt om berettigelsen af at afgrænse *den materielle*

*del af folkekulturen* som et særligt emneområde. Kolsrud har taget brodden af min kritik ved i sin konklusion at sige: »Gjenstandsforskning er bare en *praktisk avgrensning* som ikke kan omfatte alle legitime problemstillinger i etnologien« (s. 61). Jeg er naturligvis enig med Kolsrud i, at ploven ikke må betragtes som en abstrakt figur, således at man sammenstiller forskellige plovtyper i et simpelt udviklingsskema uden at tage hensyn til redskabernes funktion – og det er der faktisk nogle, der har gjort (Nopsca). Men Kolsrud går et sted så vidt, at han anser det for både unødvendigt og utilstrækkeligt at definere kultur ved hjælp af genstande – eller er det et citat? Det fremgår ikke klart af sammenhængen. Han fortsætter: »Begrepet *materiell kultur* blir etter dette noe tvilsomt. Det er i virkeligheten ikke mer enn en abstraksjon, hvor vesentlige egenskaper ved materialet er utelatt« (s. 48).

Jeg indrømmer, at kritikken – der især rammer arkæologien med dens typologiske arbejdsmåde – til en vis grad er berettiget. Men hvordan skulle man klare at gøre rede for kulturtilstanden i perioder, hvorfra ingen skriftlige levn eksisterer, uden ved hjælp af redskaber og andre levn af menneskenes materielle kultur? Arkæologerne forsøger – med mere eller mindre held – at slutte sig til disse menneskers åndsliv, men udgangspunktet bliver nu engang den materielle kultur.

Der er det gode ved materielle ting – hvor det ikke drejer sig om kostbarheder, der frister til forfalskning –, at de i reglen taler et ærligt sprog, ikke forsøger enten at tækkes spørgeren eller stikke ham blå i øjnene. Og hvem ved, måske er det ikke meget sværere at tolke redskabers og husgeråds funktioner hos europæiske forhistoriske folk end at sætte sig virkeligt ind i primitive nutidsfolks sociale og religiøse irgange? Først må jo dog forskeren anvende en del af sit liv til simpelthen at lære disse menneskers udtryksmåde, og hvad med betoning, nuancer og halvkvædede viser i sproget?

Men materielle ting er heller ikke inden for den nyere tids kultur noget dårligt udgangspunkt for at få fat i væsentlige sider ved samfundets struktur. Det må jo ikke glemmes, at de kilder, der står til rådighed i skriftlig form, i reglen er utilstrækkelige og ofte ikke dækker selv de allervæsentligste sider ved samfundsstrukturen, fordi disse har været for selvfølgelig til at blive beskrevet, eller fordi ingen statistiker har haft brug for dem. Selv statistik er som bekendt noget meget farligt, hvis man ikke kender grundlaget til bunds.

Jeg lavede for et par år siden en undersøgelse med udgangspunkt i en gruppe malede bondemøbler fra Salling. Jeg havde fundet navnet Niels P.



Dyhr på en dragkiste, og jeg kunne ved sammenligning henføre et halvt hundrede møbler til hans værksted eller til hans medhjælperes. Ingen vil forbavses over, at jeg gennem arkiverne søgte at bestemme denne mands miljø, hvor længe han havde virket, hvor han havde lært, hans familieforhold, hvor mange svende han havde på værkstedet, og lignende. Men kravet om beskrivelse af det »hele arbejdskompleks«, den »handlingsform som gjenstanden er en del af«, var det umuligt at efterkomme. Jeg vil heller ikke mene, at dette kunne kræves af min undersøgelse – i hvert fald ville det være uvæsentligt for dens resultater, om manden var lykkelig familiefader, katolik eller mormon, tilhænger af en fri forfatning, vise-forfatter eller eventyrfortæller. Derimod var det vigtigt at konstatere, at han skønt udlært bysnedker selve malede bondemøbler, hvilket indicerer, at bondekunst til dels kan være skabt i købstæderne; desuden at han fandt på at lave skabe, der imødekom to lokale krav hos de velhavende Sallingbønder i halvøens sydvestlige del: dels at give rum for kvindernes empirekjoles syet i eet (de kunne ikke så godt lægges ned i de gammeldags standkister) og dels at overføre det fordums indbyggede dokument- og brændevinsskab fra den faste alkovevæg til det flyttelige, moderne skabsmøbel. Jeg mener med denne undersøgelse, startet i den materielle folkekultur, at have givet et par væsentlige bidrag til forklaring af Sallingbøndernes kulturelle struktur i første del af 1800-årene og vel at mærke: bidrag, som ikke kunne have taget deres udgangspunkt i en anden gren af kultursammenhængen.

Når man ved Københavns universitet har delt folkelivsforskningen i to dele: den åndelige »folkemindeforskning« og den materielle »folkekulturforskning«, skyldes det ikke mangel på sans for kulturforskningens helhed. Folkekulturen kan for øvrigt heller ikke analyseres uafhængigt af høj-kulturen. Men delingen skyldes, som Kolsrud rigtigt har set, praktiske grunde på samme måde, som når én læge må specialisere sig i lungesygdomme, en anden i øre-, næse- og halssygdomme, en tredje i urinvejssygdomme o.s.v., simpelthen fordi den almindelige all-round lægevidsdom ikke ville bringe forskningen videre inden for de forskellige grene. Landlægen og huslægen er stadigvæk nødvendige i det daglige, og antropologerne må stadigvæk holde sig helheden for øje, selv om teorier og definitioner ændres fra tid til anden. Jeg tror dog, at de mest bestandige sejre vindes af folk, der med åbent blik for helheden går i dybden med specielle studier, thi på dem kan helheds-filosofferne så atter bygge deres skønne slotte til undren for al menneskeheden.

Jeg vil gerne takke Kolsrud for det overmåde klare sammendrag og for

den personlige, meget tiltalende uddybning af de refererede forskeres ideer. Som diskussionsoplæg har det været ideelt, og det kan ikke undgå at sætte mange tanker i gang hos de unge, der skal uddannes under lærestolen ved Oslos universitet. Når jeg her har ment at måtte sætte nogle randgloser til det opstillede system og tage en række forbehold, må det ikke opfattes, som om jeg ikke anerkender tankegangen i det, det er sagt i Kolsruds foredrag. Den strukturelle betragtningsmåde har gjort stor gavn ved at åbne folks øjne for betydningen af at studere større sammenhænge i kulturen og ikke nøjes med at plukke enkelte træk ud til sammenligning med andre, som hører hjemme i et helt andet miljø. Dette er denne skoles skelsættende indsats, og enkelte vildskud vil ikke kunne fordunkle dens store fortjenester.

I virkeligheden er Kolsrud og jeg vist nok stort set enige om grundlaget for kulturforskningen – også enige i Wikmans synspunkter. Men Kolsrud opfatter »materiel folkekultur« som en videnskabsgren, der mener at have nok i genstandene og kan tillade sig at se bort fra deres brug og den livsfunktion, de har været en del af. Således afgrænses faget imidlertid ikke i Danmark. Det fremgår også af den registrant, hvorefter de fleste danske kulturhistoriske museer nu ordnes. Denne registrant, som min nu afdøde kollega Svend Jespersen, Ellen Andersen og jeg påbegyndte omkring 1940, og som senere er videreført og revideret af Holger Rasmussen, Stoklund, Halkjær Kristensen og andre, er netop opstillet efter *genstandenes brug*. Og vi var fra begyndelsen enige om, at man måtte finde en generalnævner, som kunne omfatte alle et kulturhistorisk museums samlinger: 1) genstandskartoteket (for Nationalmuseets 3. afd. påbegyndt af Uldall), 2) billedkartoteket, 3) studiesamlingen af genstande, og 4) etnologiske optegnelser om brugen af disse ting. Derfor blev registranten så rummelig, at der findes rubrikker for kulturfænomener, hvortil der næppe forekommer egentlige genstande.

En del museumsmænd og folkemindefolk arbejder for tiden på at skrive et værk med titlen: »Dagligliv i Danmark i det 19. og 20. århundrede«. Selv om værket er populært skrevet, vil det dog også kunne anvendes som indføring i folkekulturforskningen af de unge, der begynder at studere enten folkeminder eller materiel folkekultur. Dette arbejde beviser, at delingen i to selvstændige fag i Danmark ikke betyder noget dybtgående skel, men kun, at nogle specialiserer sig i én retning, andre i en anden. Selv de vordende magistre i den materielle folkekultur får mulighed for at variere studiet efter deres interesseområde. Vi skal ikke alle være »landlæger« eller »huslæger«.

## INLEDNING: JOUKO HAUTALA

Det område, som omfattar de mänskliga själsyttringar och de resultat av människans andliga verksamhet, som i de nordiska länderna brukar kallas *folkminnen*, *folkeminder*, *folkeminner* (fi. *kansanrunous* 'folkdiktning' el. *kansanperinne* 'folktradition'), benämns internationellt rätt allmänt *folklore*. Med detta ord avses också ofta den vetenskap som studerar detta företeelsekomplex. Man måste dock med beklagande konstatera att denna term varken som benämning på själva vetenskapen eller på dess forskningsobjekt ens på ett tillnärmelsevis tillfredställande sätt stabiliserats och preciserats. F. W. Schulze, som har utrett uppkomsten av ordet *folklore* ur ordhistorisk synpunkt, påpekar — samtidigt som han konstaterar att knappast någon annan vetenskapsbeteckning inom en så kort tid blivit allmänt antagen över ett så vidsträckt område — att å andra sidan en vetenskaplig term mycket sällan tillagts så skiftande betydelser och använts på så olika sätt<sup>1</sup>. Av ett tjugotal i »Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend« publicerade definitionsförsök framgår på ett åskådligt sätt, hur oerhört mycket språkbruket i detta avseende växlar, inte bara inom olika länder utan också bland forskare inom samma land — även bokens titel avslöjar på ett mycket karakteristiskt sätt hur oklar terminologin inom området är<sup>2</sup>. Samma bild av läget ger Åke Hultkrantz' översikt av termens användningssätt<sup>3</sup>.

Ifrågaravande term, vars förled *folk* i detta sammanhang närmast avser »folket, allmogen«, och vars efterled *lore* närmast betyder »tradition, arvsägen, minnen«, lancerades som känt 1846 av W. J. Thoms<sup>4</sup> i stället för det tidigare i England använda uttrycket *popular antiquities*. Thoms avsåg därmed, såsom han på ett för romantiken typiskt sätt uttrycker det, »alla folksjärens yttringar«, närmare bestämt »that department of the study of antiquities and archæology which embraces everything relating to ancient observances and customs, to the notions, beliefs, traditions, superstitions, and prejudices of the common people.«

För att det skall vara möjligt att framlägga en precis och från den nutida forskningens synpunkt ändamålsenlig definition av det område som tillhör *folkloren* och den därtill anknutna *folkminnesforskningen* o.s.v. är det nöd-

1. Se noter side 96 ff.

vändigt att först giva en översikt av de uppfattningar, som på olika håll har varit eller är rådande. Detta kan lämpligen utföras så att man undersöker begreppet *folk* för sig och begreppet *lore* för sig. Jag börjar med att fästa uppmärksamheten vid det senare.

I England och i andra engelskspråkiga länder har man för det mesta utgått från den av Thoms skisserade grunden och ansett att *folklore*-begreppet omfattar den egentliga diktning som bevaras och lever i muntlig tradition, alltså olika berättelser, sånger, visor, talesätt samt folktro och folksed, den sistnämnda ofta uppfattad i mycket vidsträckt bemärkelse. I inledningen till en handbok<sup>5</sup>, författad av flere olika forskare och avsedd att användas som handledning vid insamlingsarbete både i hemlandet och kolonierna, »The Handbook of Folklore«, heter det: »It has established itself as the generic term under which the traditional Beliefs, Customs, Stories, Songs, and Sayings current among backward peoples, or retained by the uncultured classes of more advanced peoples, are comprehended and included. It comprises early and barbaric beliefs about the world of Nature, animate and inanimate; about human nature and things made by man; about a spirit world and man's relation with it; about witchcraft, spells, charms, amulets, luck, omens, disease, and death. It further includes customs and rites as to marriage and inheritance, childhood and adult life, and as to festivals, warfare, hunting, fishing, cattle-keeping, etc.; also myths, legends, folk-tales, ballads, songs, proverbs, riddles, and nursery rhymes. In short, it covers everything which makes part of the mental equipment of the folk as distinguished from their technical skill. It is not the form of the plough which excites the attention of the folklorist, but the rites practised by the ploughman when putting it into the soil; not the make of the net or the harpoon, but the taboos observed by the fisherman at sea; not the architecture of the bridge or the dwelling, but the sacrifice which accompanies its erection and the social life of those who use it.«

Denna definition kan vi — om vi tillvidare beaktar endast *lore* och utelämnar *folk* — anse ganska klar. Det framgår tydligt vad som avses; å andra sidan framgår också på ett mycket karakteristiskt sätt den svaghet, som länge hindrat utvecklingen av en djupare förståelse för folkminnesforskningens område och uppgifter: dess strävan att dra en skarp gräns mellan den sakliga och den andliga kulturen.

Såsom jag nämnde, har man inom den engelsktalande världen som *folklore* vanligen uppfattat sådana traditionsföreteelser som faller inom den andliga kulturens område samt studiet av dessa, i motsättning till traditionsföreteelserna inom sakkulturen och utforskningen av dem. A. H. Krappe t.ex. avser

med termen *folklore* de traditioner som omfattar den icke skriftligt avfattade skönlitteraturen, seder, tro, magi och riter samt den vetenskap som sysslar därmed<sup>6</sup>, och A. R. Wright definierar *folklore* såsom den vetenskap som utforskar alla yttringar av folkets trosföreställningar, seder, muntliga litteratur, konst, tidsfördriv samt andliga och religiösa liv<sup>7</sup>. Samma uppfattning föreligger hos flertalet av de författare<sup>8</sup>, som utarbetat definitionerna i »Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend«.

Denna uppfattning är dock inte allena rådande ens i de anglosaxiska länderna. Företrädarna för den allmänna etnologi som går under namnet antropologi och som företrädesvis studerar naturfolken, brukar i allmänhet inte göra någon skillnad mellan utforskningen av den sakliga och den andliga kulturen, utan uppfattar som organiska delar av kulturhelheterna t.ex. näringsliv, teknik, samhällsinstitutioner, folksed, bildande konst och prydnadskonst, religion och magi samt *folklore*, som alltså i deras språkbruk har en avsevärt trängre betydelse<sup>9</sup>. Med termen *folklore* anser de alltså endast de traditionella, konstnärliga uttrycksformer som förmedlas av ordet: berättelser, sånger, ordspråk, gåtor o.s.v., alltså endast den egentliga diktningen<sup>10</sup>.

Ännu trängre betydelser, som samtidigt är nästan motsatta de föregående, kan påvisas. Utgående från den egentliga betydelsen av ordet *lore* utesluter en del forskare även folkets sånger, för att inte tala om sådant som ordspråk och gåtor. Termen kommer då i själva verket att avse trosföreställningar och folksed; *folkloren* i denna betydelse kan visserligen återspeglas — och återspeglas även — av sånger, sagor, sägner, ordspråk, gåtor och annan språklig tradition, men dessa hör som sådana inte hit. James Frazer<sup>11</sup> använder termen ungefär på detta sätt, bl.a. i sitt kända arbete »Folk-Lore in the Old Testament«, och samma språkbruk företräder t.ex. L. C. Wimberly i sin utredning av folkballadernas *folklore*, d.v.s. deras bakgrund i tro och sed<sup>12</sup>. G. L. Gomme, som anser att *folklore* omfattar bara sed, bruk och tro, räknar även sagorna dit, men endast av den anledningen att han betraktar dem som myter, representerande trosföreställningar<sup>13</sup>. I annat sammanhang definierar Gomme *folklore* såsom omfattande nedärvda berättelser, seder och trosföreställningar<sup>14</sup>. Det finns också definitioner enligt vilka endast sagor och med dem jämförliga sägner och myter utgör *folklore* men inte övrig muntlig diktning eller tro och sed, eller att därtill hör mindre heliga och kulturellt mindre betydande berättelser än myter o.s.v.<sup>15</sup>.

Men på samma håll finns det även forskare som ger ordet en ännu betydligt vidsträcktare och allmännare betydelse än de som ansluter sig till den ovan nämnda allmännaste uppfattningen, och sålunda låter detta begrepp omfatta

alla slags nedärvda både andliga och sakliga kulturföreteelser, med andra ord hela folkkulturen till åtskillnad från den civilisation, som använder skrift och skolundervisning och andra jämförliga hjälpmedel.

Inom detta betraktelsesätt kan man observera tvänne tankegångar, beroende på om det är fråga om naturfolk, vilkas hela kultur i alla dess aspekter då måste betraktas som ren *folklore* — en sådan uppfattning har framförts<sup>16</sup> — eller kulturfolk, bland vilka *folklore* förekommer vid sidan av företeelser som tillhör den lärda kulturen. Det är intressant att konstatera, att de just som folklorister mest kända amerikanerna, vilkas egna arbeten främst varit inriktade på den andliga, rent av blott muntliga traditionen, Archer Taylor och Stith Thompson, tolkar begreppet *folklore* på detta sätt. Enligt Taylor omfattar *folkloren* alla de traditioner som ärvs från ett släktled till ett annat utan att de på ett tillförlitligt sätt kan attribueras till någon särskild upphovsman eller författare; den kan indelas i sakernas, ideérnas och ordens *folklore*<sup>17</sup>. Också Thompson uppfattar just »nedärvdheten« såsom det kriterium som avgör vad som faller inom *folklorens* område. *Folklore* omfattar allt vetande och kunskande som en människa övertar från en annan och som bevaras i minne eller men inte i skrift: danser, sånger, sagor, sägner, folktro, magi, ordstäv. Till *folkloren* hör också det traditionsbundna i seder, arbetsmetoder och samhällsliv. Thompson anser dock att det av praktiska orsaker är lämpligt att överenskomma om att de materiella kulturföreteelserna skall anses röra till etnologins område, när det är fråga om primitiva samhällen, naturfolk. I fråga om »kulturfolkens folkkultur« hör denna sida häremot till *folkloren*, emedan den kännetecknas av just samma traditionsbindning som den muntliga diktingen, folktron, magin o.s.v.<sup>18</sup>.

Både Taylor och Thompson företräder en uppfattning som är allmän på den europeiska kontinenten, de nordiska länderna och Östeuropa icke medräknade, samt i Latinamerika ock Canada.

I Frankrike har ordet *folklore* först under de senaste årtiondena ersatt det tidigare *tradditions populaires*, samtidigt som begreppsområdet har vidgats. År 1904 gör sig Paul Sébillot i företalet till sitt verk »Le folklore de France« till förespråkare för denna term med den motiveringen att den lämpligen betecknar utom muntlig litteratur, *litterature orale*, även allt det som hör till området *idées populaires*, d.v.s. utom sågor, sånger, ordstäv, gåtor, sägner omfattar folktro, trolldom och folksed<sup>19</sup>. Han uppfattar alltså ordet ungefär i dess vanlige engelska betydelse.

De franska forskarna har dock inte godtagit ordet i denna betydelse, utan de har förstorat dess begreppsområde; med *folklore avser* de numera hela

folkkulturen och utforskningen därav; ibland begränsas användningen till att enbart avse själva forskningen. Paul Saintyves t.ex. definierar *folklore* såsom den vetenskap som sysslar med att utreda den andliga och sakliga folk-kultur, som upp bärs av allmogen i kulturländerna, samtidigt som han menar att dess huvuduppgift är att utforska de ifrågavarande folkgruppernas mentalitet<sup>20</sup>. Han avskiljer uttryckligen *folkloren* från etnografien, som utforskar naturfolkens materiella och andliga kultur<sup>21</sup>. Arnold van Gennep betonar kraftigt att en nedärvd kultur inte kan uppdelas i olika enheter, av vilka en del kunde studeras med förbigående av andra, och även han anser att *folklore* omfattar såväl sagor, sägner, sånger, folktro och troldom och andra *traditions populaires* som sed och bruk, lek och dans, folklig helgonkult, bebyggelse och byggnadsskick, arbetsredskap, teknik, bildande konst, av folket skapade eller nedärvda sociala institutioner, samt folkliga talesätt och uttrycksätt<sup>22</sup>. Enligt van Gennep framstår såsom folklore-forskningens slutliga mål studiet av själva folket, icke de enskilda kulturföreteelserna. Det är belysande för hans tänkesätt, att han är färdig att godkänna André Varagnac's definition: »le folklore, ce sont des croyances collectives sans doctrine, des pratiques collectives sans théorie«, vilket bl.a. innebär, att han inte betraktar nedärvdhet såsom en oundgänglig egenskap hos all *folklore* och inte heller åtskiljer olika samhällsklasser<sup>23</sup>; han påpekar endast, att begreppet »folk« inte bör ersättas med »kollektiv«, emedan det här är av väsentlig betydelse och emedan det senare inte gör skillnad mellan kulturfolk och naturfolk och sålunda särskiljer etnografien eller etnologin som utforskar de senare, och *folkloren* varom det kan vara tal endast i fråga om kulturfolk<sup>24</sup>. Bland forskare, som ger termen denna ytterst vidsträckt innebörd, kan nämnas också Marius Barbeau<sup>25</sup>, Raffaele Corso<sup>26</sup> och Albert Marinus<sup>27</sup>.

I Tyskland, tyska Schweiz, Österrike och Holland används i allmänhet termen *Volkskunde* i stället för *folklore*. Med *Volkskunde* avses dock endast själva vetenskapen, icke dess material, alltså icke »folkets vetande, kunskap«, utan »kunskap, vetande om folket«, och därmed avses i allmänhet en forskning, som så blott och bart berör ett enda folk, eller en ännu mindre enhet, att man måste precisera termen med ett attribut: *Deutsche Volkskunde*, *Schwedische Volkskunde*, *Westfälische Volkskunde*, *Pommersche Volkskunde*<sup>28</sup>.

Denna term, som tillfälligt förekom redan i början av 1800-talet, lancerades av W. H. Riehl i ett föredrag »Die Volkskunde als Wissenschaft« 1858. Han avsåg därmed »nationens kunskap om sig själv«, ett slags kunskap om folkets natur. För honom betydde den inte vetenskap i dess nutida bemärkelse, utan ett slags studium av grundmaterialet för stats- och samhällskunskapen. Fr.

o.m. 1880-talet har benämningen blivit vanlig och vunnit stadga i sin nuvarande betydelse.

För tyskarnas *Volkskunde*, liksom också till stor del för fransmännens *folklore*, är forskningens aspekt så väsentlig och så inbegripen i själva begreppet, att den inte kan förbigås ens i en kortfattad redogörelse fastän denna sak längre fram blir föremål för en utförligare behandling. Också *Volkskunde* avser att alla folk kultursföreteelser, både andliga och materiella, tillhör dess arbetsområde, men ser inte utforskandet av själva företeelserna såsom sitt huvudmål utan strävar till att klarlägga den andliga grund ur vilken dessa kulturföreteelser uppkommit och vilken de återspeglar. Denna åskådning, som naturligtvis återgår på romantikens filosofi, omfattas t.ex. av Adolf Spamer, då han säger att ifrågakvarande vetenskap inte riktar sig mot folklivets yttre uttrycksformer utan mot de andliga och själsliga krafter, vars återverkningar dessa är. Sånger, seder, trosbegrepp, sakkultur är endast utgångspunkter för ett inträngande i folksjärens djup. När folkvisor, folkseder, folkkonst behandlas läggs huvudvikten aldrig på visan, seden eller konsten utan på folket. *Volkskundes* huvuduppgift blir att utreda vad som är det karakteristiska hos allt som hör till folket, att klarlägga människans andligt-själsliga väsen och livsattityd inom samfundet<sup>29</sup>.

Enligt Arthur Haberlandts kända definition betyder *Volkskunde* en strävan att — på grundval av ett allsidigt studium av såväl yttre som inre omständigheter hos ett folk — nå fram till förståelse av detta folks art, väsen och kynne, varvid begreppet folk innefattar kravet på en både i andlig och historisk mening bestående tillvaro<sup>30</sup>. Enligt schweizaren Richard Weiss är *Volkskunde* kort sagt en vetenskap som utforskar folklivet, detta återigen innebär den växelverkan som råder mellan folket och folkkulturen och som bestäms av samfund och tradition<sup>31</sup>.

Den egentliga folkdiktningen i ordets trängre betydelse, *Volksdichtung* eller *sprachliche Überlieferung*, jämte folketro och vidskepelse, *Volks Glaube* och *Aberglaube*, samt folkseden, *Sitte und Brauch*, folkmusik o.s.v. utgör alltså endast delar av det material som *Volkskunde* behandlar.

*Volkskunde* är en ofta starkt nationellt eller till och med nationalistiskt avstämd forskning, ibland i så hög grad att den rent av har kunnat definieras som en blott tysk vetenskap<sup>32</sup> eller som en vetenskap som syftar till att undersöka det egna folkets eller åtminstone något angivet folks eller en folkdels väsensart. Benämningen *Volkskunde* anses av en del forskare kunna användas endast om en forskning, som berör folken inom den europeiska kulturkretsen<sup>33</sup> eller kulturfolk överhuvud — varvid t.ex. Indien, Kina och Japan kommer i



fråga<sup>34</sup> — medan andra forskare använder termen om forskning rörande vilket enskilt folk som helst, även ett naturfolk<sup>35</sup>. Från *Volkskunde*, uppfattat på detta sätt, särskiljes *Völkerkunde*, vilken term betyder ungefär detsamma som allmän etnologi och avser en forskning som är inriktad på en t.ex. kulturkretsvis avgränsad undersökning av antingen naturfolken eller flera kulturfolks folkkultur eller båda<sup>36</sup>. Även *Völkerkunde*, jämförande och icke jämförande, sysslar med både den andliga och den sakliga kulturens företeelser.

Sveriges nutida *folklivsforskning*, som har sin främste teoretiker i Sigurd Erixon, har under de senaste decennierna kraftigt påverkats av strömningarna inom den allmänna etnologin, såsom bl.a. Bronislaw Malinowskis funktionalism och den kulturhistoriska skolans *Kulturkreislehre*, vars upphovsman är Wilhelm Schmidt<sup>37</sup>. I Finland har Kustaa Viikuna anslutit sig till denna riktning, som framhäver kulturens odelbarhet och det förhållandet att dess enskildheter måste förstås och förklaras inom ramen för helheten och att förhållandet dem emellan på ett avgörande sätt bestäms av ändamål, funktion, geografiskt miljö samt sociala och historiska sammanhang; den betraktar alltså icke den andliga och den materiella kulturen som särskilda forskningsområden. För att undgå *Volkskunde*-riktningens romantiskt filosofiska, i viss mån mystiska begrepp »folk« brukar denna riktning gärna använda sådana begrepp som kulturkretsar och kulturområden eller samhälligheter, större eller mindre på olika sätt bestämda grupper, hellre än »folk«. Folklivsforskningen ser som sin uppgift att utforska människan genom att utforska gruppen samt individen i dess förhållande till gruppen. Företrädarna för *folklivsforskningen* kallar även — mot det allmänna europeiska bruket — sin vetenskap för *etnologi*, varmed de uppenbarligen vill framhålla, att det inte föreligger någon principiell skillnad i utforskningen av folkkulturen hos samhällen av olika nivå och typ. Den allmänna etnologien — som i Sverige ännu ofta går under benämningen etnografi — studerar i de nordiska länderna liksom annorstädes de primitiva och exotiska folkens kultur från alla dess sidor<sup>38</sup>.

Inte bara av praktiska skäl utan även av principiella orsaker har man dock i allmänhet i Skandinavien, Finland och Baltikum av gammalt gjort åtskillnad mellan utforskningen av andlig och saklig folkkultur. Det intresse, som alltsedan romantiken främst från filologiskt håll riktats huvudsakligen mot folkvisorna och folksagorna samt folktron — eller snarare forntroen — har icke i de nordiska länderna såsom i Frankrike och Tyskland organiskt utvecklats till att omfatta hela folkkulturen, utan har hållit sig ungefär inom sina ursprungliga gränser; vid sidan därav har uppkommit en särskild vetenskap som utforskar folkkulturens materiella sidor.

När man i de nordiska länderna har använt termen *folklore*, har den regelbundet haft sin ursprungliga engelska betydelse; dock har man därmed avsett endast materialet, ej vetenskapen. Såsom motsvarande nordisk term har av gammalt använts *folkminnen*, *folkeminder*, *folkeminner*. I Finland har man även sedan begreppet utvidgats att omfatta hela den andliga folkkulturen, bevarat den traditionella benämningen *kansanrunous* 'folkdiktning', varjämte man på senaste tid alltmera har börjat tala om *kansanperinne* 'folktradition'. Om vederbörande vetenskap har använts beteckningarna *folkminnesforskning*, *folkemindeforskning*, *kansanrunoudentutkimus*.

Såsom motståndare till dem, som vill betrakta utforskandet av både den andliga och den materiella folkkulturen såsom en enda, odelbar vetenskapsgren, har särskilt C. W. von Sydow framträtt. Han anser, att folkminnesforskningen både genom mål, material och metod skarpt skiljer sig från den materiella etnologin. Dess uppgift är, i motsats till den senares, att utforska folkets tankevärld och sådan folklig verksamhet, som grundar sig på fantasin och inte på tekniskt-praktiska synpunkter, samt vidare den egentliga folkdiktningen, den muntliga traditionen. Utforskandet av folktron och folksederna kan omöjligt avskiljas från studiet av den egentliga folkdiktningen. Von Sydow anser, att all folkdiktning i högre eller lägre grad antingen går tillbaka på trosföreställningar eller återspeglar sådana; utan att känna dem är det omöjligt att med framgång utforska t.ex. sagor och sägner. Sagorna och sägnerna ger en ålderdomligare och ursprungligare bild av folktron och folkseden än det ännu levande bruket, och man lär sig inte förstå folketro och folksed, om man inte känner till och utnyttjar denna folkdiktning<sup>39</sup>. Von Sydows precisa definition<sup>40</sup> lyder: »Folkminnesforskningen kan bäst definieras så, att den är vetenskapen om folkets muntliga traditioner om tro, sed och diktning, om traditionens liv, dess uppkomst och utveckling, dess fortplantning och spridning, samt om folkets sätt att tänka.«

Axel Olrik uppfattar folkminnena något trängre, då han i sin definition inför formkriteriet. Med begreppet *folkeminder* förknippar han sådana traditioner som överförs från tid till tid, från släkte till släkte i en bestämd, en gång för alla given form: rytmbundna såsom sånger, visor, melodier, ordspråk, gåtor, innehållsligt utformade såsom *sagn* — vilken term hos Olrik innefattar allt som framställer något såsom hänt, m.a.o. berättar: hjältesånger, myter, ballader, sagor, sägner, samt schematiskt traditionsbundna bruk såsom lekar och seder. Olrik påpekar visserligen samtidigt att i vidare mening betyder *folkeminder* allt traditionellt inom folkkulturen, även t.ex. de företeelser som tillhör näringslivet och samfundsinstitutionerna<sup>41</sup>. Liksom Olrik menar Knut

Liestøl, att man måste anse den fasta formen såsom ett kännetecken på folkminnesforskningens material<sup>42</sup>.

Kaarle Krohn ansluter sig ifråga om definieringen av begreppet folkminnen — han använder termen *folklore* — närmast till von Sydow, men uppfattar *folklorens* område något trängre. Han avvisar den uppfattning som anser att utforskningen av både den andliga och den materiella folkkulturen skulle betraktas såsom en och samma vetenskap, och hänvisar härvid bl.a. just till de synpunkter som von Sydow framställt. Krohn anser det vara nödvändigt att särskilja dessa vetenskapsgrenar inte endast på grund av materialets enorma omfattning och därav följande behov av specialisering, utan också på grund av principiella orsaker, framförallt den omständigheten att den andliga kulturen till följd av sin art måste betraktas från en helt annan synpunkt än den materiella, med uppmärksamheten fäst främst vid den inre tankevärlden.

Kaarle Krohn konstaterar vidare, att den skandinaviska beteckningen *folkminnen*, som förenar betydelse hos det engelska *folklore* och det franska *tradition populaire*, visserligen ur sitt område frånskiljer å ena sidan icke-traditionsbunden, dagsaktuell folkkunskap, å andra sidan icke-andlig tradition, men han anser att även denna avgränsning är otillräcklig. Enligt hans åsikt bör med *folklore* uttryckligen förstås diktningen i vidsträckt bemärkelse. I enlighet med hans betraktelsesätt omfattar folkloristikens arbetsområde inte all folklig tradition utan endast sådan, som har poetisk färg, är formad av fantasin eller rentav är diktad. Då man skall draga upp gränser mot andra vetenskapsgrenar som bearbetar traditionsmaterial bör just det poetiska elementets tillvaro vara det avgörande kännetecknet.

Folktron hör sålunda till folkminnesforskningen, om den inrymmer vidskepelse, *Aberglaube*; en faktisk, med verkligheten överensstämmande kunskap, t.ex. en väderleksförutsägelse, som är grundad på erfarenhet, o.dyl. är av intresse för folkloristen endast om den uppträder i bunden form, t.ex. som ordspråk. Studiet av det verkliga innehållet i och den psykologiska grunden till de översinnliga föreställningar, som ingår i folkets religion, hör till religionsvetenskapen; folkloristen fäster däremot sin uppmärksamhet vid den fantasiens lek som kommer till synes i dessa föreställningar. Av folksederna kan endast sådana, som är vad Kaarle Krohn kallar *abergläubische*, räknas som *folklore*. Det är samhällsvetenskapens uppgift att utforska sedernas praktiska roll och ställning, för folkloristen är endast de fantasyyttringar som de återspeglar intressanta. Samma fordringar måste ställas på den ordbundna traditionen, om den skall räknas som *folklore*. Hos ordspråken är det bildspråket, som intresserar folkloristen, alltså åter den folkfantasi som yppar sig i dem

men icke deras erfarenhetsmässiga sakinnehåll. Lika litet som all erfarenhetskunskap är alla faktiska händelser om vilka berättelser bevarats i folkminnet av intresse för folkloristen. I fråga om dessa har folket själv visserligen redan gjort ett urval, och dessutom har folkfantasin del i utformandet av berättelserna redan då händelserna sättes i orsakssammanhang, då de grupperas i följdriktig ordning och får sin inre motivering. Detta förfarande leder småningom till att de faktiska sakförhållandena förändras i enlighet med åskådlighetens och sammanhangets fordringar. När det är fråga om metriskt bunden tradition är naturligtvis redan formen i och för sig ett bevis på fantasins medverkan, och folkpoesin tillhör därför alltid folkloristens område, i den mån den verkligen är folklig, *volkstümlich*. Just folkligheten — detta begrepp skall behandlas längre fram — hör enligt Kaarle Krohn till de grundkriterier som fordras för att en företeelse skall anses falla inom området för den vetenskap, som han kallar folkloristik<sup>43</sup>.

När man nu ser efter vad som är väsentligt för de ovan framlagda åsikterna och deras motiveringar — framställningen är naturligtvis inte avsedd att vara uttömmande, men i varje fall har de viktigaste olika åsikterna observerats åtminstone i form av karakteristiska exempel — kan man lägga märke till att det i detta sammanhang icke existerar någon enhetlig, allmänt godkänd och godtagen uppfattning om betydelsen och innehållet av *lore*, *minne*, *Dichtung*, *tradition*. Samtidigt kan man dock lätt konstatera, att företrädarna för de olika åsikterna vid behandlingen av problemet inte har utgått från samma utgångspunkt och inte sett saken ur samma synvinkel, utan har förhållit sig till frågan på olika sätt, framförallt beroende på vad var och en betraktat såsom forskningens huvudsakliga uppgift, mening, mål. Under sådana omständigheter är det naturligtvis omöjligt att ens försöka diskutera, vilken åsikt som är riktig och vilken som är oriktig, ty var och en är från sin utgångspunkt ändamålsenlig och alltså riktig. Varje forskare och forskningsriktning använder naturligtvis — och måste använda — alla de kunskapskällor, som är av betydelse vid lösandet av respektive problem och har att observera alla de faktorer som är av vikt, utan att på förhand fördela källmaterialet på olika fack, av vilka en del kommer till användning, andra ej. Om man t.ex. önskar studera olika kulturområden som helheter eller några socialt, historiskt, geografiskt eller på annat sätt bestämda samhälligheters psykiska grundegenskaper eller enskilda materiella eller andliga kulturföreteelsers uppkomst, utbredning och utveckling och den lagbundenhet som härvid kan förekomma o.s.v., sker ju inte valet av kunskapskällorna efter samma grunder. Man kan sålunda se många problem från sådan synvinkel, att den vetenskap som i Sverige kallas

etnologi och den som kallas folkminnesforskning verkligen inte varken kan eller bör skiljas från varandra, och eftersom det förhåller sig så, är de naturligtvis i vidare perspektiv sedda oskiljbara — men då kommer man följdriktigt till den slutsatsen att vetenskapen i sin helhet är en och odelbar.

Om man i alla fall, på grund av de praktiska skäl, vilka i allmänhet har lett till uppkomsten av olika specialvetenskaper och vilka i detta sammanhang är ytterst tvingande på grund av områdets obegränsade vidd och den kolossala rikedommen på enskildheter, vill dra upp en gräns och tala om folkloristiken såsom en särskild specialvetenskap, förefinns det utöver praktiska överväganden även ett rent principiellt berättigande härtill. Man måste blott inse, att den egentliga utgångspunkten inte är materialet och dess art, utan den hållning forskaren intar till sitt material samt sättet att ställa problemen, icke vilket material han studerar, utan vad i detta material han studerar. Inom vetenskapen är en sådan åtskillnad alls icke okänd. Såsom jämförelse kan vi på goda grunder, *mutatis mutandis*, t.ex. ta förhållandet mellan fysiken och kemin. Båda vetenskaperna sysslar med materiella företeelser och skeenden men ur olika synpunkter och med olika metoder, fastän gränsen dem emellan är av ganska principiell art och fastän det vid sidan av dem existerar en omfattande vetenskap som kallas fysikalisk kemi. Likaså är zoologin och botaniken tillsammans med den fysiska antropologin olika aspekter av biologin.

När man ser saken på detta sätt förefaller det att vara mest naturligt och ändamålsenligt att i anslutning till den engelska skolan och C. W. von Sydow bibehålla den gamla gränsen mellan utforskningen av andlig och saklig traditionell kultur; dock måste man naturligtvis hela tiden hålla i minnet att i grunden all kultur är resultat av andlig verksamhet. Sålunda kan man hellre än att tala om utforskning av den andliga och den materiella kulturen tala om folkkultursforskning, som dels studerar den verksamhet och de resultat som återgår på materiella och praktiska strävanden, faktiskt vetande och rationellt tänkande, dels den verksamhet och de resultat som innehåller och återspeglar estetiska och därmed jämförbara strävanden, föreställningar, fantasi och irrationell tro samt benämna denna senare folkkultursforskningens aspekt folkminnesforskning, folkloristik. Om man förfar på detta sätt, uppfattar man den traditionella kulturen, folkkulturen, såsom en odelbar helhet, inom vilken etnologin — denna term betyder här något annat än t.ex. *folklivsforskning* eller *Volkskunde* — studerar ur en synpunkt, folkloristiken ur en annan, men samtidigt särskiljs likväl den senare såsom en självständig vetenskapsgren med vissa, särskilda uppgifter, utan att man behöver trygga sig till en av praktiska skäl motiverad, alltid mer eller mindre konstgjord materialindelning. Sålunda

undgår man också den olägenhet, som härrör från en avgränsning grundad på själva materialet och som medför en inskränkning av valmöjligheterna med hänsyn till forskningsproblemen och utgör ett direkt hinder, då det gäller att tillräckligt mångsidigt belysa och förklara företeelserna och deras ställning. Uppfattningen av folkminnesforskningen såsom en vetenskap som sysslar med diktning, språklig tradition, har ju i allmänhet lett till att enskilda företeelser och komplex av företeelser har granskats endast ur historiskt synpunkt — i och för sig nog så viktig — och att traditionspsykologiska, -sociologiska och -geografiska problem blivit åsidosatta som egentliga forskningsuppgifter. Särskilt bör ytterligare observeras att det redan ur logisk synpunkt är olämpligt att forskningsområdet bestäms av materialets art och egenskaper och inte av den anlagda vetenskapliga synvinkeln. På detta sätt ställs — Kaarle Krohns formulering med dess motiveringar är ett åskådligt exempel på detta — såsom förutsättning för, att en företeelse skall kunna räknas till området för en viss vetenskap, omständigheter vilkas tillvaro åtminstone principiellt kan klarläggas blott med hjälp av just denna vetenskap och vilka ingalunda kan betraktas som möjliga att fastställa utan vidare.

Det måste naturligtvis dock konstateras, att även om man sålunda *teoretiskt* anser folkminnesforskningens uppgift vara att utforska den andliga kulturen, d.v.s. diktning, tro och fantasi och resultaten av tillvägagångssätt och verksamhet som återgår på dem, oberoende av i vilka den nedärvda kulturens yttringar de återspeglas, så är det i *praktiken* de omedelbara yttringarna som sådana av dikt, tro, fantasi och omständigheterna kring dem som utgör huvuddelen av dess material och är föremål för dess huvudintresse. De omständigheter i sakkulturen, teknikerna, hushållningen och näringslivet, de sociala institutionerna o.s.v., vilka tillhör folkloristikens forskningsaspekt, kommer i skymundan emedan i dessa fall det rationella, på verkliga orsaks- och följsammanhang fotade tänkandet är mera framträdande än i de förra fallen. De nedärvda folksederna med deras mångskiftande och flertydiga företeelser, vilkas uppkomst och utveckling har påverkats både av verklighetens krav och av trosbestämda och magiska föreställningar och synpunkter, utgör det vidsträckta gränsområde inom vilket etnologi och folkloristik oftast möter varandra och vilket i de flesta fall kan förstås endast i belysningen av båda de nämnda vetenskaperna. Också beträffande andra av folkloristikens forskningsobjekt, t.o.m. sådana som i snävaste mening hör till diktens och fantasins område, bör det framhållas, att de ju uppstått, levat och nedärvt inom miljöer, vilka präglats av de materiella och sociala förhållandena och förutsättningarna, och att även sådant alltid återspeglas i dem.

## II

Folkminnesforskningens område har naturligtvis inte blivit ens tillnärmelsevis nöjaktigt avgränsat endast genom en överenskommelse om att dess uppgift är att studera folkkulturen med hänsyn till de andliga livsyttringar den omfattar och återspeglar och med utgångspunkt i dessa om man inte förklarar vad som i detta sammanhang avses med *folk*. Det faktum att en vetenskapsområde inte kan begränsas med avseende på dess objekt, det material som den arbetar med, utan genom att begränsa forskningens aspekt, är dock redan ägnat att vara riktningvisande även vid belysandet av denna fråga.

Om betydelsen av begreppet »folk« har en vidlyftig, principiell diskussion förts särskilt i de länder, där man använder beteckningen *Volkskunde*, och vidare i de länder, där man med *folklore* avser hela folkkulturen och studiet av denna. Det är varken nödvändigt eller ändamålsenligt att här gå in på alla eller ens de flesta av de i detta sammanhang framförda åsikterna eller de argument som framställts för och emot dessa; jag nöjer mig med att hänvisa till vad som ovan framgått i samband med definitionerna av *folklore* och *Volkskunde* och vidare t.ex. Adolf Spammers, Adolf Bachs, Arthur Haberlandts, Will-Erich Peuckerts, Sigurd Erixons och Arnold van Genneps översikter som kompletterar varandra och är försedda med rikhaltiga litteraturhänvisningar<sup>44</sup>, samt fäster uppmärksamhet endast vid de viktigaste skedena i begreppets utveckling.

Folkkulturens, folkdiktningens »folk« blev aktuellt i samband med de förromantiska och romantiska strömningarna i slutet av 1700-talet och början av 1800-talet, strömningar som riktade intresset mot den dunkla, sägenomspunna forntiden och de guda- och hjältesånger, sagor och sägner samt den tro och dikt som förmedlade eller ansågs förmedla budskap om en beundrad tidsålder, vilken ansågs som bärare av en värderikare, storslagnare, fullare livsstil. Till en början var det framförallt diktningen som stod i förgrunden. Inspirerad av denna utgav Johann Gottfried von Herder, som hade rönt inflytande av Rousseaus idéer om naturenlighet och naturnärhet och hade tjusats av Thomas Percys gamla engelska ballader och av Ossian, år 1778 sitt verk »Stimmen der Völker in Lieder«. Han införde benämningen »folkvisa« och talade om »folksjälen« såsom upphov till denna som han menade kollektivt skapade diktning.

Romantikernas herderska »folk« kom dock att förbli ett ganska obestämt och oklart begrepp. Därmed avsågs närmast något slags idealisk, överklig, kollektiv enhet, utan motsvarighet i nutiden utom bland de exotiska naturfolken, en enhet vari individerna ännu inte kunde urskiljas och där individen

såsom sådan hade betydelse endast som resonansbotten och tolk för de gemensamma känslorna och vilken utan individens medvetna och viljande insats både skapade, utvecklade och bevarade. Begreppet hade samtidigt en nationell innebörd i så måtto att varje »folkindivid«, som var av annat ursprung och annan ras och som hade levat i annan miljö och hade undergått andra historiska öden, hade en kollektiv personlighet som var säregen just för den och därför gav upphov till andra resultat. I samtiden företrädde »folket« närmast av den samhällsgrupp som icke nått lika långt i den lärda civilisationen som den bildade klassen, alltså landsbygdens befolkning, »allmogen«. Det är typiskt och belysande, att den romantiska vetenskapliga forskning, som utgick från Jacob och Wilhelm Grimm, betraktade denna folkgrupps sagor, sägner, seder och trosföreställningar såsom rester av forngermansk, ja, indo-europeisk myt och kult.

Det naturvetenskapligt-evolutionistiska tänkesätt, som under senare hälften av 1800-talet vann insteg också inom de humanistiska vetenskaperna, förmådde ej genast och ej heller senare inom *Volkskunde* eller den forskning som hade rönt påverkan därav, undanröja begreppet »folk«, uppfattat som en med gemensamma grundegenskaper utrustad, fortfarande likasom kollektiv individualitet eller enhetlig organism. Forskningen inriktades — låt vara med alltmer utvecklade metoder och klarare tänkesätt — fortfarande framför allt på att klarlägga »folkets« väsen: man försökte förstå »folksjälens« med hjälp av dess skapelser och begripa dessa på grundval av sin kännedom om »folksjälens«.

Det är belysande att konstatera, att folklivsforskningen påverkades av nya vetenskapsgrenar, som byggde på tanken att mänskliga gruppbildningar lika väl som det mänskliga själslivet var underkastade en lagbunden utveckling, nämligen den Comteska sociologin, som ville härleda utformningen av de andliga företeelserna framför allt ur inflytandet av de materiella förhållandena, samt Moritz Lazarus' och Heymann Steinthals *Völkerpsychologie*, läran om att folkens andliga liv berodde av vissa grunddrag och bestämdes av vissa lagar. Begreppet »folk« kom därigenom att utvecklas åt två olika håll. Å ena sidan utbildades en riktning, som stödde sig på Adolf Bastians tanke att alla människor hade samma själsliga grundegenskaper, och att det därför under likartade betingelser utbildades för hela människosläktet gemensamma *Elementargedanken*. Denna riktning, den allmänna etnologiska skolan, ansåg huvudmålet vara att klarlägga *människans* andliga utveckling, som ansågs vara jämförbar med hennes biologiska utveckling. Av naturliga orsaker riktades denna forskning mot utvecklingens förstadier, vilka naturfolken ansågs representera, och



man menade att klarläggandet av deras kultur också skulle belysa uppkomsten av de civiliserade folkens kulturförhållanden emedan naturfolken ansågs belysa, hur tidigare stadier i kulturfolkens utveckling tett sig. Samtidigt ansågs de »relikter«, *survivals*, som påträffades inte bara inom allmogens utan också inom andra samhällsklassers kultur få sin förklaring i belysningen av naturfolkens kulturföreteelser, utan att man fäste någon vikt vid dessas nutida organiska samband med sin omgivning och uppgift där. Med *survivals* avsågs företeelser från forna tider, vilka förlorat sin funktion hos de samhällen som ansågs vara längre hunna i utvecklingen. Denna skola, bland vars grundare och utvecklare åtminstone E. B. Tylor, Andrew Lang och James Frazer bör nämnas, utvecklades framförallt i England, vars kolonialvälde med dess direkta förbindelser och beröringar med de mest olikartade naturfolk och exotiska samhällen erbjöd utmärkta betingelser för denna forskningsriktning. Fastän den sålunda uppkomna allmänna etnologin i huvudsak har fäst uppmärksamheten vid naturfolken och vad som uppfattats som primitiva företeelser och till en början ej ens i princip ansett de civiliserade folkens folkkultur höra till sitt område, har den dock haft ett starkt inflytande på arbetsmetoderna inom *Volkskunde* och *folklore*. Å andra sidan fördes evolutionismens tankar även omedelbart vidare av en *Volkskunde*, som uppfattade nationen som en organism, underkastad en lagbunden utveckling, och som därför syftade till att blottlägga nationens väsen i nationalistisk anda; redan W. H. Riehl<sup>45</sup> talade om »det tyska folkets naturhistoria«. Den av Julius Krohn grundade och av Kaarle Krohn utvecklade finska eller geografisk-historiska skolans ursprungliga princip var å sin sida att tillämpa det evolutionistiska tänkesättet icke på människans eller nationens utan på dessas kulturprodukters uppkomst-, vandrings- och utvecklingshistoria sålunda, att en dikt, en sång, en saga, en sägen ansågs vara beroende av utvecklingslagar, vilka orubbliga, alltid och överallt gällande, härrörde av människoandens egenskaper och av de yttre förhållanden vari dessa kom till uttryck; människoandens skapelser uppfattades alltså på sätt och vis som organismer, vilka levde sitt eget liv utan beroende av sina bärare.

Fastän såväl *Volkskunde* som *folkminnesforskning* och *folklore*, både den franskt och den engelskt uppfattade, innehåller termen »folk« och fastän ett flertal forskare såsom vetenskapens huvuduppgift betraktat studiet av just detta »folk«, yppade sig bland dem under en förvånande lång tid inte något behov att noggrant definiera detta begrepp; det uppfattades såsom självklart och i sig begripligt, i synnerhet då forskningen enligt sin natur inriktades å ena sidan på bondebefolkningen, som ansågs bäst representera nationens

väsen, å andra sidan på allmogens och naturfolkens kulturprodukter, uppfattade såsom representativa för människosläktets tidigaste utvecklingsskeden.

Den engelska uppfattningen framgår mycket tydligt av vad Andrew Lang<sup>16</sup> skriver 1884: »Det finns en vetenskap, arkeologin, som samlar och jämför förgångna släktleds materiella fornlämningar, yxor och pilspetsar. Vid sidan av denna existerar ett forskningsområde, *folklore*, som samlar och jämför gångna släktleds immateriella fornlämningar, nedärvda trosföreställningar och berättelser, idéer, som har bevarats till vår tid men icke tillhör den. Närmare bestämt, *folklore* sysslar med sägner, sagor och trosföreställningar bland *folket*, allmogen, de samhällsklasser som är minst påverkade av civilisationen och som endast i ringa mån har fått del av den allmänna utvecklingen. Men *folklore*forskaren observerar snart, att dessa outvecklade samhällsklasser har bevarat åtskilliga av naturfolkens trosföreställningar, alldeles som inbyggarna på Hebriderna använder sländtrissor av sten och tillverkar lerkäl utan drejskiva i likhet med infödingarna på Söderhavsöarna och med sina egna förhistoriska förfäder. *Folklore*forskaren kommer sålunda att studera sådana naturmänniskors seder, myter och idéer, vilka i tillräckligt ursprunglig form förekommer även bland Europas bondebefolkning. Och slutligen skall han finna, att en del av dessa seder och idéer såsom *survivals* lever också bland de civiliserade inom de mest konservativa livsområdena, de rituella, ceremoniella och religiösa traditionerna och myterna.« I Burnes »*Handbook of Folklore*« definierades »folk«, som ovan framhållits, ungefär på samma sätt, fastän enklare, i det att såsom *folklore* betecknades »de nedärvda trosföreställningar, seder, berättelser, sånger och talesätt, som förekommer bland underutvecklade eller bevarats av de obildade klasserna inom högre utvecklade folk.«

För de engelska evolutionisterna betydde *folklore* även senare endast relikter, *survivals*, fastän alla inte längre var färdiga att schematiskt beteckna de traditioner som uppbäres av allmogen inom kulturfolken och av naturfolken, såsom direkt jämförbara i utvecklingshänseende. Allmänt taget torde man dock kunna säga, att för den evolutionistiska engelska forskning, som anknöt till den allmänna etnologin, betydde »folk« i *folklore* helt enkelt människor eller grupper av människor, som ifråga om sin andliga utveckling står på en lägre — icke närmare definierad — nivå än de människor och människogrupper som har tillägnat sig sin tids bokliga och lärda bildning, alltså de s. k. naturfolken i sin helhet samt de civiliserade folkens »lägre samhällsklasser«, »allmogen«, framförallt bondebefolkningen. Eftersom de senare dock inte kunde påstås i hela sin kultur och alltigenom leva i åtskillnad och efterblivenhet från civilisationen och inte — åtminstone inte alltigenom — ifråga om sina andliga egen-

skaper och möjligheter vara »primitivare« än andra, kom det som uppfattades som »det primitiva« i deras kultur att tolkas som relikter från tidigare utvecklingskedan.

Levnaden på ifrågavarande primitiva utvecklingsståndpunkt har dock under olika tider uppfattats på olika sätt. Den äldre evolutionistiska forskningen som hade utgått från Bastian och Tylor ansåg, såsom ovan framhållits, att den var av rent biologisk art. Eftersom de tänkesätt och handlingsätt, de förutsättningar och möjligheter, som var utmärkande för den högt utvecklade individen i ett kulturfolk redan på grund av denna individs skapnad ansågs vara alldeles annorlunda än de som var utmärkande för den utvecklade individen hos naturfolken och forntidsfolken, ledde detta till att man betraktade de företeelser som påträffades bland naturfolken som utvecklingshistoriskt belysande för urskedet samt till läran om *survivals*.

Senare började man i allt större utsträckning anse, att den andliga olikheten mellan olika folkgrupper inte beror på det biologiska utvecklingsstadiet utan på omgivningens inverkan. En forskare som K. Th. Preuss, som var anhängare av evolutionismen och *survival*-teorin och vars åsikt är att uppkomsten både av religion och konst genom magins förmedling återgår på den *Urdummheit*, som han anser utmärkande för naturfolken och urmänniskan — *Urdummheit* uppfattad såsom oförmåga att göra logiska slutledningar och fatta orsak- och följsammanhang — och som han anser sig ha bevis för under iakttagelser bland naturfolk, skriver<sup>47</sup> dock: »Uttrycken 'primitiva folk' och 'naturfolk' som här användes i brist på bättre, betyder inte att de avsåge samfund vilkas kultur just börjar. — — — Med naturfolk avser vi sådana stammar som lever på en jämförelsevis låg kulturnivå, och som har rönt ingen eller blott obetydlig påverkan av européerna eller andra kulturellt högtstående folk; från kulturens teoretiska nollpunkt, som skulle kunna förläggas till det skede, då någon grupp individer upphörde att vara djur och övergick till att vara människor, befinner de sig dock på ett oerhört mycket större avstånd, än det är från dessa primitiva folks eller naturfolks kultur till vår högkultur. Det är utan vidare klart, att den några årtusenden omfattande utveckling som kan belysas historiskt, inte står i någon proportion till den utveckling av den mänskliga kulturen som försiggått under de därförinnan förflutna hundrausentals åren. — — — När vi jämför våra dagars storartade behärskande av naturen med sådana vinningar som en reflekterande uppfattning av omvärlden, språket och enkla tekniska redskap, förefaller dessa obetydliga, men dessa skenbart små framsteg förutsätter i själva verket användningen av nästan samma andliga krafter som har skapat också vår kultur.«

Under senare tid har det kraftigt framhållits, att man måste utgå från att den olikhet som framträder, då man jämför själsyttringarna hos en människa ur ett »primitivt« samhälle med själslivets yttringar hos en civiliserad människa — en skillnad som det är farligt att benämna »underutveckling« — ingalunda beror på naturfolkens allmänna biologiska underlägsenhet, såsom de tidigare evolutionisterna var benägna att tro. Den beror på deras avvikande livsmiljö, på deras skolning och uppfostran, på arten av deras nedärvda traditioner och olika behov; allt detta inverkar på hur deras intressen är inriktade. Redan Lévy-Bruhl, som dock talar om de primitiva folkens »prelogiska« tänkande, vilket karakteriseras av inkonsekvens, av att man inte förmår göra på iakttagelse och erfarenhet grundade slutledningar, av oförmåga att fatta kausalsammanhang och frånvaro av abstraktion, erkänner å andra sidan att även inom de primitivaste samhällen förekommer individer, som äger förmåga till ett lika vetenskapligt tänkande som européerna och att samma vildar, för vilka minsta abstraktion förefaller outhärdligt betungande, visar sig vara både begåvade, skickliga och uppfinningsrika, då det gäller att uppnå mål, som förefaller dem verkligt viktiga<sup>48</sup>. Ännu eftertryckligare har sådana forskare som Boas, Goldenweiser, Malinowski och Jensen — för att nämna några exempel — betonat, att fastän det inom de s.k. primitiva samhällena förekommer andliga livsytringar som på grund av deras traditioner och i synnerhet arten av deras faktiska behov är annorlunda än våra, fastän dessa i första rummet bestäms av synpunkter, som för oss verkar främmande, och fastän de tankegångar som ligger bakom dem ofta är för oss ofattbara, beror allt detta ej på någon andlig oförmåga, underlägsenhet eller outveckling; och slutligen torde man inte kunna tala ens om en på miljön beroende fundamental olikhet i tänkesätten<sup>49</sup>. Ännu mindre kan man naturligtvis tala om något slags andlig underlägsenhet hos »de lägre klasserna« inom kulturfolken, isynnerhet om man betänker, att det även bland dem är de mest begåvade och rörliga individerna och inte de inskränktaste och mest obegåvade, vilka uppbär de traditioner som är rådande inom deras miljö.

Den anglosaxiska jämförande *folkloren* samt den allmänna etnologin och »folkpsykologin« såväl i England och Amerika som annorstädes behandlade frågan om begreppet »folk« på detta sätt i avsikt att klarlägga människosläktets allmänna utveckling, och som skapare och uppenbarare av *lore* — varmed främst avsågs trosföreställningar, magi och sedvänjor — m. a. o. som kollektiv, vilka tidigast ansågs av biologiska skäl, senare på grund av miljöinverkan stå på särskilda låga utvecklingsstadier. Slutligen tvingades man dock inse, att här icke är fråga om, att vissa människogrupper stode lägre än andra eller ens om

en avvikande själslig läggning hos dessa grupper, utan om något alldeles annat.

Då det inom *Volkskunde*, som åsyftade att med hjälp av studiet av kultur-företeelserna beskriva och karakterisera grundväsendet, »folksjälen«, hos ett »folk« i en helt annan betydelse, nämligen nationen, en människogrupp, som sammanfogats på grund av gemensamma seder, vanor och historiska öden, gemensam ras och gemensamt språk, yppade sig behov av en mer preciserad definition av begreppet »folk«, närmade man sig frågan från annat håll än inom den allmänna etnologin och *folkloren*, där man sysslade med studiet av »människan« eller av *lore* som sådan. Emedan nationen består av alla dess medlemmar, såväl bildade som obildade, såväl höga som låga, såväl »utvecklade« som »outvecklade«, ville man framför allt utpeka en grupp som klarast, renast och ursprungligast uppvisade de egenskaper som återspeglade nationens egentliga och särskilda skaplynne. Man ville finna en grupp, som hade bevarat de för nationen säregna företeelser, vilka i högre eller lägre grad hade försvunnit inom de grupper, som företrädde den internationella civilisationen. Genom studiet av denna sålunda funna grupp trodde man sig bäst kunna klarlägga själva »folksjälen« och få fram de kännetecken och säregenskaper som gruppen ägde. På grund av praktiska orsaker koncentrerades uppmärksamheten från början på bönderna, vilka levat fjärrade från boklig bildning och hos vilka man ännu kunde finna t.ex. sagor, sägner, traditionella seder och trosföreställningar i påfallande stor mängd. *Volkskunde* blev på detta sätt nästan automatiskt i främsta rummet *Bauernkunde*; fastän *Volkskunde* i princip inte gjorde skillnad mellan de olika grupperna inom det »folk« vars väsen man studerade, kom forskningen under sökandet efter de för nationen kännetecknande dragen att i praktiken arbeta huvudsakligen med de andliga och materiella yttringarna av bondekulturen. »Verein für Volkskunde« grundades 1890, och dess tidskrift »Zeitschrift für Volkskunde« började utkomma 1891. Då Karl Weinhold i dess första nummer skisserade huvudmålen för den vetenskap, som tidskriften företrädde, uppställde han som dess uppgift att utreda »folkmänniskans«, *Volksmenschen*, liv och verksamhet. Med *Volksmenschen* avsåg han de människor som levde i samhällen på landsbygden, alltså jordbrukare, fiskare, boskapsskötare, hantverkare<sup>50</sup>.

M. Haberlandt närmar sig problemet från en något avvikande ståndpunkt, men avser i grunden samma sak, när han i programartikeln i första numret av »Zeitschrift für österreichische Volkskunde« år 1895 skriver<sup>51</sup> om folkets »bottenskikt«, *Unterschicht*, såsom forskningens egentliga objekt och materialgivare, »det egentliga folket, vars primitiva näringsutövning avspeglar dess ursprungliga levnadssätt och andliga tillstånd.«

Denna uppfattning och den dubbla betydelsen av det tyska *Volk* ledde till att Eduard Hoffmann-Krayer 1902 framlade sin berömda term *vulgus in populo* som beteckning för den samhällsgrupp, vars kultur *Volkskunde* skulle utforska. Just den outvecklade, primitivt tänkande *vulgus*, vari särskilda individer inte kan urskiljas, belyser de yttersta grunddragen hos *populus*, hela folket, hela befolkningen. Karakteristiskt för *vulgus* är, enligt Hoffmann-Krayer, det slags själliv, som han kallar *generell-stagnerende*, d.v.s. en allmän, för kollektivet säregen stagnation, förstelning, orörlighet och som utgör motsatsen till »överskiktets« själliv, som till sin art är *individuell-zivilisatorisch*, d.v.s. dynamisk, nyskapande, utvecklande och kulturomformande, grundad på individens självständiga, medvetna, skapande verksamhet. På ett helt annat sätt än romantikerna, som också hade talat om det »icke-individuella« folket, anser Hoffmann-Krayer att *vulgus* — såsom han uppfattat det — aldrig skapar eller producerar utan endast efterbildar, reproducerar det som man ärvt eller tillägnat sig. Enligt hans åsikt har *Volkskunde* en tvåfaldig uppgift: *stammheitliche Volkskunde* anser som sitt huvudsyfte att på grundvalen av det material, som föreligger i kulturyttringarna hos *vulgus*, klarlägga grundegenskaperna hos ett kollektiv som sammanhålles av gemensam stamkänsla; vid sidan härav existerar en *allgemeine Volkskunde*, som undersöker de gemensamma dragen i kulturen hos *vulgus* — »de lägre skikten« hos alla civiliserade folk, icke de skiktlösa naturfolken, som det ankommer på *Völkerkunde* att utforska — för att fastställa de överallt gällande, allmängiltiga lagar, vilka verkar i dem<sup>62</sup>.

Även Hans Naumann skiljer ännu 1921 på samma sätt ut *vulgus* — det »folk« vars förhållanden bildar *Volkskundes* material — som en särskild, på sociologiska grunder bestämd inänniskogrupp inom *populus*<sup>63</sup>. Han ansluter sig till Lévy-Bruhls uppfattning om det »primitiva« tänkandets olikhet jämfört med kulturfolkens sätt att tänka och inarbetar i viss mån dennes teori från *Völkerpsychologie* i *Volkskunde*. Naumann urskiljer i sitt studieobjekt, det tyska folket, två skikt på olika nivå, det högre som utmärkes av att det producerar »kulturgoods« och det lägre, primitiva, som är mottagare därav. Enligt Naumann förekommer det dock inom folkkulturen faktorer av tvenne slag, jämsides och inflätade i varandra. Det ena slaget, *primitives Gemeinschaftsgut*, är producerat av en primitiv, mekaniskt arbetande själstyp och nedärvt inom »bottenskiktet« sedan uråldrig tid; det andra slaget härrör från ett »högre plan«, där det skapats av ett utvecklat, individuellt, målmedvetet och logiskt tänkande; detta har, sedan det övertagits av »bottenskiktet«, på det för detta skikt utmärkande sättet mekaniserats, stelnat och standardiserats, blivit folk-

kultur, *gesunkenes Kulturgut*. Den sistnämnda av Naumanns tankar är i sig ytterst viktig: den betyder, oavsett upphovsmannens allmänna evolutionistiska utgångspunkt, i själva verket ett avgörande steg framåt från evolutionismens sedan länge rådande schematiska hållning till de förteelser som den studerade. Samtidigt leder den naturligtvis även till den numera vedertagna insikten om en fortgående och alltid förekommande växelverkan mellan individuell och kollektiv kultur.

Redan förhållandevis tidigt började allt flere företrädare för *Volkskunde* — liksom även, *mutatis mutandis*, för den allmänna etnologin, *Völkerkunde*, att under intryck av överallt iakttagbara fakta avstå från den ovan skisserade, sociologiskt grundade definitionen av »folk« i folkkultur, folktradition, folkdikt. De försökte i stället, visserligen ännu bundna av ordets bokstavliga betydelse, att så att säga vertikalt dra gränser mellan *vulgus* och *populus* i övrigt, m.a.o. enligt psykologiska synpunkter. Detta var nödvändigt framför allt emedan det inte var lika lätt i praktiken som i teorin att dra en gräns mellan de »högre« och de »lägre« klasserna och emedan alldeles samma traditionella förteelser kunde observeras, låt vara på en del håll i högre och på andra i lägre grad, hos individer i alla samhällsklasser, alla yrkesgrupper, överhuvudtaget alla sociala grupper. Man förstod, att det inom varje samhällsklass och yrkesgrupp kunde förekomma människor med tänkesätt och själslig läggning av sådant slag, att de representerade och utgjorde »folket«.

Utgående från denna tankegång ersatte Albrecht Dieterich år 1902 begreppet *vulgus in populo* med ett principiellt alldeles annorlunda uppfattat begrepp, *das Volkstümliche*, vilket i själva verket inte avser en egenskap hos de människor utan hos det material som *Volkskunde* arbetar med och som förekommer och verkar också i de översta lagren av *populus*, ehuru icke tillnärmelsesvis hos så många enskilda i dessa som i de lägre folklagren. I hans språkbruk betyder *das Volkstümliche* ett kulturellt bottenplan, *Mutterboden der Kulturnation*, som uppkom redan under den förhistoriska tiden och då inneslöt all kultur; ur denna *Mutterboden* härrör de trosföreställningar, seder, sånger, sagor, sägner och sakkulturföreteelser, som nått ända till de sentida översta kulturskikten och som annammats av personer, vilkas själsliga läggning de motsvarar. Detta betyder på samma gång, att utforskningen av folkkulturen i grunden är inriktad på att klarlägga de själsliga funktioner, som orsakar att detta arv upptages och bevaras<sup>64</sup>.

Eugen Mogk, som i många avseenden ansluter sig också till Hoffmann-Krayer, anser likaså att *Volkskundes* egentliga uppgift är att utreda den psykologi, som har skapat och uppehållit folkkulturen, vilken enligt honom om-

fattar alla sådana företeelser, som avspeglar vad han kallar ett associativt tänkesätt såsom motsats till logiska tankegångar<sup>56</sup>. Mogks uppfattning av »det folkliga« väsen är synnerligen ensidig och felaktig, emedan den begränsar forskningen till de primitiva företeelser, som uppstått, utvecklats och nedärvt utan eftertanke och erfarenhet, och lämnar å sido alla resultat av medveten och logisk tankeverksamhet, resultat som det, eftersom det en gång är fråga om *människor*, naturligt finns gott om, i varje kollektiv på varje nivå — man må sedan uppfatta »nivå« hur man behagar. Trots detta betyder Mogks 1907 publicerade framställning ett mycket betydande framsteg i behandlingen av den fråga som här diskuteras, framför allt emedan han — även om man ofta uppfattar och framställer hans uppfattning annorlunda<sup>56</sup> — uppenbarligen inte anser att det »folkliga« associativa sättet att tänka aldrig i något känt, geografiskt eller historiskt verifierbart kollektiv skulle tillhöra endast vissa individer eller grupper av individer som en för dem karakteristisk egenskap, så att en del skulle tänka uteslutande associativt, andra icke, utan att det påträffas vid sidan av logiskt tänkande hos alla människor, dock i olika grad hos olika individer.

I den oerhört rika tyska 1930-talslitteratur, som behandlar frågor rörande *Volkkunde*, förvirras och fördunklas framställningens vetenskapliga klarhet i en del fall, dels av de svårigheter, som följer av de traditionella strävanden till att klarlägga den tyska nationens väsensart, dels av de inflytelser och krav, som härflöt ur, att man i diskussionen införde av den rådande politiska ideologin omfattade, helt ovetenskapliga inflytelser och fordringar angående begreppen *Volk* och *Volkstum*. Trots detta vinner den insikten allt mera fotfäste, att ifråga om de förhållanden, som avses med orden *folkkultur*, *folktradition*, *folkdiktning* o.s.v. termen »folk« i betydelsen av en i romantikens eller evolutionismens anda eller på annat sätt definierad grupp av *människor* (»vulgus«), är formellt oriktig och vilseledande, emedan det i princip inte är fråga om människor, som kan bestämmas med avseende på tänkesätt, utvecklingsnivå, utbildning, miljöinflytande eller överhuvud någon som helst omständighet, utan om en viss egenart hos kultur, tradition, diktning, m.a.o. om dessa företeelsers plats bland människornas andliga egendom. En helt annan sak är givetvis, att dessa företeelser uppträder i större omfattning hos vissa människor och grupper än hos andra; denna omständighet får ej göras till utgångspunkt för definitionen.

Så gör t.ex. Spamer<sup>57</sup>, som dock anser folkkulturforskningens uppgift vara att belysa grundegenskaperna hos ett visst samfund, en nation, inte någon principiell skillnad mellan olika skikt av detta samfund. *Volkkunde* studerar



hos *populus* dess för alla medlemmar gemensamma andligt-själsliga kärna och livsgrund. »Här möter oss ett annat begrepp 'folk', *vulgus*, dock ej i den meningen att det, såsom man tidigare menade, avsåge ett socialt bottenskikt eller rent av en grupp, som kännetecknas av andlig fattigdom och svaghet, utan en manifestation av primär (i och för sig icke enbart primitiv) samhörighet, av andens och känslans enhet, något som verkar hos alla medlemmar av *populus*, ehuru ej samtidigt lika starkt och omedelbart hos alla. — — — Även en bildad person, som tänker 'vetenskapligt' och handlar logiskt i sitt yrkesarbete, är samtidigt i större eller mindre utsträckning en *Volksmensch*, ledd av instinkterna och bunden vid sitt irrationella känsloliv. Det 'folkliga' sättet att tänka förekommer sålunda såväl 'uppe' som 'nere'«.

Från en något allmännare ståndpunkt och med en något avvikande inriktning behandlas frågan av Bach, enligt vars mera evolutionistiska uppfattning *vulgus* innefattar en »primitiv« andlig hållning, ett komplicerat, associativt, icke-skeptiskt och traditionalistiskt tänkande, m.a.o. ett okritiskt bruk av uppfattningar, som tanklöst övertagits från kollektivet. Denna »primitivitet« är en andlig hållning, som finns på botten av alla former av kulturer som övar inflytande på varje människa ännu i denna dag och som delvis kan övervinnas genom skolning<sup>58</sup>.

De diskussionsinlägg angående »folket« och »det folkligas« väsensart, som här i korthet refererats, och många andra som ofta nog är synnerligen teoretiska, mer spekulativa än grundade på faktiska observationer, förefaller att slutligen ha lett till en allmänt godkänd och godtagbar uppfattning samtidigt som de i många fall har kastat ljus över flera detaljfrågor och frågekomplex från olika synvinklar. I den principiella inledningen till sin bok »Volkskunde der Schweiz« av år 1946 framställer Richard Weiss<sup>59</sup> detta förhållande klart och åskådligt: »I det ifrågavarande sammanhanget är det väsentliga resultatet av diskussionen, att man inte längre försöker särskilja 'folket', *vulgus*, 'bottenskiktet' såsom en särskild social grupp inom folkhelheten. — — — Den gränslinje, som enligt den äldre uppfattningen gick tvärs genom nationen, åtskiljer nu inom varje enskild människa tvenne andligt-själsliga inställningar, ett folkligt och ett icke folkligt, individualistiskt, något som svarar mot den gamla sanningen att människan är på en gång både en individuell och en social varelse. Folk betyder alltså inte längre någon social grupp utan ett hållningssätt, som i högre eller lägre grad är utmärkande för alla. — — — *Volkskunde* studerar i princip varje människa, den bildade och den obildade, medlemmen av intelligentian och hantverkaren, arbetaren och bonden.« »Folk«, »folklig« i denna betydelse har tvenne kännetecken: kollek-

tivism och traditionalism. Det som i den enskilda människans andliga egendom och i hennes inställning och tänkesätt är sådant som hon har gemensamt med det samhälle till vilket hon hör och som samtidigt är traditionsbundet, det är »folkligt.«

När de engelska och amerikanska etnologerna och folkloristerna, för vilka betydelsen av »folk« inte alls var lika viktig som för tyskarna, österrikarna och schweizarna, på sitt håll började fjärma sig från den evolutionistiska människogrupperingen och kom till det resultatet, att *folk* i *folklore* betyder ett visst område av alla människors psyke eller vissa företeelsers ställning i alla människors psyke, såg de i allmänhet saken på ett enklare, åskådligare och mindre teoretiskt sätt. I många moderna definitioner på *folklore* talar man inte ens om människor, som uppbär *lore* och om deras egenskaper, utan om de egenskaper som tillhör *lore*, om den muntliga traditionsförmedlingen från en människa till en annan, om traditionalismen och kollektiviteten hos *lore*, om *folklore* som motsats till lärd och boklig kunskap o.s.v.<sup>60</sup>, vilket naturligtvis oftast måste anses betyda, även om det inte särskilt utsäges, att man inte anser *folklore* principiellt höra endast till vissa grupper av människor. Men t.ex. M. J. Herskovits<sup>61</sup> påpekar särskilt, att bl.a. många skämthistorier, som inte kan betraktas som annat än *folklore*, kan cirkulera även inom de lärdaste kretsar och att det är anmärkningsvärt, hur segt de lever kvar även där skrivkonsten är rådande och verkliga, högt litterära värden hålles i ära. »Också med många andra exempel skulle man kunna påvisa«, skriver han, »att *folklore* i betydelsen av folklig litteratur icke är begränsad till sådana kulturer där skrivkonsten är okänd och inte heller begränsad till vissa folkskikt inom de kulturer där skrivkonsten är känd, utan överallt utgör en allmän del av den mänskliga kulturen.«

Om samma sak yttrar<sup>62</sup> R. S. Boggs: »Frågan om vilka som utgör 'folket' är inte så viktig som frågan om vad som är 'lore', ty vem som helst kan utgöra 'folk', om blott de villkor är för handen som gäller för 'lore'. Det är intressant men ingalunda nödvändigt, att en person kan vara helt och hållet 'folk' eller inte alls 'folk'. En individ kan vara 'folk' till en del. Han är 'folk' när han har del i *lorens* spridnings- och nedärvningsprocess.« Och M. Harmon<sup>63</sup> skriver klart och tydligt: »*Folklore* kan inte definieras som en särskild art av vetande eller såsom tillhörande särskilda grupper av människor; den måste definieras genom att man bestämmer det sätt varpå den upptas, odlas och vidareförmedlas. Det är sant att vissa saker enligt vår uppfattning hör mera ihop med *folklore* än vissa andra, men i *lorens* grundbetydelse ligger ingenting, som berättigar oss att utesluta något därifrån. Det är även sant att folkloren inom

vissa kulturer och vissa grupper av människor är mer förhärskande än inom andra, men varje grupp och var och en av dess enskilda medlemmar utgör en förening av olika drag, av vilka en del hör till 'folket', andra icke; förhållandet endast växlar. Om man skulle söka tillräckligt, skulle man utan tvivel kunna finna en atomfysiker, som skulle vägra att gå under en stege, och den som har tillräcklig sakkännedom kan finna individuella drag också inom de mest typiska alster av folkkulturen.«

En så vid uppfattning och förståelse av folkminnesforskningens objekt är naturligtvis redan i sig ägnad att visa, hur bristfälliga och ensidiga de tankegångar är enligt vilka *folkloren* utgörs blott av *survivals*, att folkkulturen i sin helhet vore endast *gesunkenes Kulturgut*, som från högre nivåer överförs till lägre och där stagnerat och schematiserats, eller att utmärkande för folkkulturen vore, att den är »utvecklad«, »primitiv« o.s.v.; med andra ord att forskningens uppgift endast vore att utforska »relikter«, »nedsjunket kulturgods«, »utvecklade«, »primitiva« företeelser, eftersom folkkulturen enligt denna uppfattning omfattar ett till ursprung och art lika heterogent och mångsidigt företeelsekomplex som individkulturen.

Att som *survival*-teoretikerna tolka folkminnen endast som relikter, vilka har mist sin ursprungliga funktion och undgått tidens förstörande inverkan på samma sätt som stenyxor och pilspetsar, är naturligtvis alldeles omöjligt, eftersom folkminnena inte som yxor och pilspetsarna är *materiella* ting: en tradition bevaras inte i jordens sköte utan i människornas sinne, och dess överföring från människa till människa, från släktled till släktled förutsätter att den *lever*; den har alltså ingen möjlighet att överleva, om den inte är i fortgående aktivt bruk, har en uppgift som håller den vid liv och utgör orsak till att man kommer ihåg den och för den vidare. R. R. Marett hänvisade redan år 1920, i en kritik av den etnologiska skolans metoder, till denna omständighet och fordrade att psykologiska synpunkter skulle observeras vid studiet av folkminnena<sup>64</sup>, och den funktionalistiska skolan, som utgått från A. R. Radcliffe-Brown och B. Malinowski, har slutligen medverkat till att begrava teorin om relikterna utan ändamål. Även om folkkulturen alltså inte uppvisar några ändamålslösa företeelser, eftersom själva företeelsen naturligtvis försvunnit samtidigt som ändamålet, finns det fullt upp med enskildheter, vilkas funktioner ändrats eller försvagats före det slutliga försvinnandet; om man nuförtiden använder termen *survivals* bör det vara i sådana sammanhang.

Då man inser, att gränsen mellan »folkligt« och »icke-folkligt« inte åtskiljer kulturyttringar hos skilda människor och människogrupper, förlorar även det påståendet av Naumann sin betydelse enligt vilket alla de företeelser i

folkkulturen, som förutsätter utvecklad, målmedveten logisk själsodling, kan ha uppstått endast i ett »högre skikt« och har blivit folkliga sedan de överförts till »bottenskiktet«. Hans begrepp *gesunkenes Kulturgut* har trots allt varit ett värdefullt och användbart hjälpmedel i analysen av folkkulturens beståndsdelar, i den mån det inte har lett till överdrift och ensidighet, såsom ibland har skett<sup>65</sup>. Vid sidan av de företeelser, som bottnar i ett irrationellt, associativt och emotionellt tänkande och som kanske kunde benämnas med hans term *primitives Gemeinschaftsgut*, närmast representerat av talrika magiska och ominösa handlingar samt vidskepliga föreställningar, finns bland folkkulturen de beståndsdelar, som förutsätter högre andlig verksamhet, givetvis åtskilliga företeelser som härrör från det håll han avser. Det är likväl klart, att växelverkan mellan »folkligt« och »icke-folkligt« är ömsesidig: civilisationens produkter blir folkliga, folkkulturens produkter blir delar av civilisationen, och denna växelverkan fortgår som ett mångfaldigt kretslopp. Weiss anser också, att det nödvändigtvis vid sidan av termen *gesunkenes Kulturgut* borde ställas en term med motsatt innebörd, *gehobenes Primitivgut*, eftersom folkkulturen inte bara är mottagande utan även givande<sup>66</sup>. Denna term är likväl icke egentligen i något avseende riktigt vald som beteckning för de delar av folkkulturen, som överförs till individkulturen, civilisationen: livskraftiga, expansiva kulturprodukter och dessas bärare kan inte karakteriseras som primitiva, vare sig i absolut eller ofta ens i relativ mening. I sin kritik av de ovan behandlade teorier, vilka gäller samhällsklassernas och andra gruppbildningars ställning i detta växelspel, framför Sigurd Erixon beaktansvärda synpunkter, då han framhåller, att de intellektuellt kraftfulla, oavhängiga och fria — alltså skapande — personligheterna är ytterst sällsynta och spridda i skilda kretsar, och att de framför allt tillhör samhällets kulturellt aktiva delar, *trade groups*, som vanligen inte ens förekommer i det högsta samhällsskiktet, överklassen<sup>67</sup>.

Att vi med folkkultur förstår det område i varje enskild människas kulturegendom, vilket företräder det traditionsmässiga och samfälliga, innebär att denna kulturs uppkomst, fortbestånd och utbredning alltid samtidigt är beroende av tre olikartade förutsättningar: det gamla, varpå man bygger, omgivningen, som har förmåga och behov av att upptaga, samt den relativt självständiga, skapande individens uppbyggande och utvecklande verksamhet, men att ursprunget till det gamla, omgivningens sociala ställning och den skapande individens yttre förhållanden i princip är utan betydelse. Detta leder samtidigt, ehuru från ny synvinkel, in på den gamla frågan om det enskildas och samfälligas, det individuella och kollektiva betydelse i dessa sammanhang.

Det är tyvärr inte möjligt att här gå in på en analys av den vetenskapliga diskussionen i denna fråga — jag har i annat sammanhang försökt mig på en sådan<sup>68</sup>. Vi kan blott konstatera, att då man talar å ena sidan om det individuella, å andra sidan om det samfälliga och traditionsbundna, har man givetvis att göra med relativa, icke med absoluta faktorer. Dessutom bör man komma ihåg att det måste göras skillnad mellan kulturyttringarnas uppkomst — d.v.s. den skapande, uppfinnande verksamheten — och bevarandet och vidareförmedlingen, ja, till och med förändringen och utvecklingen av dem. I varje skede verkar å ena sidan det individuella, å andra sidan det kollektiva och nedärvda.

Det är naturligtvis alltid individen som skapar; den kollektiva samfälligheten som sådan skapar inte; att föreställa sig något sådant vore absurt. Den skapande individen bygger emellertid alltid och främst på det gamlas grund; endast en del av det nya är verkligen nytt — så är ju förhållandet även inom civilisationen, hos oss. Kollektivets censurerande verksamhet innebär emellertid, att endast sådana produkter upptas av kollektivet, vilka är i tillräckligt stor utsträckning förenliga med kollektivets härskande normer, som m.a.o. inte avviker för mycket från det kända och traditionsenliga; allt övrigt avvisas, förblir individkultur och går in i glömskan. Albert Eskeröd menar, att detta samfällighetens censurerande urval grundar sig på de inom samfälligheten rådande intressena, att blott sådana individuellt tillkomna företeelser kan bli allmänt godtagna, traditionella och upprätthållna, vilka grundar sig på intressen och syften, som samtidigt är utmärkande för gruppen i dess helhet<sup>69</sup>. Så kan man givetvis uttrycka saken, blott man inser, att samfällighetens intressen i själva verket framför allt är rotade i det traditionsenliga, inte så mycket i de från en utomstående, rationellt tänkande betraktares synpunkt faktiska behoven. Och även om en nyskapelse vore i så hög grad normenlig, att den kan bli godtagen av kollektivet, kommer den dock att under upptagningsprocessen förlora en del av sina individuella drag, på samma sätt som de företeelser, vilka en samfällighet lånar av en annan, alltid anpassas efter det tidigare gällande förhållandet. En produkts historia i folktraditionen börjar i det skede, då den blir upptagen, inte då den skapas.

Frågan om det enskildas och det samfälligas inbördes förhållande och ställning inom folkkulturen berör även spridnings- och nedärvningsprocesserna, ty trots att just samfällighet är det karakteristiska för folkkulturen, får man komma ihåg och beakta, att kollektivet är sammansatt av individer med skiftande intressen, böjelser, vanor och förmåga: kollektivet är varken som bevarare eller som skapare av traditionen att uppfatta som en opersonlig, odelbar, enhetlig massa. Trots sin kollektivitet är traditionen därför inte i

samma grad en egendom för alla kollektivets medlemmar, och skilda företeelser inom folkkulturen är i olika utsträckning samfälliga. Traditionen är, då den ärves, utsatt för ett tvåfaldigt inflytande från samhälligheten, dels en bevarande, dels en förändrande inverkan. Konflikten är dock blott skenbar, ty i själva verket är det i båda fallen fråga om samma i all folkkultur rådande tendens: anpassning efter det för samhälligheten gällande. Kollektivets konserverande inverkan kommer till synes i den av omgivningen utövade kontroll, som C. W. von Sydow avser, då han påpekar de s.k. passiva traditionsbärarnas betydelse i detta avseende<sup>70</sup>, men den visar sig kanske ännu kraftigare i de aktiva traditionsbärarnas ständigt konstaterbara, målmedvetna strävan att fasthålla vid det gamla — som i folkkulturen just är det kollektiva. Samfällighetens förändrande inverkan åter visar sig, som begripligt är, då de inom denna gällande normerna har blivit andra än de normer som rått i traditionens ursprungliga miljö. Detta sker i samband med miljöförändringar, som beror på tidens gång och traditionsinnehållets geografiska vandring, och även, som Walter Berendsohn konstaterar, då traditionen överförs till olika mindre grupper inom en större, t.ex. sådana, som bestäms av åldersklass, yrke, social ställning, kön o.s.v., också i det fall att det sker i samma trakt vid samma tid<sup>71</sup>. Å andra sidan sker varje förändring i traditionen första gången på initiativ av en individ, innan den blir samfällig, på samma sätt som varje produkt i sig ursprungligen skapats av en individ, innan den har blivit traditionell. Kollektivet som sådant skapar inte förändringar, lika litet som det skapar nytt eller bevarar gammalt, även om en förändring kan ske på grund av kollektivets tryck på individen och i denna mening vara samfällig. Icke ens en så uppfattad kollektivism kan någonsin vara absolut, liksom man ej heller kan tänka sig en absolut individualism i detta avseende. Harmon har säkerligen rätt i sitt påstående, att det är möjligt för den sakkunnige att finna individuella drag t.o.m. i de mest typiska produkterna i folkkulturen.

Traditionsförändringen på grund av inverkan från individen — inte från kollektivet — kan också den principiellt betraktas från två håll, med ögonsikte på om denna inverkan är avsiktlig eller oavsiktlig; i praktiken är det givetvis alltid fråga om en kombination av båda, liksom om en kombination av det individuella och det samfälliga. De huvudsakligen på enkel associationspsykologi byggda »tankelagar«, som enligt Kaarle Krohn nästan ensamma bestämmer traditionsförändringarna<sup>72</sup>, liksom även Moltke Moes allmänpsykologiska faktorer<sup>73</sup> har att göra med individens oavsiktliga verksamhet. Denna torde dock huvudsakligen, om ej uteslutande, föranleda en »nedåtgående«, rötande och försämrande utveckling, icke till uppkomsten av något positivt nytt; en

av kollektivets tryck framkallad typisering, schematisering, och av förändrade förhållanden orsakad fortsatt anpassning är en helt annan sak. Detta gäller även traditionsbärarnas personliga, medvetna och avsiktliga insats i förändringsprocessen, en insats som kan omspanna en vid skala, från små stilistiska nyheter till produkter, vilka är helt nya till upprättning och byggnad som t.o.m. till funktion. Det är uppenbart, att man ej heller inom den kultursektor, som kallas folkkultur, lätteligen kan tänka sig uppkomsten av kulturella »mutationer», positivt nya och livsdugliga företeelser, på vilket plan det vara må, ur oavsiktliga själsliga funktioner; de kan i princip helt jämnställas med resultaten av skapande arbete, de är följder av en målmedveten individuell strävan, blott att denna försiggår inom en ram av de allra snävaste begränsningar från kollektivets sida och att resultaten blir bestående endast, om de förutsättningar är för handen, vilka måste föreligga för att individuella skapelser i allmänhet skall införlivas med traditionen.

Denna översiktliga behandling av begreppet *folk* har sålunda lett till ett i hög grad likartat resultat som undersökningen av begreppet *lore*, nämligen att det ej heller i detta fall är fråga om forskningsobjektets art som sådan, utan om forskarens förhållande till objektet, vad han söker i detta, och om hans frågeställning. Liksom all kultur kan studeras med avseende på *lore*, så kan alla människor studeras med avseende på *folk*.

Det sagda ter sig mycket klart, om man inser, att det folkliga får en godtagbar definition i och med att man beskriver det som det samfälliga och traditionella i människans andliga egendom och verksamhet men samtidigt håller i minnet, att det inte finns och inte kan finnas något vare sig enbart samfälligt och traditionellt eller enbart individuellt.

Jag har anfört, att studiet av *folklore* enligt min mening kunde sägas vara studiet av folkkulturen med avseende på de yttringar av andligt liv som den innehåller och återspeglar — estetiska och därmed jämförbara syften, fantasi-liv, irrationell tro och vidare den verksamhet som har sitt ursprung i dessa förhållanden, deras alltid och allestädes iakttagbara praktiska funktioner icke att förglömma. Nu kan sålunda studiet av *folklore* sägas vara studiet av kulturen med avseende på yttringarna av samfälligt och traditionellt i det andliga livet och den verksamhet som härflyter ur detta. Härvid uppfattas kulturen uttryckligen som en odelbar helhet, som kan undersökas av olika vetenskaper från olika utgångspunkter.

Ovan har påpekats, att ehuru folkminnesforskningens uppgift teoretiskt sett måste anses vara studiet av den andliga kulturens återspeglning i alla traditionella kulturfenomen, så kommer i praktiken de omedelbara yttringarna

av dikt, tro och fiktion som sådana samt dessas ställning och liv att bilda huvudparten av dess material. I anslutning härtill är det påkallat att i klarhetens intresse framhålla, att även om folkminnesforskningen — återigen teoretiskt sett — kan sägas ägna sig åt studiet av traditionella och samfälliga yttringar av det andliga livet hos alla människor, så är dessa yttringar mest framträdande och talrikast representerade hos de människor, som hör till de grupper, vilka avses med beteckningarna »allmogen«, »vulgos« o.s.v. I själva verket är det således nästan helt och hållet hos »folket« i ordets gamla betydelse som folkminnesforskningen hämtar sitt material, även om någon skarp gräns i detta avseende inte kan dras mellan olika grupper av människor och även om man knappast kan föreställa sig att det finns någon individ i någon samhällsklass, yrkesgrupp, bildningsgrad, vars andliga egendom inte till någon del vore *folklore*.

#### NOTER

- <sup>1</sup> F. W. Schulze, *Folklore. Zur Ableitung der Vorgeschichte einer Wissenschaftsbezeichnung*. Hallische Monographien, herausgegeben von Otto Eissfeldt, 10 (Halle a.d. Saale 1949) 5. — <sup>2</sup> Funk & Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Ed. Maria Leach, I (New York 1949) 398–403. — <sup>3</sup> Åke Hultkrantz, *General Ethnological Concepts*. International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore, I (Copenhagen 1960) 135–141. — <sup>4</sup> Ambrose Merton (W. J. Thoms), *Chaucer's Night-spell*. The Athenæum No. 982 (1848). — <sup>5</sup> The Handbook of Folklore. New Edition, Revised and Enlarged by Charlotta Sophie Burne (London 1914) 1. — <sup>6</sup> Alexander H. Krappe, *Science of Folk-Lore* (London 1930) XV, jämf. Standard Dictionary, I 403. — <sup>7</sup> A. R. Wright *English Folklore* (London 1928) 7. — <sup>8</sup> Standard Dictionary, I 398–403. — <sup>9</sup> Jämf. Melville J. Herskovits, *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology* (New York 1951<sup>3</sup>) 414, 421–422 och *passim*. — <sup>10</sup> Jämf. Standard Dictionary, I 398 (W. R. Bascom), 400 (M. J. Herskovits), 403 (Erminie K. Voegelin). — <sup>11</sup> James Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, I (London 1919) VII. — <sup>12</sup> L. C. Wimberly, *Folklore in the English and Scottish Ballads* (Chicago 1928). — <sup>13</sup> *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, VI (Edinburgh 1937<sup>3</sup>) 57–59. — <sup>14</sup> G. L. Gomme, *Folklore as an Historical Science* (London 1908) 123. — <sup>15</sup> Jämf. t.ex. M. Jacobs och B. J. Stern, *General Anthropology* (New York 1955<sup>3</sup>) 309. — <sup>16</sup> Jämf. t.ex. Standard Dictionary, I 403 (B. A. Botkin). — <sup>17</sup> Standard Dictionary, I 402, jämf. 445–451. — <sup>18</sup> Standard Dictionary, I 403. Thompson kallar *folk-literature* all sådan litterär tradition som innehåller berättande element oberoende av om den är skriftlig eller muntlig, bara den har blivit upprepad så ofta att man kan kalla den traditionell. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. Revised and Enlarged Edition*, I (Copenhagen 1955) 11. — <sup>19</sup> Paul Sébillot, *Le Folklore de France*. I (Paris 1904) 1. — <sup>20</sup> Paul Saintyves, *Manuel de Folklore* (Paris 1936) 22. — <sup>21</sup> Op. cit. 48. — <sup>22</sup> Arnold van Gennep, *La Folklore* (Paris 1924) 30. — <sup>23</sup> André Varagnac, *Définition du Folklore* (Paris 1938) 7. — <sup>24</sup> A. van Gennep, *Manuel de Folklore Français Contemporain*, I (Paris 1943) 41–42. — <sup>25</sup> Jämf. Standard Dictionary, I 398. — <sup>26</sup> Raffaele Corso, *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia* (Roma 1924); jämf. Giuseppe Cocchiari, *Storia del Folklore in Europa* (Torino 1952). — <sup>27</sup> Albert Marinus, *Le folklore 1830–1930* (Folklore Brabançon 1929); *Critique, méthode et conceptions dans le folklore* (Folklore Brabançon 1930); *Caracteristiques de mouvement folklorique en Belgique* (Folklore Brabançon 1935). — <sup>28</sup> Jämf. t.ex. Wilhelm Schmidt, *Handbuch der*



Methode der kulturhistorischen Ethnologie (Münster 1937) 279–280; Adolf Spamer, *Wesen und Aufgaben der Volkskunde. Die deutsche Volkskunde*, herausgegeben von Adolf Spamer (Leipzig 1934) 1–16. – <sup>29</sup> Adolf Spamer, *Wesen und Aufgaben der Volkskunde* 3. – <sup>30</sup> Arthur Haberlandt, *Volkskunde und Völkerkunde. Die deutsche Volkskunde*, herausgegeben von Adolf Spamer 43. (»Volkskunde ist die wissenschaftliche Erfassung von Art, Wesen und Prägung eines Volkes im seelischen und geschichtlichen Verstand seines stetigen Daseins kraft äusserer und innerer Schau.«) – <sup>31</sup> Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz* (Erlenbach-Zürich 1946) 11. – <sup>32</sup> Viktor Geramb, *Die Volkskunde als Wissenschaft* (Zeitschrift für Deutschkunde 1924) 331 citerar Eugen Mogk: »Die Volkskunde ist eine deutsche Wissenschaft. Denn während sich andere Völker mit dem Folklore (mit dem blossen Aufsammlern der Volksüberlieferungen) begnügen, hat in Deutschland das psychologische Moment, d.h. die Erforschung der Volksseele aus dem überlieferten Material, von allem Anfang an in der Volkskunde eine wichtige Rolle gespielt.« – <sup>33</sup> Arthur Haberlandt, *Die deutsche Volkskunde. Volk. Grundriss der deutschen Volkskunde in Einzeldarstellungen*, herausgegeben von Kurt Wagner, I (Halle a.d. Saale 1935) 150. – <sup>34</sup> Jämf. t.ex. Wilhelm Schmidt, *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie* 280. – <sup>35</sup> Arthur Haberlandt, *Volkskunde und Völkerkunde* 42. — <sup>36</sup> Jämf. t.ex. Arthur Haberlandt, *Volkskunde und Völkerkunde* 43; Wilhelm Schmidt, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* 279–281. – <sup>37</sup> Jämf. t.ex. Sigurd Erixon, *Regional European Ethnology* (Folk-Liv 1937) 89–108; *Folklivsforskningen som universitetsämne* (Folk-Liv 1943–44) 286–313; *Nyorienteringar inom folklivsforskningen* (Folk-Liv 1948–49) 5–14; Will-Erich Peuckert und Otto Lauffer, *Volkskunde, Quellen und Forschungen seit 1930* (Bern 1951) 14–16; Ragnar Numelin, *Fältsforskare och kammarlärde. Drag ur socialantropologiens idéhistoria* (Tampere 1947) 107–120, 138–149. – <sup>38</sup> Se t.ex. Ragnar Numelin, *Fältsforskare och kammarlärde* 80–91, 176–196, 207–249. – <sup>39</sup> C. W. von Sydow, *Våra folkminnen* (Lund 1919) 18–20. – <sup>40</sup> C. W. von Sydow, *Folkminnesforskningens uppkomst och utveckling* (Folkkultur 1944) 5. – <sup>41</sup> Axel Olrik, *Nogle grundsaetninger for sagnforskning. Efter forfatterens død udgivet af Dansk Folkemindesamling ved Hans Ellekilde. Danmarks Folke-minder* 23 (København 1921) 3–4. – <sup>42</sup> Knut Liestøl, C. W. von Sydow: *Våra folkminnen* (recension; *Mål og Minne* 1919) 151.–<sup>43</sup>Kaarle Krohn, *Die folkloristische Arbeitsmethode. Institutet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B: Skrifter V* (Oslo 1926) 16–25. – <sup>44</sup> Adolf Spamer, *Volkskunde. Germanische Philologie, Festschrift für O. Behaghel* (Heidelberg 1934) 435ff.; Adolf Bach, *Deutsche Volkskunde* (Leipzig 1937) 37–68; Arthur Haberlandt, *Die deutsche Volkskunde* (Halle a.d. Saale 1935) 74–81; Will-Erich Peuckert und Otto Lauffer, *Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930* (Bern 1951) 7–25; Sigurd Erixon, *Regional European Ethnology* 89–107; Arnold van Gennep, *Manuel de Folklore Français Contemporain. Tome premier, I* (Paris 1943) 6–58. – <sup>45</sup> Jämf. s. 71. – <sup>46</sup> Andrew Lang, *Custom and Myth* (London 1884) 11. – <sup>47</sup> K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker. Aus Natur und Geisteswelt* 452 (Leipzig 1914) 2–3. – <sup>48</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven. Übersetzt von Margarethe Hamburger* (München 1927) 13. – <sup>49</sup> Franz Boas, *The Mind of Primitive Man. Revised Edition* (New York 1939) *passim*; Alexander Goldenweiser, *Anthropology. An Introduction to Primitive Culture* (New York 1946<sup>5</sup>) 127–134; Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (New York 1954<sup>5</sup>) 25–36; Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. Studien zur Kulturkunde*, begründet von Leo Frobenius, herausgeber Ad. E. Jensen. Zehnter Band (Wiesbaden 1951) 15–21 och *passim*. – <sup>50</sup> Karl Weinhold, *Was soll die Volkskunde leisten? Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1890 (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1891). – <sup>51</sup> Michael Haberlandt, *Vorrede* (Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1895). – <sup>52</sup> Eduard Hoffmann-Krayer, *Die Volkskunde als Wissenschaft* (Zürich 1902). – <sup>53</sup> Hans Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur* (Jena 1921) (Grundzüge der deutschen Volkskunde. Wissenschaft und Bildung 181. Leipzig 1922. *Deutsche Volkskunde in Grundzügen*. Leipzig 1935). – <sup>54</sup> Albrecht Dieterich, *Über Wesen und Ziele der Volkskunde* (Hessische Blätter für Volkskunde 1902) 169. – <sup>55</sup> Eugen Mogk, *Wesen und Aufgaben der Volkskunde* (Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde 1926) (Mitteilungen des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde 1907) 17ff. – <sup>56</sup> Jämf. t.ex. Sigurd Erixon, *Regional European Ethnology* 91. – <sup>57</sup> Adolf Spamer, *Wesen und Aufgaben der Volkskunde* 3–4, 7–8. – <sup>58</sup> Adolf Bach, *Deutsche Volkskunde* 471–472. –

\*\* Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz* 6–9. – \*\* Jämf. t.ex. Marius Barbeau, William R. Bascom, Aurelio M. Espinosa, George M. Foster, Theodor H. Gaster, George Herzog, R. D. Jameson, Archer Taylor och Stith Thompson i *Standard Dictionary*, I 398–403. – \*\* Melville J. Herskovits, *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology* (New York 1951<sup>o</sup>) 423–424. – \*\* *Standard Dictionary*, II 690–691. – \*\* *Standard Dictionary*, I 399–400. – \*\* R. R. Marett, *Psychology and Folk-Lore* (London 1920) 1–2. – \*\* Jämf. t.ex. Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz* 40–42. – \*\* Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz* 41–44. – \*\* Sigurd Erixon, *Regional European Ethnology* 94. – \*\* Jouko Hautala, *Johdatus kansanrunoustieteen peruskäsitteisiin I* (Helsinki 1957). – \*\* Albert Eskeröd, *Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed. Nordiska Museets Handlingar* 26 (Stockholm 1947) 77. – \*\* C. W. von Sydow, *Tradition leviämistä* (Historiallinen aikakauskirja 1932) (Om traditionsspridning. *Scandia* 5, 1932. On the Spread of Tradition. C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Published on the Occasion of his 70th Birthday. Copenhagen 1948). – \*\* Walter A. Berendsohn, *Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Ein stilkritischer Versuch* (Hamburg 1922) 16, 82–84, 111–113; jämf. *Handwörterbuch des deutschen Märchens I* (Berlin und Leipzig 1930–1933) 567. – \*\* Kaarle Krohn, *Die folkloristische Arbeitsmethode* 86; jämf. *Kalevalankysymyksiä I* (Helsinki 1918) 131–132. – \*\* Jämf. Walter Berendsohn i *Handwörterbuch des deutschen Märchens I* 566–567.

## DISKUSSION: SVALE SOLHEIM

Professor Hautalas innleiing er så grunnleggjande for diskusjonen av dei viktigaste termini innan vårt fag, at det ikkje kan verta tid nok i ei slik kveldsetestund om ein berre tilnæringsvis skal koma inn på dei viktigaste punkt. Personleg hadde eg gjerne sett at vi hadde hatt ein heil dag til rådvelde for denne diskusjonen. Så vel er det ikkje, og eg vil difor avgrensa meg til å koma med nokre merknader av generell karakter, og så etterpå gå inn på eit par detaljspørsmål, som kan kasta lys over mitt personlege syn på visse kategoriar og omgrep.

I Noreg var folkeminnegranskinga ei frukt av romantikken i midten av førre hundreåret. Frå først av hadde ikkje faget dei vide grensene det no har. I den perioden vart interessa aksentuert om folkediktinga; – det vart mest som ei *folkedikting*, kan ein seia. Heilt opp imot våre dagar har faget hatt slagside mot det litterære, og det er karakteristisk at den første akademiske læraren i faget, Moltke Moe, etter sin metode i høg grad var litteraturhistorikar. Innan mange krinsar ved universitetet i Oslo kan vi enda i dag høyra folkeminne rekna til nordisk litteraturvitskap. Den historiske utviklinga i Noreg har ført til at folkeminne og etnologi har kvar sine professorat, og i alle høve i det ytre står fram som to klårt åtskilde fag. Professor Hautalas framstilling av dette tilhøvet er på alle måtar korrekt. Men, det vil vara rett av meg å koma med eit lite appendiks. For oss som arbeider innan desse faga i dag, står det klårt at det ikkje er noko *prinsipielt* skilje mellom dei: folklore og etnologi er komponentar

av same einskapen, dei er to sider av same faget. Det er reint praktiske omsyn som har gjort at vi har laga ei arbeidsdeling innan eit fagleg område som var upraktisk vidt. Eg vil gjerne presisera dette, at i Noreg har vi ikkje funne det mogleg å halda oppe noko skilje mellom åndskultur og materiell kultur. Og lat meg föya til: vi er ikkje redde for å gå over dei praktiske grenselinene korkje i forskning eller undervisning.

Eg vil gjerne få sagt at ei slik framstilling av diskusjonen om nokre av grunnkategoriane innan folkeminnevitskapen, slik som professor Hautala har gjeve oss her, har ein eigen verdi for oss som er universitetslærarar. Eitt er at vi tidlegare ikkje har hatt ei slik konsentrert, historisk framstilling med definisjon av vårt fagområde. På det viset fyller dette diskusjonsinnlegget eit tomrom innan vår nordiske, folkloristiske litteratur. Men det er også ein særleg grunn til å ynskja professor Hautalas framstilling velkomen, for di den etter mi meining er så klår, logisk og pedagogisk velforma. Alt no er det visst at den vil gå inn som pensum til universitetseksamen i folkeminne i Noreg.

Så nokre ord om innhaldet av omgrepet *folk-* som vi m.a. finn i termen folkeminne. Som professor Hautala seier, er det rimeleg at kvar og ein har sin eigen definisjon, diktert av föresetnader og livssyn og kanskje mest av kva materiale ein arbeider med. For oss fleste står vel folkeminne som tradisjonelle åndslivsytringar frå eit eldre bondesamfunn med alle sine ulike kategoriar. Mi röynsle er at dette *folk-* i t.d. folkevise, folkeeventyr etc. er ein realitet. Det ligg utan tvil eit sosialt aspekt i omgrepet, og det er likt til at i Noreg har tradisjonsbærarane ofte sjölve vore medvitne om det. Også for dei var dette *folk-* ein realitet. Som döme vil eg visa til det innlegget, eg hadde på seminaret i folkedikting for eit par dagar sidan, der eg prøvde å gjera vis med at det låg eit visst sosialt syn bak ei folkevise, at den representerte allmugen og gav uttrykk for allmugen sine stemmingar og aspirasjonar, oppfatningar og vurderingar. At folkediktinga representerer visse sosiale lag i samfunnet, synest verta stödd av opplysningar vi t.d. finn i den vestnordiske mellomalderlitteraturen. I prologen til ei saga om Olav Tryggvason, skriven av ein islandsk munk ikr. år. 1200, har denne munken ein passus der han kjem inn på eventyr og eventyrforteljing. Han har ikkje mykje til overs for det, for han seier at eventyr er slikt som gjetargutane fortel, og i desse forteljingane får ikkje kongen det som tilkjem han av ære og vörnad. Vi ser at munken straks legg inn eit sosialt aspekt i si vurdering av eventyr. Dersom vi gjekk vidare og tok for oss kvart enkelt diktslag – eller gjerne visse grupper av diktslag – så ville vi sjå at

dei representerte visse grupperingar innan bondesamfunnet, og at dei i spesifikk grad kan gje uttrykk for visse gruppers aspirasjonar og oppfatningar. Konklusjonen på dette vert då at det kanskje kan vera på sin plass at vi tek med det sosiale aspektet når vi definerer faget.

I samband med diskusjonen om *folk*- vil eg ta opp eit punkt til, ein teori som har forma seg i samanheng med denne diskusjonen. Det gjeld tyskaren Hans Naumanns påstand om at den tradisjonbærande allmugen berre har reseptiv evne, og ikkje sjølv kan skapa. Som ein konsekvens av dette får vi da hans teori om »gesunkenes Kulturgut«, at folkeminna hos allmugen er skapt av høgare samfunnslag. Denne oppfatninga, som eg ikkje på noko vis er samd i – og som heller ikkje svarar til dei føresetnader eg har møtt i mitt eige land eller til den tradisjonen eg steller med der, har spela ei stor rolle i nordisk folkeminneforskning, og særleg når det gjeld studiet av mellomalderballadene. Vi finn uttrykk for den same medvitne eller umedvitne oppfatninga i den problemstillinga vi kjenner så godt, særleg når vi skal vurdera dei danske balladene: adelstradisjon kontra allmugetradisjon. Lat meg med ein gong seia at i Noreg har vi vondt for å skjöna denne problemstillinga. Hos oss er tilhöva slik at ingen *folklorist* har lagt fram ei einaste opplysning av vekt om at desse balladene nokon gong har vore noko anna enn bondedikting. Ikkje i noko meining har dei vore adelstradisjon. Difor må adelsvisehandskriftene for oss nordmenn stå som temmeleg sekundære kjelder. Eg vil gjerne illustrera mine ord med eit døme, der norsk folketradisjon støyter saman med dansk adelsvise, og vel då hemnvisa »Ivar Elison«. Visa er utan tvil dikta i Noreg. Den norske teksta har ikkje nokon imponerende alder, Sophus Bugge fann henne i Telemark i slutten av 1850-åra. Same visa har vi i dansk oppskrift frå 1600-talet, her heiter den »Iver Jarlens Søn«. Eg skal spara Dykk for ei detaljert jamføring mellom desse to visene. Den danske står i eit handskrift av Vibeke Bild, og det er tydeleg at ei norsk vise har vore førelegg. Vibeke Bild var dotter til ein lensherre i Lister len, og i barndomen budde ho i Noreg. Det er då naturleg å gå ut ifrå at ho har fått tak i visa der nord. Dette er ei lang tekst på heile 77 strofer, medan den norske oppskrifta er ikkje på fullt 30. Men for ein skilnad! Oppskrifta frå Telemark gjev oss eit kvalitetsprodukt: kort, fyndig, knapp – motivet klårt og skarpt – handlinga og konsekvensen fint gjennomført. Går vi så over til Vibeke Bilds produkt, blir vi sjokkerte og forundra over at det har funnest noko menneske som til dei grader har vore i stand til å öydeleggja eit kvalitetsprodukt! Og dette er den eldste oppskrifta, som etter historiske og andre kriteriar

då skulle stå som urkjelda. Men å la eit slikt makkverk stå som originaloppskrift til denne visa berre fordi den er så gamal, det verkar absurd. »Iver Jarlens Søn« må vera ei bearbeiding av ei opphavleg norsk vise, og med det resultatet ein ser. Slike døme gjer oss nordmenn skeptiske til den verdi desse adelshandskriftene kan ha som uttrykk for ein munnleg tradisjon, og dei heller stór oss i vårt syn på balladene som folkeviser.

---

1. Tidligere trykt i *L. Bødker* (ed.), *Nordisk Seminar i folkedigtning I*. København 1962, 1-35.

## FOLKEFESTERNES KATOLSKE GRUNDLAG

INDLEDNING: KAI ULDALL

Det er almindeligt bekendt, at indenfor folkeminddeforskningen har arbejdet med den materielle kultur i mere end en menneskealder draget interessen og kræfterne til sig på bekostning af den ikke-materielle. Der er sket et omslag, og årsagerne ligger klart for dagen. Den første forudsætning derfor var oprettelsen af folkemuseerne med deres samlinger af almuens kulturlevn. Dernæst at disse museer lærte at drive indsamlingsarbejde og undersøgelser i marken, der ikke omfattede blot bygningskulturen, og at der opstod sideordnede institutioner, som tog den samme opgave op. Af stor betydning har det også været, at vi her i Norden har haft en banebrydende foregangsmand.

Men der er utvivlsomt også anden årsag til, at forskningen – men ikke indsamlingsarbejdet – i mærkbar grad har svigtet den ikke-materielle kultur. Jeg tænker her især på begreberne tro og skikke, som de f.eks. udfoldede sig ved årsfesterne. Andre sider har stadig sine dyrkere, f.eks. eventyr og viser, og det er utvivlsomt, fordi der er mere hold deri. Arbejdet dermed kan gå sin trygge kang på fastere grundlag og følgende anerkendte metoder.

Anderledes når det drejer sig om tro og skikke, riter og magiske brug. Det er, som om den fallit, de gamle skoler og deres tydninger, jeg tænker f.eks. på Mannhardt og hans samtidige, led, endnu virker advarende. Det er vel også berettiget at sige, at forskning af denne art ofte savner anerkendte metoder, ja endda at dens kildekritik endnu ikke har taget form. – Afskrækkende virker sikkert også det, der netop skulle være til hjælp, nemlig den sidste menneskealders store indsamlingsarbejde, som i sidste time har søgt at redde, hvad reddes kunne, og derfor har indhøstet kildemateriale af højest forskellig kvalitet. – Man kan fastslå årsagerne til, at forskningen i så høj grad har svigtet på de nævnte punkter, men man må spørge, om det skal vedblive således. Det forekommer mig, at en af hovedårsagerne til den gamle forskergenerations fallit var den, at man i for høj grad ville forklare fænomenerne på baggrund af hedensk tid eller ved hjælp af paralleller fra fjerne folkeslag. Da reaktionen kom, ikke mindst repræsenteret af v. Sydow, blev den, hvor fortjenstfuld den end var, på adskillige punkter negativ.

Skal det blive således ved? I de mange år, jeg har beskæftiget mig med

den materielle kultur, har jeg efter tid og evne også skævet til den ikke-materielle, og jeg er kommet til det resultat, at tro og skikke, riter og magiske brug, som vi kender dem fra de sidste århundreder, for en del må betragtes ud fra den katolske middelalder. Vi er så heldige i Danmark at have et ikke ubetydeligt kildemateriale fra reformationstiden og det følgende hundredår i form af synodalakter og regeringsforbud og dertil også enkelte skrifter fra historisk og kulturhistorisk interesserede skribenter og samlere, bl.a. i form af præsteindberetninger, sendt til dem fra landets forskellige egne. Det er derfor muligt at anvende historiske kilder og benytte dem som kontrol af senere folkemindeoptegnelser samt af paralleller fra katolske lande.

Jeg kan naturligvis hér kun give antydninger af de tråde, som formentlig knytter nyere tids skikke til den katolske middelalder, men jeg vil gerne først forudskikke en indrømmelse af, at førkristne eller hedenske skikke som bekendt i adskillige tilfælde har været årsag til de katolske. Det er velkendt, at den ældste katolske mission efterhånden som den bredte sig over Europa måtte indgå på kloge kompromis'er. Men netop derved blev romerkirken en uhyre blandingsgryde. Det var ikke blot lokale guder eller heroer, som blev samlet op og knæsat af kirken rundt omkring i de nykristnede lande, men det var også lokale riter og magiske skikke. En foreteelse, som vi véd oprindelig var hedensk, kan således meget vel være indslæbt til Norden af den katolske kirke eller i alt fald af dens lavkaste, som tiggermunke o.s.v., uden at den samme foreteelse nødvendigvis behøver at have eksisteret i Norden i førkristen tid. Det var iøvrigt først som følge af koncilierne i Trient og gennemførelsen af *Missale Romanum*, at der kom ensretning i romerkirkens regler. Før den tid, altså igennem hele Nordens katolske middelalder, var de enkelte bispedømmer såvel som de enkelte klosterordener mere selvstændige med hensyn til lokale sædvaner og særpræg.

Når vi betænker den evne, den katolske kirke havde, til at trænge ind i befolkningens daglige liv, såvel familielivet som arbejdslivet – for slet ikke at tale om de religiøse fester – og erindrer, at den har hersket i Norden i mere end 500 år, altså i længere tid, end der nu er forløbet siden reformationen, så må vi utvivlsomt komme til det resultat, at dens tidsrum ikke kan springes over, når man vil forsøge at nå til forståelse af en festskik, en rite eller en magisk handling. Der kan naturligvis foreligge det tilfælde, at man savner kilder til belysning af de middelalderlige forhold i ens land, men det vil næppe falde vanskeligt at finde paralleller fra katolske lande.

Paralleller er naturligvis ikke det ideelle bevismateriale, men indenfor folke-mindeforskningen har de dog deres vejledende betydning. undertiden også en overbevisende.

Den omstændighed, at en del af vore folkeskikke er præget af den katolske middelalder, har naturligvis forlængst været erkendt af mange. Men det forekommer mig, at forholdet trænger til at understreges, og at en grundigere erkendelse deraf kan være tiltrængt. Det er iøvrigt ikke muligt i denne korte meddelelse at fremføre tilstrækkeligt bevismateriale for synspunktet, og jeg må indskrænke mig til at give en skitse og enkelte eksempler.

Med hensyn til den katolske kirke er det nyttigt at skelne imellem højkirken og hvad man måske kan betegne som lavkirken. Ved den sidste forstår jeg den lavere gejstlighed, landsbypræster og munke, hvis færden i befolkningen var udstrakt og ofte intim. De højkirkelige skikke faldt det ikke vanskeligt at afskaffe ved reformationen, men anderledes med de lavkirkelige.

En af de vigtige, organiserede kontakter var det katolske gildesvæsen, der i ret stor udstrækning fandtes også i danske landsogne. Fra samtidige kilder kender vi i danske landsogne Vor Frue, St. Hans, St. Peters, St. Anne, St. Gertruds og St. Katharines og flere helgeners gilder og ikke så få gildeshuse kan påvises. Træk, der er kendt fra de middelalderlige helgengilder, går igen i enkelte danske landsbylaugs vedtægter. Selv hvor der fandtes flere landsbyer i sognet, kunne bylauget være sogneomspændende og bære en helgens navn, således som i Nordby sogn på Samsø, hvorfra vi igår så filmen sommer-i-by. Hvor der ikke eksisterer landsbyer som på Bornholm, har sognegilderne levet videre i ny tid og er ligesom deres kirke opkaldt efter en helgen. I vore folkemindeoptegnelser savnes desværre oftest oplysninger om, hvem der deltog i skikkene, om det blot var byens folk eller sognets o.s.v. Iøvrigt er der tegn på, at sognegilder kan være ældre end landsbyorganisationer, en antagelse, som også retshistorikere er inde på.

Det er velkendt fra katolske lande, at også ungdommen har en slags organisation, der ofte har specielle funktioner i forbindelse med kirkelige fester, f.eks. ved arrangementet af processioner. Det er ikke ualmindeligt, at lederen af en sådan ungdomsorganisation har titel som konge eller prins på samme måde, som vi bl.a. kender det fra de middelalderlige »basoches« i Frankrig. De unge piger kunne også have tilsvarende organisationer. Fra Danmark ved vi, at ungdomsorganisationen i et fynsk landsogn må have været noget lignende, idet en optegnelse fra begyndelsen af 1600tallet med-



del, at »Søllinge Kirke haver sit Navn af Vor Frue, og hvis Sommergilde de haver holdt tilforn, haver de kaldet Vor Frue Gilde . . .«. Andre spredte kilder vidner om forbindelsen mellem kirken og ungdommens årstester. 1565 forbød Roskilde landemode »de Sommerdrenge Offer som bruges om Fastelavn og anden Tid«, og fra reformationstiden er der også forbud imod, at majgreven med følge gik ind i kirken og ofrede på alteret. Det drejede sig om en skik i forbindelse med sommer-i-by-ridningen. Vi så igår filmen af sommer-i-by-ridningen i Nordby på Samsø, efterfulgt af nogle glimt af en katolsk markvielse i Belgien, hvor rytterne og fanerne også gjorde sig stærkt gældende. Det, der tilsyneladende tillader os at knytte forbindelsen mellem denne sommer-i-by-ridning og den katolske markvielse, er især biskop Resens oplysning fra 1600-tallet om, at der i et par kirker på Samsø opbevaredes faner, som tidligere var benyttet til at føre omkring på markerne. Vi har naturligvis tilsvarende meddelelser om kirkefaner eller helgenbilleder fra andre dele af landet, knyttet til bestemte lokaliteter. I Bråby på Sjælland var en fane, som blev båret omkring, når regn savnedes. Fra Nr. Tranders i Jylland omtales i nyere tid drengenes St. Hans fane. Der kan næppe være tvivl om, at den mærkelige med brogede tørklæder behængte »faun« på Samsø er en erstatning for middelalderens kirkefane. I katolske lande ejer helgengilderne faner. Formularen for markvielse er bevaret i Roskildes manuale fra 1513, og fra landemoder kender vi senere forbud mod at lyse velsignelse over mark og eng, ligesom Sjællands biskop i sin visitatsbog 1543 forbød at løbe omkring på ager og eng med kors og faune. En gammel optegnelse fra Fyn oplyser om, at da præsten ikke mere turde vie marken, fik man en gammel kone eller en student til at fremsige en benediktion. Det er ikke for ingenting, at man senere talte om trolddom og *signerier*, og at de gamle koner, der kurerede folk, kaldtes *signekællinger*. Markvielserne blev officielt afløst af de såkaldte sædeprædikener på onsdage ved pinsetid, hvorved der ofredes brød og ost til præst og degn.

Der har som bekendt været en forbindelse imellem sommer-i-by-ridningen og majtræet, og det synes også, som om det sidste i alt fald i visse egne har haft forbindelse med katolsk markvielse. Tydeligst fremgår det af en ældre optegnelse vedrørende Notmark kirke på Als. Det er en anvisning på at anbringe kors ved hvert hjørne af bymarken samt sætte et hovedkors inde i landsbyen, hvorved der blev foretaget en art procession. Vi så igår filmen af majtræet i Skørping. Det har korsform, og dette var tilfældet ved adskillige danske, især jyske, majtræer, således endnu med majtræet i landsbyen Sød i Sønderjylland. Andre steder som på de sydfynske øer ligner

majtræet mere en flagstang, men vi ved, at der i reformationstiden blev udstedt forbud mod forskellig brug af kors efter de tidligere katolske skikke. At majtræet enkelte steder er et virkeligt træ, som udsmykkes, bør jeg nævne. Jeg tør heller ikke gå så vidt at hævde, at ethvert majtræ i middelalderen stod i forbindelse med markvielse.

Skikken at anbringe ondtafværgende kors eller blot grene ude på markerne er velkendt fra nyere tid. Det hedder ofte, at korsene skal placeres i de fire hjørner. Olaus Magnus skriver, at der ved midsommer bedes på agrene og opsættes kors af løv. Også ved beskyttelse af huse eller stuer ved magiske midler hører vi om de fire hjørner, og naturligvis om døren. Jeg opfatter det således, at dette er reminiscenser af de katolske benediktioner eller renselser med røgelse af hus og hjem, hvorved vievandet, saltet eller røgelsen afgaves på vedtagne steder.

Fra folkeskikkene ved vi også, at man i stedet for beskyttende kors i marken eller hjemmet kunne anvende grønt, krans eller grene, og i Danmark kaldtes sådanne grene, især når de førtes i optog eller processioner, ofte »blus« og undertiden også »faun« eller »fane«. Nu er det et spørgsmål, om den grønne gren eller krans har evnen til at beskytte *eo ipso*, eller om den har fået kraften, fordi den er viet af præsten, eventuelt i kirken. Her foreligger et problem, som formentlig skal betragtes på baggrund af den katolske palmevielse, men vielser af urter og grønt på andre årstider kendes forøvrigt også. En del hjemlige planter her i Danmark havde tidligere betegnelsen palmer. Det kunne bl.a. gælde kristtjørn men i nok så stort omfang regnfang (tanacetum), der f.eks. blev anvendt i Try, hvorfra vi igår så filmen om St.Hansko. Det var især regnfang, som også på Sjælland blev sat op i stuen som beskyttelsesmiddel. Der har som bekendt blandt forskerne været fremsat højst forskellige synspunkter med hensyn til majtræ, majgrønt o.s.v. Martin P. Nilsson har ført dem helt tilbage til den lykkebringende gren, der hentedes i en hellig lund og ved nytårsfesten placeredes foran husdøre hos de gamle romere; v. Sydow mener, at de blot er et synligt tegn på, at sommeren er kommet, og at udpyntningen af majtræet blot er et tilfældigt påfund. Jeg skulle tro, at den sikreste måde at beskæftige sig med fænomenet på, er at undersøge det på baggrund af de katolske benediktioner. Hvad der iøvrigt ligger bag disse benediktioner, er fortræffeligt behandlet af Franz i hans værk om katolske benediktioner, og det er forbavsende, at hans grundige og åbenhjertige redegørelser for førkristen baggrund for adskillige katolske skikke har fået »imprimatur«. Man dækker sig ofte bag, at det drejer sig om symboler.

Det er naturligvis overflødigt her at fremføre noget vidnesbyrd om, at flere forskellige katolske vielser m.m. også har været faste institutioner i Skandinavien. Jeg skal blot nævne biskop Palladius' forbud mod pavedømmets påfund »med vied Vand, vied Røgelse, vied Salt og Aske, vied Vox, Urter, Palmer, Fastedage, Hellige Dage« og imod at bære monstransen om i byen og i marken o.s.v. Men jeg vil gerne gøre opmærksom på, at de til vore forårsfester hørende grene, bl.a. faun eller fane, sommerspir eller andre processionsstænger stadig genfindes i katolske egne, og især anvendes ved processioner, ikke mindst ved vielsen af påskepalmerne. Det er her værd at huske, at de med broget papir udsmykkede, såkaldte »midsommerstænger« endnu findes bl.a. i Mästerby kirke på Gotland.

Det er også frugtbart at betragte årsfestbålene og nødilden på katolsk baggrund. I vor folkeoverlevering skelnes mellem årsfestbålene, som finder sted på bestemte aftener i året, og nødilden, som blev frembragt ved friktion mellem en hård og en blød træart, og som kun anvendtes til at tænde bål med, når der var speciel brug derfor, således ved kvægsyge. Men i det gamle katolske brug er der ikke denne forskel. Der foreligger især oplysninger om katolicismens påskebål ved kirken. Det tændes altid ved friktion, sten og stål, eller ved brændglas, og derpå opbrændes årets rester af kirkens lys, den viede olie m.m., idet præsten signer bålet med den nye ild, og kirkens slukkede lys atter tændes dermed. Det samme sker med hjemmets lys og arneild. Befolkningen har bragt brændsel til bålet og bringer derfra med sig hjem ikke blot en glød eller en brand til at tænde hjemmets nye ild med, men også trækul og aske, som i årets løb skulle anvendes, når fare truede. Der kendes også mange eksempler på, at madvarer eller urter bragtes i forbindelse med den viede ild og derved fik en særlig kraft.

Nødildens helbredende betydning er velkendt i Skandinavien, men det er vanskeligere at finde noget lignende med hensyn til årsfestbålet. I Danmark lever den stereotype forklaring, at bålet eller blusset brændes for at beskytte imod hekse, men i alt fald i Ulsted i Vendsyssel har jeg optegnet tradition om, at aske og trækul fra St. Hansbålet var gavnligt imod sygdomme hos folk og fæ. Der er også enkelte andre forklaringer. Tang Kristensen oplyser om en jysk egn, at skindet fra bålet skal fremkalde frugtbarhed. Andetsteds hed det sig, at det modvirkede sygdom i kornet. Fra Gotland oplyses det, at bål skal tændes i markens fire hjørner, og i Danmark har det tidligere været almindeligt at løbe over marken med stænger med halmknipper, antændt ved bålet. Ved Persblussene i Sydvestslesvigs frisisk påvirkede egne bruges endnu denne form. I Norge har bålene sær-

lig betydning for beskyttelse af kreaturerne, og det kendes åbenbart også i Sverige. Fra Danmark har Thiele en optegnelse om, at der kunne påkomme kreaturerne en sygdom, hvis ilden i gården blev for gammel. Så måtte man skaffe ny ild. Bålbrændingsskik i Syvherredsbygden i Gøteborg-egnen i påsken peger stærkt mod katolicismen, idet man anbragte kød og korn i bålet, og hele bylaget skulle bygge bålet, medens gløder derfra blev lagt på hjemmets arne og bl.a. beskyttede imod vådeild. I Harested kirke i Bohuslen skal der i dørkarmen være et hul fra nødildsboring. Jeg skal slutte omtalen af katolicismens viede bål med at minde om sagaernes, bl.a. Njals sagas beretning om de frygtede besærker, der kom til en gård og løb gennem ilden, men ikke kunne klare sig, da de nåede frem til den ild, som præsten Tagbrand eller biskop Frederik havde viet.

Fra det viede bål er der ikke langt til de viede lys. Kyndelmisse var den store lys- og kærtevielsesdag og som bekendt en vigtig mærkedag, men lys kunne også vies på andre tider. I senere folketro fik især julelysene betydning. Her står man atter overfor spørgsmålet om, hvorvidt lysets og lysestumpens beskyttende kraft skyldes lyset *eo ipso* eller vielsen deraf. Det skal erkendes, at ildens – såvel som andre tings – beskyttende evne er ældre end nordisk middelalder, men spørgsmålet er, om nyere tids folketro desangående ikke skyldes middelalderens katolske skikke.

Vi kan også nævne påskeæg, den katolske vielse deraf og i det hele den katolske madvielse, som fandt sted her i Norden. I Danmark havde man efter reformationen besvær med at hindre præster og degne i at løbe omkring og signe folks mad og kornbeholdning, ligesom at gå rundt og tage folk i skrifte i dimmelugen. Et vidnesbyrd om en munks vielse af påskeæg har vi i en antikvarisk indberetning fra et østjysk sogn til biskop Ole Worm fra begyndelsen af 1600-tallet. Folk huskede, at der skulle bringes røde påskeæg til en munk af navnet Markor i et kapel. Han viede dem da men beholdt selv en god portion. Langt op i ny tid ydedes der præst og degn afgifter i form af æg i påsken, og det hedder sig, at hvis en degn kom til Københavns universitet, mødtes han med den hånende betegnelse »påskeæg«. Også spisningen af visse slags grønt i påsken synes at have forbindelse med mad- og urtevielse. Der er for øvrigt en beretning i Gregor den Stores dialoger om en nonne i Frankrig, som blev besat, fordi hun i haven havde spist uviet salat i påsken.

Her i Norden har spiseregler og forbud mod at nyde visse madvarer på bestemte dage som bekendt været reminiscenser af katolske fasteregler.

Jeg tror endda, man kan gå så vidt at sige, at farverne i enkelte egne folke-  
dragter ved kirkebesøg på visse højtider er påvirket af middelalderkirkens  
liturgiske dragtfarver.

Vi må have haft middelalderlige velse af husdyrene, og antagelig lever  
levn deraf ved rytteroptog, muligt i Steffensridtet, og måske også ved første  
uddrivning eller hjemdrivningen af kreaturerne til sæters eller, som vi i går  
så på filmen om St. Hanskoen, på særlige dage, da særlig beskyttelse var  
nødvendig.

Problemet om det sidste neg burde utvivlsomt også undersøges på basis  
af kornvielse eller høstgudstjeneste. Jeg er ikke på nuværende tidspunkt  
i stand til at udtale mig nærmere derom, men det forekommer mig i alt  
fald, som om de forskellige halmfigurer, der anbringes ved bordet eller  
husbondens plads, og de skikke og den tro, der knyttes dertil, kunne pege  
i denne retning.

Vi er herved kommet ind på omtale af bondens stue og højsædet. Jeg  
er ikke i mindste tvivl om, at skikkene omkring højsædet eller bordende-  
bænken har katolsk baggrund. Bordendehjørnet må svare til tyskernes  
»Herrengottwinkel«, hvor helgenbilledet eller krucifixet havde plads og  
smykkedes ved højtider med lys, blomster, grønt o.s.v. I Danmark overtog  
hjørneskabet og bordendepanelet gerne noget af denne udsmykning, og i  
gamle bondehjem fandt man gerne de billige, religiøse tryk ophængt dér  
efter gammel tradition.

Også udenfor årsfesterne levede efterklang af katolsk skik og brug na-  
turligvis videre. En stor del af dagliglivets beskyttelsesmidler og beskyt-  
tende handlinger er de fra katolicismen kendte, især ting der anvendes  
ved besværgelser og benedictioner, f.eks. saltet. Det er her overflødigt at  
nævne eksempler. Straks efter reformationen var den nye kirke endog  
betænkelig ved at tillade korsbetegnelsen eller at slå kors for sig selv eller  
over ting. Endnu 1592 mente biskop Winstrup, at korsbetegnelse var ude  
for papistisk misbrug, og så sent som 1687 advarede biskop Lodberg i Ribe  
sine præster imod at slå andreaskors.

Mellem sene folkemindeoptegnelser kan man nu og da finde særlig slå-  
ende eksempler på katolsk efterklang. F.eks. en meddelelse fra Østerdalen  
i Norge om, at når man skulle til konfirmation, var det godt at dyppe fin-  
geren i vand og slå kors for sig tre gange. Eller fra Falster, at man kaldte  
det at »signe«, når man satte vand til fløden. Eller faste før altergang.

I det hele taget taler anvendelsen af ordet »signe« om magiske handlinger

sit tydelige sprog om, hvor vanskeligt det har været at løsrive almuen fra tiltroen til de katolske benedictioners gavn. At middelalderlige signe-formularer er bevaret, behøver vi ikke at komme nærmere ind på.

Vi ved, hvorledes det forløb, da reformationen satte ind. Det var umuligt at afskaffe de katolske sædvaner rationelt. For en stor del blev de tidligere præster i deres embeder, og ofte måtte der gribes ind overfor en sådan mand, som f.eks. 1550 overfor en præst, der tidligere havde været klosterbroder i Mariager kloster, men nu havde drevet forskellig magi, havde foretaget sig noget for at skaffe sine sognebørn godt fiskeri og havde udpeget nogle som besatte. Det var vist især galt med de tidligere munke og senere løbedegne, som bl.a. Roskilde landemode 1559 forbød at fare om og sælge »breve« og kurere sygdomme. Det måtte forbydes degne at prædike. Det er velkendt, at kloge mænd og koner senere fortsatte den katolske lavgejstlighed misbrug. Endnu i sene folkemindeoptegnelser kan man træffe f.eks. et eksempel på benediction af et nyt hus, hvad jo var sædvane under katolicismen. Der er en optegnelse hos Tang Kristensen, åbenbart fra Fyn, gående ud på, at hvis man har bygget en ny stald, skal man hente en klog mand, lade ham være alene i stalden for »ved sin kunst og klogskab at indvie stedet og forsikre det imod onde væseners indflydelse, hekseri og al anden ufærd og misheld!« – Da jeg for nogle år siden var i en katolsk egn i Frankrig, fandt jeg på en bjælke i en kostald en håndskrevet formular for en sådan vielse af stalden, og jeg fik den med til Dansk Folkemindesamling.

Når jeg nu skal slutte denne meddelelse, så vil jeg gerne fremhæve, at jeg selvsagt ikke agter at hævde, at man ved at betragte den her behandlede kreds af skikke og brug på katolsk baggrund har fundet den eneste rette og endelige vej til løsning af problemerne. Når jeg f.eks. har udkastet den tanke, at katolsk markvielse er baggrund for majtræer og sommer-i-by, så vil jeg ikke dermed mene, at der ikke oprindeligt kunne eksistere andre former deraf. Har man haft en nidstang til at bringe ondt, kan man også have haft en majstang til at bringe godt. Vi kender forøvrigt fra udlandet middelalderlige forbud i alt fald mod majhentning, således fra Ludvig den Hellige, men det er jo velkendt, at den tidligere katolske kirke forbød skikke, som senere blev knæsat af den.

Min hensigt med denne meddelelse er blot at gøre opmærksom på, at middelalderens katolske skikke, og for øvrigt adskillige lavkirkelige katolske skikke den dag i dag, for os er uhyre vigtige kilder til forståelse af en lang række af vore senere folkeskikke. Man kan ikke springe mere end 500

års middelalder over, når man vil søge at nå til forståelse af disse skikke. Men som tidligere sagt, romerkirken allierede sig under sin fremtrængning med en del hedenske skik og kult, således at man ikke altid på forhånd kan gå ud fra, at en afgjort førkristen skik, som er konstateret her i vore folkeminder, allerede fandtes her, før kristendommen nåede hertil.

#### DISKUSSION: K. ROB. V. WIKMAN

Uldalls föredrag synes mig vara ett förträffligt bevis för riktigheten av de synpunkter jag i mitt inledande anförande har anlagt på folkminnesforskningen. Det har visat sig nödvändigt att vid studiet av årsfestbruken taga grundlig kännedom om medeltidens katolska folkseder. Jag har själv bedrivit en del forskning på denna linje. Att våra årsfester har uppstått på den kristna medeltidens mark har för mig framstått som en med åren alltmer påtaglig sanning. I främsta rummet kommer naturligtvis det kalendärt bundne festskicket. Gångdagsprocessionerna, påksederna, årseldarna m.m. är endast gamla exempel på detta. Även om bakom dessa bruk finnes en bakgrund, som delvis är historiskt äldre än vår nordiska medeltid, är festtraditionen som sådan så nära förbunden med den katolska folkreligionen, att både brukens funktion och struktur vore obegriplig, om de ej fått sin prägel av denna. Enligt min tanke härrör de dessutom från en ganska sen medeltid. Det måste betecknas som ett mycket lyckligt grepp av Uldall att han studerat dessa bruk i trakter, som ligga på de gamla färdvägarna upp till Nordens länder. Det är för oss en angelägen uppgift att den katolska folkreligiositeten med dess blandning av sakrala och profana element studeras in situ och att dess symbolvärld, som hos oss gått förlorad, får kasta nytt ljus över seder och tro, som hos oss levat kvar från en svunnen tid.

#### DISKUSSION: LILY WEISER-AALI.

Etter overinspektør Kai Uldalls foredrag »Folkefesternes katolske grundlag« kom jeg på oppfordring og utan forberedelse med noen bemerkninger om en eventuell forskning på dette område. Jeg har inntrykk av at man i Norge foreløpig ikke kan ta opp en diskusjon av emnet, fordi det mangler forarbeider. Det første man bør gjøre er å skape et arkiv som samler all katolsk overlevering. De offisielle liturgiske norske skrifter vil snart fore-

ligge i utgaver fra Norsk Historisk Kjeldekrift-Institutt i Oslo, en del er allerede trykt. Et register om katolsk tro, skikk og legender i gammelnorsk litteratur måtte lages. Et annet materiale som måtte katalogiseres fra etnologisk synspunkt er helgenbilder og andaktsgjenstander i norske kirker, dette er samlet og bearbejdet av kunsthistorikere. Hele den eldre topografiske litteratur inntil ca. år 1820 måtte gjennomgås for å samle katolske minner. Ved en slik fremgangsmåte ville man finne frem også til andre kilder, enn dem som jeg her for öyeblikket kan nevne. En god hjelp til å finne frem til kilder litteratur og forskningsområder som måtte bearbejdes, har man nå i artikler i Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder.

Et liknende registreringsarbeid måtte man gjennomføre for nyere forskningsresultater spredt i tidsskriftartikler. Når man på den måten hadde fått et allsidig stoff som grunnlag, kunne man gå til forskningsoppgavene, fremforalt en kildekritisk vurdering av materialet. Deretter måtte man sammenligne det norske stoffet med katolske minner i våre naboland, og så gå til tolkning av nyere norsk folketradisjon som kunne skrive seg fra katolsk overlevering. Jeg ba de tilstedeværende norske professorer og dosenter i etnologi om å gi slikt systematisk innsamlingsarbeid som oppgaver til sine studenter. I Danmark har man allerede satt i gang et liknende innsamlingsarbeid som det her er skissert. Til slutt vil jeg som et eksempel vise til Arkivet til gransking av den ingermanlandske åndelige folkekultur, skjönt det etniske Ingermanland ikke lenger eksisterer. Arbeidet begynte i 1956 med kopiering av alt tilgjengelig kildemateriale. I dag foreligger over 30.000 opptegnelser. Det andre punktet i programmet om forskningsarbeid har man tatt fatt på i to store avhandlinger, som foreligger trykt.



## ATLASFRÅGOR

### INLEDNING: SIGURD ERIXON

[Professor Erixons indledning er i ændret og udførligere form trykt i *Folk-Liv* 1960-61, 90-111, hvortil henvises.]

### DISKUSSION: OLE HØJRUP

Når kongresledelsen har ønsket, at jeg skulle sige et par ord i tilknytning til Sigurd Erixons indlæg, skyldes det, at også Danmark er kommet med i den række af nationer, som forbereder et atlas over folkekulturen. Det er en ny beslutning, men håbet om at kunne gøre det er gammelt. Da nu afdøde museumsinspektør Svend Jespersen for 20 år siden begyndte Nationalmuseets Etnologiske Undersøgelser, var et af formålene indsamling af stof til et atlas, men det var ikke et hovedformål, og i en årrække var man ikke sikker på, at det kunne lykkes, fordi der ikke ville være tid nok til at få samlet et tilstrækkeligt stort materiale, før mindet om den lokalt udformede kultur var udslukt.

Ganske vist kunne man have gjort, sådan som man gør det i visse lande. Man kunne have udsendt en lang række spørgsmål, som der skal svares ja eller nej til, og tegninger, som der skal sættes kryds ved. Sender man en sådan spørgebog til alle landets landsbylærere, kan man hurtigt og billigt fremstille et atlas, som udadtil kan være en national pyrd, men hvis videnskabelige værdi er lidt mere tvivlsom.

Indledningen til et atlas med en redegørelse for arbejdsmetoderne er ikke den mindst væsentlige del. Når man ser på et atlasblad med forskellige signaturer, har man jo ingen mulighed for at afgøre, hvor fuldstændigt kortbilledet er, om afvigende former er slået sammen under een signatur, eller om der eventuelt mangler visse former. Ved sammenligninger over større områder er forenklingen af udlandets forbestand en væsentlig fejlkilde, ligesom den stærkt udformede skik eventuelt opstået som blandingsprodukt i et kulturgrænseområde ofte er blevet taget for en særlig velbevaret og gammel form. Ikke mindst i dette tilfælde er en detaljeret kortlægning nødvendig. For redskabernes vedkommende er det vel snarere den forenklede form tilpasset et specielt miljø eller en speciel funktion, der er en risiko for den udenlandske forsker, som ikke kan være fuldt inde i ved-

kommende lands etnologi. Her er den fyldige kommentar et uomgængeligt krav.

Man valgte da i Danmark i første række at samle stof, som kunne være grundlag for en række monografier over enkelte sider af folkelivet. Alle spørgsmål om et emne blev samlet i een stor spørgeliste, således at hver optegnelse giver en fuldstændig fremstilling af hele emnet. Med den bredt anlagt spørgeliste frigør man i nogen grad meddelelsen fra det enkelte spørgsmål, og med den naturligt fremadskridende beskrivelse af et arbejde eller en situation er der større mulighed for at få træk med, som var ukendte ved affattelsen af spørgelisten.

Efterhånden som der kom et større antal spørgelister, fik man et materiale, som kunne danne udgangspunkt for en skildring af livet på en bestemt egn og i nogle tilfælde en bestemt gård. Adskillige meddelere har skrevet flere tusinde sider. Ved siden af spørgelistearbejdet tog vi fat på en række dybtgående lokalundersøgelser, der skulle kontrollere og komplettere spørgelistematerialet. Stofindsamlingen til to af disse undersøgelser er i det væsentlige afsluttet.

Nu mener vi altså, at tiden er inde til at tage den tredje opgave op, nemlig et atlas, og vi er begyndt at gøre op, hvilke emner der kan være tale om. Skulle man være helt konsekvent, så burde alle væsentligere kulturelementer belyses kartografisk. Vi har foreløbig ca. 1000 arbejdskort, og der kan blive tale om væsentlig flere. Et atlas af det format er jo i vor tid langt uden for mulighedernes grænse, men brugeren af et atlas må holde sig klart, at det kun udgør et snævert udvalg af elementer, som viser et eller andet interessant forhold, og man må ikke tro, at alle kulturens elementer lejr sig på samme måde. Dette kan selvfølgelig belyses i teksten, hvis denne gøres til en samlet beskrivelse af folkekulturen, således som der har været planer om i forbindelse med det svenske atlas, men dette er tiden næppe inde til, da det jo trods alt er så få sider af folkekulturen, som allerede er virkeligt behandlet, i Danmark endnu langt mindre end i Sverige.

Når man skal foretage et udvalg, melder problemet sig, hvad man skal vælge til kortlægning, og det er ikke mærkeligt, at udvalget bliver i høj grad forskelligt i de forskellige lande. Man kan lægge vægt på væsentlige kulturelementer, men ofte er det mindre betydningsfulde træk, som bedst belyser den lokale udvikling og landets opdeling i kulturprovinser. I det svenske atlas er det blevet landbrugets grundlæggende redskaber og bølgen, der er kommet i forgrunden, medens fænomener som udnyttelsen af den vildtvoksende plantevækst, fangst og fiskeri kun er svagt repræsenteret.

Dernæst har man lagt vægt på den interessante modsætning mellem Nord-sverige og det sydligere Sverige. Dette er også i europæisk sammenhæng et vigtigt forhold, men fra dansk side kunne man godt ønske en mere indgående behandling af det sydligste Sverige, som vi kunne have knyttet vore kort til. I Østrig har man da også lavet atlas over de enkelte dele af landet, og det er måske ikke nogen dårlig idé ved siden af de store nationale atlas at tage enkelte egne op til behandling, således at der bliver mulighed for en mere indgående karakteristik af de lokale variationer og brydninger ved ældre og yngre statsgrænser. Iøvrigt ville det være interessant foruden genstandes, arbejdsmetoders og skikkens udbredelse at vise fænomener som udveksling af arbejdskraft og varer samt markeders oplande. Det er påfaldende, at store købstæder og markeder ikke altid ligger i centrum af en kulturprovinc, men undertiden hvor to sådanne mødes.

Inden for rejsegildeskikkene har vi i Danmark et interessant kompromis mellem håndværkertraditioner og den befaste befolknings sædvaner, og man kan der spore, hvorledes skikke syd fra når et godt stykke nord på i Jylland. Også for en del købstæder gælder det, at de har fået mange impulser syd fra, medens andre i det væsenlige har fået nyheder via København. Dette har vi ikke i øjeblikket materiale til nærmere at belyse, men hvis der er nogle, som har forslag til studieobjekter, så er sådanne velkomne.

Størstedelen af de undersøgte kulturelementer forsvandt i Danmark med industrialiseringen af samfundet, og kun for et mindre antal har det været muligt at følge forskydningerne i udbredelse op til nutiden. Men hvis det er muligt at belyse forskydningerne af en grænse, søger vi at gøre det. Det stiller ganske vist store krav til dateringen af oplysningerne. Det er således vanskeligt at benytte museumsgenstande, idet disse sjældent er tilfredsstillende dateret, ligesom brugernes lokale tilhørsforhold ofte er mangelfuldt belyst sammenlignet med spørgelistematerialet.

Når man syd på i Europa så ivrigt holder på, at man skal behandle nutidsstof, er det vel for en del en reaktion mod en tidligere alt for dominerende interesse for »urformer«, men det hænger nok også sammen med vanskelighederne ved at få tilfredsstillende oplysninger. Her i Norden er vi i den heldige situation, at befolkningen er så veluddannet, at gamle fra alle samfundets lag både kan og vil skrive selv – også når der er tale om store spørgelister – medens man længere syd på må ty til optegnere, der tilhører et andet miljø, end det der beskrives. I Schweiz har man forsøgt at anvende vor metode – omend med en anden spørgeliste type. Fra den

tyksktalende del af landet fik man nogle besvarelser, men ingen fra den fransktalende del. Jeg kan ikke kraftigt nok betone, at man må gøre sig klart, hvordan stoffet er skaffet til veje, og det er vor erfaring, at ethvert materiale, der stammer fra en optegner fra et andet miljø eller en anden egn, end den der beskrives, må benyttes med varsomhed, især hvis optegneren ikke er uddannet etnolog, og ganske særlig hvis optegneren som lærer eller præst tror at kende sit embedes befolkning, hvilket kun undtagelsesvis er tilfældet – det er vor erfaring – selv efter mange års ophold på stedet. Ved at holde sig til nutiden lettes selvfølgelig optegnerens opgave i nogen grad, idet direkte iagttagelse kan erstatte udspørgen. Og det er jo en selvfølgelig ting, at en bestemt signatur på et kort ikke bør repræsentere oplysninger fra vidt forskellige tid. Man må være sikker på, at kulturelementet virkelig har været udbredt over hele området samtidigt. Selv når belæggene ligger tæt, vil en enkelt signatur let komme til at repræsentere flere hundrede tilfælde, og det er klart, at det skal være en meget homogen kultur, som man med udbytte kan kortlægge over større områder. I praksis bygger kortlægningsmaterialet på oplysninger fra egnens bofaste befolkning. Tilflytteres oplysninger kan derimod tjene til at belyse kulturbrydningen og miljøets evne til at ensrette stedets kultur. Denne var endnu de fleste steder ret stærk i slutningen af 1800-årene, men var stærkt aftagende. For den, der har sine erfaringer fra en nyere tid, er det iøvrigt forbavsende, så skarpe grænser der ofte kan trækkes ud fra det indsamlede materiale, selv i et kolonisationsområde som de jyske hedeegne.

Når man har erfaret, hvor svært det er at lave et atlas selv over et så lille land som Danmark, uden at kortene bliver alt for komplicerede eller virkeligheden for forenklet, kan man synes, at det er håbløst at lave et fælleseuropæisk atlas. Men et sådant er alligevel en ønskelig ting. En hovedopgave for det enkelte lands atlas må altid være at belyse landets specielle problemer, og det kulturelement, som man har udbytte af at belyse kartografisk i det ene land, har måske slet ikke interesse i det andet. En række beholdere i løbbinding viser således en karakteristisk grænse i Sverige, medens de er almene overalt i Danmark. Vi prøver dog at indrette vore spørgelister således, at vi skal kunne honorere de krav, som et kommende fælleseuropæisk atlas må forventes at stille. Om ikke mange år har vi ikke her i landet mulighed for at få oplysninger om de kulturelementer, som man i andre lande ønsker at belyse ud fra nutidsforhold.

Dansk kultur er i dag stærkt på vej til at blive en nationalt ensartet kultur, der er mindre geografisk præget end præget af de forskellige sociale

grubbers tidsmæssigt kortvarige småvariationer. Etnologiens kommende opgaver vil formentlig være knyttet til belysning af disse og til fælleskulturens holdning over for tilgrænsende landes kultur. Kan vi eksakt redegøre for, hvori dansk levevis i dag udskiller sig fra tysk? Held det lands etnologi, som har løst så mange som muligt af arbejdsopgaverne fra en ældre tid, således at man er rede til at tage de nye op.

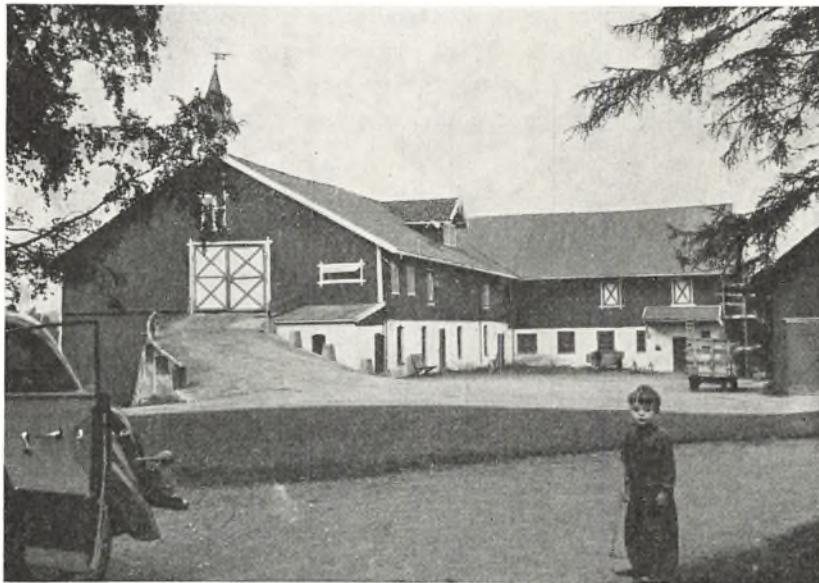


Fig. 1. Uthus på garden Hellerud i Skedsmo.

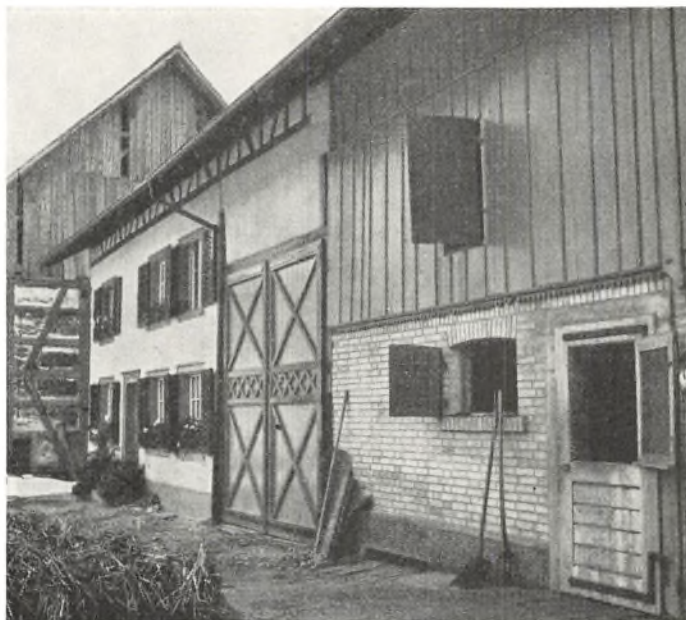


Fig. 2. Den store kjøreporten på gardshus i Oberstammheim, Sveits.



Fig. 3. Uthus med dör-ornament av kvitmåla lister, Austfold.



Fig. 4. Stor kjøreport med opplisting i stil med bindingsverket, Unterstammheim, Sveits.



Fig. 5. Uthus teikna av ing. Ulrik Sverdrup, 1885.

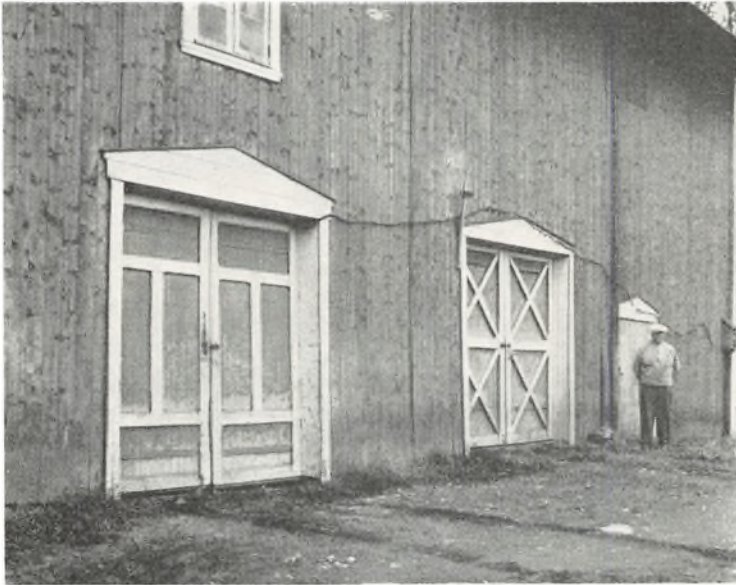


Fig. 6. Arstad i Stange, Hedmark. Venstre låvedör 1895, högre dör 1920.

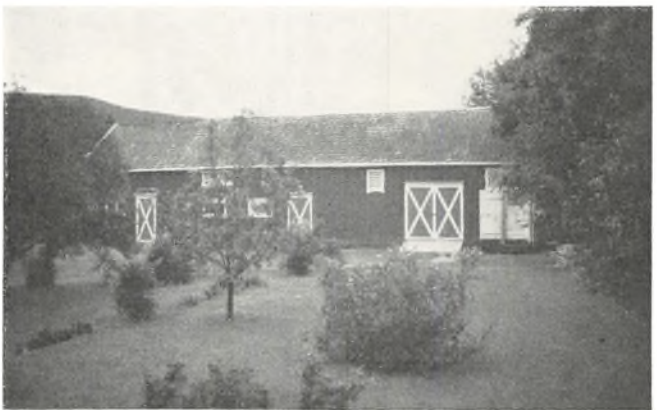


Fig. 7.  
Mönsteret på  
desse dörene  
er reint  
ornament,  
berre måla  
utan  
opplisting.  
Tettgrend ved  
Eidsvoll.



Fig. 8. Lagerhus, Bjørnerud på Eina, 1940. Dette mønsteret og døra med låsfisk er vanleg på Ö. Toten også.

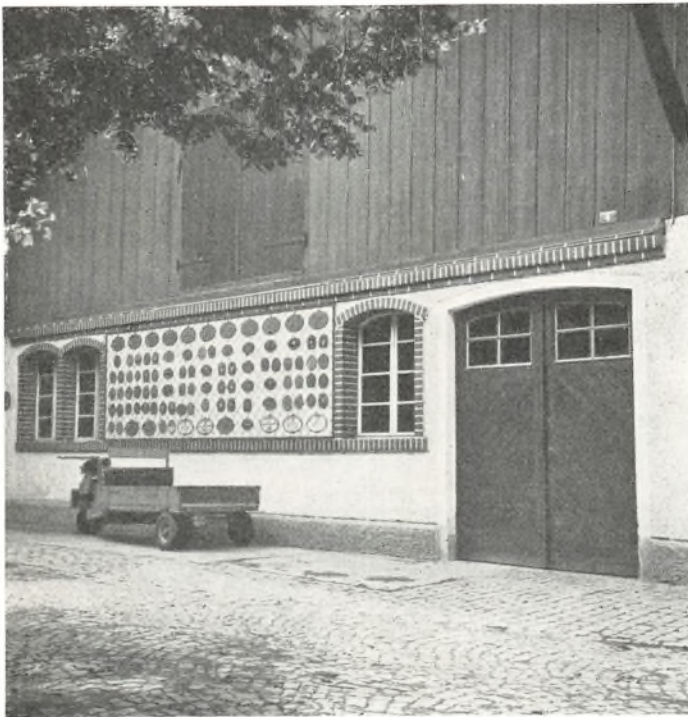
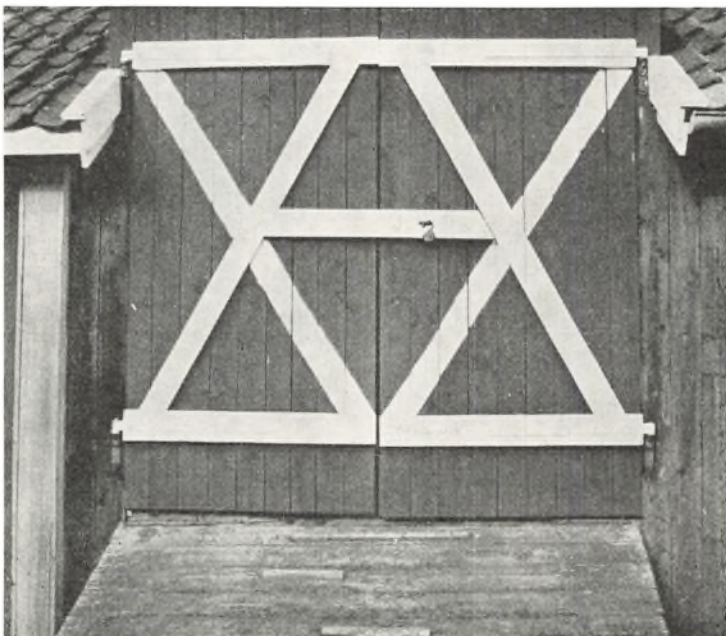


Fig. 9. Premiar for hestana utanfor staldøra på Knoblauch, Ober-Entfelden, Sveits. Elles er det vanleg å slå opp mjølkepremiarne på fjøsdøra.



**Fig. 10.** Klokkene under taket utanfor fjös-döra fortel om storleiken på buskapen, og byrgskapen over han. Hof Galege, Suhr i Argau, Sveits.



**Fig. 11.** Møte mellom to ornament-tradisjonar, eldre Z endra til X ved på-mala striper. Støjordet, Eidsvoll.



Bild 1. Ekonomibygnad (flygel) på gård i Arvidsjaur i Norrbottens län, en icke ovanlig byggnadstyp inom länet. Husen rödmålade med vita, varandra korsande fönsterbräden och snettställda spröjsar mellan rutorna i de omotiverat stora fönstren. Foto. Helmer Tegengren, 1962.

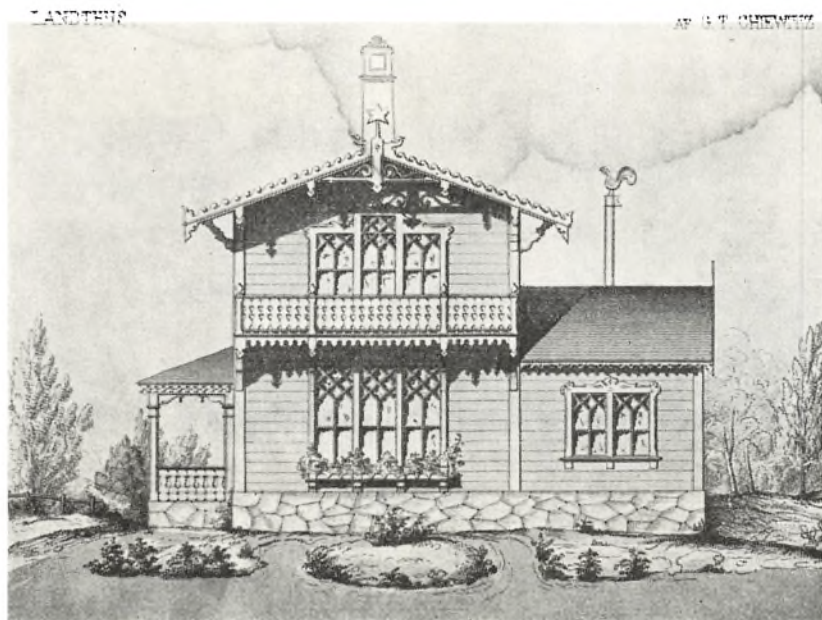


Bild 2. Arkitekt G. Th. Chiewitz' ritning till fabrikören A. Th. Ericssons villa på Runsala, Åbo. Tidskrift för praktisk byggnadskonst och mekanik, 1853.

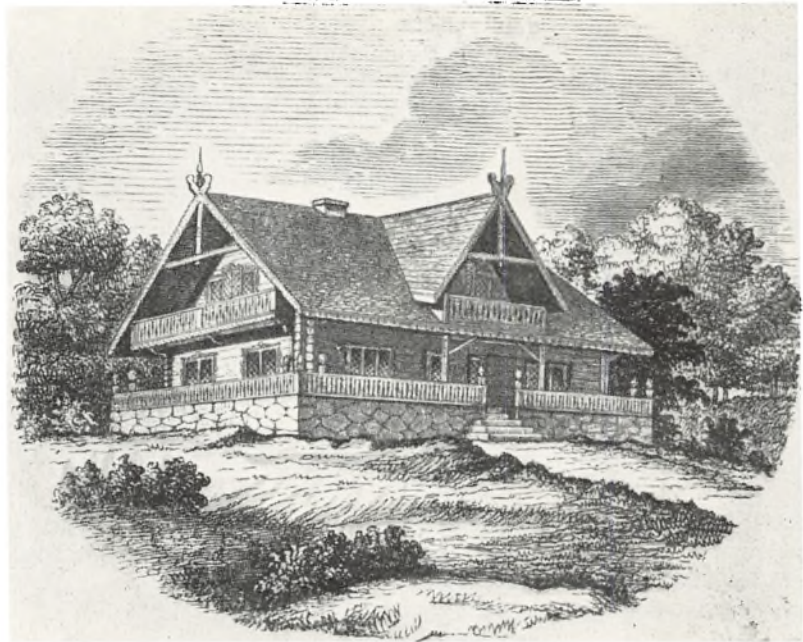


Bild 3. Konsul Arfwedsons lanthus utanför Stockholm uppfört 1852 enligt ritningar av F. W. Scholander.



Bild 4. »Mindre kostsamt Mejeri . . .« Ritning av C. E. Löfwenskiöld 1859.

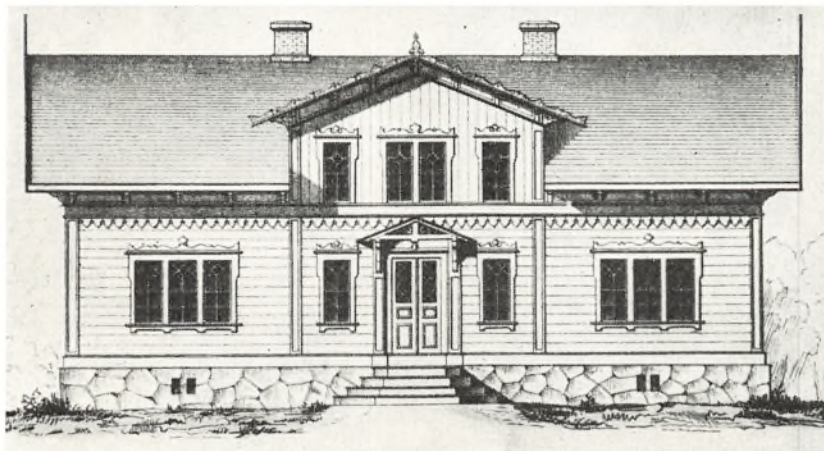


Bild 5. »Boningshus på mindre plattgårdar«. Ritning av C. E. Löfwenskiöld 1854.



Bild 6. Stallbyggnad med sel- och foderkammare samt vagnslider. Ritning av C. E. Löfwenskiöld 1868.

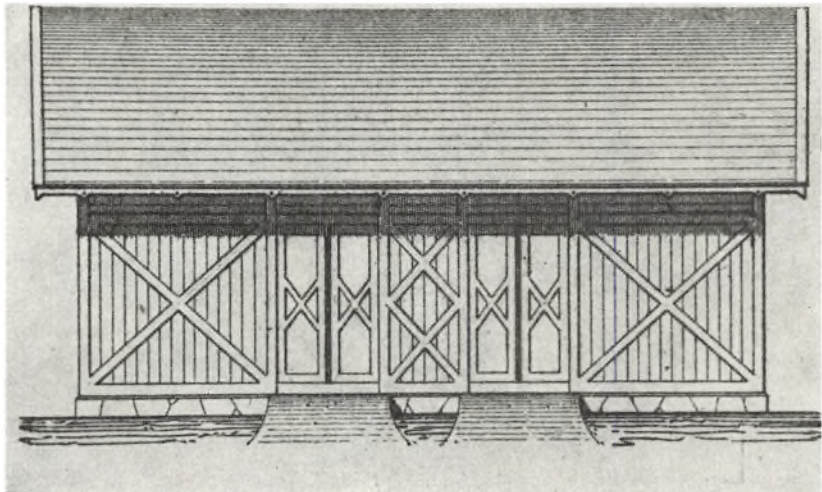


Bild 7. Ritning till redskapshus av C. E. Löfwenskiöld, Stockholm 1868.

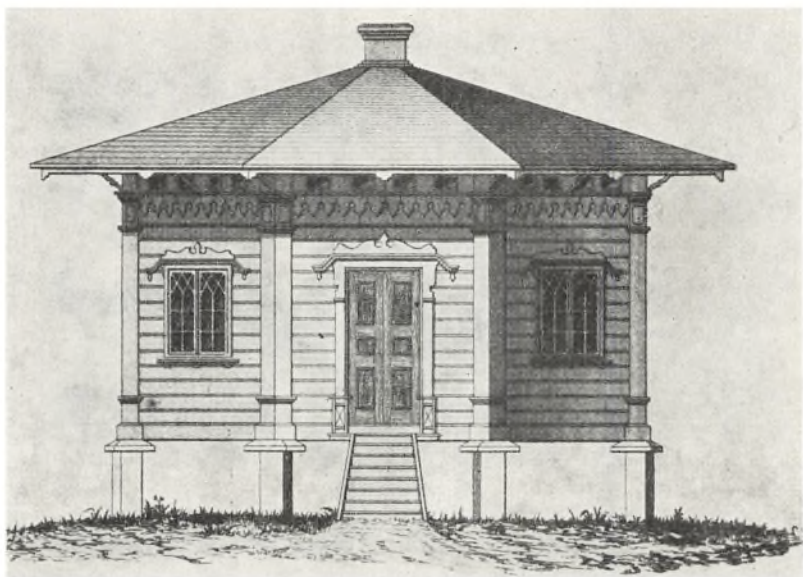


Bild 8. »Hönshus på pelare«, ritning av C. E. Löfwenskiöld, Stockholm 1854.

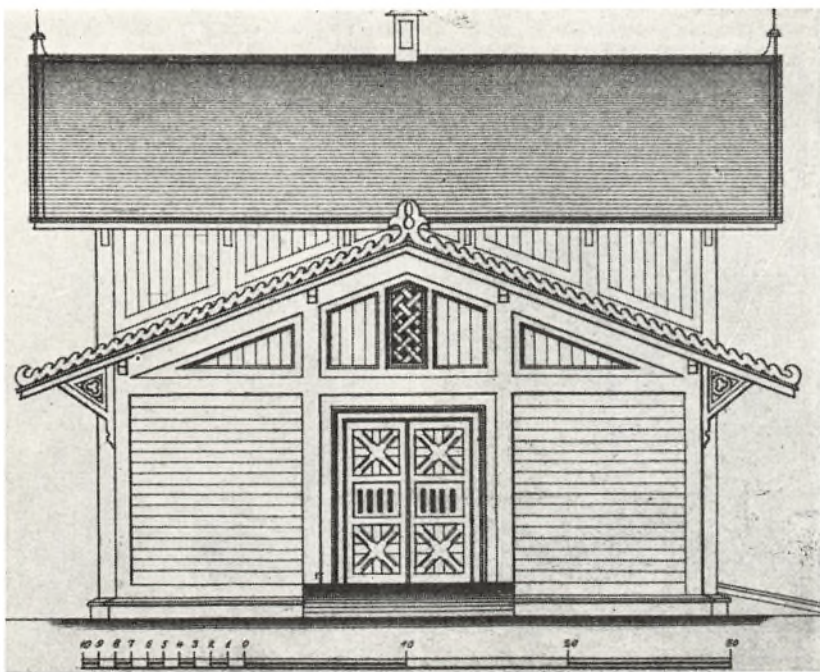


Bild 9. Stall för tio hästar (detalj). Ritning av P. G. Sundius 1858.

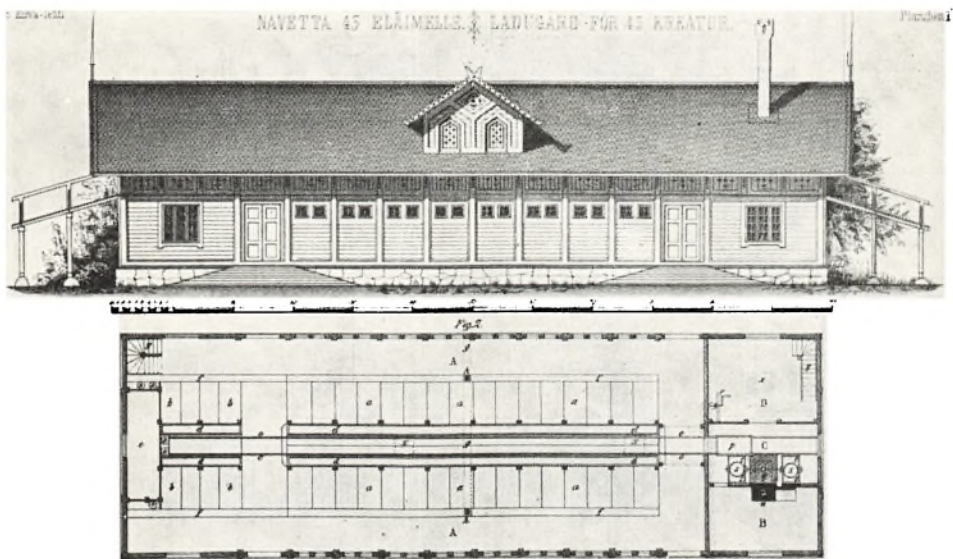


Bild 10. Plansch ur den på senatens tryckeri utgivna broschyren »Om ladugårdsbyggnader och stallgödsels bevarande«. Ritning till ladugård för 45 kreatur av arkitekt P. G. Sundius, »Lantbruks-Arkitektur» 1859. Den i Finland utkomna propagandaskriften ger anvisning om att byggnaden kan förminskas i proportion till antalet kreatur på gården.

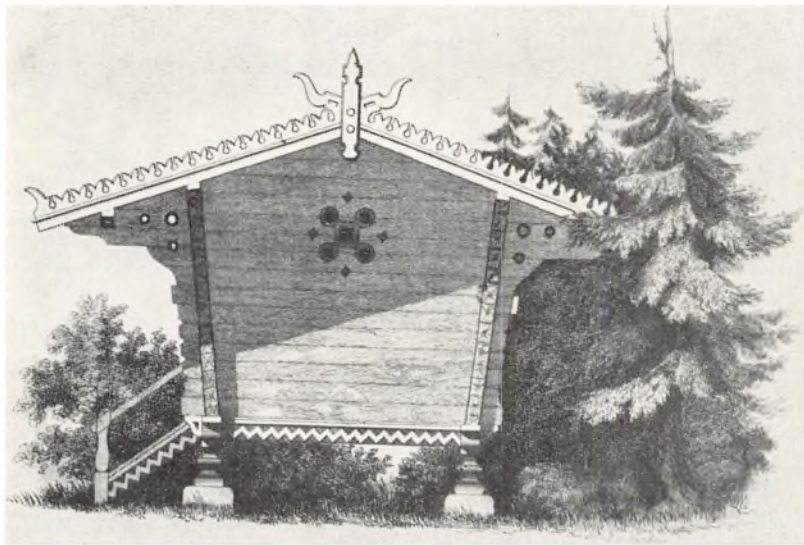


Bild 11. Ritning till visthusbod av P. G. Sundius, Stockholm 1859. Fru Aurore Demidoff lät uppföra denna bod på Träskända gård i Esbo socken i Nyland.

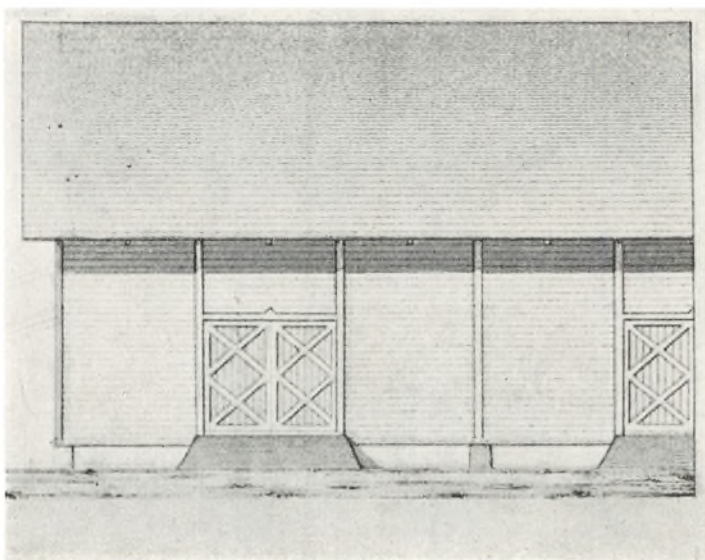


Bild 12. Detalj av foderlada med uppkörsbro ritad av Alfred Sjöström 1891.



Bild 13. Avträde ritat av Alfred Sjöström 1891.

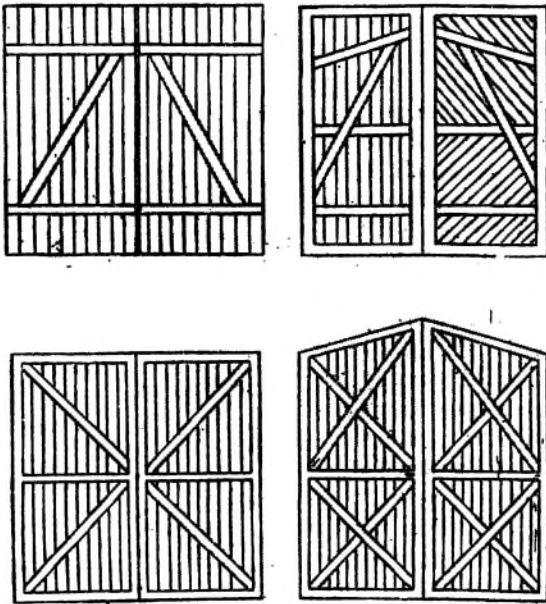


Bild 14. Förslag till portar och dörrar av G. Tandberg 1890.

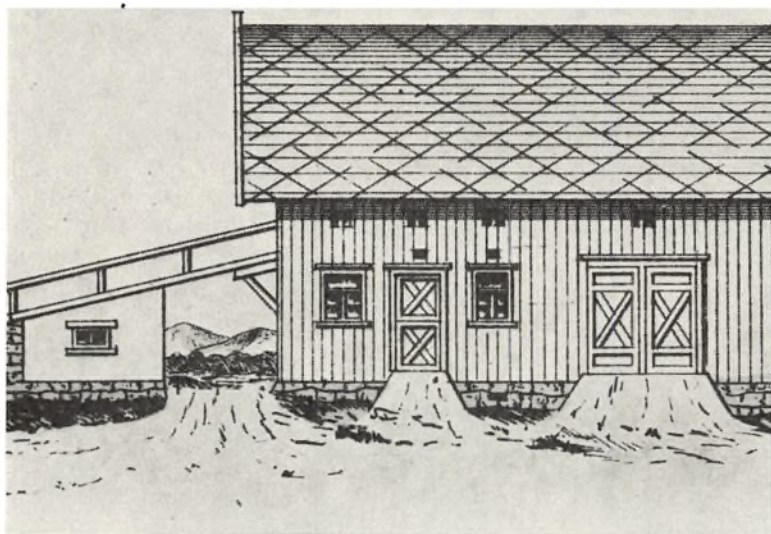


Bild 15. Djurhus, lador och trösklave m. m. under samma tak. Ritning av Ulrik Sverdrup (ingår i G. Tandbergs arbete 1890).

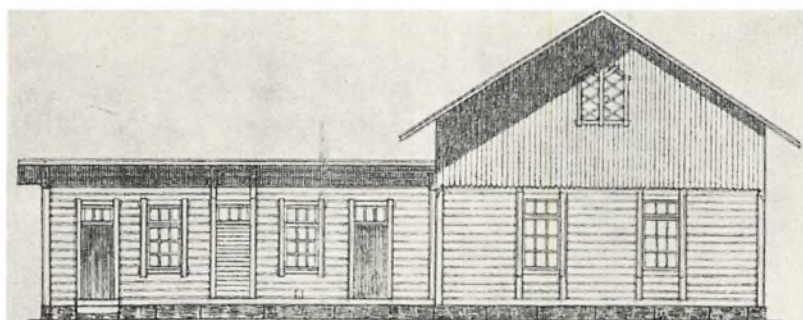


Bild 16. Gavelfasad till ekonomibyggnad innehållande djurstallar, vedbod, redskapslider m. m. Kungl. Jordbruksdepartementets planschverk 1905.

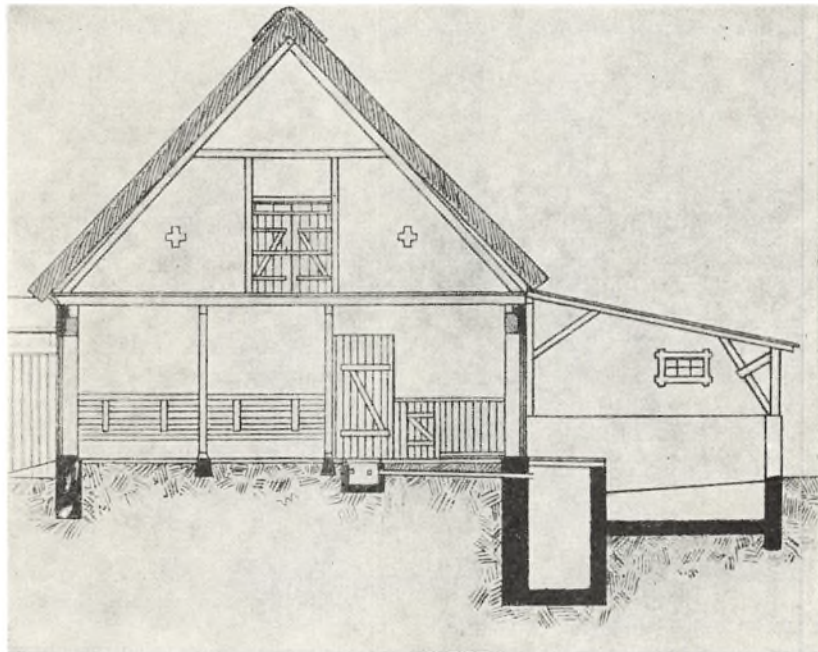


Bild 17. Ekonomibyggnad på ett småbrukarhem (detalj) ritad av E. von Sydow. Kungl. Jordbruksdepartementets planschverk 1905.

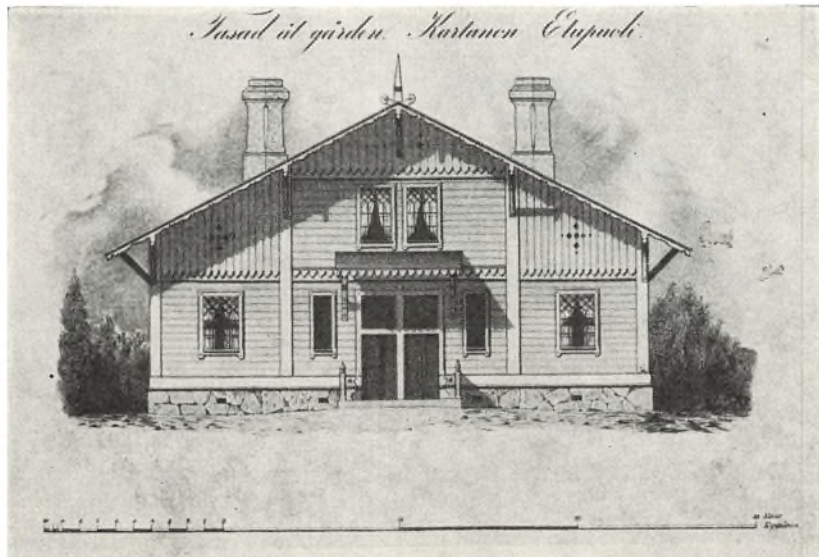


Bild 18. Manbyggnad på landet. Fasad åt gården. Ritning av G. Th. Chiewitz 1864.

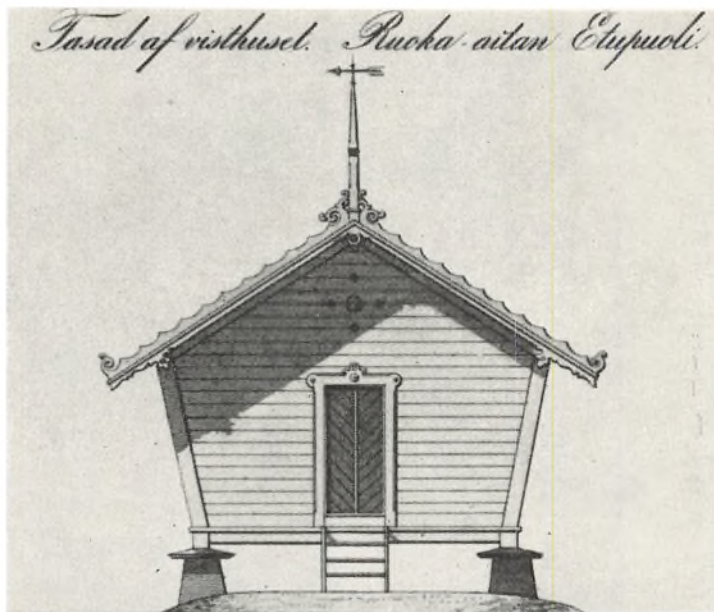


Bild 19. Visthus, ritning av G. Th. Chiewitz 1864. Ingår i det av Nylands och Tavastehus' läns lantbrukssällskap utgivna planschverket 1864.

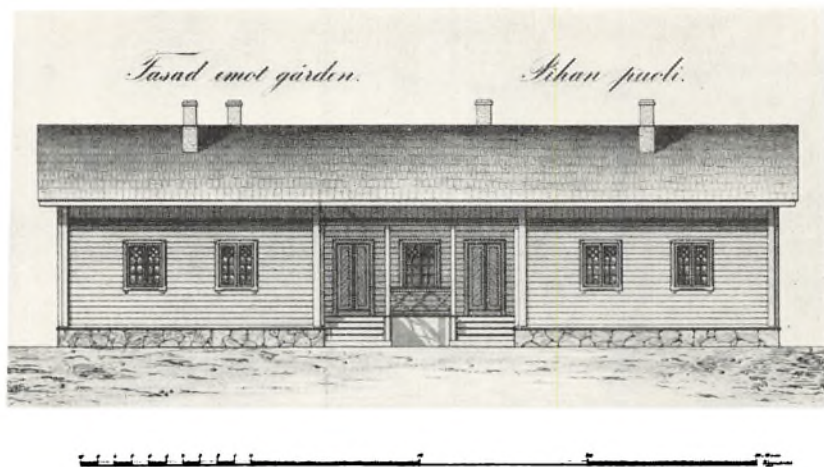


Bild 20. »Utkast till boningshus på ett finskt bondehemman«. Ritning av arkitekt H. Trapp. Ingår i det av Nylands och Tavastehus' läns lantbrukssällskap utgivna planschverket 1864.