

FOLKEMINNETEKST
OG DENS FORHOLD TIL VIRKELIGHET:

TEORETISKE PERSPEKTIVER I FOLKEMINNEGRANSKING

Marina Hobbel

Masteroppgave i kulturhistorie

Avlagt høstsemesteret 2007

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo



Innhold

Forord	03
Innledning	04
Emnepresentasjon	04
Begrep	07
Problemstilling og metode	12
Materiale og kildekritikk	14
Kapittel 1. Folkeminnetekstens virkelighet	17
1.1 Fra før-tekst til muntlig fremstilling	19
1.2 Folkeminnetekst som en muntlig tekstvariant	25
1.3 Forfatterfunksjon og spørsmålet om stil	32
1.4 Skriftløs kultur og tradisjonens perspektiver i skriftkulturens tid	35
Kapittel 2. Folkeminnetekstens intratekstuelle virkelighet	40
2.1 Romtid	41
2.2 Kronotop i sagn	43
2.3 Sagnets kunstneriske verden	49
Kapittel 3. Folkeminnetekst og den ekstratekstuelle virkelighet	58
3.1 Historisk virkelighet og folkelig tradisjon	61
3.2 Samfunn og miljø	65
3.3 Fokus på individet	71
3.4 Dialog og polyfoni: Menneske, tekst og tradisjon	73
3.5 Mangfoldighet av meninger i forskningsvirksomhet	76
3.6 Virkelighet og virtualitet	81
Avslutning	84
Litteraturliste	87
Sammendrag	91

Forord

Denne masteroppgaven er et resultat av mine to største interesser, poststrukturalisme på den ene siden og folkekulturen på den andre siden. Jeg tenkte en gang at det ville vært morsomt å prøve å forene dem, og slik kom ideen til emnet som jeg tar opp her til live.

Det er mange mennesker som har bidratt til prosjektet og som fortjener oppmerksomhet. Først og fremst vil jeg takke min veileder Anne Eriksen som har inspirert med innsiktsfull veiledning og som har støttet meg i den retningen jeg har valgt. En stor takk vil jeg også gi til Arne Bugge Amundsen, Bjarne Hodne og Anders Gustavsson som har lest og kommentert de første oppgaveutkastene og som har gitt mange nyttige råd på skrive-seminarene. Jeg vil også benytte anledningen til å takke masterstudentene som begynte sammen med meg høsten 2005 for spennende diskusjoner og givende tilbakemeldinger. En særlig takk vil jeg rette til mamma for telefonkonsultasjoner, støtte og konstant tro på meg og mitt prosjekt.

Jeg vil også takke dem som har lest manus og kommet med nyttige språklige innspill. Det gjelder min gode kollega og arbeidsgiver Stian Hole som har bidratt i de første skriverundene og sist men ikke minst min mann Jørgen som har lest hele masteroppgaven og har klart å bevare roen gjennom hele den hektiske skriveperioden.

Oslo, 11.11.2007

Innledning

Emnepresentasjon

Spørsmålet om hvordan folkeminnetekst som et kulturelt fenomen forholder seg til kategorien ”virkelighet” er ment som en av mange mulige inngangsporter til teoretiske granskninger i det folkloristiske (og, bredere, kulturhistoriske) feltet. Det å formulere emnet på en slik måte er ikke noe nytt i seg selv (jf. f.eks. artikkelsamlingene ”Mellom sagn og virkelighet i nordnorsk tradisjon”, Stabekk 1995, eller ”Sagnomsust. Fortelling og virkelighet”, Oslo 2002). Det nye skapes når man fordyper seg i de ulike problemstillingene innen dette emnet. I de ovennevnte artikkelsamlingene finner man stort sett praktiske illustrasjoner til utvalgte aspekter av emnet, noe som er interessant og nyttig i seg selv, men som bidrar til at det teoretiske perspektivet ved korrelasjonen mellom folkeminnetekster og virkeligheten kommer i bakgrunnen og tiltrekker seg mindre oppmerksomhet.

I denne oppgaven skal jeg konsentrere meg om teori og metode mer enn om praksis, selv om praksisen alltid er underforstått når man tar seg av teorien. Det er flere virkeligheter man kan snakke om i forbindelse med folkeminnetekst. Først og fremst er teksten en del av virkeligheten selv. Den finnes i den fysiske verden og dermed antas å være tilgjengelig til vår fornemmelse og analyse. Men måten den eksisterer på er spesifikk for nettopp denne gruppen tekster, og danner grunnlag til å atskille folkeminnetekst som fenomen blant andre lignende fenomener (andre tekster). Samtidig innebærer folkeminnetekst henvisninger til den ytre virkelighet og skaper en annen virkelighet inne i seg. I denne forbindelse er det interessant å spore opp hvordan den ytre virkeligheten og virkeligheten i teksten interagerer, hvilke forbindelser som blir etablert mellom dem og hvem som er aktører i denne prosessen. Disse aspektene skal stå i fokus i oppgaven og illustreres hovedsakelig ved hjelp av én gruppe folkeminnetekster, nemlig sagn.

I innledningen til boken ”Sagnomsust. Fortelling og virkelighet” peker Arne Bugge Amundsen på noen aspekter som preger forholdet mellom ”fortellinger”, deriblant sagn, og virkeligheten. For å si det enkelt, er hovedspørsmålet i boken følgende: Hvordan ”fortelles” (dvs. skapes) virkeligheten i sagn og andre fortellinger? Svaret ”innebærer at sagnmateriale plasseres i det store og komplekse felt av kollektiv og individuell

meningsproduksjon og fortolkning av virkeligheten” (Amundsen 2002:15). Det er altså narrative og meningsskapende aspekter ved fortellinger som står sentralt for forfatterne i boken. I min oppgave har jeg til hensikt å utpeke teoretiske innfallsvinkler som kan anvendes på analyse av alle typer folkeminnetekster (både såkalte tradisjonelle og nyere), ikke bare sagn som også brukes som mitt primære illustrasjonsmateriale. Det er verdt å understreke her at samme teoretiske og metodiske innfallsvinkler ikke forutsetter et likt resultat, og de resultatene jeg regner med å komme til ved å analysere utvalgte sagn ikke blir de samme som man kan få ved å analysere f.eks. folkeviser, ballader eller eventyr.

Spørsmålet om forholdet mellom folkeminnetekst og virkelighet viser til to bedre kjente problemer, nemlig forholdet mellom virkelighet og språk og mellom virkelighet og tekst som en språklig dannelselse. Dette problemet kan løses ganske enkelt i positivistisk tradisjon, og språket kan oppfattes som et instrument som er mest egnet til å beskrive virkeligheten. Men det viser seg at problemet er mer omfattende enn en positivistisk orientert forsker kunne trodd. Det er nok å henvende seg til Sapir-Whorf-hypotesen som setter tankegang og verdensanskuelse i umiddelbar avhengighetsforhold til språket. Med denne hypotesen i bakgrunnen kan man spørre seg selv om mennesket i det hele tatt kan få tilgang til virkeligheten og til sin egen bevissthet? Og hvis språket fungerer som ”skylapper”, hva slags virkelighet presenterer de tekstene som er laget ved hjelp av et språk? Dette problemet har fått en videreutvikling og et nytt perspektiv i poststrukturalistisk tradisjon, og det synes at mange poststrukturalistiske funn angående forholdet mellom tekst og virkelighet godt kan anvendes på folkløse. Derfor anser jeg det poststrukturalistiske perspektivet som meget aktuelt i min oppgave.

Det er imidlertid verdt å bemerke at poststrukturalistiske arbeider har forårsaket en del debatter i vitenskapelige kretser. Noen forskere ser en fare i den totale relativismen som preger poststrukturalistisk syn på virkeligheten og påstanden om at det ikke finnes noe utenfor tekst. Det gjelder ikke minst representanter innenfor historiske fag hvis forskningsobjekt lett kan bli rammet av relativismens fornektende patos (se Slettan 1994:38). Sannelig, historiefagets objekt – fortiden – er noe som ikke lenger eksisterer, men som forsøkes rekonstruert i ettertid på grunnlag av dokumenter, vitneutsagn og minner. Denne rekonstruksjonen, som kalles for historie, er faktisk en tekst, eller, rettere sagt, en mangfoldighet av tekster som refererer til andre tekster – historiske kilder. Herav er det ganske kort avstand til å proklamere total subjektivism og relativisme samt tvil i

historiens relevans i forhold til 'den virkelige sannheten' som i sin tur også er relativ. Lawrence Stone har uttrykt det slik: "This is because if there is nothing outside the text, then history as we have known it collapses altogether, and fact and fiction become indistinguishable from one another" (Stone 1992:190). Denne faren synes iblant overdreven (om den finnes i det hele tatt), og historikeren Dagfinn Slettan har rett når han påstår at poststrukturalismen kan bli ganske fruktbar i historisk og kulturhistorisk forskning: "Her tror jeg den bastante avvisningen av det en [forener] under diffuse samleetiketter som 'postmodernisme' og 'poststrukturalisme', ofte har stengt veier mer enn den har bidratt til å åpne nye." (Slettan 1994:40)

Her er det nødvendig å nevne at postmodernismen og poststrukturalismen er to forskjellige kategorier som neppe bør blandes sammen eller oppfattes som synonyme. Ordet "postmodernisme" betegner ikke noen metodiske innsikter eller innfallsvinkler, men en tilstand i samfunnet og et nytt verdensanskuelsessystem. En slik oppfatning kom til uttrykk hos Jean-François Lyotard (1979) – "den forfatter som mer enn noen annen har ansvaret for utbredelsen av begrepet postmodernitet" (Giddens 1997:11). Poststrukturalismen kan for så vidt bli sett på som postmodernismens avspeiling i filosofi, dvs. et filosofisk system som har blitt et svar på samfunnets nye tilstand.

For å unngå å bli konfrontert med beskyldninger om destruktiv og uansvarlig relativisme, foretrekker mange forskere å holde seg til fenomenologi og den filosofiske hermeneutikk som de siste konstruktive metoder i undersøkelser knyttet til tekst. Da står begrepene 'forståelse', 'fortolkning' og søking av 'mening' sentralt, mens poststrukturalismen oppleves som truende i forhold til fortolknings- og forståelsesmuligheter, av den grunnen at den, som man hevder, "avviser oppfatningen av kulturen som et sammenhengende system, en meningsbærende konstruksjon" (Slettan 1994:42). Men det å avvise oppfatningen av kulturen som en meningsbærende konstruksjon forutsetter ikke nødvendigvis fornektelse av 'meningen' i det hele tatt. Kulturen og objektene som legemliggjør den (bl.a. tekster), er meningsløse og uorganiserte i seg selv; det er mennesker som skaper meninger og organiserer kulturens rom. En slik relativitet utelukker ikke fortolkningsmuligheter. Men det er et åpent spørsmål hva en slik fortolkning har å gjøre med virkelighet, siden, etter Slettans riktige bemerkning, det ikke finnes "grenser for hva vi kan tolke ut av en tekst." (Slettan 1994:119)

Den hyppig siterte påstanden om at det ikke finnes noe utenfor teksten, betyr heller ikke at omverdenen fornektes eller blir redusert til ”det språklige” i en ren lingvistisk forstand. Den betyr derimot at alt kan betraktes som en tekst, fordi et menneske gjør alt til en tekst ved å tilegne mening og sammenheng til ellers meningsløse og spredte elementer. Det er mulig takket være den alminnelige struktureringsevne (”skriften”, som Jacques Derrida kaller den). Ved en slik fortolkning utvides begrepet ”tekst” *ad infinitum* og blir dermed gjort til et hyperkomplekst begrep som Hans Fink snakker om (Fink 1988:22). Teksten blir da faktisk lik hele kulturen.

Den poststrukturalistiske forståelsen av tekst er både en fortsettelse og negasjon av den strukturalistiske. I den strukturalistiske og semiologiske tradisjonen defineres tekst som en lukket tegndannelse som har udelelig betydning og enhetlig funksjon og er skilt fra konteksten. En slik definisjon finner man f.eks. hos den russiske semiologen Jurij Lotman (Lotman 2001:188). Her menes det visst ikke bare en verbal tekst, men enhver tegnmelding. Poststrukturalismen ”åpner” derimot teksten mot det ytre og understreker gjensidig infiltrasjon av tekst og kontekst. Jacques Derrida setter seg nettopp imot det han kaller for ”clôture” som betegner det å være lukket/innesperret/innestengt, blant annet ”clôture” i forhold til interpretasjon av tekst. En slik utvisking av tekstens grenser fører til at tekstens definisjon også blir uentydig. Ifølge Roland Barthes, skal tekst i så måte forstås som ”et rom der skapning av meninger foregår. (...) Teksten betraktes ikke som et fullendt, lukket produkt, men som en produsering som skjer foran øynene våre og er ’koblet’ til andre tekster, andre koder (sfæren av *det intertekstuelle*) og dermed er knyttet sammen med samfunnet og Historien, selv om den ikke er knyttet ved determinerings-, men ved siteringsforhold” (Barthes 1994:424, min overs.). Tekstanalyse skal i så fall ikke søke etter riktige (eller opprinnelige) meninger og heller ikke forklare en tekst, men blottlegge mulige veier i produsering av mening(er). Og det er nettopp de skapte meningene som synliggjør forholdet mellom virkeligheten og teksten.

Begrep

Som det følger av emneformuleringen, er det begrepene ’virkelighet’ og ’folkeminnetekst’ som skal brukes oftest i oppgaven. Ved første øyekast virker begge begrepene som en selvfølge som ikke trenger nærmere definisjoner, men det er nettopp derfor de bør defineres i forhold til hvordan de skal forstås her.

Når man nærmer seg et forsøk på definisjon av slike "selvfølgelige" begreper, blir man ofte stilt overfor en "uløselighet" i Derridas stil. En trøst i denne forbindelsen er at "logikere regner noen 'uløseligheter' for å være et ordinært tilfelle: sådanne er f.eks. alle de hypergenerelle begrepene som defineres gjennom hverandre (materien er det som ikke er bevisstheten, og bevisstheten er det som ikke er materien)" (Avtonomova 2000:71, min overs.). Alle de humanistiske vitenskapene er kjent med slike definisjonsproblemer. At alle begrep har konvensjonell karakter, trenger ikke å bli bevist: Hver forfatter avtaler først med sin potensielle leser hva som skal menes med et eller annet begrep. Med andre ord, blir ethvert begrep "oppdaget" på nytt (Derrida) hver gang, både av selve forfatteren og leseren. Filosofiske begrep er i denne tilstand av de mest relative, noe som gir grunnlag til at det ikke skjelles mellom vitenskapelig og kunstnerisk skriving i poststrukturalismen.

Hva begrepet "virkelighet" angår, settes det ofte i forbindelse med andre begrep (det reelle, tilværelsen, eksistens osv.), noe som fører til at begrepene defineres gjennom hverandre eller til at begrepet "virkelighet" defineres gjennom seg selv, jf.:

"Virkelighed (...), bet. for så vel (a) dette at være virkelig (ty. *Wirklichkeit*) og (b) *indbegrebet* af alt det virkelige. På tværs af dette skel har ordet 'v.' to hovedbetydninger: 1. (a) virkeliggørelse i modsætning til mulighed el. (b) det virkeliggjorte i modsætning til det mulige. (...) 2. V. i modsætning til (a) skin el. til (b) det blot tilsyneladende. Ofte taler man derfor om *den sande v.*, selv om der i denne sammenhæng strengt taget er tale om en pleonasme." (Politikens filosofi leksikon 1995:452)

En slik situasjon er imidlertid ganske lovmessig, ettersom man gjerne bruker begrepet "virkelighet" om noe som etter subjektets syn er reelt (virkelig) i motsetning til det som er imaginært eller oppdiktet. Det betyr at forestillinger om virkeligheten alltid er relative, fordi de alltid innebærer "det menneskelige aspektet".

Virkeligheten som sådan anses for å være *a priori* gitt, noe som finnes uavhengig av menneskets bevissthet. Det er nettopp spørsmålet om uavhengighet som skaper uoverensstemmelser, fordi hvis noe virkelig er gitt, så er det menneskets *forestilling* om virkeligheten. Denne forestillingen former seg ut på grunnlag av bearbeiding av impulser fra sanseorganene, og det er ikke utvilsomt at de uttømmer mulighetene til virkelighetens persepsjon. (Det er f.eks. mulig at sanseorganene forvrenger virkeligheten eller at det finnes en viss mengde impulser som vi ikke mottar i mangel av tilsvarende sanseorganer.)

Men det finnes utvilsomt noe som blir en kilde til forestillinger om seg selv som ”det reelle”. Fornemmelsen av dette ”noe” skjer, som nevnt, på det biologiske nivået, mens en kulturell bevissthet (dvs. bevisstheten til et menneske som et kulturelt subjekt) gjennomfører dets fortolkning og strukturering.

Det er ikke noe nytt syn at virkeligheten eksisterer som subjektets forestillinger om det virkelige. Arthur Schopenhauer formulerte dette slik:

”Verden er min forestilling’: Denne sannhet har gyldighet for ethvert levende og erkjennende vesen, ennskjønt bare mennesket kan bringe den opp til reflektert abstrakt bevissthet; og for den som nå virkelig gjør dette, inntreer den filosofiske besinnelse. Det blir da sikkert og klart for ham at han ikke kjenner noen sol, og heller ingen jord, men alltid bare et øye som ser solen, en hånd som føler jorden.” (Schopenhauer 2000:91)

Filosofen henviser i sin tur til Descartes og Berkeley, og påpeker at denne sannheten er kjent helt fra den gamle indiske Vedanta-filosofien (Ibid.:91f). Et viktig poeng her er følgende: ”Alt som eksisterer, er alltid bare til for subjektet” (Ibid.:92). Dvs. at virkeligheten er bare ”virkeligheten-for-subjektet” (virkeligheten-fS), mens ”virkeligheten-for-seg-selv” (virkeligheten-fss) blir uoppfattelig og utilgjengelig. Det er klart at subjektet selv er en del av virkeligheten, og er derfor oppfattelig bare som virkeligheten-fS.

Fra Schopenhauer kan man trekke linjer opp gjennom Wittgenstein og lingvistisk filosofi mot strukturalisme og deretter poststrukturalisme. I forhold til virkelighetsoppfatning betydde ”den lingvistiske vending” i filosofien at språket hadde blitt sett på som en mekanisme som bestemte våre forestillinger om virkeligheten, jf. Wittgensteins uttalelse: ”*The limits of my language mean the limits of my world.*” Ved å strukturere virkeligheten på en bestemt måte styrer språk vår verdenserkjennelse. Et bestemt bilde av verden er allerede gitt i språkssystem, og mennesket mottar dette bildet samtidig med hele språkssystemet. Men det å beherske språk er en sosial handling, og språk er tross alt et sosialt produkt, derfor bør ”det mellommenneskelige aspektet” tas i betraktning når det gjelder både språkbruk og virkelighetens oppfatning.

At en betydelig del av relativitet innen virkeligheten-fS er forbundet med det at mennesket er et sosialt vesen, viste den russiske filosofen Vadim Rudnev (Rudnev 2000:174ff). Oppfatningen av ”det virkelige” i et samfunn utledes på grunnlag av ”kvantitativ

overlegenhet”, dvs. på grunnlag av flertallets mening om hva som er virkelig som justerer personlige erfaringer. Påstanden kan illustreres med følgende eksempel: Usynlige, dødbringende stråler er ikke virkelige for flertallet, og derav følger det at de ikke eksisterer, mens de er helt virkelige for et menneske med ”forandret” (etter flertallets mening) psyke. Man kan tenke seg at flertallet like godt kan godta at de dødelige strålene og allminnelig ond sinnethet virkelig finnes. Og da skal den som tviler regnes som gal. Et annet, ganske anskuelig eksempel: Det kommer stadig innlegg i aviser om hvordan vår psykiske ”negative energi” påvirker alt fra vår egen helse til borgerkriger i Afrika og verdens klima. Kan dette bevises eller gjendrives? Jeg tror ikke at det kan. Er dette en virkelighet? Det er utvilsomt en del av virkeligheten-fS, men ingen kan si noe bestemt i forhold til ”den sanne virkeligheten”, virkeligheten-fss. Spørsmålet om Guds eksistens er av samme art, derfor velger man å snakke om troen. Men er det ikke slik at hele virkeligheten blir troens spørsmål hvis det finnes noe som man bare tror/ikke tror på?

Flertallets mening er kulturelt betinget. For å bevise dette holder det å anføre et annet banalt eksempel: Hekseri og det at jorden er flat var en del av virkeligheten for middelalderens mennesker. Denne påstanden er selvfølgelig ganske generalisert, men her behøver vi ikke å diskutere mentalitetens forskjeller innen middelalderens samfunn. Det moderne mennesket oppfatter middelalderens verdensbilde som en slags myte om virkelighet. Men sannheten er at mennesker i alle tider har levd i myter om virkelighet, og vår bevissthet er gjennommytologisert. Dette gjelder ikke bare den såkalte hverdagsbevisstheten, men ”vitenskapelig” bevissthet i samme grad. Det som Anne Eriksen diskuterer i forhold til historieforskning, kan bli anvendt til hele den vitenskapelige virksomheten:

”Men spørsmålene om forskningens ’virkelighetsskapende’ effekt kan også stilles på et mer grunnleggende, erkjennelsesteoretisk nivå. De kan bli til spørsmål om hvordan kunnskap i det hele tatt blir til, og om betingelsene for at kunnskap skal være mulig. Er det kanskje slik at forskningen ikke bare synliggjør fenomen som allerede eksisterer, men faktisk bidrar til å skape dem eller iallfall gjøre dem virkelige på en helt annen måte enn det de var?” (Eriksen 1999:10)

Mennesker lever i en fysisk verden, men vet ikke engang hvordan materien oppsto og hva vakuum egentlig er. De eksakte vitenskaper har altså sine egne ”uløseligheter” og sier strengt tatt like mye (eller like lite) om virkeligheten som de humanistiske vitenskaper, de

gjør det bare på en annen måte. F.eks. har den moderne kjernefysikken å gjøre med objekter man ikke engang kan kalle for eksisterende – de er sannsynlige, og det er bare spor etter dem som er tilgjengelig for gransking. I sin bok ”Fysikkens tao” peker fysikeren Fritjof Capra nemlig på at den rasjonelle kunnskapen er innskrenket når det gjelder virkelighetens erkjennelse, og gir en forklaring om hva som er grunnen til dette:

”Abstraction is a crucial feature of this knowledge, because in order to compare and to classify the immense variety of shapes, structures and phenomena around us we cannot take all their features into account, but have to select a few significant ones. Thus we construct an intellectual map of reality in which things are reduced to their general outlines. (...)”

For most of us it is very difficult to be constantly aware of the limitations and of the relativity of conceptual knowledge. Because our representation of reality is so much easier to grasp than reality itself, we tend to confuse the two and to take our concepts and symbols for reality.” (Capra 1975:27f)

Ved siden av vitenskap er kunst en annen måte å erkjenne virkeligheten på. Et kunstverk reflekterer over (eller i anledning av) oppfatninger av virkeligheten, henviser til dem og til syvende og sist skaper sin egen virkelighet (såkalt ”kunstnerisk virkelighet”) på grunnlag av dem. Rene Magritts bilde ”Dette er ikke en pipe” kan bli en fin illustrasjon til denne påstanden: Et bilde av en pipe er ikke en virkelig pipe, og har faktisk ganske lite å gjøre med den virkelige pipen.

Det kan diskuteres om folklore kan regnes som kunst. Mange mener at den (i hvert fall dens tradisjonelle former) er en spesiell form for en folkelig kunst (muntlig folkelig diktning), andre nekter for at folklore kan regnes som kunst, f.eks. med den begrunnelse at den fra begynnelsen av ikke ble ”tenkt ut” som kunst (se Eriksen 1987:13ff). Uansett hvordan folkloren ble tenkt ut, kan man ikke overse at det er mulig å sammenligne folklore med andre kunstformer, og folkeminnetekster med andre tekster (også når det gjelder deres forhold til virkelighet), og at denne sammenligning kan være produktiv. Her bør det også presiseres hva som skal menes med ”folkeminnetekst” i denne oppgaven. De tekstene som en forsker kan få til sin disposisjon er egentlig tekstuelle varianter som en gang ble fremført av utøvere og skrevet ned av innsamlere. For å unngå misforståelser skal jeg bruke begrepet ”folkeminnetekst” som et synonym til den muntlige tekstvarianten som en

gang ble fremført og notert. Det er bare de folkeminnetekstene som er tilgjengelig for analyse.

I grove trekk kan alt som ble sagt ovenfor om forholdet mellom tekst og virkelighet oppsummeres slik: Det finnes et menneske med sine forestillinger på den ene siden, virkelighet på den andre, kultur som et filter¹ mellom dem og tekst som et kulturelt produkt skapt av mennesket. Bildet blir ikke så entydig og erverver stereoskopisk flersidighet med den tanken i bakgrunnen at man egentlig ikke kan skille de to sidene, altså menneskets bevissthet og virkeligheten, fra hverandre, og heller ikke ekskludere mennesket, kulturen og teksten fra virkeligheten. Enhver tekst er en metadannelse som samtidig er mindre og mer enn virkelighet, kultur og menneske, og grensene som skulle ha skilt menneskets bevissthet, kultur, tekst og virkelighet er innfiltret i hverandre. Forholdet mellom kultur og menneske (som et kulturelt subjekt) er bemerkelsesverdig i den forstand at kulturen (som kulturtradisjon) går forut for subjektet, samtidig som den blir skapt av subjektet og mister sin mening uten det. Kulturen betinger subjektet, og virkelighet tenkes i former som allerede er til i kulturen. Når virkeligheten blir føyd inn i tekst (kulturens produkt), blir den en del av kultur. Derfor kan man etter Derrida (som tenkte seg kulturen som en enhetlig intertekst og hevdet at all virkelighet er tekstualisert) påstå at virkeligheten i menneskets oppfatning (virkeligheten-fS) alltid er en kulturell virkelighet.

Problemstilling og metode

I forbindelse med en folkeminnetekst kan man diskutere virkeligheten på følgende måter: virkeligheten av selve teksten, den intratekstuelle virkelighet og den ekstratekstuelle virkelighet. Alle de tre dimensjonene er knyttet sammen og er preget av innbyrdes avhengighet, gjensidig infiltrasjon og interaksjon.

¹ Angående begrepet "kultur", jf. f.eks.: "Innholdet i kulturbegrepet vil variere i forhold til kontekst og formål med definisjonen. Vanligvis kan 'kultur' bety en av fire ting: *normer* (hvordan folk skal oppføre seg i et samfunn), *verdier* (hva folk oppfatter som viktig), *oppfatninger* (hvordan folk tror at universet fungerer), og *ekspresive symboler* (representasjoner av de nevnte normer, verdier eller oppfatninger). I den videste fortolkning kan ordet omfatte det totale materielle, intellektuelle og åndelige liv i et samfunn." (Det besværlige begrepet, i: UiB-magasinet, nr 2/97, www.uib.no/elin/elpub/uibmag/2-97/kultur1.html, 01.11.2007) Når jeg snakker om kultur som et filter mellom mennesket og virkeligheten, er det først og fremst det intellektuelle og det åndelige det legges vekt på. Riktignok har det materielle også en stor betydning for hvordan mennesket oppfatter virkeligheten.

Problemstillingen i oppgaven kan formuleres i form av følgende spørsmål: Hva kjennetegner folkeminnetekstens forhold til virkelighet? Hvordan viser de tre virkelighetsdimensjonene seg og hvordan interagerer de i folkeminnetekster og rundt dem? Disse spørsmålene har å gjøre med folkloreteori og – i en viss grad – tekstteori generelt. Det som skal stå i fokus i oppgaven er ”møtepunkter” mellom tekst og virkelighet på den ene siden, og mellom de tre virkelighetsdimensjonene på den andre, og da anses poststrukturalistisk teori og metode som passelig til dette formålet.

Svaret på spørsmålet om hva folkeminnetekstens virkelighet er, forutsetter at man avklarer en folkeminnetekst som et fenomen (dvs. klarlegger dens særegne trekk sammenlignet med andre typer tekster). Det at teksten eksisterer og hvordan den eksisterer, danner dens virkelighet. Slike kategorier som ”muntlighet”, ”variant”, ”feno- og genotekst”, ”forfatterfunksjon”, ”skriftløs kultur” og ”skriftkultur”, osv. skal stå sentralt i denne delen av oppgaven.

Den intratekstuelle virkelighet er et bilde som skapes inne i teksten. Dette er et bilde av ’en annen virkelighet’ som konstrueres av teksten. I forbindelse med analysen av den intratekstuelle virkelighet skal det legges merke bl.a. til det kunstneriske rom og tid (”romtid”, eller ”kronotop”, etter Mikhail Bakhtin) og verdensbildet som kjennetegner folkeminnetekster i forhold til f.eks. litterære tekster, samt andre typer folkeminnetekster.

Når man snakker om den ekstratekstuelle virkelighet, menes det at en folkeminnetekst er innvevet i en ganske omfattende kulturhistorisk kontekst som setter sine spor i tekstens rom i form av indirekte henvisninger til historiske kjensgjerninger og personer, kulturelle fenomener, gamle forestillinger, andre tekster og varianter osv. Teksten innebærer samtidig noen individuelle trekk av forskjellige ”aktører” som hadde med dens tilblivelse å gjøre (utøver – mottaker/tilhører – innsamler – utgiver – forsker). Det er mulig å snakke om deres egne virkeligheter som påvirker tekstens virkelighet. Hver tekst er altså et innviklet konglomerat av varierte preg og spor, og er egentlig en intertekst.

Denne siste virkelighetsdimensjonen synes å være den mest uentydige av alle tre. Det synes klart at forskerens oppgave ikke er å rekonstruere hvilke konkrete fenomener, personer og begivenheter en folkeminnetekst henviser til, for det er stort sett en uløselig

oppgave, men å se på hvordan og hvorfor disse henvisningene fungerer, hva slags virkelighet de presenterer og hva de tjener til. En slik tilnærming forutsetter selvsagt fortolkning, men det blir en slags ”uendelig fortolkning” i Foucaults forstand, idet man ikke kan glemme at alt allerede er fortolkning, og ”ethvert tegn er ikke i seg selv en ting som frambyr seg for fortolkningen, men en fortolkning av andre tegn” (Foucault 1998). Litteraturviteren Helge Jordheim problematiserer forholdet mellom tekst og kontekst slik: ”Når vi leser en tekst, har vi verken umiddelbar tilgang til hva forfatteren mente, eller til de gjenstander, ideer eller tanker som opprinnelig skjulte seg bak tekstens ord og vendinger. (...) Det vi som lesere sitter igjen med, er en rekke språklige tegn og strukturer med høyst usikkert innhold” (Jordheim 2001:109f). Den metodiske løsningen Jordheim tilbyr er at vi ”først må betrakte tekstene ut fra deres formale eller strukturelle side, før vi kan bevege oss skritt for skritt mot deres historiske mening og referanse.” (Ibid.:110). Det forblir litt uklart hvordan den strukturelle siden kan hjelpe til å nærme seg tekstens historiske mening. Men dette er ikke spørsmål som er relevante i denne oppgaven, som ikke handler om litteratur. Det er ganske åpenbart at i tilfellet med en folkeminnetekst blir bildet annerledes. Først og fremst er det fordi det finnes ingen ”forfatter” som er knyttet til sin kultur og befinner seg i en bestemt historisk tid med en karakteristisk kunstnerisk stil. Dessuten er det fordi forholdet til kontekst er forskjellig i tilfelle folkeminnetekst, litterært verk eller historisk kilde. Den historiske konteksten går mot oppløsning når den kommer i kontakt med folkeminnetekster, ettersom tekstene beveger seg gjennom den historiske konteksten uten å henge i den og la den bestemme deres innhold. Derfor virker bevegelsen mot ”spørsmålet om historisk mening og referanse” i forhold til folkeminnetekst temmelig problematisk. Videre sier Jordheim at ”det finnes ingen gitt kontekst” og ”ingen allerede fastlagt historisk sammenheng som teksten skal plasseres innenfor” (Ibid.:117), noe som bekrefter at spørsmålet om ”bevegelsen” mot tekstens ”historiske mening og referanse” ikke er særlig aktuelt, mens spørsmålet om infiltrasjon og meningsdanning fortsatt er til stede.

Materiale og kildekritikk

Norske sagn skal brukes som et primært illustrasjonsmateriale i analysen. Denne gruppen tekster har blitt valgt ut, fordi jeg synes at virkelighetens dimensjoner viser seg tydelig i slike korte fortellinger som dessuten har et ganske variabelt innhold som presenteres i en meget konsentrert form. Siden sagnene bare skal illustrere teoretiske påstander, synes jeg det er hensiktsmessig å innskrenke seg til bare én sagnsamling, nemlig ”Sagn fra Østfold” (Oslo 1947). Denne samlingen ble foretrukket framfor andre av språkmessige hensyn:

Forståelsesproblemer dukker stadig opp når man undersøker folkeminnesamlinger på et fremmed språk. ”Sagn fra Østfold” var lett forståelig, og ble derfor prioritert framfor andre samlinger og arkivmaterialer. Det er lett å merke seg at mange av tekstene som inngår i samlingen, er betydelig redigert. Det oppfattes imidlertid ikke som et hinder for min analyse siden det ikke er sagnenes tekstuelle innhold som skal stå i fokus, men teoretiske og metodiske tilnærminger til analysen av forholdet mellom folkeminnetekst og virkelighet.

I innledningen til boken ”Sagnomsust. Fortelling og virkelighet” gir Arne Bugge Amundsen begrunnelse til å inkludere sagn i et ganske bredt felt av ”fortellinger”. Amundsen peker på at ”innsamlere, utgivere og fortolkere har skapt virkelighet gjennom å bestemme sagn som en egen genre, som noe som ’finnes’, noe som kan samles inn, arkiveres og forskes på” (Amundsen 2002:15). Det har selvfølgelig Amundsen rett i. Forskerens rolle når det gjelder å ”skape” eller synliggjøre sitt forskningsobjekt kan neppe overvurderes. Dette gir også anledning til å diskutere forholdet mellom virkelighet og tekst på en annen måte, når forskeren umiddelbart er involvert i virkelighetsstruktureringsprosessen. Men la oss eniges om at sagn har blitt skilt ut (eller ”skapt”) som en genre, og derfor kan skilles ut fra det brede fortellingsfeltet. Til syvende og sist er det slik at enhver prosaisk tekst som inneholder en viss informasjon blir en fortelling. I mitt arbeid foretrekker jeg å bruke begrepet ”sagn” i dens tradisjonelle forstand, slik det f.eks. defineres hos Ronald Grambo: ”Ofte en-episodisk beretning som bygger på folketroelementer” (Grambo 1984). Som regel settes definisjonen i forbindelse med sagnenes innhold (historiske, mytiske og etiologiske sagn). Disse begrepene skal også brukes, når det synes nødvendig å presisere hva slags sagn det er snakk om.

I denne anledning bør også nevnes kildekritiske problemer. Spørsmålene som har plaget generasjoner av folklorister er disse: I hvilken grad kan vi stole på våre kilder, særlig på de som ble utgitt tidligere, i 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet, da de etter all sannsynlighet ble bearbeidet til et eller annet formål? Hvem sin stemme hører vi når vi leser de utgitte tekster (det gjelder også de tekstene som ble utgitt senere og antageligvis redigert)? Er det mulig å trekke plausible konklusjoner på grunnlag av slike tekster? osv. Elizabeth Fine begynner sin bok ”The Folklore Text. From Performance to Print” med følgende påstand: ”Surely one of the great ironies for the folklorists is making of a folklore text” (Fine 1984:xi). Det er ingen tvil på at ”the great irony” er til stede. Det er nok å

minne om at en folkeminnetekst tilhører den muntlige tradisjonen, noe som innebærer at dens vesentlige egenskap er å være muntlig. Men på den andre siden, hvis folkeminnetekster ikke hadde blitt skrevet ned, ville vi ikke ha fått noen kilder i det hele tatt. Så ”the greatest irony” er muligens at vi ikke har noe valg. Vi får en tekst som den er – ’et lynfotografi av den muntlige tradisjonen i et visst øyeblikk av dens eksistens’ som ble fortolket allerede i det øyeblikket den ble mottatt, og sannsynligvis bearbeidet etterpå. Man kan også tenke seg at den muntlige teksten ble fortolket utallige ganger, og kan peke på forskjellige aktører som hadde noe å gjøre med det. Man kan snakke om ”deres egne virkeligheter” som interagerer i selve teksten og rundt den, men det er ikke alltid lett å spore opp deres diskurser. Og det er kanskje ikke nødvendig heller.

Det at folkeminnetekster ble redigert og bearbeidet for et eller annet formål, er ikke så vesentlig for denne analysen, heller ikke er det viktig å finne ut hvilke elementer som ble innlagt i tekstene og hvem som er ansvarlig for det. Det er nok å innse at disse prosessene fant sted. Alle de innlagte elementene skaper produktets særegenhet, og man kan til og med hevde at en folkeminnetekst helt og holdent består av innlagte elementer, fordi ”den opprinnelige teksten” som alle variantene stammer fra ikke finnes. Hvis vi antok at det kunne ha vært mulig å skille forskjellige lag fra hverandre, ville vi bare fått tomhet til slutt. Det er altså den endelige (synkrone) kombinasjonen som bør tas i betraktning når man begynner sin analyse av folkeminnetekster. Diakronien kan man la være i fred, ellers risikerer man å få som resultat bare ubegrunnede rekonstrueringer og gjetninger.

Til slutt kommer en teknisk bemerkning. Leseren bør være oppmerksom på at jeg gjennom hele skriveprosessen har vært påvirket av russisk språk (som er mitt morsmål) og akademisk skriving på russisk, noe som kanskje har gjenspeilet seg i oppgavens språk. I motsetning til norsk som er et ganske ”verbalt” språk er russisk et meget ”substantivert” språk, og en omfattende substantivering kjennetegner nemlig akademisk skriving på russisk. Jeg har prøvd å unngå substantivering i mitt arbeid, men av og til har jeg vært nødt til å lage substantiver, rett og slett fordi det er slik jeg tenker. Jeg håper at dette ikke vil skape vansker for lesingen av oppgaven min.

Kapittel 1. Folkeminnetekstens virkelighet

Når vi forsøker å kaste lys på hva som menes med folkeminnetekstens virkelighet, er det ikke nok å konstatere at slike tekster finnes, og dermed er virkelige, samtidig som de danner en del av virkeligheten. Oppgaven er å *beskrive* folkeminnetekstens virkelighet, å finne ut hva som gjør den mulig og hva som er spesifikt ved den.

Kjennetegnene som karakteriserer folkeminnetekst er disse:

1. Den er muntlig.
2. Den eksisterer i form av flere varianter.
3. Den har ikke forfatter(e).
4. Den er tradisjonell. Dette gjelder for det første tekstens tilhørighet (at den hører til den folkelige muntlige tradisjon som setter rammer for produksjonen av tekster), og for det andre – tekstens struktur og stilistikk (at den inneholder faste elementer som man ofte kaller for tradisjonelle).

Før jeg begynner å grave i disse påstandene, vil jeg stoppe opp ved noen bemerkninger som gjelder folkløren som diskursiv praksis og folkeminnetekst som et resultat av diskursdanning.

Når Tzvetan Todorov tviler på at det finnes noen grunn til å snakke om en viss enhet betegnet med ordet ”litteratur”, er det nærliggende å påstå at det også gjelder ordet ”folklore”, jf.: ”We need to begin by casting doubt on the legitimacy of the notion of literature. The mere fact that the word exists, or that an academic institution has been built around it, does not mean that the thing itself is self-evident” (Todorov 1991:1). Forskeren foreslår å vende seg til begrepet “diskurs” i stedet:

“Here we have to introduce a generic notion, in relation to that of literature: the notion of *discourse*. This is the structural counterpart of the functional concept of (language) ‘use’. Why is it necessary? Because, starting from vocabulary and grammar rules, language produces sentences; but sentences are only the point of departure of discursive functioning. Sentences are articulated among themselves and uttered in a given sociocultural context; they are transformed into utterances, and language is transformed into discourse. Furthermore, discourse is not a single entity; it is multiple, in its functions as well as in its forms (...).

Any verbal property, optional at the level of language, may be made obligatory in discourse; the choice a society makes among the possible codifications of discourse determines what is called its *system of genres*.” (Todorov 1991:9f)

Begrepet ”folklore” er i mange tilfeller enda mindre anvendelig enn begrepet ”litteratur”, særlig i tilfeller man forsøker å redegjøre for grunnlaget til folklorens enhet og avgrense en gruppe fenomener som hører til denne enheten. Det finnes f.eks. en svært bred definisjon på folklore som ble vedtatt på UNESCOs Generalkonferanse i 1989:

“Folklore (or traditional and popular culture) is the totality of tradition-based creations of a cultural community, expressed by a group or individuals and recognized as reflecting the expectations of a community in so far as they reflect its cultural and social identity; its standards and values are transmitted orally, by imitation or by other means. Its forms are, among others, language, literature, music, dance, games, mythology, rituals, customs, handicrafts, architecture and other arts.” (www.unesco.org/culture/laws/paris/html_eng/page1.shtml, 01.11.2007)

For å unngå å bli konfrontert med slike definisjoner synes det å være mer bekvemt å bruke begrepene ”diskurs” og ”genre i diskurs” slik Todorov anbefaler å gjøre. Da blir det forholdsvis klart hvilken innfallsvinkel til objektet som er aktuell i dette tilfellet, og hvilke fenomener som skal utelukkes. Men så blir vi stilt overfor et annet problem: Hvordan kan man trekke opp folkeminnediskursens grenser? Eller: Hvor går den grensen der dagligtale blir til folkeminnediskurs – fortellinger som ”man beretter, gjentar og varierer (...) fordi man aner at de skjuler noe i retning av en hemmelighet eller en skatt” (Foucault 1999:15)?

Spørsmålet som melder seg i denne forbindelse er følgende: Hva er det som faktisk gjør folkeminnetekst til folkeminnetekst og ikke noe annet? Hva slags krav må oppfylles for at en rekke ”diskursive begivenheter” (Foucault) kan regnes som folkeminnediskurs? Men når spørsmålet formuleres på denne måten blir det klart at det er vi forskere som stiller kravene og dermed tynner ut diskursive enheter. Vi forener en rekke forskjellige fenomener under kategoriet ”folkeminnetekster” med den begrunnelse at de er muntlige, tradisjonelle osv., mens utøverne i hver enkel diskursproduksjonsakt forholder seg til andre krav og andre ”utelukkelsesprosedyrer” (jf. Foucault 1999:9ff). Hvis vi ønsker å klarlegge hvilke utelukkelsesprosedyrer som er med på å danne en folkeminnediskurs, kommer vi til et annet problem, fordi hver tekst inneholder hentydninger til andre diskursive begivenheter og dermed til andre utelukkelsesprosedyrer. Det vil si at folkeminnetekster

kan vise til prosedyrene som en gang eksisterte, men så mistet sin gyldighet eller mening, eller begge deler, og ble til noe annet – til tradisjon som i sin tur ble til det strengeste utelukkelsessystemet. Det skjer f. eks. når en tekst viser til et ritual som allerede har forsvunnet, noe som fører til at antydningene til den ikke-eksisterende praksisen i teksten blir lite forståelig. Likevel kan de verbale komponentene være mer seiglivet enn praksisen, selv om de da er mer disponerte for transformasjon / mutasjon. Det motsatte (når praksis overlever diskurs) er kanskje også mulig, men kan neppe bevises, så lenge det er tekster som inneholder referanser til praksis, mens praksisen i seg selv kan ikke referere til tekster som er forsvunnet.

Det betyr selvsagt ikke at det er mulig å komme tilbake til den opprinnelige diskursen eller til den opprinnelige meningen: Det er problematisk å snakke om opprinnelse i forhold til slike flyktige substanser som muntlige diskurser og meninger som diskursene danner og formidler. Heller ikke er det mulig å rekonstruere med hundre prosent nøyaktighet det ”opprinnelige” komplekset ”ritualet – betjente tekster” eller, hvis vi snakker om sagn, peke på en helt konkret hendelse som vekket sagnet til live, fordi det fungerer omvendt: Det er ikke hendelsen som tilpasser seg tradisjonen, men tradisjonen som tar imot og tilpasser seg hendelsen.

Det er altså ikke opprinnelsen som fremkaller interesse, og heller ikke veien til den imaginære opprinnelsen, men resultatet, dvs. den flerdimensjonelle og flerstemmige dannelsen som man får når en folkeminnetekst blir skrevet ned.

1.1 Fra før-tekst til muntlig fremstilling

Det at muntlighet er ett av folkeminnetekstens vesentlige kjennetegn forutsetter at folkeminnetekst rett og slett ikke kan være skriftlig. Alle vet at tekstene kan bli skrevet ned og plassert i et arkiv eller utgitt, men da er det viktig å merke seg at den skriftlige varianten ikke blir en kilde til tradisjonsformidling, bare til tradisjonsfiksering.

Enhver folkeminnetekst eksisterer så lenge den blir muntlig fremstilt, og til og med når den blir fremstilt er den egentlig en variant som skal ha forholdt seg til en viss struktur som også kan kalles som ”rammeverk” eller ”skjelett”. Denne strukturen skaper tekstens form, tilhører den folkelige tradisjonen og oppbevares i ”kollektiv folkelig bevissthet”. Denne strukturen må være meget generalisert og kan sammenlignes med språklige (grammatiske)

strukturer slik de funksjonerer i bevisstheten til en bruker av språket: Enhver utøver forholder seg (ubevisst) til strukturen, og hans/hennes muligheter er dermed relativt begrenset, men samtidig er han/hun fri til å velge (eller å huske) hvilke av strukturens elementer som blir med i en konkret fremstilling eller språklig handling. Fremstillingen uttømmer aldri strukturen, den gjør den bare synlig. Det har forresten blitt uttalt mer enn en gang at funksjonsmessig ligner folkloren mest på språk, mens formmessing ligner den mest på litteratur. Påstanden kommer bl.a. til uttrykk hos Vladimir Propp (Propp 1998:161).

Det er imidlertid et par spørsmål som vekker en viss usikkerhet når man tenker over alle slags strukturer som oppbevarer seg i den folkelige bevisstheten. Usikkerheten gjelder bl.a. begrepet ”den kollektive bevisstheten”. Det er mer eller mindre vanlig å bruke det uten nærmere forklaringer, men samtidig er det nok å stille ett naivt spørsmål for å miste fotfestet: Hva er egentlig den kollektive bevisstheten, og hvor finner man den? Rent fysisk finner man den ikke noe sted, men man knytter den gjerne til begrepet ”tradisjon” som har sine fysiske emanasjoner (diskurser og handlinger). Den kollektive bevisstheten viser seg gjennom tradisjon. Tradisjonen, i sin tur, eksisterer i form av konkrete emanasjoner og i form av overføring. Tradisjonen er ikke en stiv sum av sine emanasjoner eller overføringshandlinger; den er snarere et spenningsfelt som holder disse formene sammen. Da blir den kollektive bevisstheten et spenningsfelt som holder individer sammen innenfor tradisjonens rammer. Spenningspunkter i dette feltet er ”delte meninger”, spenningslinjer løper langs kommunikative impulser fra et individ til et annet. Den kollektive bevisstheten er en slags suppe av meninger som aldri blir ferdig, men er under kontinuerlig tilbereding.

Den kollektive bevissthet, tradisjon og dens emanasjoner er tre flater som er smeltet sammen slik at enhver bevegelse i hver av dem berører alle tre samtidig. De to første er på en måte to hinner som man oppdager under de konkrete formene tradisjonen viser seg i. Det at man ”oppdager” disse hinnene og gir dem navn (det kan visst diskuteres om navnene er vellykket), tyder på at navngiveren også er en skaper. Den kjente bibelske fortellingen om navngiveren Adam beskriver samme prosessen i allegorisk form: Før et fenomen får et navn, eksisterer det ikke. Det å gi navn betyr å skape, eller, for å si det mildere, å organisere våre forestillinger om virkelighet. Jf. hos Fritjof Capra:

”Whenever the Eastern mystics express their knowledge in words – be it with the help of myths, symbols, poetic images or paradoxical statements

– they are well aware of the limitations imposed by language and 'linear' thinking. Modern physics has come to take exactly the same attitude with regard to its verbal models and theories. They, too, are only approximate and necessarily inaccurate. They are the counterparts of the Eastern myths, symbols and poetic images (...). The same idea about matter is conveyed, for example, to the Hindu by the cosmic dance of the god Shiva as to the physicist by certain aspects of quantum field theory. Both the dancing god and the physical theory are creations of the mind: models to describe their authors' intuition of reality." (Capra 1975:44)

Samme gjelder ordet "struktur". At strukturen kan spores opp i folkeminnetekster, beviste Vladimir Propp allerede i 1938 i sitt arbeid "Folkeeventyrets morfologi". Men det er nemlig *i* tekstene den kan spores opp. Forholdet mellom "strukturen" og tekstvarianter er et spørsmål som har form av en hermeneutisk sirkel: Er det strukturen som forutsetter tekstvariantene eller tekstvariantene som skaper strukturen? Er det virkelig slik at strukturer finnes i den kollektive bevisstheten? I denne forbindelse synes det mer hensiktsmessig å snakke om en "før-tekst" enn om struktur, eller, hvis man allikevel foretrekker ordet "struktur", om en struktur i Barthes' forstand, som "et system uten avslutning og uten sentrum" (Barthes 2004:262). Det er mange forskere (filosofer, litteraturvitere og folklorister) som i forskjellige sammenhenger diskuterte spørsmålet om "før-tekst". Riktignok hadde de egne navn på fenomenet. Julia Kristeva foreslo f.eks. to betegnelser som i etterkant ble anerkjent som meget vellykket, nemlig "genotekst" og "fenotekst", i analogi med "genotype" og "fenotype". Den første er nemlig en før-tekst, et før-språklig grunnlag fenoteksten bygger seg på:

"What we shall call *genotext* will include semiotic processes, but also the advent of the symbolic. The former includes drives, their disposition, and their division of the body, plus the ecological and social system surrounding the body (...). The latter encompasses the emergence of object and subject, and the constitution of nuclei of meaning involving categories: semantic and categorical fields. (...)

In other words, even though it can be seen in language, the genotext is not linguistic (in the sense understood by structural or generative linguistics). It is, rather, a *process*, which tends to articulate structures that are ephemeral (unstable, threatened by drive charges, "quanta" rather than "marks") and nonsignifying (devices that do not have a double articulation). (...)

The genotext can thus be seen as language's underlying foundation." (Kristeva 1984:86f)

Fenotekst er derimot en personifikasjon av den lingvistiske strukturen, ”the matter of algebra”, etter Kristevas uttalelse. Det er selve ”tekst” i sin mest alminnelige forstand – en ferdig lingvistisk og semantisk enhet som har verbal form:

”The phenotext is constantly split up and divided, and is irreducible to the semiotic process that works through the genotext. The phenotext is a structure (which can be generated, in generative grammar’s sense); it obeys rules of communication and presupposes a subject of enunciation and an addressee.” (Ibid.:87)

Det er genotekst og veien fra genotekst til fenotekst Kristeva er mest opptatt av. Og der er hun ikke alene. Roland Barthes skiller i sin ”poststrukturalistiske periode” mellom ”tekst” og ”verk”, der ”verk” tilsvarer fenotekst, mens ”tekst”, ifølge Barthes, er ikke helt det samme som Kristevas genotekst. Den er ikke før-tekst, men en slags ”gjennom-verk”, noe som befinner seg bak den fysiske formen verket har og samtidig beveger seg gjennom verket og andre verk:

”Værket lukker sig om et udtryk. (...) Teksten derimod praktiserer en uendelig vægring mod indholdet, Teksten er forhalende; dens felt er udtrykkets; man skal ikke forestille sig udtrykket som ’første led i meningen’, dens materielle forgemak, men modsat som dens *efterslæt*; på samme måde henviser det *uendelige* ved udtrykket ikke til en eller anden ide om det uudsigelige (et ubenævneligt indhold), men til ideen om *spillet*; udtrykkets uophørlige production (som en evighedskalender) i Tekstens felt (eller snarere: hvis felt er Teksten) følger ikke en organisk modning eller en hermeneutisk uddybning, men snarere en seriell bevægelse af afkoblinger, krydsninger og variationer; den logik som styrer Teksten, er ikke forstående (den definerer ikke ’det, værket vil sige’), men metonymisk; associationernes, berøringernes og udskydelsernes arbejde falder sammen med en frigørelse af symboliseringenergien (...).” (Barthes 2004:260f)

Verk er entydig, mens tekst er prinsipielt flertydig og mangfoldig. Tekst er et rom der friheten hersker og meninger og assosiasjoner danner seg uendelig og fritt:

”Teksten er ikke sameksister af betydninger, men bevægelse, gennemkrydsning; den kan altså ikke angå en – nok så liberal – tolkning, men en eksplosion, en spredning. Tekstens flerfoldighed hidhører ikke fra dens indholdsmæssige flertydighed, men fra det, man kunne kalde en *stereografisk pluralitet*, der kendetegner de signifikanter, som sammenvæves i teksten (etymologisk er teksten et væv)” (Ibid.:262).

Barthes advarer mot å oppfatte teksten som et ”etter-verk”. Det er derimot verket som kan tenkes som en slags ”etter-tekst”, eller tekstens resultat. Men fra hans beskrivelse av teksten følger det allikevel at selv om tekstens mangfoldighet går forut for verkets entydighet og faste form, har den et referanse- og tellingspunkt i verket.

Når det gjelder folkeminnetekst, synes det hensiktsmessig å skille mellom geno- og fenonivåer i Kristevas forstand. Men det viser seg at det finnes et mellomledd mellom dem, et rom der materiale eller ”råstoff” til en fremtidig fenotekst oppbevares. Her er det snakk om såkalte faste elementer som finnes i enhver folkeminnetekst og er en av faktorerne som forutbestemmer at en tekst skal regnes som folklore. De faste elementene er spredt over hele distansen fra geno- til fenoteksten. Noen av dem er nærmere genonivå, mens andre allerede har fått lingvistiske konturer selv om de ikke er tekstuelt fullendte. F.eks. stammer faste tematiske elementer (motiver, sujettsituasjoner o.l.) fra ”efemere strukturer” (Kristeva) som ”artikuleres” i genotekst, mens stilistiske elementer (”common places”, formler o.l.) er verbale konstruksjoner som er umiddelbart knyttet til fenotekstens verbalitet og stivhet.

To kjente russiske folklorister, Boris Putilov og Sergej Nekludov, var oppmerksomme på denne ”mellomsonen” som sprer seg mellom geno- og fenoteksten. I sitt arbeid fra 1976 snakker Putilov om en struktur (han kaller denne strukturen for ”verk”) som går forut for den muntlige gjenskapningen av teksten. Denne strukturen er en slags modell for teksten, et skjema som organiserer den muntlige fremstillingen *før* informanten sier sitt første ord (Putilov 1976:189). Det ser ut som om Putilov forestiller seg verket som en *verbalt* strukturert dannelse, en potensiell tekst som skal ”ettersynkroniseres” for å bli en fullendt tekst. Verket og tekstvariantene i Putilovs forstand er på en måte hverandres kopier, de er fenomener av samme art, med samme evne til forandring gjennom tiden. Verket kan bli til en tekst og teksten kan forvandles tilbake til verket, og det er nettopp under forvandlingen at forandringene skjer. Deretter ”lagres” de i verket eller forkastes av tradisjonen. Verket er altså et fenomen som har *form*. Når alt kommer til alt er det en ren struktur som ligner på en språkstruktur og inneholder paradigmatisk rekke av mulige varianter den kan bli realisert i. Putilov understreker at ”tilstanden til en tekst som ble skrevet ned på et visst sted på et visst tidspunkt, ennå ikke gjenspeiler verkets tilstand i samme periode (...) ikke minst fordi ethvert verk blir realisert i utallige tekster som vi aldri kommer til å kjenne” (Putilov 1976:189).

Nekludov på sin side foreslår å bruke termen ”avantekst” som skal betegne ”alt som kommer til å bli realisert i fremstillingen (genremodell, sujettskjema, tematiske blokker, stilistiske klisjeer osv.) og som har en ’førtekstuell’ status” (Nekludov www.ruthenia.ru/folklore/avantext.html, 01.11.2007). Termen stammer fra ”genetisk kritikk” der den betegner bl.a. summen av materialer som går forut for det fullendte verket (et såkalt ”genetisk dossier”). Til forskjell fra det genetiske dossier til et litterært verk, har ikke avantekst i folkløse en fysisk form. ”De avantekstuelle elementer tilhører tradisjonen i dens helhet”, hevder Nekludov. Man kan forestille seg et slags bibliotek fullt av avantekstuelle elementer som tradisjonsbærerne har tilgang til og hvor de kan plukke ut elementene som passer i anledningen. Man kan tenke seg at det er et on-line bibliotek som er ”lastet ned” fra tradisjonen og lagret i tradisjonsbærerens hukommelse. Analogien er anskuelig, men temmelig søkt: Enhver tradisjonsbærer får ikke ”biblioteket” en gang for alle som et ferdig pakket produkt, men samler selv sitt eget bibliotek fra forskjellige kilder, og da først og fremst andre tradisjonsbærere. Dette biblioteket kan egentlig kalles for tradisjon, og det å samle inn sitt bibliotek betyr å tilegne seg tradisjonen.

Tradisjonen eksisterer hinsides tid. Selv om man kan hevde at den varer og forandrer seg mens den varer, kan man ikke tidfeste bevegelser som skjer innenfor tradisjonen. I denne forstand er tradisjonen lite historisk. Derfor synes det ikke å være helt riktig å bruke slike begrep som ”før-tekst”, ”avantekst” o.l., fordi de understreker nemlig ”foregåelse”, og dermed tidsforankring. Nettopp tidskategorien er stort sett ubrukelig i folkloristiske undersøkelser. Folkløse er ikke historie, og tekster er ikke historiske hendelser. Det er feil å plassere dem langs en tidsakse. Det eneste som forbinder folkløse med historien er det utvilsomt historiske øyeblikket når en utøver forteller et eventyr eller et sagn, eller synger en vise. Men selve den muntlige teksten blir ikke en historisk hendelse av den grunn.

”Før-tekst” er altså foregående bare i forhold til en konkret fremstilling – og den er ”etter-tekst” i forhold til andre fremstillinger som ingen har notert. Dessuten synes det litt risikabelt å slå sammen fenomener av forskjellig art og kalle dem alle sammen for ”avantekst”. De konkrete byggematerialene utøveren bruker under sin prestasjon er noe annet enn det ganske så abstrakte bildet av tekst utøveren forestiller seg og forholder seg til. Det er vanskelig å si med hundre prosent sikkerhet om dette bildet alltid er strukturert, halvstrukturert eller ikke-strukturert – de tre variantene utelukker ikke hverandre. Jeg

heller til den tanke at bildet avtrykker og samtidig bestemmer tekstens struktur. Det er altså ikke struktur i seg selv, men struktureringsprosess; strukturen skapes først i den muntlige fremstillingen. Jeg vil foretrekke å kalle dette bildet for matrise, fordi dette ordet betegner fenomenet på den mest presise måten.

Matrisen eksisterer altså både før og etter teksten, den strukturerer, men har ingen verbal form – og ingen fysisk form i det hele tatt. I den muntlige fremstillingen forsøker utøveren å fylle ut matrisen og gjenskape bildet ved hjelp av byggematerialer han/hun har til disposisjon (i biblioteket). Det er et begrenset antall materialer som passer inn i matrisen, og her er det lite rom for variasjoner. Likevel er variasjoner mulige. Folkeminnetekster varierer fra en utøver til en annen og fra en fremstilling til en annen. Hvorfor og hvordan det skjer, skal vi se nærmere på nedenfor.

1.2 Folkeminnetekst som en muntlig tekstvariant

Utøvernes grad av frihet til improvisering er noe Sergej Nekludov drøfter i sin artikkel ”Variant og improvisasjon i folklore”. Han bemerker at selv om en folkeminnetekst er en mer eller mindre stabil kombinasjon av faste elementer, skjer det alltid en viss modifisering av de gjentatte elementene i konkrete fremstillinger. Han heller til å se årsaken til dette i påvirkning av faktorene som styrer tradisjonens tilværelse:

”Årsakene til modifiseringen kan verken bli redusert til den muntlige mnemoteknikkens særegenhet (som forutsetter en viss ”klaring” når det gjelder mulige utslag fra hovedmeldingens ”akse”), eller til uunngåelig ”svikt” i folkelig hukommelse (som ellers, taler av erfaring, er i stand til å beholde enorme mengder tekster). Her har vi å gjøre med projeksjonen av ett av de fundamentale trekkene som kjennetegner folkloren som en spesifikk form for muntlig kommunikasjon. Dette trekket følger av vekselvirkningen mellom stabilitets- og bevegelighets-, uforanderlighets- og plastisitetsfaktorer i tradisjonen.” (Nekludov www.ruthenia.ru/folklore/nekludov1.html, 01.11.2007, min overs.)

Nekludov svarer riktignok ikke på spørsmålet hvorfor, men nøyer seg med en enkel konstatering av at forandringene skjer, og legger frem en beskrivelse av forandringens mekanisme:

Det er mulig å sammenligne forandringens mekanisme med en pendelbevegelse som kan bli skildret i form av sinoide. Ved improvisasjonsfaktorens forsterking svinger ”pendelen” med maksimal

amplityde. Tradisjonen skjærer bort sinoidens ”topper” som stikker altfor langt fram, forkaster alt det overflødige som ikke svarer til dens verdensbilde (mer konkret, til genrens verdensmodell). Den er i stand til å akseptere kun det som svarer til dens ”generelle kunnskap” (dens ”frames” og ”scripts”, for å bruke den kognitive lingvistikkens termer) som naturligvis er historisk foranderlig. På denne måten blir ytterligheter ved improvisasjonen ”filtrert” og aksepterte novasjoner fastsatt. Nettopp derfor blir vokabularet der utøveren låner et ord eller en setning begrenset, og utvalget ved improvisasjonen er ikke så stort.” (Ibid.)

Det er imidlertid spørsmålet hvorfor som kan bli av interesse i denne sammenhengen. Hvorfor er variasjoner i det hele tatt mulige og, mer enn det, hvorfor aksepteres uten videre denne muligheten av tradisjonsbærerne? For å forsøke å svare på dette spørsmålet, vil jeg vende meg til begrepene ”difference”, ”spor” og ”opprinnelsen”, slik som Derrida forstår dem i sitt arbeid ”De la grammatologie” (1967). Men først kommer noen innledende bemerkninger.

Etter at utøveren har sagt sitt siste ord, oppløser teksten seg igjen i det som kalles den muntlige tradisjonen. Tekstens materielle eksistens avbrytes i samme øyeblikk, og det er bare tekstens ekko, en etterklang som er igjen for både utøveren og tilhørerne. Den eneste måten å gripe tak i den subtile materielle virkeligheten er å skrive ned / ta opp varianten i øyeblikket den blir fremført. Ellers forsvinner den for alltid, for ingen variant kan gjentas en gang til og være identisk med den forrige varianten.

De mulige variantenes eksistens er sannsynlig på samme vis som eksistensen til elementærpartiklene kjernefysikken beskjeftiger seg med. I begge tilfeller får forskere i sin disposisjon bare de spor som de sannsynlige objektene etterlater seg (partiklenes baner på fotografier og tekstuelle varianter som ble skrevet ned).

Men hva er egentlig en variant hvis ikke matrisens enkelte avtrykk? Og hva er egentlig matrisen hvis ikke variantens avtrykk? Matrisen er et spor i Derridas forstand, ”the formation of form” (Derrida 1974:62) som bare viser seg gjennom fylldighet (”plenitude”), men er ikke avhengig av fylldigheten:

”(...) the phonic element, the term, the plenitude that is called sensible, would not appear as such without the difference or opposition which gives them *form*. (...) Here the appearing and functioning of difference presupposes an originary synthesis not preceded by any absolute

simplicity. Such would be the originary trace. Without a retention in the minimal unit of temporal experience, without a trace retaining the other as other in the same, no difference would do its work and no meaning would appear. It is not the question of a constituted difference here, but rather, before all determination of the content, of the *pure* movement which produces difference. *The (pure) trace is difference*. It does not depend on any sensible plenitude, audible or visible, phonic or graphic. It is, on the contrary, the condition of such a plenitude. Although *it does not exist*, although it is never a *being-present* outside of all plenitude, its possibility is by rights anterior to all that one calls sign (signified/signifier, content/expression, etc.), concept or operation, motor or sensory.” (Derrida 1976:62f)

Som det ble sagt ovenfor, er matrisen en struktureringsprosess, en vei til struktur, men ikke strukturen selv. På den andre siden er den et avtrykk, *et spor* som per definisjon ikke kan bli en opprinnelse. Spor henviser alltid til noe annet, og hvis man prøver å forestille hva ”det rene sporet” kan peke på, så er det, ifølge Derrida, menneskets evne til å differensiere og artikulere (=partere, dele opp, gjøre forskjell), noe som Derrida kaller for ”skrift”, jf.: ”If language were not already, in that sense, a writing, no derived ’notation’ would be possible; and the classical problem of relationships between speech and writing could not arise” (Ibid.:63).

Matrisen og tekstuelle varianter danner en forbindelse som er knyttet til forbindelsen mellom ”apparaître” og ”apparaissant” (”opplevelse” og ”verden”) slik som Derrida presenterer dem (Ibid.:65). ”Apparaître” har å gjøre med det indre; det er en indre opplevelse av sansing av verden. Derrida understreker spesielt at det er forskjell mellom *sansing* av verden og *opplevelse* av sansingen (dvs. ”psykisk avtrykk”):

”The idea of the ’psychic imprint’ therefore relates essentially to the idea of articulation. Without the difference between the sensory appearing [apparaissant] and its lived appearing [apparaître] (‘mental imprint’), the temporalizing synthesis, which permits differences to appear in a chain of significations, could not operate.” (Ibid.:66)²

² Her vil jeg bemerke at den engelske oversetteren ikke er helt konsekvent når det gjelder oversettelsen av Derridas begrep ”apparaître” og ”apparaissant”. I dette utsnittet treffer vi ”sensory appearing” og ”lived appearing”, mens på den forrige siden i boken oversettes det samme ”apparaître” som ”appearance”. I mitt arbeid brukte jeg også en russisk oversettelse som akkurat i dette tilfellet virket mer entydig.

Matrisen er nemlig et ”psykisk bilde” av sansing av ”det ytre” (dvs. verden, her i form av en muntlig tekstvariant). Men matrisen formerer også variantenes form. På den måten er den ”alltid-allerede-her” og kan ikke beskrives ved hjelp av vanlige tidskoordinater (”før”, ”nå” og ”etter”), noe som Derrida også peker på: ”The concepts of present, past, and future, everything in the concepts of time and history which implies evidence of them – the metaphysical concept of time in general – cannot adequately describe the structure of the trace” (Ibid.:67).

Tekstvariantene er matrisens enkelte avtrykk. Hvis matrisen allerede er et spor, så er tekstvariantene ”spor av sporet”. Det er ubegrenset hvor mange avtrykk matrisen kan etterlate seg: Denne rekken har ingen begynnelse og ingen slutt, i hvert fall så lenge matrisens egen tilværelse ikke avbrytes. Her er det viktig å bemerke at ordene ”avtrykk” og ”spor” ikke nødvendigvis peker på ”ensformighet”. Matrisen er ikke en stiv substans. Den er dessuten en substans av en annen art enn tekstvariantene: Den er ikke en tekst, heller en tekstproduksjon. En tekstvariant er derimot en stivnet form som presenterer et bestemt resultat av strukturingsprosessen. Sagt med Jurij Lotmans ord, er den et ”diskret stanset øyeblikk”. Selve matrisen befinner seg derimot i stadig tilblivelse. En tekstvariant er enkel, mens matrisen er mangfoldig. I forhold til tekstvarianten kan matrisen, akkurat som Barthes’ tekst i forhold til verket, ta som motto det kjente utsagnet fra Markus 5:9: ”Legion er mitt navn, for vi er mange” (se Barthes 2004:264). Forskjellen er at Barthes’ tekst er en prosess av meningsdanning, og matrisen strukturerer og gir form.

Kan man hevde at alle tekstvariantene representerer en betydningsbærende metadannelse eller bare en enkel mengde? Det første utelukker ikke det andre. Tekstvariantene er en slik mengde som Deleuze beskriver i et av sine intervjuer (Deleuze 2004:64f). Mengden er bindet sammen (og delt opp) med konjunksjonen ”og” som markerer mangfoldighet og nedbryting av identitet. Variantene er ikke identiske, men de hører sammen og danner en mengde som har en annen natur enn bare elementene eller summen. ”’Og’ er verken det ene eller det andre, det er alltid mellom dem, det er en grense” (Ibid.:65, min overs.). Denne grensen ”hører verken til det første eller det andre, men trekker både det første og det andre inn i en slags ukoordinert evolusjon, inn i en flukt eller en strøm, der vi ennå ikke vet noe om hvor den går eller hva dens bestemmelse er” (Ibid.).

En sammenligning av variantene er utvilsomt verdifull når en forsker f.eks. er ute etter stabile elementer som kan avsløre en invariant struktur som er felles for tekstene. Hva kan dette vitne om? Kan vi således beskrive de faste elementene som ”opprinnelige” og knytte dem til matrisen, eller utelukke de ”tilfeldige” elementene fra den ”invariante” strukturen? Danner summen av de stabile elementene et bilde av den potensielle opprinnelsen? Sannsynligvis ikke.

Spørsmålet om den opprinnelige teksten finnes får et utvetydig svar hos folklorister: Den finnes ikke. Alle tekstvariantene er utelukkende varianter i forhold til hverandre. Det finnes ikke en sentral akse som starter fra opprinnelsen, binder variantene til seg selv og på den måten holder dem sammen. Variantene er riktignok forbundet med matrisen, men matrisen er som et frø: Den går i oppløsning i den verbale teksten den gir formen til. Og den er som en fønix: Den forsvinner aldri helt. Men det at matrisen ikke er et fysisk objekt (i likhet med selve tradisjonen), gjør den temmelig uhåndterlig. Slik som tradisjonen viser seg gjennom sine konkrete emanasjoner, viser matrisen seg gjennom tekstvariantene: Det at variantene *finnes*, tyder på at matrisen finnes. Men den finnes på en helt annen måte enn variantene, slik at man like godt kan si at den ikke finnes – akkurat som Derridas ”spor”. Ved sammenligning av variantene og søking etter de stabile, immanente elementene får man i alle fall ikke tak på matrisen, og heller ikke får man tak på opprinnelsen.

Det finnes ikke ”den opprinnelige invarianten” alle variantene forholder seg til. Enhver variant er et ”spor” som ikke henviser til noe annet enn andre ”spor”, og Derrida har rett når han påpeker:

”The trace is not only the disappearance of origin – within the discourse that we sustain and according to the path that we follow it means that the origin did not even disappear, that it was never constituted except reciprocally by a nonorigin, the trace, which thus becomes the origin of the origin.” (Derrida 1976:61)

Og videre: ”If all begins with the trace, there is above all no originary trace” (Ibid.). Matrisen er altså ingen begynnelse; den er variantenes spor som i sin tur er matrisens spor.

Det er interessant at den russiske semiologen Jurij Lotman kommer til en lignende beslutning når han drøfter et helt annet spørsmål, nemlig om hvordan urgamle mytiske

”narrative modeller” påvirker de moderne forskernes bevissthet. På samme måte som et narrativ deler opp den kontinuerlige virkeligheten i diskrete hendelser som har en begynnelse og slutt, påvirker den narrative tankegangen måten forskeren skaper sine konstruksjoner på (Lotman 2001:362). Det at narrative modeller er orientert mot begynnelse (etiologi) og slutt (eskatologi) provoserer til å lete etter ”begynnelser” og prognostisere ”ender”. Men i virkeligheten finnes det ikke ”begynnelser”; allting er en fortsettelse av noe, hevder Lotman: ”Det som virker som begynnelsen, viser seg å være et resultat av en langvarig utvikling; det som regnes som noe primitivt, viser dybde og kompleksitet” (Ibid., min overs.).

Det er neppe mulig å snakke om ”utvikling” i forhold til en folkloreenhet hvis man mener en *progressiv* utvikling fra det primitive til det fullkomne, eller en *regressiv* utvikling når det fullkomne gradvis mister sin fullkommenhet. Det er ikke slik forandringene i folkloren skjer. De er sikksakkformet og er helt tilfeldige innenfor grensene som er angitt av matrisen. Dessuten er det ikke slik at disse grensene er uoverstigelige: Ved overvinning av matrisens grenser får man f.eks. sammensatte subjekter i folkeeventyr der flere matriser virker sammen. Matrisen innebærer alle variantene som en potens – de som ikke ble notert, de som er notert og de som ikke har blitt ytret. Det er umulig å registrere alle de paradigmatisk rekkene som en matrise faktisk forutsetter. Strukturen som matrisen gir til tekstvariantene er i utgangspunktet ganske stabil, men den tillater samtidig et variabelt konkret innhold som, i sin tur, sikrer matrisens forandring når dens potensielle muligheter kommer til syne i muntlige tekster. Disse forandringene er imidlertid så mye tregere og foregår i en så mye smalere skala enn f.eks. litteraturprosessens dynamikk, at de snarere virker som uforanderlighetens inkarnasjon.

På samme måte som det er problematisk å lete etter ”opprinnelige” folkeminnetekster, er det problematisk å søke alle slags ”opprinnelser” i forhold til andre tradisjonelle fenomener – rituelle praksiser, motiver og skikkelser i tekstvarianter og til syvende og sist folkloren selv. Uansett hva vi finner, kommer man uansett tilbake til det samme spørsmålet: Er det virkelig opprinnelsen? Eller bare slutten til noe annet?

Nå er det på tide å vende tilbake til det problemet som ble formulert i begynnelsen: Hvordan kan variasjoner egentlig være mulige hvis tradisjonen i utgangspunktet er rettet mot ”bevaring” og ”gjengivelse”? Allerede nå kan vi nevne to faktorer som legitimerer

forandringer. Begge faktorene er knyttet sammen. For det første er det fravær av opprinnelsen som ellers kunne ha vært et universelt referansepunkt og en variasjonsbremsende mekanisme. For det andre, er det fravær av et ”enhetsmønster” som entydig kunne ha bestemt hvordan teksten skulle ha sett ut. Matrisen som utøveren forholder seg til, er en meget vag substans, og dens muligheter for begrensninger har ikke makt over det konkrete verbale innholdet som derfor er åpen for variasjoner.

Det ser ut som forandringene i den folkelige tradisjonen skjer etter det ”supplerende” prinsippet Derrida beskriver i sitt arbeid ”De la grammatologie”. Han bruker begrepet ”supplément” for å definere en universell mekanisme som viser seg i allmenn tendens til overbygning / ”skjøting”:

”The supplement adds itself, it is a surplus, a plenitude enriching another plenitude, the fullest measure of presence. It cumulates and accumulates presence. (...)

But the supplement supplements. It adds only to replace. It intervenes or insinuates itself in-the-place-of; if it fills, it is as if one fills a void. If it represents and makes an image, it is by the anterior default of a presence. Compensatory (suppleant) and vicarious, the supplement is an adjunct, a subaltern instance which takes-(the)-place (tient-lieu). As substitute, it is not simply added to the positivity of a presence, it produces no relief, its place is assigned in the structure by the mark of an emptiness.” (Derrida 1976:144f)

En folkelig tradisjon opptrer som ”plenitude” som likevel suppleres. På samme tid betyr supplementet også fortregning der noe erstattes med noe annet. Det bemerkelsesverdige er at det ene ikke nødvendigvis forsvinner, men forblir som et spor i tradisjonens ”legeme”, dvs. folkeminnetekster. Her trer vi inn i tilfeldighetens område, fordi det ikke finnes synlige, utvetydige årsaker som setter i gang supplementets mekanisme. Jf. hos Foucault:

”Hvis det er riktig at hver av disse diskursive og diskontinuerlige rekkene, innefor visse grenser, har sin regularitet, så er det uten tvil ikke lenger mulig å etablere forbindelser av mekanisk kausalitet eller ideell nødvendighet mellom de elementene som konstituerer dem. Man må akseptere å innføre tilfeldigheten som kategori i begivenhetsproduksjonen. Her merkes igjen fraværet av en teori som gjør mulig å begripe forholdet mellom tilfellet og tenkningen.” (Foucault 1999:32)

Folkloren som vi kan observere er et desentrert system som ligner på Deleuze og Guattaris rhizome (se Deleuze, Guattari: Rhizome 1976). Den er en slags ”labil fylldighet”, hvis transformeringskilde ikke er indre motstridigheter eller påvirkning utenfra, men dens prinsipielle non-finalitet. Som Deleuze bemerket, er rhizome verken stabil eller labil, men snarere ”metastabil”, med en immanent potens til selvvariering.

1.3 Forfatterfunksjon og spørsmålet om stil

Så lenge folkeminnetekst ikke har begynnelsen, kan den ikke ha forfatteren. Dette er enda en faktor som legitimerer variasjonene. Her menes det selvfølgelig verken en konkret person som hadde skapt en viss tekst eller den konkrete personens fravær, men forfatteren som kategori. Det er klart at alle diskurser alltid er produsert av noen, men ikke alle av de talende individene er forfattere i funksjonell forstand. Michel Foucault formulerer dette slik:

”Det ville naturligvis være absurd å fornekte eksistensen av det skrivende og intervenserende individet. Men jeg tror – i det minste fra og med en bestemt epoke – at det individet som begynner å skrive en tekst, der et mulig verk streifer omkring i horisonten, påtar seg forfatterfunksjonen: Det han skriver og det han ikke skriver, det han tegner – om enn som provisorisk utkast – som skissen av et verk, og det han lar ligge som dagligdags snakk, hele dette spillet av forskjeller foreskrives av forfatterfunksjonen slik han mottar den fra sin epoke, eller slik han i sin tur endrer den.” (Foucault 1999:18f)

Folkloren presenterer nettopp en kultur uten forfatterfunksjon, der forfatteren ikke engang ble ”født” og diskursene har en annen modus for omløp:

”All discourses, whatever their status, form, value, and whatever the treatment to which they will be subjected, would then develop in the anonymity of a murmur. We would no longer hear the questions that have been rehashed for so long: Who really spoke? Is it really he and not someone else? With what authenticity or originality? And what part of his deepest self did he express in his discourse? Instead, there would be other questions, like these: What are the modes of existence of this discourse? Where has it been used, how can it circulate, and who can appropriate it for himself? What are the places in it where there is room for possible subjects? Who can assume these various subject functions? And behind all these questions, we would hear hardly anything but the stirring of an indifference: What difference does it make who is speaking?” (Foucault 2000:222)

Det er imidlertid naturlig at vi som agenter i en kultur der det finnes forestilling om forfatterfunksjonen, først og fremst er interessert i dette spørsmålet: Hvem taler? – i forskjellige varianter: Hvem sa det? Hvem fant på det? Hvem har skrevet det? Hvem er regissør/kunstner/oppfinner? osv. Når Roland Barthes proklamerer forfatterens død (Barthes 1994), er det faktisk bare et knep: Vi kan late som forfatteren er død, men så lenge vi drøfter dette, ligner det mest på et mislykket drapsforsøk. Og Barthes er utvilsomt klar over det selv. Forfatterfunksjonen er fortsatt her, ingen har opphevet den. Det er naturlig for oss å sette forfatterfunksjonen høyt. Derfor prøver vi også å definere hvem som egentlig er forfatter i folkloren. Man snakker gjerne om ”folket”, ”kollektivet” o.l., men selve tanken på ”kollektivet” som en skaper har uten tvil sitt utspring i en kultur med forfatterfunksjonen og inneholder henvisning tilbake til forestillingen om bare én skaper.

Ifølge Foucault representerer forfatteren en av prosedyrene der diskursen ”utøver kontroll over seg selv” (Foucault 1999:15). Forfatteren er ”grupperingsprinsipp for diskurser”, ”deres betydnings enhet og opprinnelse”, ”arnestedet for deres koherens” (Ibid.:17). Men det finnes også en annen side av forfatterfunksjonen som Foucault var opptatt av, nemlig navnets makt. I dagens samfunn er det navn som har betydning. Å anerkjenne et navn betyr å anerkjenne alle diskursene som tilhører dette navnet. Navn er ”voldelige” i den forstand at de dikterer hvilke diskurser som må tas i betraktning. Navnet ”Foucault” markerer *a priori* en diskurs som betydningsfull, uansett dens konkrete innhold. Det som faktisk skjer er at navnet visker ut innholdet, og aksentene forandrer sin stilling på et dramatisk vis: Det er ikke lenger så viktig *hva* som blir sagt. Det viktigste er *hvem* som sier det. Selv prøvde Foucault å overvinne denne ordenen i intervjuene til avisen ”Le Monde” ved å velge anonymitet:

”Why did I suggest that we use anonymity? Out of nostalgia for a time when, being quite unknown, what I said had some chance of being heard. With the potential reader, the surface of contact was unrippled. The effects of the book might land in unexpected places and form shapes that I had never thought of. A name makes reading too easy.” (Foucault 1990:323f)

Men det var selvfølgelig en midlertidig løsning, og det spillet varte ikke lenge før han ble avslørt (”Det var Foucault som sa det!”) og ringen var sluttet. Dessuten betyr anonymiteten ikke fornektelse av forfatterfunksjonen, men bare fornektelse av navnet. Anonymiteten og

navnet representerer faktisk to sider av en og samme forfatterfunksjon. Anonymiteten er en måte å skjule navnet på i en kultur der navnet allikevel underforstås.

I dette henseende er folkloren helt annerledes. Den gir oss faktisk et glimt av en annen type kultur der forfatterfunksjonen ikke en gang ble dannet. Det er andre funksjoner som gjelder her, f.eks. fortellerfunksjonen. Det å være forteller og det å være som forteller til stede i diskursen er naturligvis ikke det samme som å være forfatter. Forteller er en person som er dyktig til å kombinere ord og veve sammen setninger. I en forfatterorientert kultur blir fortellerfunksjonen assimilert av forfatterfunksjonen. Men i litteraturvitenskap skjelner man gjerne mellom forfatteren av teksten, forfatteren i teksten og fortelleren i teksten.

I forhold til folkloren er fortelleren en person som er dyktig til å kombinere *andres* ord og *andres* setninger – formidle budskapet, for å si det sånn, gjenfortelle noe som ble fortalt før. Det spiller ingen rolle hvor ordene og setningene kommer fra. Forfatterskap festes ikke som kategori. For agentene i den tradisjonelle kulturen spiller det virkelig ingen rolle hvem som taler.

Man kan forestille seg at i såkalte arkaiske samfunn var bildet annerledes. Det var ikke alle som kunne være talere og ikke alle som fikk lov til å være lyttere i de samfunnene. Det var et strengt begrenset antall personer (det måtte være personer med særegne egenskaper, akkurat som i samfunnene der sjamanisme ble praktisert – se f. eks. Bogoraz 1965) som først kunne få adgang til tekster, for så å kunne få formidle dem. ”Tabubelagte ting, omstendighetenes ritual og det talende subjekts privilegerte og eksklusive rett – man har her samspillet av tre forbudstyper som krysser hverandre, forsterker hverandre eller utligner hverandre, og som utgjør et sammensatt raster som endrer seg hele tiden.” (Foucault 1999:9) Dessuten var det sannsynligvis minst to typer tekster som var skilt fra hverandre – de som var bestemt bare til internt bruk, og de som kunne bli formidlet til uinnvidde. Det vi altså har å gjøre med her er en mediumsfunksjon, selv om det ikke utelukker at det fantes personer blant de uinnvidde som kunne påta seg fortellerfunksjonen.

En problemstilling som henger sammen med spørsmålet om forfatterfunksjon, er spørsmålet om individualisering og stil. Individuell stil er en kjernekategori i den litterære sfæren. Ifølge Barthes, befinner språk og stil seg ”på ulike sider” av litteraturen og forenes

i ”skriften”. ”Språket er som en substans som i sin helhet gjennomstrømmer forfatterens ord uten likevel å gi dem form, uten engang å nære dem” (Barthes 1996:13), mens stilen

”(…) oppstår av forfatterens kropp og av hans fortid, og blir etter hvert til selve mekanismen i hans kunst. Under navnet stil danner det seg således et selvforsynende språk som utelukkende strekker sine røtter ned i forfatterens personlige og hemmelige mytologi, ned i denne ordets underverden der de første forbindelser mellom ord og ting blir til og der de store verbal-tema i hans eksistens fester seg en gang for alle.” (Ibid.:14)

Folkloren er fremmed for kategorien ”individuell stil”. Ved å omformulere Barthes’ uttalelse kan man si at folklorens stil er et delt språk som strekker sine røtter ned i tradisjonsbærernes felles mytologi. Stilen i folkloren er på ingen måte individuell og befinner seg på samme side i forhold til folkeminnetekster som selve språket.

Individualiseringens fravær er bundet sammen med folklorens andre spesifikke kjennetegn som har å gjøre med dens ”poetikk”, f.eks. det at personer i folkeminnetekster er statiske og uindividualiserte, epiteter er faste, figurer vandrer fra en tekst til en annen osv. Stående vendinger og formler som er vevet i teksten forvandler dens språk til et slags verbalt ornament bygget etter en bestemt sjablon.

1.4 Skriftløs kultur og tradisjonens perspektiver i skriftkulturens tid

I tillegg til det faktum at den folkelige kulturen er en kultur uten forfatterfunksjon, representerer den også en variant av den skriftløse kulturen som blant andre Jurij Lotman snakket om (Lotman 2001:363ff). Skriftkulturen underordnet etter hvert den skriftløse kulturen, men det var, ifølge Lotman, en ren tilfeldighet. Den skriftløse kulturen kunne like gjerne ha blitt den eneste rådende formen og dens særtrekk kunne ha fått en autoritet som den eneste rådende normen. Den skriftløse kulturen er ikke rettet mot skapelse, men mot gjentakelse. Den er tradisjonell og har en stadig tendens til å komme tilbake til presedenser (jf. Mircea Eliade: Myten om den evige tilbakekomst: arketyper og gentagelse, København 1966). Det er ”minnets kultur”; dens mnemoniske tegn er symboler med ubestemmelig betydning og evne til å få konkret mening kun i forhold til f.eks. et rituale (Lotman 2001:377). Walter Ong i sin bok ”Orality and Literacy. The Technologizing of the Word” (se Ong 1990) drar en omfattende sammenligning mellom den skriftløse (muntlige) og skriftkulturen. Han er særlig oppmerksom på hva som kjennetegner den muntlige kulturen

i forhold til skriftkulturen, og peker bl.a. på følgende egenskaper (se Ong 1990:49ff): Den muntlige kulturen er ”additiv snarare än underordnande”, ”sammanställande snarare än analytisk”, ”ordrik”, ”konservativ eller traditionell”, ”nära den mänskliga livsvärlden”, ”agonistisk”, ”empatetisk och deltagande snarare än objektivt distanserat”, ”homeostatisk” (dvs. ”lever i nuet, där man upprätthåller en jämvikt eller homeostas genom att lägga de minnen åt sidan som inte längre är relevanta” (Ong 1990:60)), ”situationsbundet snarare än abstrakt”.

Skriftkulturen på sin side er ”en kulturform som er *dominert* av det skrevne ord, dvs. et samfunn hvor det skrevne ord er det viktigste medium” (Eriksen 1987:18). ”Det skrevne ord” skal ikke forstås bokstavelig: Først og fremst menes det et ord som kan *leses*. Skriftkulturen kalles også for ”visuell” kultur med hensyn til dens dominerende overleveringsmåte. Den skriftløse kulturen er i så måte en ”auditiv” kultur (Ibid.:16). Skriftkulturen er ”glemselens kultur”, hvis minne blir fjernet utenfor agentenes bevissthet i skriften. Mnemoniske tegn i denne kulturen er bokstaver eller hieroglyfer som allerede har en viss betydning og får konkret mening i syntagmatiske rekker. I motsetning til den passive skriftløse kulturen er skriftkulturen en ”aggressiv” type kultur som er orientert mot ekspansjon, noe som er ganske naturlig siden dens budskap kan noteres, kopieres og spre seg praktisk talt uendelig. Hvilken fare skriftkulturen utsetter den skriftløse kulturen for, beskrives i Platons dialog ”Faidros”. Der forteller Sokrates historien om ”guddommelige Theuth” som oppfant skrifttegnene og ville lære egypterne å bruke dem. Men så traff han innvendinger fra den egyptiske kongen Thamus’ side. Kongen ville nemlig bevare ”minnets kultur” og unngå glemselen:

”Min fagkyndigste Theuth. Ett er å oppfinne tekniske ting, noe annet å bedømme hvilken skjebne, til gagn og til skade, oppfinnelsen medfører for dem som vil anvende dem. Som nå du, bokstavenes far. Av velvilje hevder du det motsatte av hva de formår. For denne oppfinnelse vil inngi glemsel i lærlingenes sjel ved at minnet forsømmes. Av tillit til skriften vil de hente sitt minne utenfra, fra fremmede tegn, ikke innenfra, fra dem selv. Så ikke et minnets, men et påminnelsens middel har du oppfunnet. Og du bibringer lærlingene ikke visdommens sannhet, men dens skinn.” (Platon 2001:240)

Når Pierre Nora diskuterer såkalt ”real memory”, peker han nettopp på aspektene som kjennetegner den skriftløse kulturens form for erindring. Han hevder at det var historien som fortrente og ødela ”den ekte erindringen”. Men det er en kjent påstand at vår

”historiske tid” begynner med skriftkulturens epoke (se Eriksen 1987:18). For hva er egentlig en skrevet historie om ikke glemselens triumf? ”Den ekte erindringen” er en levende, alltid aktuell prosess. Historien er derimot en representasjon av fortiden som er stanset og begrenset med skrift:

”Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon, a bond tying us to the eternal present; history is representation of the past. Memory, insofar as it is affective and magical, only accommodates those facts that suit it... (...) History, because it is an intellectual and secular product, calls for analysis and criticism. (...) Memory is by nature multiple and yet specific; collective, plural, and yet individual. History, on the other hand, belongs to everyone and to no one, whence its claim to universal authority.” (Nora 1989:8f)

Folklorens tradisjonelle former kan i så måte betraktes som levninger etter den skriftløse kulturen. Disse levningene kan gi oss innblikk på hvordan denne kulturen må ha fungert. Den muntlige kulturen er rettet primært mot gjenskaping. Dette utelukker ikke helt ”skaping”, men utslagsvidden til forandringene som skjer i den tradisjonelle kulturen, er forholdsvis liten og utstrakt i både rom og tid. Selv om man kan snakke om tid i forhold til den muntlige kulturen og hevde at betydelige forandringer i den kan vise seg over et stort tidspenn, hører slike uttalelser til skriftkulturens (historiske) tankemåte. Den muntlige kulturen befinner seg i sitt evige ”nå”, uten noen som helst forhold til skriften og den tidfestede skrevne historien. I hvert eneste øyeblikk husker den seg selv gjennom erindringen til sine agenter. Det som huskes, er ”alltid-allerede-her”; det som ikke huskes, har aldri eksistert. Skriftkulturen er derimot opptatt av å huske det som har forsvunnet, den er orientert mot oppbevaring av fortiden til fremtidens mulige bruk. ”Nået” forsvinner helt i denne kulturen. Men skriftkulturen er i høyeste grad en kreativ kultur. Siden den ikke har behov for å huske og repetere, er den åpen for innovasjoner, og mer enn det, det er nettopp innovasjoner den setter stor pris på.

Den skriftlige kulturens ekspansjon bidro til at vekten og autoriteten ble flyttet fra det muntlige ord til det skriftlige ord. Prosessen tok selvfølgelig sin tid og satte i gang

forandringsmekanismer som først og fremst berørte semantikk og pragmatikk ved muntlige tekster. Desakralisering av både tekstene og praksisen skulle nok ha vært en av følgene, noe som førte til forandring av tekstenes mening, interpretasjon og bruk. Dette åpnet dørene for ”vanlige folk” som fikk tilgang til tekster (eller deler av tekster) som tidligere var utilgjengelige for profaner. Det skulle ha vært en dramatisk overgang som kunne oppleves som den gamle kulturens ende, men som ikke var slutten allikevel, bare begynnelsen på en lang transformeringsprosess som fulgte skriftkulturens ekspansjonslinjer.

Da innsamlingen av folkløse startet i vår (vestlige) kultur, var tradisjonen i en undertrykt tilstand. Den hadde ingen autoritet blant dannede folk og var i ferd med å miste autoriteten også blant tradisjonsbærerne selv. Det faktum at man ønsket å samle og bevare folkløsen, tydet på at tradisjonen var i krise:

”Trangen til å skrive ned en muntlig tekst som i årevis ble selvtilstrekkelig og ikke trengte skriftens ”krykker”, viser seg sannsynligvis i de tilfellene når det kommer en krisefase i tradisjonens liv og det oppstår et ønske om å redde den fra undergangen. På den ene siden, melder det seg en fare for at tekstens status skal synke under nivået der teksten er i stand til å bevare seg selv. På den andre siden, oppfattes teksten fortsatt som verdifull, noe som fremkaller frykten for å miste den.” (Nekludov www.ruthenia.ru/folklore/neckludov6.htm, 01.11.2007, min overs.)

Teksten oppfattes som verdifull, nettopp fordi den er i ferd med å forsvinne, og det er nettopp det skriftkulturen opptatt av – ikke å la fortiden forsvinne uten å bli notert. Det var også typisk at skriftkulturen ”forestilte seg den muntlige kulturen i sitt eget bilde” (Eriksen 1987:14). Det er også noe Walter Ong legger merke til. Han påpeker bl.a. at termen ”tekst” har fått en helt annen betydning i skriftkulturen enn i den muntlige kulturen, og det å anvende skriftkulturens betydning av denne termen på den muntlige fremstillingen er akkurat det samme som å snakke om en hest som om en bil uten hjul, dvs. oppfatte den muntlige fremstillingen som et tidligere stadium i forhold til den skrevne teksten (se Ong 1990:25f). Ong kommer her med en ganske anskuelig sammenligning (hest og bil), mens Trond Berg Eriksens eksempel er kanskje ikke akkurat det beste for å illustrere denne påstanden. Han hevder at det å forholde seg til folkløse som kunst utelukkende er skriftkulturens påfunn:

”Den enkle, muntlige diktning er ikke ’kunst’, den har ingen ’estetikk’, fordi *alle* dens formale særegenheter er funksjonelle hjelpemidler. Rytme, formelspråk og fortellerskjemaer er ikke dekorasjoner og pynt, men tekniske redskaper.” (Ibid.)

Her kan man komme med en rekke innvendinger. For det første er det litt drøyt å hevde at all muntlig diktning ikke *er* kunst. Kanskje den ikke *var* kunst, i det imaginære ”for lenge siden”, men det kan vi ikke vite med hundre prosent sikkerhet nå. Dette ”for lenge siden” eksisterer ikke, men det å være fokusert på tidsløp er utvilsomt skriftkulturens tankemønster. Som sagt, eksisterer den muntlige kulturen i et evig ”nå”. Og i dette ”nået” som vi kan observere, er den muntlige diktningen nemlig *bare* kunst. De tidlige funksjonelle hjelpemidlene har blitt til denne kunstens estetikk – ved siden av det å forbli mnemotekniske midler.

Spørsmålet er om skriftkulturens seier kan bety folklorens ende. Og svaret blir – nei. Folklore som en ”folkelig” (dvs. ikke-profesjonell) kultur forsvinner ikke i skriftkulturens rike, bare forandrer sitt ansikt. Deleuze og Guattari hevder at rhizome ikke har og ikke kan ha begynnelsen eller slutten, bare midten som rhizome vokser fra og så kommer ut fra midtens grenser. Vi har allerede sett at folkloren og dens former ikke har og ikke kan ha begynnelsen, men de har ikke slutten heller. Det som virker som en slutt betyr bare transformasjon når rhizome vokser videre i andre retninger. Tradisjonelle folkeminneformer suppleres med nye former, men legger igjen spor etter seg, og denne prosessen tar aldri slutt akkurat som menneskets skapende potensial ikke tar slutt.

Kapittel 2. Folkeminnetekstens intratekstuelle virkelighet

I likhet med andre kunstneriske verk skaper folkeminnetekst i seg en ”annen” virkelighet som i tekstens rom tar den ytre virkelighetens plass. Denne ”andre” virkeligheten refererer riktignok til den ytre virkeligheten, imiterer og substituerer den, men de to virkelighetene kommer aldri i direkte kontakt med hverandre. Likevel blir den intratekstuelle virkeligheten meningsfull bare i forhold til den ytre virkeligheten: Hvis vi forestiller oss at den ytre virkeligheten plutselig forsvinner eller forandrer seg til ugjenkjennelighet, skal tekstens virkelighet oppfattes av resipienten som uforståelig absurditet. Den russiske filologen og litteraturforskeren Mikhail Bakhtin beskriver forholdet mellom ”the actual world as source of representation” og ”the world represented in the work” (Bakhtin 1981:253):

”However forcefully the real and the represented world resist fusion, however immutable the presence of that categorical boundary line between them, they are nevertheless indissolubly tied up with each other and find themselves in continual mutual interaction; uninterrupted exchange goes on between them, similar to the uninterrupted exchange of matter between living organisms and the environment that surrounds them. As long as the organism lives, it resists a fusion with the environment, but if it is torn out of its environment, it dies.” (Bakhtin 1981:254)

Ingen utøver av en folkeminnetekst har til hensikt å konstruere ”en annen virkelighet” i sin fremstilling og sette denne virkeligheten mot den ytre virkeligheten. Hensikten kan være å forklare den ytre virkeligheten (ved å beskrive den), eller gi oppskrifter på hvordan et menneske kan takle omverdenen, eller eventuelt supplere manglende opplysninger om den, eller rett og slett underholde forsamlingen. Et annet spørsmål er at den andre virkeligheten blir skapt uansett, og at den ofte tar bisarre former, som f.eks. i eventyr der dyrene lever et menneskeliv, og menneskene kan kommunisere både med dyr, ting og naturfenomener. Her kan man spore en betydelig forskjell mellom folkløse og moderne litteratur. I moderne litteratur er forfattere bevisst orientert mot konstruering av andre verdener, og jo mer bisarre de er, desto bedre. Men litteraturhistorien kjenner også til en motsatt tendens, når forfattere er opptatt av ”å vise livet hvordan det er”. Det siste storstilete forsøk av den slags ble gjort av naturalistiske forfattere, men dette viste seg å være mislykket: ”Livet hvordan det er” forble likevel uopnåelig. Det fremkom åpenbart at det alltid vil være en

uoverkommelig kløft mellom de to virkelighetene. Den intratekstuelle virkeligheten skapes og fungerer i samsvar med egne lover og egen logikk. Det å beskrive folkeminnetekstens intratekstuelle virkelighet, eller dens ”kunstneriske verden”, betyr å avdekke hva slags logikk og lover vi har med å gjøre.

2.1 Romtid

Når vi tenker oss hvilken som helst ”verden”, er det to kategorier som vi først og fremst kommer på og som er avgjørende ved oppfatning av denne verdenen som virkelig, nemlig tid og rom. En verden som ikke kan plasseres i tid og rom, eller rettere sagt, karakteriseres i forhold til tid og rom, er utenfor menneskers fatteevne. De to kategoriene kan ikke ekskluderes i tankeprosessen som berører tilværelsen, uansett dens form og innhold. Til og med ”livet etter døden” som hevdes å være hinsides tid og rom, tenkes som tids- og stedsrelatert, riktignok i form av negasjon av vår tid og vårt rom. Men negasjonen fremstår på en måte som den største bekreftelse: Hvis man fornekte et fenomen, så vet man hva slags fenomen man snakker om. Dessuten kan ikke noe nytt skapes ved bare negasjonen. Det å si at noe eksisterer ”hinsides tid og rom” betyr overhodet ikke å beskrive denne eksistensen.

Oppfatning av tid og rom har forandret seg gjennom forskjellige perioder av menneskelig historie – og i sin tur forandret menneskets syn på verden og seg selv i denne verdenen. La oss f.eks. ta overgangen fra forestillingen om den sykliske tid til forestillingen om den lineære tid. Når den evige syklusen ble erstattet med en linje som gikk fra fortiden til fremtiden og ikke kunne bli snudd tilbake, resulterte det bl.a. i at mennesket distanserte seg fra naturen (som fortsatt levde i sykluser) og innså sin endelighet som noe i høyeste grad tragisk. Hele den lineære historien kan bli sett på som en historie om endelighetens tragikk og oppskrifter på overvinnelsen av denne tragikken.

Det siste gjennombruddet i forståelse av tid og rom (og som en følge: i oppfatning av verden) er bundet til Einsteins relativitetsteori, men det er klart at heller ikke denne teorien kan betegnes som et definitivt og uttømmelig svar på spørsmålet om hva tid og rom egentlig er og hvordan de forholder seg til hverandre, og til mennesker som erkjennende subjekter.

Hvorvidt tid og rom eksisterer som objektive størrelser, eller det bare er vår kunnskap om dem som eksisterer og dermed virkeliggjør dem, er ikke et vesentlig spørsmål i denne forbindelse. Det er ingen tvil om at både tid og rom oppleves subjektivt i det enkelte menneskets bevissthet, noe som filosofen Truls Wyller viser i sitt filosofiske essay ”Tid og rom” (Wyller 2006). Han bemerker blant annet:

”Det trenger ikke (...) å være virkelighetsfjernt å knytte tiden til menneskets eksistens. Vi mennesker er tross alt det mest virkelige som finnes, er vi ikke? Vår menneskelige virkelighet er imidlertid indeksikalsk og altså noe subjektivt, knyttet til den enkeltes levende, bevisste kropp ”her og nå”. På den måten er imidlertid også rommet noe subjektivt, i hvert fall hvis vi med rom mener en arena for ting med bestemt utstrekning.

(...) det er umulig å ha kunnskap om størrelsen på en fysisk enhetslengde uten å se den i forhold til en annen fysisk enhet. (...) På den andre siden er det ikke nok å kjenne størrelsesforholdet mellom ting. Man må på en eller annen måte også kjenne den fysiske enhetslengde umiddelbart, uavhengig av relasjonen til andre ting, slik vi refleksivt kjenner størrelsen på vår egen kropp.” (Wyller 2006:191)

Det er altså kroppene våre som fungerer som de universelle målestokkene. Vi tilegner oss kunnskap om tid og rom ut fra vår egen kroppslige erfaring. Men det endelige bildet er i stor grad kulturelt betinget: Det er f.eks. klart at moderne europeere ikke oppfatter rom og tid på nøyaktig samme måte som f.eks. egypterne gjorde det i år 2000 f.Kr. Denne tilegnelsesprosessen gjenspeiler seg i vår skapende virksomhet og produkter av denne virksomheten, først og fremst i språk, men også i forskjellige typer tekster, bl.a. folkeminnetekster.

Når Mikhail Bakhtin analyserer tidens former i romanen (Bakhtin 1981), velger han å snakke om ”romtid”, eller ”kronotop” (fra gresk: kronos – tid, topos – sted), som betegner ”the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature” (Ibid.:84). Han fortsetter videre:

”This term (space-time) is employed in mathematics, and was introduced as part of Einstein’s Theory of Relativity. The special meaning it has in relativity theory is not important for our purposes; we are borrowing it for literary criticism almost as a metaphor (almost, but not entirely). What counts for us is the fact that it expresses the inseparability of space and time (time as the fourth dimension of space).” (Ibid.:84)

Videre påpeker Bahktin at kronotop også har en vesentlig genrebetydning, dvs. at kronotop forutsetter genreformer i litteratur (og folkløse, kan jeg tilføye) og at den blir forskjellig i enhver genre. Her skal jeg hovedsakelig analysere de formene kronotop tar i sagn, med noen sammenligninger med romtidens former i andre folkløsegenrer, først og fremst eventyr som står nærmest sagn med tanke på deres prosaiske form, men som samtidig viser en vesentlig forskjell når det gjelder måten deres kunstneriske verden blir bygget på.

2.2 Kronotop i sagn

Kronotop i sagn kan benevnes som ”fantastisk-realistisk”. Den tilsynelatende motsigelsen i denne betegnelsen (fantastisk er noe som ikke er realistisk og omvendt) er ved nærmere ettersyn ingen motsigelse i det hele tatt.

Den russiske filosofen og kulturforskeren Vadim Rudnev foreslår å skille mellom tre betydninger av begrepet ”realisme”:

”Den første betydningen er historisk-filosofisk. Realisme er en retning i middelalderens filosofi som erkjente eksistens av universelle begrep, og kun dem (dvs. ikke et konkret bord, men bord-ide). (...)

Den andre betydningen er psykologisk. Realisme, ’det realistiske’ er en innstilling i bevisstheten som tar den ytre virkeligheten som utgangspunkt og betrakter sin indre verden som den ytre virkelighetens avledning. I motsetning til den realistiske tenkingen står autistisk tenking, eller idealisme i vid forstand.

Den tredje betydningen er kulturhistorisk. Realisme er en kunstretning som avbilder virkeligheten på den mest nøyaktige måten.” (Rudnev 1997, min overs.)

Riktignok nevner Rudnev videre i artikkelen at realisme i den tredje betydningen er et absurd begrep, siden en slik kunstretning etter hans mening aldri eksisterte, verken i det 19. århundre eller senere.

I forhold til sagnenes kronotop skal jeg bruke begrepet ”realisme” i den andre, altså ”psykologiske”, betydningen. Hva delen ”fantastisk” innebærer i denne sammenheng, skal jeg forsøke å vise nedenfor.

Det som kjennetegner sagn som genre i sammenligning med f.eks. eventyr er fortellerens og tilhørerens spesifikke forhold til det som fortelles. Alt som fortelles er ”sant” i en slags metafysisk forstand: Historien fortelles som sann uansett om fortelleren eller tilhøreren virkelig tror på den. Det er en betydelig forskjell i forhold til eventyr som oppfattes som oppdiktet fra begynnelsen av. (Jeg berører selvfølgelig ikke eventyrets førhistorie og dets formodentlige tilknytning til ritual.) Sagnene er imidlertid tilkalt til å opplyse ”hvordan det virkelig var”, og både fortelleren og tilhøreren inngår en slags stilltiende avtale om at de skal ta hele historien på alvor. Det gjelder også mytiske (og etiologiske) sagn som av alle fortellinger har det mest usannsynlige innholdet. (Men igjen, er holdningen til sannsynlighet historisk og kulturelt betinget, og det som virker absolutt usannsynlig for et moderne urbant menneske kan være høyst sannsynlig for en gårdsarbeider på 1800-tallet.)

Her kommer et aksiologisk aspekt til syne: Historien som fortelles i et sagn, betraktes som verdifull hvis den fortelles som ”sannhet”. Det brukes forskjellige virkemidler (eller *troverdighetsfaktorer*) for å tillegge fortellingene mer troverdighet, og blant de viktigste av dem er 1) steds- og 2) tidsforankring, 3) egennavn, 4) henvisninger til autoriteter, dvs. personer som kan bekrefte sagnets innhold, eller konkrete fenomener i den fysiske verden som fremstår som et resultat av hendelsene sagnet forteller om. Disse faktorene har også betydning for sagnenes struktur (eller morfologi, etter Vladimir Propp). Det er nettopp sagnets morfologi Bjarne Hodne peker på, når han skiller ut følgende ”konstanter” i sin analyse av en gruppe sagn som handler om drap og andre ugjerninger:

”1. Tidsfesting (ved hjelp av årstall). 2. Den person som utfører en handling, og som setter handlingsrekken igang. 3. Den person gjerningen går utover. 4. Hvor hendelsen fant sted og ved hvilken anledning. 5. Foranledningen til det som hendte. 6. Hva som hendte. 7. Utfallet av hendelsen for de impliserte.” (Hodne 1973:25)

Ved nærmere ettersyn viser det seg at disse strukturkonstantene egentlig er karakteristiske for alle typer historier som dreier seg om en eller annen hendelse, uansett hva slags hendelse det er snakk om. En hendelse skjer alltid i en viss tid på et visst sted, det finnes alltid en person som gjør noe eller som lider av andres/sine egne gjerninger, osv. Så dette skjemaet kan neppe regnes som spesifikt for sagn eller en viss gruppe sagn; det er snarere karakteristisk for hendelser som sådanne. Spesifikt for sagn er imidlertid å legge en særlig vekt på noen av de strukturelle elementene, med den hensikt å forsterke sagnets

troverdighet og dermed øke sagnets verdi. Så det er kanskje ikke det ”morfologiske”, men det ”troverdighetsskapende” man bør fokusere mer på når man analyserer denne typen folkeminnetekster. La oss nå se litt nærmere på hver av de ovennevnte troverdighetsfaktorene.

Av alle folkløregenrer synes sagn å være mest ”lokale”: De refererer til lokale steder og fenomener, og disse henvisningene kan være meget nøye. Fortelleren plasserer handlingen i et rom han/hun kjenner svært godt til. Ofte er det den regionen der fortelleren ble født og har bodd i hele sitt liv:

”Vauer heter noen smågårder som ligger vestligst på Hvalerøynene, like ute i havkjeften.” (Sagn fra Østfold 1947:18)

”På den svenske siden av Iddefjorden, i bygden Skee, ligger en gård som vel i skrevne dokumenter heter Hesteskee, men som på folkemunne aldri kalles annet enn Hesje.” (Ibid.:21)

”Noe sønnenfor Onsøy kirke, på bakkene ovenfor den lange kilen som skjærer seg inn i landet, ligger det eldgamle herresetet Ellinggård.” (Ibid.:41)

Det er svært sjelden at sted er ubestemt, for hvis sagnet ikke klarer å svare på spørsmålet ”hvordan skjedde det?”, mister det en god del av sin troverdighet, f.eks.: ”Det var en gang en mann som skulle gå til presten og tegne seg til alters. Så falt det seg sånn at han møtte en hund borte på veien. (...) Om mannen kom seg til alters den gangen, forteller historien ingen ting om, men visst er det, at fra den dagen var mannen lam” (Ibid.:57f). Slike ”anonyme” historier kan oppfattes av tilhørerne som tvilsomme: Hvis ingen vet hvor dette skjedde og hva mannen het, så kan hele historien like greit være oppdiktet. Men da kommer fortelleren med den fjerde troverdighetsfaktoren og henviser til et konkret fysisk resultat av de omtalte hendelsene, nemlig at mannen har blitt lam, og dette setter hele sagnets innhold i et nytt lys som gjør hele teksten mer sannsynlig i tilhørernes øyne.

Tidsdimensjonen virker ikke så vesentlig for fortellerne, og som oftest innskrenker de seg til en flyktig omtale om at noe skjedde ”for mange år siden”, ”for mange hundre år siden”, ”lenge siden” o.l. (og da er det naturligvis andre troverdighetsfaktorer som det legges større vekt på). Men av og til dukker det opp mer eller mindre konkrete tidspunkter, jf.: ”Det var på første halvparten av 1600-tallet at det kom to brødre fra Halden inn til hovedstaden for å

seile den norske kronskatten til Danmark.” (Ibid.:26) ”En dag i året 1801 kom en omvandrende skredder inn på gården Saksebøl i Håbøl.” (Ibid.:27) ”For nærmere åtti år siden forliste det utenfor Hvaler et finsk skonnertskip som hette ’Elida’.” (Ibid.:32)

Egennavn på handlende personer kommer fram forholdsvis ofte under forskjellige omstendigheter: ”Gamle mor Eidet hadde en sønn som hette Rasmus, og han skulle nå kunne litt mere enn folk flest.” (Ibid.:36) ”En av de gjeveste skytterne på Vesterøya hette Arne Vauer, og det går ennå ord om hvor dyktig han var.” (Ibid.:37) ”På Spjætøya bodde det en gang en ung gjente som var så rent sjelden pen. Hun hette Anne Dordi.” (Ibid.:48) Det virker som om denne troverdighetsfaktoren ofte kan være avgjørende. Den har i hvert fall et meget sterkt troverdighetspotensial. Egennavn er noe som er ment til å være unikt og bli knyttet til en bestemt person. Navnet identifiseres med personen, og omvendt. Det å fjerne navnet betyr på en måte å frata personen dens identitet (jf. f.eks. forestillinger om at det å skifte navn betyr å bli en annen person, få en annen skjebne o.l.). Det å glemme sitt navn betyr å glemme hvem man egentlig er. Når man henviser til et bestemt navn, identifiserer man personen for sine tilhørere og dermed skaper man det minimale bakgrunnsfellesskapet som kan sikre en vellykket formidling av informasjon. Navnet organiserer informasjonen, og tilhørerne på sin side blir mer interessert i de nye opplysningene hvis de vet hvem opplysningene gjelder. I sagnene etterligner man faktisk dette mønstret for en vellykket kommunikasjon: Fortelleren innfører et navn som organiserer hele historien – og sprer sin troverdighet over hendelsen som blir forbundet med navnet. Dessuten er det ofte slik at etternavnene på personer stammer fra navn på en gård personen hører til. Når fortelleren nevner personens etternavn, så viser han/hun ikke bare til en konkret person, men også til et konkret sted personen kommer fra.

Til slutt skal vi se på den fjerde troverdighetsfaktoren, nemlig henvisningen til autoriteter. Det er en ganske utbredt prosedyre (også i andre menneskelige praksiser) som hjelper til å verifisere et utsagn, rettfærdiggjøre en handling eller bygge grunnlag for egne resonnementer. I sagn henviser fortelleren som oftest til andre fortellere (eller mer generelt til ”gamle folk”), øyenvitner og fysiske gjenstander som fungerer som bevis:

”Denne bedriften ble det fortalt om i mange mannsaldrer etterpå, og så stor var sjøormen, at ryggbenet ble brukt til låvestabbe på Ellinggård i lang, lang tid, og så kraftig var Rødsmannen at nevene hans for severdighets skyld ble skåret ut i tre av en treskjærer borte på Smauet.

Gamle folk som hadde sett dem fortalte at de var så kjempestore at en skulle ha trodd de hadde tilhørt troll og ikke kristent folk.” (Ibid.:21)

”Da han [grev Lessov] døde, ble han satt ned i gravkjelleren ved kirken, og der ned kunne folk gå om de ville se kjempen. Gamle Anders Jonsten som hadde vært der og sett, fortalte at Lessov hadde med seg i kisten en fingerring av gull, og den var så svær og så tykk, at en nesten ikke skulle tro den hadde tilhørt mennesker. – Senere ble kjelleren muret igjen, og i dag lever det nok ingen som har sett liket av grev Lessov på Tom.” (Ibid.:61)

De fire troverdighetsfaktorene bygger et realistisk rammeverk som selve fortellingen plasseres i. De tjener til å skape inntrykk av ”virkelighetens tetthet” i tekstene, vise at virkeligheten er et utvilsomt faktum og er uforanderlig (i metafysisk forstand), at tids- og romsdimensjoner er konstante, mens begivenheter er variable og er flettet inn i den tette virkeligheten vevd av tids- og romskoordinater (”Her er stedet, her er tiden, og her kommer en rekke begivenheter”). Derfor skjer det ofte at fortelleren ønsker å akselerere virkelighetens tetthet ved å vise fram alle de fire (eller i alle fall tre) troverdighetsfaktorene på en gang, jf.:

”På Vesterøya ligger en liten plass som heter Kasa. Der bodde det for mye over hundre år siden en kar som hette Morten. I sin ungdom for han til sjøs som matros og var med på mange underlige ting, og da han senere som gammel ungar ble gående hjemme på plassen og rusle, pleide han alltid å snakke om hvor gildt all ting hadde vært i gamle dager.” (Ibid.:28) (Deretter kommer historien Morten skal ha fortalt.)

”I gamle dager, for omtrent hundre år siden, var det flere på Kråkerøy som hadde svarteboka og kunne litt mere enn sitt kristelige Fadervår. En av disse hette Ola og bodde på en av gårdene litt lenger ute.” (Ibid.:35)

Det viser seg imidlertid at det egentlig ikke er slik at tid, sted, egennavn og autoritet i sagn er konstante størrelser, mens begivenheter er variable. Tvert imot, i tekstene får nemlig begivenheter en reell vekt, og fokuset blir rettet mot dem, mens tid og sted blir variable størrelser (”her er begivenheten i en rekke av tider og steder”). Det som skjer når historien blir fortalt er en stadig imitasjon av virkeligheten der fortelleren forsøker å gjenskape et slags ”fotografi” av omgivelsene for å danne en skarp realistisk innramning for en urealistisk historie. Jf. f.eks. forskjellige varianter av fortellingen om ”svarteboka” eller ”det falte hjulet”, og ellers hvilke som helst ”vandresjetter”. Her er det nemlig

troverdighetsfaktorene som er variable, mens selve historien er den samme, som f.eks. i de to sagnene ”Jakob med svarteboka” og ”Onsepresten og svarteboka”:

”På gården Kil bodde det en gang i tiden en mann som hette Jakob. Om ham ble det sagt, at han skulle ha svarteboka i huset, og mange slags underlige kunster kunne han. (...) Men så en dag kom han ille ut, for best som han var hjemmefra en liten stund, fikk tjenestegjenta fatt i boka. Ikke hadde hun noe kjennskap til den slags, og det endte med at Fanden selv kom løs. Da Jakob omsider kom hjem, sto alt på ende, og han visste ikke annen råd enn å sette gamlingen til å binde seg selv. Så narret han ham til å pelle erter opp i en sekk, og da han endelig etter å ha plukket en og en ert tilbake i sekken hadde fått den full, var han bundet til boka igjen.” (Ibid.:57)

”Det var en gang en prest i Onsen, som hadde ord på seg for å ha svarteboka, og sikkert er det, at han kunne atskillig mer enn prester flest. Men en gang var han ille ute.

Det var en søndag midt under gudstjenesten, han holdt enda nettopp på å preke om djevelens onde gjerninger, at presten med ett ble så rar, og plutselig brøt han prekenen tvert av og kjørte rake veien hjem i fulle presteklær. Hjemme på prestegården så det ikke bra ut. Tjenestegjenta hadde fått fatt i svarteboka og løst alle smådjevelene mens presten var i kirken, og det første han nå måtte gjøre, var å lukke dører og vinduer godt til. Så tømte han en sekk med korn ut over gulvet og satte djevelene til å plukke kornene, et for et, opp i sekken igjen. På det viset bandt han djevelene, som tjenestegjenta i uforstand hadde sluppet løs ...” (Ibid.:73)

Både tid og rom i sagn er utbyttbare og ubestemmelige i sin bestemthet. Navn på steder, handlende personer, fortellere og øyevitner samt handlingens tidspunkt kan være hvilke som helst. Det viktigste er ikke tid og sted, men selve fortellingen som skal virke realistisk ved hjelp av det angivelig reelle rammeverket dannet av variablene. Sagnenes lokale karakter er altså angivelig: Det er en kunstferdig maskering, og referansene til den ytre virkeligheten er desto viktigere jo mindre sannsynlig historien er. Sagnenes historisitet er også angivelig: Hendelser som er tidfestet til f.eks. ”svenskekrigen□”, kan med akkurat den samme sannsynligheten bli tidfestet til hvilken som helst annen krig siden andre historiske referanser i sagnet rett og slett ikke finnes. Slik er f.eks. fortellingen om svenskene og Anne Halvorsrød:

”Det var i 1814, etterat de svenske soldatene hadde tatt skansen på Slevik, at de for bygda rundt for å få husly på gårdene. Gårdsfolkene likte ikke dette og dro over alt til skogs for å få være i fred.

På Halvorsrød hadde de også dratt av gårde. Mannen der hette Ola. Han hadde en liten gjentunge som hette Anne. Hun hadde også fått høre om svenskene og hadde gått ned i fjøset og gjemt seg der, så da gårdsfolkene lette etter henne, var hun ikke å finne noe sted. Men til skogs måtte de, og så dro de uten gjentungen, så leit det enn var.” (Ibid.:76) (Så kom svenskene og fant Anne, men gjorde henne ingenting og dro sin vei.)

Spørsmålet om hvorvidt denne historien virkelig fant sted blir rett og slett uvesentlig så lenge det er den intratekstuelle virkeligheten i sagn som er i fokus i dette studiet. Det ble nevnt før at et kunstverk ikke gjenspeiler den ytre virkeligheten, men skaper sin egen virkelighet. Referansene til den ytre verdenen tjener kun til å gjøre den intratekstuelle virkeligheten gjenkjennelig, eller rettere sagt, til å skape en illusjon av gjenkjennelse. I denne kunstneriske virkeligheten blir det meningsløst å stille spørsmålet om noe faktisk har skjedd. Så lenge hendelsen beskrives i sagnet, markeres med året 1814 og er knyttet til et sted med et bestemt navn, er det nok for å regne hendelsen som virkelig. Spørsmålet om det faktiske grunnlaget til fortellingen blir på denne måten eliminert: Det som fortelles betraktes som sant i samsvar med den realistiske holdningen som kjennetegner sagn som genre, uten hensyn til graden av den faktiske sannsynligheten at noe lignende i det hele tatt kunne skje i den ytre virkeligheten. Og det er nettopp slik sagnenes ”fantastisk-realistiske” kronotop fungerer: Den innebærer generell realistisk holdning til verden og samtidig fantastisk oppfyllelse av sagnenes intratekstuelle virkelighet.

2.3 Sagnets kunstneriske verden

Den ”fantastisk-realistiske” kronotop danner grunnlaget for sagnets kunstneriske verden. Det som er karakteristisk for fortellernes holdning til denne verdenen er at sagnenes innhold ikke vurderes som fantastisk. Bakhtin har rett når han hevder følgende:

”Therefore, the fantastic in folklore is a *realistic* fantastic: in no way does it exceed the limits of the real, here-and-now material world, and it does not stitch together rents in that world with anything that is idealistic or other-worldly; it works with the ordinary expanses of time and space, and experiences these expanses and utilizes them in great breadth and depth.” (Bakhtin 1981:150)

Ganske riktig, fantastikken i folkloren faller ikke utenfor den fysiske verdenens rammer i den forstand at fantastiske skikkelser i folkloren beskrives som om de eksisterer i en ren fysisk form, har en materialistisk (ikke ideal) inkarnasjon. Deres verden er heller ikke en hinsidig verden, men en herværende verden som ikke stilles opp som motstykke til

menneskenes verden. De danner snarere en naturlig helhet. Dersom de likevel skilles fra hverandre, skjer det i det fysiske rommet, innenfor den herværende verdens grenser. Slik er f.eks. fjell der de underjordiske bor. Å bli tatt av de underjordiske betyr å komme inn i deres verden som befinner seg et sted inne i fjellet. De som ble tatt kan fortsatt vise seg for vanlige mennesker (eller kan bli sett av vanlige folk), men kan ikke komme tilbake – i hvert fall ikke i samme kvalitet. Jf. f.eks. sagnet om Anne Dordi som ble tatt av bergmannen og ”ført inn i fjellet”:

”Der ble hun værende all sin dag. (...) Senere var det alltid skrømt og spøkeri omkring Dordikløva. Aldri kunne en ferdes trygt der omkring. Så var det en dag at en kar kom gående over fjellet mot Skipstad. Best som han nærmet seg Dordikløva, fikk han se et ungt og vakkert kvinnfolk gå et stykke foran. Hun hadde snippesjal og tørkle, og han mente å dra kjensel på henne, men idet hun kom til kløva, forsvant hun med ett og ble borte i fjellet. Da skjønnte mannen at det var Anne Dordi som gikk igjen...” (Sagn fra Østfold 1947:48f)

I sagnet som handler om to jenter som ble bergtatt, hevdes det at en av dem kom tilbake etter sju år: ”Men da var hun blitt så rent tullete, at det mest ikke var et skikkelig ord å få fra henne. Den andre så en aldri mere til” (Ibid.:18). Dvs. at den jenta som kom tilbake, likevel ikke var det samme mennesket som før.

Det finnes flere hviterussiske sagn som forteller om en underjordisk skomaker eller en skredder som bor i en stor stein (det er mange slike svære steiner som ligger igjen på marken etter istiden). Ingen kan se ham og ingen kan snakke med ham, men hvis man betaler, så lager han på en natt et par sko eller noen ytterklær (se: Legendy i padanni 2005:363ff). Slike steiner oppfattes altså som inngangsporter til den ikke-menneskelige verden, men igjen, eksisterer denne verdenen i samme rom som den menneskelige verden.

Hvis det dukker opp en beskrivelse av den ikke-menneskelige verdenen, så fremstår den som en ”forbedret utgave” av den menneskelige verdenen, et slags velsignet land med ”bugnende kornåkrer” og velstelte krøtter. Slikt er f.eks. huldrelandet Utrøst som av og til viser seg på havet ”hvor ellers intet land finnes” og kan gi ly til en fisker som er i fare og nød under uvær. Teksten ”Skarvene fra Utrøst” treffer man i Asbjørnsen og Moes eventyr, men denne teksten er egentlig et sterkt bearbeidet sagn og den behandles som sagn av forskere (jf. f.eks. Kristiansen 1995). Det første man støter på i Asbjørnsen og Moes tekst

er troverdighetsfaktorer som er karakteristiske for sagn: Det er henvisningene til naturfenomener som kan bevise at landet Utrøst finnes, samt forankringen til et bestemt sted og egennavn på hovedpersonen, jf.:

”Ved hjemkomsten hender det ikke sjelden for de nordlandske fiskere at de finner kornstrå festet til styret eller byggkorn i fiskens mave. Da heter det de har seilet over Utrøst eller et annet av de huldreland som det går sagn om i Nordlandene. (...) På Værøy, rett ved Røst, bodde engang en fattig fisker, som hette Isak...” (Asbjørnsen og Moe, 2002:36f)

Innbyggerne i Utrøst beskjeftiger seg med samme arbeider som vanlige folk, de spiser samme mat, har samme rutiner, snakker samme språk og kan se ut som mennesker. For å definere dette landet som et huldreland må man rett og slett vite hva slags land man kommer til. Og det vet Isak. I forhold til dette punktet (allvitenhet) ligner han på andre helter i eventyr (i motsetning til falske helter) som vet nøyaktig hvordan de bør behandle innbyggere i den ikke-menneskelige verden for å få hjelp av dem eller bekjempe dem. Man kan også sette spørsmålstegn ved navnet på hovedpersonen som med sine bibelske antydninger ikke peker så mye på en konkret person som på personens *egenskap*, nemlig fromhet, og hans tilhørighet til den kristne kirken. I et slikt bibelsk perspektiv fremstår hele fortellingen som en religiøs belæring og oppfordring til å være from og takknemlig for det man får og har til enhver tid. Da kan man spørre seg videre om hvem sitt skjulte budskap det er man kan lese ut av historien om Isak. Dette spørsmålet skal diskuteres i kapittel 3 i forbindelse med forholdet mellom den ytre virkeligheten og folkeminnetekstens innhold og funksjoner. Men her og nå skal jeg vende tilbake til sagnenes kunstneriske verden.

Som vi kan se i eksemplene ovenfor, foregår handlingen i sagn i en temmelig ubestemt tid og i et meget begrenset, angivelig bestemt rom. Fortelleren tillegger dette rommet karaktertrekk som kjennetegner de reelle omgivelsene han/hun kjenner til. Som sagt, tjener det til samme formålet, nemlig å skape en illusjon av gjenkjennelse hos tilhørerne og dermed øke sagnets troverdighet. Derfor er det naturlig at det kunstneriske rommet i norske sagn fylles opp med det virkelige norske landskapet, dvs. fjell, sjø og fjord, mens i f.eks. hviterussiske sagn blir det fylt opp med det virkelige hviterussiske landskapet, dvs. slette og myr. I dette rommet, side om side med mennesker, lever fantastiske skikkelser som kommer i umiddelbar kontakt med bygdefolk. Bortsett fra bergmannen som kan komme til gården og stjele øl (Sagn fra Østfold 1947:38), er det mangfoldige nisser, troll, sjøormen,

havmannen og havfruen, draugen, huldra osv. Akkurat som i andre folketradisjoner, kan de underjordiske både hjelpe og skade mennesker, og mennesker må til enhver tid sørge for å opprettholde status quo med den andre verden. F.eks. kan det å se en havfrue bety ulykke, men hvis man gir havfruen en gave, så kan man bli så heldig at man kan bli reddet av henne, jf.:

”En annen gang lå en fisker alene ute ved Skjæret. Best som han lå der og ventet på bitt, begynte det å mørkne i sør og trekke opp til styggvær. Da fikk han se havfrua komme opp av sjøen, og han hørte så tydelig hun sa: ’Det gror i grener, det velter opp store stener, hu, heisan.’ Mannen ble redd, og for å stille havfrua tilfreds, kastet han over bord en skinnfell han hadde med seg. Da ble havfrua blid og ga ham et godt råd idet hun sa: ’Reis hjem du vottemann min.’ Og ikke før var mannen nådd inn til land, så brøt stormen løs...” (Sagn fra Østfold 1947:39f)

Sagnene inneholder mange eksempler på hvordan status quo kan bli brutt – og gjenopprettet. Det er karakteristisk at mennesker har flere forpliktelser overfor de underjordiske enn de har overfor mennesker. Mennesker inngår i et slags underordnet / overordnet forhold til de underjordiske der de underjordiske presenterer en makt som kan velge om den vil følge reglene eller ikke, mens menneskene er forpliktet til å følge reglene for å unngå å bli straffet. Denne makten kan betraktes som en inkarnasjon av statens makt. Det er også mulig å si at statens makt i folkelig oppfatning er en inkarnasjon av den overnaturlige makten, ettersom begge to er like uforståelige for vanlige folk og dermed utbyttable. Forskjellen er at man i sagnenes verden kan oppnå en illusjon av en viss kontroll over overnaturlige fenomener og tilegne dem en viss grad av forutsigbarhet, mens statens makt er utenfor noen som helst kontroll. Hvis man prøver å forestille hvordan statens makt kan oppfattes av folk i en liten, temmelig isolert bygd, så blir det et ganske vagt bilde av en slags mytisk ”makt” som alle vet finnes, men ingen kan se. Det eneste beviset på at ”makten” i det hele tatt eksisterer er dens lokale tjenere. Maktens tjenere som har litt høyere posisjon og større mulighet til å bestemme, er faktisk like fjerne som ”huldrefolk”. Dette skal også diskuteres litt mer detaljert i kapittel 3.

Noen vesener faller imidlertid utenfor et underordnet / overordnet forhold, som f.eks. sjøormen. Det virker som om sjøormen inkluderes i den underjordiske dyreverden. Den er rett og slett et dyr som kan drepes uten noen som helst konsekvenser. Og det er egentlig

den mest utbredte intensjonen som fiskerne har i forhold til sjøormen – å drepe den uten videre, jf.:

”To Hvalerloser kom engang seilende vestenfra da de utenfor Homborsund fikk se sjøormen. (...) Den var vel femti meter lang og gjorde omtrent seks-syv knops fart. Hodet var stort og svart og butt og kneiste omtrent en halv meter over vannet, mens det fosset og bruste om den. Den buktet seg framover, svømte mot solen og forsvant da solen gikk ned i havet. – Fjorten dager før var en sjøorm av omtrent samme størrelse blitt sett av Hvalerloser utenfor Risør. Da hadde de prøvd å ta livet av den med børs, men det måtte nok sterkere saker til når det gjaldt den slags vesener.” (Sagn fra Østfold 1947:50f)

Sammenligner man forholdet mellom den menneskelige og den ikke-menneskelige verdenen i sagn og eventyr, merker man en ganske stor forskjell. Det første som faller en i øynene er at forholdet mellom mennesker og de underjordiske er mye mer likestilt. De underjordiske er ikke ”makter” i den forstand at de er overordnet mennesker. Forholdet mellom dem og mennesker er snarere et naboforhold og reguleres på samme måte som forholdet mellom to naboer ville ha blitt regulert hvis det ikke var noen overmakt som blandet seg inn og organiserte forholdet. De underjordiske kan bli inntrengere, kan kreve ofre, kan hjelpe mennesker eller plage dem, men helter, i sin tur, kan kjempe med dem – og seire. Den eneste loven som gjelder i forhold til utfallet av konflikten er at helten vinner, fordi han er en helt. De underjordiske har kun sjansen til å plage mennesker før helten kommer. I sagnene er forholdet mellom de to verdenene mer regulert takket være overmaktens uopphørlige tilsyn. Det finnes klare regler om hvordan menneskene bør oppføre seg for ikke å støte de underjordiske. Man må f.eks. med en gang begrave de druknede som bølgene har skylt inn på land, hvis man ikke vil bli plaget av draugen. Det finnes riktignok noen ”blandete former” både i eventyr og sagn som bærer preg som er typiske for den motsatte genren. I sagn kan vi også treffe kjempere som en gjenklang av eventyrets helter. Likevel er de helter av en annen type enn i eventyr. De er egentlig helt vanlige mennesker (som kjent er heltene i undereventyr ikke helt vanlige mennesker) som vinner over de underjordiske takket være sin menneskelige styrke eller oppfinnsomhet, jf. sagnet ”Sjøormen i Ellinggårdskilen” (Sagn fra Østfold 1947:20f):

”I Ellinggårdskilen i Onsen hadde engang for mange, mange år siden en diger sjøorm sitt tilhold. Glupsk og grådig var den og vond å ha med å gjøre. Ofte gjorde den lange herjetokter opp gjennom land, og folk visste verken ut eller inn. (...) En av karene på Rød hadde sett seg inderlig lei

på dette og bestemte seg for å slå ormen i hjel. Sterk og stor var han, men med bare hendene ville han nok ikke klare det. Derfor laget han seg en kraftig påk av eiketre og stilte seg opp bak en stor furu like ved sildrebekken.”

Kjempere i sagn lykkes vanligvis mot de plagsomme underjordiske, men hvis det er etablerte makter de gjør opprør mot, så har de langt mindre sjanser for å vinne (se kapittel 3 og historien om Vollandane).

Hvis vi ser på hvordan tid og rom er organisert i eventyr, og hva slags ”romtid” dette er, så finner vi også forskjell i forhold til sagn. Rommet i eventyr er udifferensiert, ubegrenset og diskret, mens rommet i sagn er kompakt, bestemt, begrenset og strukturert. Eventyrets rom er ”punktet”, man kan forestille det seg i form av et kart der det finnes noen få omtalte punkter på et ubegrenset hvitt område. Sagnets rom er homogent, kjent og sluttet. Eventyrets rom omfatter hele den menneskelige og ikke-menneskelige verden, og grensen mellom dem er ganske uklar. Man kommer til den ikke-menneskelige verdenen helt plutselig, men det er ofte et truende landskap (en urolig sjø, mørk skog, livløst fjell o.l.) som markerer den ikke-menneskelige verdenen. I sagn er det slik at de to verdenene befinner seg i samme rom som legges oppå det faktiske lokale rommet. De to verdenene overlapper hverandre i dette rommet, det er på en måte et *felles* rom, og derfor må menneskene f.eks. flytte fra seteren når de underjordiske kommer dit, mens de underjordiske viker plassen for menneskene når de vender tilbake.

Tiden i eventyr har mange felles trekk med tiden i den greske ”roman d’adventure”, slik som Bakhtin beskriver den i sitt arbeid ”Forms of Time and of the Chronotope in the Novel” (1981:86ff). Bakhtin peker på at tiden i den greske ”roman d’adventure” stammer fra folklorens ”mytologiske” tid. Siden det ikke er folkløse Bakhtin er interessert i, konkretiserer han ikke folklorens tid nærmere, bare nevner den forbigående. Det å si at tiden i folkloren er mytologisk er egentlig nesten det samme som å si ingenting om den, for tiden i enkelte folkloregener er like forskjellig som tiden i enkelte romanformer. Hvis vi ser på tiden i eventyr, kan vi merke følgende:

Denne tiden skaper illusjon av fyldighet og lukkethet. Det er mange hendelser som skulle ha fylt denne tiden. Det virker som om en rekke hendelser har begynnelsen og slutten, og dessuten strukturerer de tiden i eventyr. F.eks. kan tiden i undereventyr bli delt på heltens

fødsel, barndom, heltedåd(er) og belønning. Men ser man litt nøyer på eventyrets tid, kan man merke at denne tiden på en måte ikke eksisterer. Den finnes ennå ikke. Heltens fødsel og oppvekst nevnes uten noen som helst forbindelse med tiden. Av og til hevdes det at helten har blitt moden på noen få dager (slik understrekes heltens unike egenskaper), men etter det skjer det ikke noen forandringer. Helten blir aldri eldre. Alle begivenhetene som fyller eventyret og brer om seg over et stort, men ubestemt rom, setter ikke preg på helten. Det er heller ikke mulig å si hvor lang tid begivenhetene egentlig tar. Formale benevnelser om dager og netter skaper ikke tiden. Hele eventyret er et "tidløst gap" (Bakhtin) mellom heltens fødsel og belønning. Eventyrets romtid er absolutt statisk og "spørløs", hele romtiden er dannet av bare et grenseløst ubestemt rom og en illusjon av tid. Bakhtin sier at tiden i den greske "roman d'aventure" er styrt av tilfeldighet. I eventyret er det imidlertid ikke plass til tilfeldigheter. Alt er forutbestemt på forhånd, alt skjer i samsvar med en fastsatt orden. "Plutselig" er ikke et ord som har noen betydning i eventyret: Helten skal utføre en heltedåd, og han gjør det; den falske helten skal mislykkes, og det gjør han.

Tiden i sagn, til tross for sin generelle ubestemthet, får mye større vekt enn i eventyr. Hvis tiden i eventyret er ikke-eksisterende, så er det i sagn ikke bare slik at tiden finnes – den imiterer også en konkret lineær tid. Hendelsene i sagn tar en bestemt plass i rommet, og dessuten tar de sin tid. Både de handlende personer og omgivelsene forandrer seg *gjennom* tiden. Sagnet understreker motsetningen "før – nå": *Før* bodde det en bergmann på fjellet, men *nå* er han borte. (Sagn fra Østfold 1947:38f) *Før* var det mye spøkeri på en gård, men *nå* er det rolig. (Ibid.:41ff) Fortellerens "nå" er et fast referansepunkt i sagn, og hendelsene plasseres i forhold til det referansepunktet. I eventyr blir en slik referering uaktuell og meningsløs. Med sin forankring til "nå" kan tiden i sagn til og med få noen trekk som karakteriserer en "biografisk" og "historisk" tid (Bakhtin).

Den biografiske tiden retter fokus mot menneskets livsgang, noe som resulterer i at hele sagnet kan organiseres rundt livet til ett menneske. Slik er f.eks. sagnet "Vittus Vauer" (Sagn fra Østfold 1947:18) eller "Sagnet om Jon Gram" (Ibid.:26). Men biografiske innslag er det også å finne i sagn der biografi ikke er et mål i seg selv, f.eks. i sagnet "Vrål i Hesje". Den biografiske tiden flettes her inn i en etiologisk forklaring av landskapets særtrekk, jf.:

”Der [i Hesje] bodde det engang for lenge, lenge siden en veldig kjempe som hette Vrål. Han gjorde mange underlige karsverk, og ikke i mange mils omkrets fantes det noen som kunne måle seg med ham i styrke. En gang hadde han vært i Kristiania og kjøpt seg tolv digre plogjern. Da han på tilbakeveien kom opp gjennom Idd, kan det vel være at han var både støl og trett, og midt oppe i de bratte Snekketorpklevene satte han seg ned for å hvile. Han hadde gått i ett sett hele veien, men da han nå vel hadde fått satt seg ned, sa han som så: ’Hadde jeg visst det var så godt å hvile, så skulle jeg ha hvilt før.’

Men det skulle han nok aldri ha sagt, for da han vel hadde hvilt ut og skulle til å dra videre på ferden, orket han ikke å bære med seg mer enn halvparten så mange plogjern. I lange tider deretter ble seks jern liggende igjen ved Snekketorp, og der hvor Vrål satt og hvilte, kan en den dag i dag se et stort søkk i fjellet.” (Ibid.:21f)

Den biografiske tiden viser til *forandring*. I det siterte sagnet er det både Vrål og omgivelsene som forandret seg. Den historiske tiden er også forandringstid så vel som den er en uavbrutt tid. Handlingen i sagn kan festes til visse kjente historiske begivenheter (krig, store epidemier, omfattende ulykker o.l.) som danner en bakgrunn for de lokale hendelsene og setter en dato på dem. Sagnets verden kan altså, i motsetning til eventyret, lokaliseres både i tid og rom, ettersom den inneholder alle de nødvendige referansene som gjør lokaliseringen mulig. Dette skulle ha forutsatt en tett forbindelse med den ytre virkeligheten og åpnet porten mellom den ytre virkeligheten og sagnets indre virkelighet slik at begge de virkelighetene kunne fungere som kommuniserende rør. Men slik blir det ikke, siden de to virkelighetene er virkeligheter av forskjellig type som ikke kan komme i umiddelbar kontakt. Den kontakten de likevel oppretter skal være et emne for forskning i kapittel 3.

Til slutt vil jeg si noen ord om hvordan folklorens kunstneriske verden skiller seg fra en verden som blir formet i en litterær tekst. Tross alle genreforskjeller, er folklorens verden harmonisk i den forstand at den er enhetlig og ikke motstridende, ikke i den forstand at den ufravikelig er markert som ”ideell” eller ”god”. Denne verdenen verdsettes ikke i det hele tatt: Den er gitt, og derfor er den god. Konflikten i folkeminnetekster oppstår når den opprinnelige harmonien blir brutt. Når konflikten blir løst, fører det til at harmonien blir gjenopprettet fullt og i samme form som i det øyeblikket den ble brutt. I en litterær tekst blir bildet annerledes. Det er verdens motstridende karakter som er opprinnelig i litteratur, noe som er ganske naturlig siden ”jeget” allerede har innsett sin ”annerledeshet” i forhold til både natur og samfunn, og har innsett at det er både ensomt og endelig. Verdens indre

motstrid streber til opphevelse, og alt etter om opphevelsen lykkes eller mislykkes danner det seg en lykkelig eller ulykkelig slutt. En delvis opphevelse eller et håp om opphevelse, som er utsatt til fremtiden, er også en mulig variant i en litterær tekst. Her er det viktig å fremheve at i folkeminneteksten er den harmoniske tilstanden opprinnelig og reell, man kan komme tilbake til den, og den ”nye” harmonien blir absolutt identisk med den opprinnelige. Tilbakekomsten skjer i samsvar med formelen ”tese – antitese – tese”, mens i den litterære tekst er formelen ”tese – antitese – syntese”.

Kapittel 3. Folkeminnetekst og den ekstratekstuelle virkelighet

Spørsmålet om folkeminnetekstens forhold til den ekstratekstuelle virkeligheten forutsetter en avklaring på hva som menes med ekstratekstuell virkelighet. All virkelighet utenfor teksten er ekstratekstuell. Men samtidig er grensen mellom teksten og ekstratekstuell virkelighet meget vag, særlig hvis man tar i betraktning folkeminnetekstens spesifikke form for eksistens (se kapittel 1). Dessuten er det ikke hele den ekstratekstuelle virkelighet vi skal fokusere på, men de delene som kommer i kontakt med teksten, altså ”virkeligheten rundt teksten”.

Den ytre virkeligheten streber etter å trenge inn i tekstens rom og bestemme tekstens form og innhold, men mislykkes hele tiden: Så snart den kommer seg inn i teksten, blir den forandret til en intratekstuell virkelighet som bygges og fungerer i henhold til tekstens indre regler (se kapittel 2). De som ønsker å nå den ”opprinnelige” virkeligheten gjennom teksten, med andre ord gå tilbake fra virkeligheten i teksten til virkeligheten rundt teksten, blir sittende igjen bare med splittede rester som refererer til den ytre virkeligheten, men kan neppe identifiseres med den.

Det ser ikke ut til å være problematisk for informantene å gå over fra den ytre virkeligheten til virkeligheten i fortellingen i det fortellingen starter. Selv om fortalte hendelser ikke alltid har referanser i den ytre virkeligheten, håndteres de som reelle i tekstens rom, men da er det en annen type realitet. Den er ikke fysisk på samme måte som den ytre virkeligheten, den er bare ”fortalt”. Den er reell bare fordi det fortelles slik. Alt som foregår inne i teksten er logisk og ”virkelig” i teksten. Riktignok kan informantene vurdere sine fortellinger i henhold til den ytre virkelighetens logikk. F.eks. oppfattes eventyr av fortellerne som oppdiktete, underholdende historier, mens sagn, tvert imot, fremstilles som sanne (se kapittel 2). Sammenlignet med andre folkloristiske genrer skaper sagn kanskje mest forvirring, også blant informantene. Siden historiene fremstilles som ”sanne” i forhold til noen hendelser som fant sted i den ytre virkeligheten, er det ikke nok at de ”fortelles slik” – sannheten må bevises og gjerne finne støtte i den ytre virkeligheten.

Hva det kan innebære i praksis, viser f.eks. Birgit Hertzberg Johnsen i artikkelen ”Her ulve mand har revet aar seksten hundred tolv” (Johnsen, 1980). Sagnet om Anders Solli som ble

revet i hjel av ulver har ifølge lokale informanter en utvilsom historisk bakgrunn, men man diskuterer gjerne enkelte detaljer i fortellingen og kommer med sine ”mer pålitelige” versjoner av den historiske hendelsen. Man viser til et konkret sted der Anders skal ha blitt angrepet og drept av ulvene og til et våpen som skal ha blitt funnet på stedet sammen med hans høyre arm. Våpenet kan man se i bygda, og selv om det umulig kan ha tilhørt Anders Solli, mister det ikke sin beviskraft av dette.

Her er det viktig å bemerke at selv om det virker som om man i slike tilfeller diskuterer sagnets innhold og vurderer sagnets historiske pålitelighet, er det ikke den intratekstuelle virkeligheten som er diskusjonsemnet, men rekonstruksjonen av den ytre virkeligheten (det er selvsagt en ikke-profesjonell rekonstruksjon det er snakk om). Tekstene i seg selv er verken sanne eller usanne, men sagn som genre krever forankring til kategorien ”sannhet”, noe som samtidig forankrer den til den ytre virkeligheten.

Vladimir Propp hevder at ”i folkeminnetekster handler man på en bestemt måte, ikke fordi det skjedde slik i virkeligheten, men fordi man, i samsvar med urmentalitetens logikk, forestilte seg at det skjedde slik” (Propp 1998:166). Jeg ville forandret litt på dette utsagnet og heller sagt at man i folkeminnetekster handler på en viss måte ikke fordi det skjedde slik i virkeligheten, men fordi det tenkes som skjedd.

Som det ble sagt ovenfor, skal ikke rekonstruksjonen av den ytre virkeligheten være et mål i denne studien. Rekonstruksjon, uansett om det er mytologisk eller historisk rekonstruksjon, er en temmelig utakknemlig oppgave, i det minste fordi man aldri kan bli helt sikker på at resultatene vil være pålitelige. En av folkeminneteksternes særegenheter er at de henviser både til reviderte opplysninger om tidligere tilstander (eldre forestillinger, informasjon om tidligere samfunnsordning o.l.) og opplysninger som er nærmere fortelleren i tid. Disse henvisningene er blandet og rotet sammen på et tilsynelatende kaotisk vis og skaper et bilde som man kan tro kan demonteres uten å bli forandret, men det viser seg at hvis en prøver å sette elementene i en imaginær opprinnelig orden, så faller de til slutt fra hverandre.

Det er det samme som om man har en fin mosaikk foran seg og prøver å finne ut hvor enhver bit av den kommer fra. Og hvis det er glass- eller keramikkskår (som Gaudis mosaikker), så prøver man å finne ut hvilke gjenstander de er deler av, hvem som laget de

gjenstandene og hvem som eide dem. Denne type geologisk (eller genealogisk) granskning er utvilsomt av interesse og har sine sterke sider. Men konsentrerer man seg bare om den, kan man lett overse mosaikken i helhet. Det dreier seg altså om å finne balanse mellom forskjellige forskningsmetoder, og i dette kapitlet vil jeg forsøke å risse opp ”balanseringslinjene” i forskning av folkeminnetekster versus ytre virkelighet.

Siden den ytre virkeligheten mister konturer når den kommer i berøring med teksten (her er det verdt å merke at de ”kommer i berøring” i øyeblikket teksten blir skapt, notert eller undersøkt), så er det forvandlingsøyeblikket som skal komme i fokus. Den ytre virkeligheten er alltid ”på vei” mot teksten, dvs. på vei mot forvandling, oppløsning, og forsvinning i teksten.

Virkelighetens aspekter som skal berøres her er de følgende:

1. Historie (bl.a. lokal historie). Nedenfor blir det også termen ”historisk virkelighet” brukt. Med den skal jeg forstå den imaginære summen av alt som virkelig skjedde i fortiden som i sin tur blir et objekt for historieskriving. Denne summen er ikke tilgjengelig på en annen måte enn gjennom kilder, og historien som blir skrevet på grunnlag av kildene er ikke lik historisk virkelighet.
2. Samfunn og miljø. Fokus skal rettes på hvordan tekstene inkorporerer informasjon om samfunnsordning og samfunnsmessige forhold generelt samt informasjon om det lokale miljøet, både det naturlige og det sosiale. Spørsmål om moral skal også diskuteres her, siden moral er en viktig samfunnsregulerende faktor.
3. Tradisjon. Tradisjon defineres for det første ut fra dens representasjoner og for det andre ut fra måten den bevares og fungerer på, jf.: ”Tradisjon er en universell form for lagring og oppbevaring av visse elementer av sosiokulturell erfaring samt en universell mekanisme for overføring av denne erfaringen. (...) Tradisjon inneholder altså det som overføres og måten det overføres på” (http://slovari.yandex.ru/dict/phil_dict, 01.11.2007, min overs.). Folkelig tradisjon er en del av sosiokulturell erfaring, og dens innhold er folkeminnetekster, riter, forestillinger o.l., dvs. en viss mengde av sosiokulturell informasjon. Når man snakker om tradisjon som hypertekst og de enkelte tekster som intertekster, er det innholdsaspektet som kommer i forgrunnen (forholdet tekst – andre tekster). Overføringsaspektet står imidlertid i fokus når man diskuterer tradisjonens pragmatikk (forholdet adressant – budskap – adressat). I det første tilfellet er det de

andre tekstene som danner den ytre virkeligheten, i det andre tilfellet er det tilsvarende adressant og adressat. Herfra er det kort vei til punkt 4:

4. Individuer med sine personlige oppfatninger og erfaringer, dvs. med sine personlige virkelighetsbilder. Det er konkrete individer som skaper, forteller og oppfatter tekster, men samtidig er de en del av den ytre virkeligheten i forhold til tekstene som blir skapt, overført og fortolket.
5. Forskningsvirksomhet. Det er en gammel sannhet (se Roland Barthes' arbeider) at ethvert individ som kommer i berøring med en tekst, skaper "sin egen tekst" som er identisk med den opprinnelige teksten i form, men forskjellig i innhold; og at det finnes like mange tekster som oppfatninger av teksten. Forskningsvirksomhet gjør denne skapningsprosessen synlig: Det ferdige produktet (faglitteratur) beskriver nemlig mellomrommet mellom den opprinnelige teksten og forskerens "egen tekst", eller, sagt med andre ord, forskerens egen virkelighet knyttet til den opprinnelige teksten. Denne virkeligheten inneholder litt av den opprinnelige teksten – og litt av andre ting, som f.eks. andre (andres) tekster, forskningsteorier og metoder, verdier osv. Den opprinnelige teksten forutsetter alle mulige oppfatninger av seg selv, og i så måte er forskerens tekst forsettlig fattigere enn den. Men samtidig er forskerens faglitterære tekst rikere enn den opprinnelige teksten, siden den også henviser til andre ting enn den opprinnelige teksten som var utgangspunktet for forskerens arbeid.

3.1 Historisk virkelighet og folkelig tradisjon

Sagn er et velsignet materiale i en undersøkelse av folkeminnetekstens forhold til historisk virkelighet, ikke minst fordi sagnenes tilknytning til historie tradisjonelt har vært overvurdert. Det gjelder mytiske sagn i noe mindre grad enn historiske sagn som per definisjon skal ha inneholdt direkte henvisninger til reelle personer og hendelser. Mytiske sagn knyttes til historie (rettere sagt, kulturhistorie) på en mer indirekte måte: Man antar at de inneholder en del informasjon om "førhistoriske" forestillinger og tilstander, men det gjelder for så vidt alle tradisjonelle folkloregenrer ellers. Derfor skal jeg konsentrere meg om historiske sagn her og kommer tilbake til mytiske sagn senere.

Det at historiske sagn tilsynelatende har direkte tilknytning til historie gjør det forståelig at noen forskere ble fristet av en, på overflaten, produktiv problemstilling, nemlig tradisjonens pålitelighet og verdi som historisk kilde. Bjarne Hodne gir i sin avhandling en

oversikt over variable tilnæringer til problemet ”sagn som historiske kilder” og samtidig forkaster det som uaktuelt (Hodne 1973:8ff). For å si det enkelt var hovedspørsmålet følgende: Skjedde det virkelig slik som sagnet forteller det eller ikke? Med andre ord: Kan man stole på tradisjonen som historisk kilde eller kan man ikke det? Hodne mener at det ikke er helt riktig å stille spørsmålet slik.

I dag er det kanskje ingen som tør å stille spørsmålet om sagnenes pålitelighet som historiske kilder. Helt fra annen halvdel av 1900-tallet har forskere vært opptatt av å finne andre måter å analysere sagn på. Likevel er sammenligning av tradisjonens former og historiske kilder fortsatt aktuell i forskernes arbeid. Det settes riktignok andre formål og proklameres andre problemstillinger. Men tradisjonen og historisk virkelighet bindes på en eller annen måte sammen i hver enkel undersøkelse der historiske sagn blir brukt som materiale. Selv om denne sammenligning kan ha forskjellige hensikter, later det til at grunnpatos blir stort sett det samme: Forbindelse med historie forutbestemmer tradisjonens aktualitet. F.eks. bemerker Birgit Hertzberg Johnsen i artikkelen ”Her ulve mand har revet aar seksten hundred tolv...”:

”Selv om samtidige arkivkilder ikke svekker tradisjonens troverdighet på en rekke vesentlige punkter, viser vurderingen av de faktiske opplysningene i sagnet at det ikke er mulig å si med sikkerhet om hendelsen virkelig har funnet sted. I siste instans blir det et trosspørsmål. Det er likevel ingen tvil om at det er sagnets historiske bakgrunn som i dag gir det verdi i sitt miljø.” (Johnsen 1980:182f)

Historisk virkelighet (uansett om den i noen grad kan rekonstrueres, eller er helt utilgjengelig) blir i så måte en konstant størrelse tradisjonen festes til. Den gir *basis* til tradisjon, og kan derfor brukes som universell referanse. I sin artikkel viet til tradisjonen om Mindre-Alv Erlingsson presenterer Anne Eriksen først historiske fakta om Mindre-Alv – for så å kunne vende seg til forskjellige typer fortellinger gruppert rundt denne personen. Forholdet ”historisk virkelighet – fortellinger” fungerer på lignende måte som ”basis – overbygning” der overbygningen har en viss selvstendighet og godt kan analyseres i seg selv, mens basisen er en universell referanse som sikrer hele konstruksjonens stødighet. I tilfellet med Mindre-Alv kan basisen bli formulert slik: Alv Erlingsson levde og ble henrettet. Denne forutsetningen gir mening til analysen av overbygningen, dvs. selve Alv Erlingsson-tradisjonen:

”Fortellingene om Alv Erlingsson varierer både i innhold, lengde og fokusering, men de forholder seg likevel til andre ytringer, og får mening gjennom dette. (Men først og fremst i forhold til basisen, vil jeg bemerke.) De er svar, motsigelser og nydannelser i pågående dialoger. Delvis kommuniserer de ulike fortellingene om Alv Erlingsson med hverandre, delvis fungerer de også som ytringer i andre kontekster (det er en viktig poeng), det være seg lokale eller nasjonale. Også det fragmenterte stoffet og de for så vidt mangelfulle fortellingene kan ses i dette perspektivet. Isolert sett, som ”sagnmotiv”, ”visestrofer” eller forvanskede historiske fakta, gir de inntrykk av å være halvglemte biter av en eller annen tapt helhet. Som ytringer i et dialogisk nettverk fremstår de som meningsfylte på en ganske annen måte. Denne meningen ligger ikke primært i materialet selv, men oppstår i like stor grad i møtene og skjæringspunktene mellom de ulike fortellingene og opplysningene.” (Eriksen 2002:148)

Jeg er helt enig i at det er ingen tapt helhet man kan håpe på å finne her, og historisk virkelighet kan på ingen måte presentere denne helheten. Likevel kan historiske fakta oppfattes som et slags orienteringspunkt for hele undersøkelsen. Det er ”en høyst levende interesse for Alv Erlingsson og hans historie” som betinger tradisjonens eksistens (Eriksen 2002:147).

Jeg ville imidlertid ha sett på dette problemet fra en annen synsvinkel. Tradisjonen og historisk virkelighet er størrelser som ikke ligger på samme plan. Begge to er riktignok ”usynlige” og tilgjengelig kun gjennom sine emanasjoner – folkeminnetekster/ritualer og historiske kilder. I denne forstand kan de virke ganske like. Det som skaper forskjell er deres forhold til kategoriene ”tid” og ”sannhet”. I motsetning til den historiske virkeligheten som er utstrakt langs en tidsakse fra fortid til nåtid, eksisterer tradisjonen i et evig ”nå” – i øyeblikket den aktualiseres. Når det gjelder sannhet, ligger tradisjonens ”sannhetsfaktor” i at den finnes – og blir aktualisert i en rekke muntlige tekster. Tekstenes innhold representerer tradisjonens innhold, og er derfor ”sant”. Ytterligere verifikasjon er unødvendig. Historisk virkelighet er utsatt for vedvarende verifisering (”Var det slik eller var det ikke slik, og hva kan bevise det?”), mens for tradisjonen er det egentlig et meningsløst spørsmål siden den verifiserer seg selv: Fortelling er lik verifisering, og forutsetningen er at det var slik fordi det fortelles slik. Derfor kan man stole på folkeminnetekster (at de representerer tradisjon i dens supplerende fylldighet), men ikke på historiske kilder (presenterer de historisk virkelighet i dens helhet?).

Når man skriver historie, forsøker man nemlig å gjenopprette en viss helhet. Selv om alle er klar over at denne helheten er umulig å gjenopprette, forblir idealet det samme. Tradisjonen er per definisjon ingen fullendt helhet. Det ”supplerende” prinsippet som styrer dens liv (se kapittel 1), forutsetter ikke noen opprinnelig fullstendighet som må rekonstrueres.

Med sitt evige ”nå” går tradisjonen forut for historisk virkelighet – og overlever den samtidig. De er to forskjellige virkeligheter, men det betyr ikke at de aldri blandes sammen. I historiske sagn får vi nettopp denne merkelige blandingen. Men det er ikke historisk virkelighet som styrer tradisjonen. Historiens og den objektive sannhetens makt tar sin slutt der en tekst og tekstens indre virkelighet begynner. Historie brukes som materiale (det kan være bare et navn eller en hendelse, eller en rekke hendelser som festes til en person som aldri har deltatt i dem, eller helt usannsynlige gjerninger som tilskrives en kjent person) og tilpasses tradisjonen. Det gjelder ikke bare historisk virkelighet, men ytre virkelighet ellers. Når en fortelling f.eks. får vandresagntrekk, tyder det på at fortellingen blir akseptert som tradisjonens supplement. Hvis en reell person blir plassert i et vandremotiv, betyr det akkurat det samme. Det skjedde med sagnet om soldaten som ble drept av ulver: ”Sagnet om Anders Solli inneholder kjente trekk fra vandresagnene. Detaljer som at Anders ble revet i hjel av ulvene på vei til kirken, at dette skjedde en julenatt, og at de fant hans høyre hånd, hører til vandresagnetets virkningsfulle stiltrekk” (Johnsen 1980:177). Det samme skjedde også med Mindre-Alv Erlingsson (se Eriksen 2002:160). Anne Eriksen bemerker at Mindre-Alv fungerer ”som sagn-magnet, han tiltrekker seg andre fortellinger” (Ibid.:161). Man kan formulere dette på en annen måte: Andre fortellinger tiltrekker seg Mindre-Alv, fordi han blir akseptert av tradisjonen i tradisjonsbærernes person.

Tradisjonen har tilbakepåvirkningskraft på historisk virkelighet: Siden sagn forteller ”sannhet”, begynner tradisjonsbæreren å oppfatte fortiden slik sagnet forteller den. Og hvis man ser bort fra at historiens privilegium i vårt samfunn er å opplyse hvordan det virkelig var i fortiden, har denne alternative fortiden samme verdi som den offisielle historiske fortiden.

3.2 Samfunn og miljø

I sin doktoravhandling fremhever Bjarne Hodne synet at sagn *er* kilder. Det nye er at sagn, ved siden av faktiske opplysninger, også presenterer, ifølge Hodne, vurdering av disse opplysningene, og dermed danner ”et bilde av samfunnsforholdene i lokalmiljøet” (Hodne 1973:27). Derfor ønsker Hodne ”å undersøke enkeltsagnenes kildeverdi som ’opplysning’ og ’holdning’” (Ibid.:33). På slutten av sin omfattende undersøkelse kommer Hodne til følgende konklusjon:

”Ettersom vi har påvist at funksjonelle dikt- og folkloristiske elementer fremmer kildens karakter som ”holdning”, er innholdet i historiske sagn ikke lenger å oppfatte enten som historie eller diktning, men som en vurdering av historie utfra hva som oppfattes som sant, formet i og av en folkediktningssgenre.” (Ibid.:198)

Dette er en påstand som måtte ha vært svært progressiv i sin tid. Hodne forsøker nemlig å gi et alternativt svar på spørsmålet om hva man kan lese ut fra sagn om ikke historie (i tilfelle historiske sagn) eller eldre mytologi blandet med nyere religiøse forestillinger og folkelig overtro (i tilfelle mytiske sagn). Forskeren begrenser riktignok materiale til personalhistoriske sagn som handler om forbrytelser og påfølgende straff. Hodne analyserer ”opplysninger” og ”holdninger” hver for seg, men understreker:

”Kildeverdien av et sagn er i sum ’opplysning’ + ’holdning’. Mister sagnet historiske fakta på bekostning av øket aksentuering av grunnsynet på begivenhetene (’holdningen’), svekkes ikke kildeverdien. Sagnets egenskap som kilde flyttes bare over på andre aspekt ved kildeverdien.

(...) Kildeverdien i sum blir (...) konstant, og kan gi oss kunnskap om hva som hendte og hvordan miljøet oppfattet det som hendte. Tradisjonen blir på dette viset historisk kilde både om miljøet og om hendelsen.” (Hodne 1973:197)

Det er helt riktig at en tekst kan beskrive en viss hendelse og samtidig inneholde en vurdering av hendelsen. Med andre ord er både informasjonen og holdningene til stede i teksten. Et helt annet spørsmål er hva slags informasjon og holdninger dette er. I de tekstene Hodne tar seg av er det, ifølge forskeren, informasjon om reelle hendelser (drap, lemlestelser o.l.) og ”tradisjonsmiljøets holdning” til forbrytelsen og forbryteren. ”Miljøet” som viser sine holdninger i sagnene er et kristent miljø, og derfor holder dette miljøet seg fast til kristne moralske idealer. Det fordømmer forbrytelser, men hvis forbryteren angrer

på det som er gjort og er villig til å sone for sin synd, kan miljøet vise nåde til ham/henne, akkurat som i Jesu lære. Hodne hevder tekstene har en pedagogisk og normerende funksjon fremfor en underholdende funksjon.

Det var kanskje ikke meningen å idealisere ”tradisjonsmiljøet”, men i Hodnes fremstilling virker det nokså idealisert. Leseren kan få inntrykk av at miljøet av seg selv og i sin helhet i høyeste grad er rettferdig. La oss se på dette litt nærmere. For det første forblir begrepet ”tradisjonsmiljø” litt uklart i Hodnes avhandling, men ut fra teksten kan man anta at det er en homogen menneskemengde som deler visse verdensanskuelser og en viss sosial informasjon. Det blir imidlertid nyttig i vår sammenheng å presisere dette begrepet. Betegner ”tradisjonsmiljø” individer som bor på et avgrenset territorium og har felles tradisjonelle livsanskuelser, eller en rådende ideologi som styrer individenes holdninger og atferd, eller kanskje begge deler? Sagt med andre ord: Hvem sine anskuelser presenterer ”tradisjonsmiljø”? Historiene fortelles av individer, men det er et lokalmiljø som viser sine holdninger gjennom de fortalte historiene. Kan man tenke seg at individenes og miljøets holdninger er helt identiske? Til en viss grad ja, ettersom miljøet er meget interessert i å gjøre individene identiske.

Miljø påvirker utvilsomt individenes anskuelser og streber etter å forme individet etter sine behov, men individets personlige livssyn er mer livlig enn miljøet kunne ønske det skulle ha vært. Jeg foreslår å forstå miljø som et slags usynlig ideologisk nett kastet over individer. Det er en slags lokal kontrollerende maskin som på høyere nivå gjentar seg i statens kontrollerende maskin og hvis oppgave er å forebygge uønskelige atferdsformer og dermed sikre en samfunnsordning. Miljø bruker gjerne muntlige fortellinger som beholdere for sine åpenbare eller skjulte budskap, derfor kan man si at de funksjonene Hodne ganske riktig regner som karakteristiske for sitt materiale (pedagogisk og normerende funksjon), egentlig er *miljøets* funksjoner. Det er andre funksjoner som gjelder for individene, bl.a. underholdningsfunksjonen.

Man bør ikke undervurdere underholdningsaspektet i forhold til individer og deres intensjoner når de forteller historier selv eller lytter til andres fortellinger. Mennesket har alltid likt å bli underholdt. Moralprekener alene vekker liten interesse. De må være pakket i en fargerik emballasje og fremstilles i form av en spennende historie for å bli hørt og husket. Mennesket liker også å bli litt skremt under en seanse med underholdning og få en

porsjon av "lykkehormonet" adrenalin. Skremmende historier er en relativt harmløs form for underholdning (her menes det ikke bare drapshistorier, men også andre typer fortellinger, f.eks. mytiske sagn som handler om møter med de underjordiske o.l.) som dessuten kan bli forsynt med enkle moralske budskap i form av en gjennomskuelig advarsel "hvis du finner på å gjøre slik, så blir du straffet". Det å konsentrere seg bare på normregulering og et pedagogisk aspekt ved slike historier og se bort fra underholdningsaspektet kan spissformulert sammenlignes med det å si at filmer av typen "thrillere" skapes med formål å forebygge mord, seerne er fullstendig klare over det, og det er derfor de ser på "thrillere". Det at Hodne legger lite vekt på underholdningsfunksjonen følger naturlig av hans problemstilling og hans forståelse av "miljøet" der skillet mellom ideologi og individuelle innstillinger ikke regnes som vesentlig. Jeg synes imidlertid at det er greit å holde de to ulike typer innstillinger (dvs. ideologiske innstillinger og individuelle innstillinger) fra hverandre med tanke på at det er samspillet mellom dem som strukturerer sagnenes innhold. Struktureringsprosessen foregår nemlig på et punkt der den ytre virkeligheten (her: de to ulike typer innstillinger) møter den indre tekstuelle virkeligheten (her: historiene om drap og påfølgende straff). I dette konkrete tilfellet korresponderer emnevalget (dvs. drap) med den individuelle innstillingen til underholdning, mens fokuseringen på straff korresponderer med den ideologiske innstillingen til normregulering og prevensjon.

Ideologien har som sitt mål å sikre kontroll over individene for instansene som styrer samfunnet. Hvis dette målet blir truet, settes det i gang straffesanksjoner. Straffeinstanser i fortellingene representeres av staten eller overnaturlige makter som har én ting til felles, nemlig at de er makter enkeltindivider ikke har noe å sette opp mot, bortsett fra sin lydighet. Likevel kan man i noen tekster treffe en sky, en ikke helt bevisst drøm om oppgjør, f.eks. i form av en beundring for lokale kjempere og deres styrkedemonstrasjoner. Med sin enorme styrke er de en slags Nietzsches "Übermensch" og befinner seg hinsides moralen. Kjemperne glir ut av hendene både på den offisielle maskinen og de overnaturlige maktene og kan seire over dem. Men miljøet oppfatter en slik kjempestyrke som ukontrollert og derfor potensielt truende. Den truer først og fremst den etablerte makten og må etter maktens syn tøyles før det er for sent. I denne forbindelse er det interessant å se på tradisjonen om Villandane som også Hodne berører i sin avhandling (Hodne 1973:170ff).

Av tre brødre – Torkjell, Tollaiv og Knut – presenterer Tollaiv nettopp den slags tøylesløs styrke. Han demonstrerer en typisk alfahannatferd, og fortelleren beundrer ham og hans ”kraftbruk og styrkeutfoldelse overfor folk” (Ibid.:172). Så faller miljøets stemme inn: Tollaiv gjør inngrep i etablerte autoriteter, her personifisert gjennom de eldre i ætten for anskuelighetens skyld, noe som kanskje var helt naturlig i det forhistoriske samfunnet der de gamle høvdingene skulle erstattes med nye som var yngre og sterkere (jf. f.eks. greske myter om en suksessiv skifting av herskende guder Uranos – Kronos – Zeus), men aksepteres ikke lenger. Straffen kommer fra statens side, autoritetene forblir uberørte, mens Tollaiv vender tilbake tam og ufarlig.

Hans bror Torkjell personifiserer en annen type styrke – den som er autorisert av staten og tjener til å opprettholde eksisterende samfunnsorden. Hodne hevder at tradisjonen ser på Torkjell som et ideal, men det blir kanskje mer korrekt å si at denne typen ideal avspeiler en forestilling som er meget bekvem for den offisielle makten. Men da er det naturlig å spørre seg om hvem sin forestilling det egentlig er. Er det tradisjonen som oppfatter lydighet og lojalitet overfor den offisielle makten som sitt ideal, eller er det den offisielle makten som oppfatter lojalitet fra folket som sitt ideal og derfor prøver å innføre det i folkelig bevissthet? Det andre synes mer naturlig.

Ideologien som sprer seg over folkelig bevissthet blir etter hvert en del av tradisjonen, og den ideologisk styrte tankegangen oppfattes som tradisjonell. Dette kan skje fordi tradisjonen i seg selv er en kontrollerende instans. Dens primære oppgave er å regulere det lokale samfunnets liv; slike utslag som folkløse kommer på en måte ”i tillegg”. Den vanligste straffeinstansen i folkloren er den overnaturlige makten, staten kan eventuelt fortrenge den på det grunnlaget at de har en felles samfunnsregulerende funksjon, med like lang avstand fra ”vanlige folk” og med samme grad av mektighet over mennesker. Den overnaturlige makten presenterer en autoritet som man ikke kan tvile på og som setter opp regler man skal følge hvis man ikke vil bli straffet. Forholdet til den overnaturlige makten er bygget på overholdelse av reglene som forsikrer sameksistens av menneskelig og hinsidig verden. Den hinsidige verden og dens innbyggere har overlegenhet over mennesker, vanlige folk har ingen kontroll over ”de underjordiske”. Men ”maktene” må likevel vise seg regelmessig for å opprettholde sin autoritet, og de gjør det – i folkelige fortellinger. F.eks. får oppfordring til å slutte alt arbeid ved solnedgang form av forestillingen om ”kveldvart” (se Solheim 1952:346ff). Det at mennesker med sine krøtter

må flytte ned fra seteren om høsten, får bekreftelse i forestillingen om at det er ”de underjordiske” som overtar seteren da og har den i sin disposisjon frem til våren. De som er forsinket treffer f.eks. huldra som sier at det nå er deres tur å være på seteren (Ibid.:383ff). I tradisjonen interpreteres denne ordenen som naturlig: Den er sanksjonert av tradisjonen og oppbevares av tradisjonen, men forutsetter en støtte fra autoritetene det ikke går an å diskutere med.

At menneskenes anskuelser kan styres og formes, trenger ikke å bli bevist. Det trenger heller ikke å bli bevist at det å opprettholde orden er en avgjørende forutsetning for et velfungerende samfunn. Men alt har sin bakside, og baksiden av orden (uansett hvilke former den tar – stat og lov, ideologi, moral, atferdsnormer, skikk og bruk, tradisjon osv.) er undertrykkelse. Kreftene som styrer samfunnet og som dermed danner en ytre virkelighet i forhold til folkeminnetekster, fortsetter å interagere også i selve tekstene, riktignok i formene som er naturlige for den intratekstuelle virkeligheten. Slik blir ideologien til ”holdningene” som Hodne snakker om, mens samfunnets orden personifiseres f.eks. i form av de overnaturlige maktene.

Samspeilet som finner sted mellom ideologi og folkelig kultur, kan spores opp i materialet Pertti J. Anttonen benytter seg av i artikkelen ”Transformations of a Murder Narrative: A Case in the Politics of History and Heroization” (Anttonen 1997). Han analyserer den finske legenden om biskop Henry (Henrik) som ifølge legenden var drept av en lokal mann under et viktig oppdrag biskopen hadde sammen med kong Erik Jedvardsson. Oppdraget var å døpe det hedenske Finland. Det finnes ingen bevis om at hendelsen hadde skjedd i virkeligheten, og det er egentlig ikke så viktig. Det viktigste er å se på hvordan de store maktene, staten og kirken, brukte (og muligens også skapte) historien og den ledsagende martyrkult til sine formål. Anttonen formulerer dette slik:

“(…) it is possible that the life and death of Bishop Henry is a mythical narrative composed – with both fact and fiction – and authorized by the transculturally oriented Catholic church for the sake of creating a local martyr cult and a cult-centered religious community whose territory could then be administered, taxed, and controlled by the church and the Catholic kingdom of Sweden. In other words, the martyr cult has sacralized the land and through sacralization legitimated its control. The creation of the martyr cult for the symbolic construction and consolidation of a community may in fact have been more instrumental

in the integration of the Finnish-speaking territories into the kingdom of Sweden than any use of the force of arms.” (Anttonen 1997:4).

Legenden var altså sanksjonert av kirken for å etablere og understreke den svenske statens og kirkens egne rettigheter på det nye territoriet. Det er et åpent spørsmål om det var kirken som skapte legenden fra bunnen av, men det at legenden slo rot i den lokale folkelige tradisjonen er et utvilsomt faktum. Måten både biskopen og hans morder var fremstilt på i den muntlige tradisjonen svarte stort sett til de ideologiske forventninger: biskopen var en hellig mann som ble brutalt drept av en ondskapsfull lokal innbygger som het Lalli. Bildet ble ikke ødelagt av detaljene i folkelige fortellinger som skilte seg fra den offisielle legenden. Anttonen bemerker riktignok at den folkelige tradisjonen i form av fortellinger og en episk sang hadde tilbakepåvirkning på den kirkelige tradisjonen, bl.a. kirkelige veggmalier. Men det er kanskje ikke så overraskende, med tanken på at det stort sett var lokale ikonmalere som tok seg av veggmalier i sine kirker.

Det som er interessant å se på er hvordan ideologiske endringer fører til forandringer i folkets oppfatning av hovedaktørene i legenden. I vår tid er det to ideologier som gjør bruk av den gamle legenden. Den første er en kristen ideologi som fortsatt er knyttet til kirken, men mer opptatt av globalisering av den kristne tro enn av forskjeller mellom de tre grenene i kristendommen. For kristne er biskop Henry ”a culture hero, the bringer of Christianity to Finland, and as such, a martyr of their religion” (Anttonen 1997:18). Den andre ideologien vokser fra den postmodernistiske motreaksjonen på globaliseringsprosesser i verden. Globaliseringen har som sitt symbol McLuhans ”global village”; motreaksjonen forutsetter en økt oppmerksomhet på og konsentrasjon om alt det lokale som skiller ”oss” og ”vårt” fra resten av verden. Ifølge denne ideologien var biskopen et fremmed element som truet den lokale autentisitet og ikke minst identitet, mens Lalli var autentisitetens og identitetens forsvarer og en ekte lokal helt:

”As a result of the local re-evaluation of the murderer and his murder motive, the meanings originally given to the murder event by the Catholic church are now openly and officially contested, and the murderer is presented and celebrated as a local and national hero. Instead of representing backwardness, paganism and hardheadedness, the murderer is now regarded as a freedom fighter and a defender hero, who stood up for the local community and its values as well as his own property and fought against control and oppression, foreign culture, foreign religion, and a foreign intruder.” (Anttonen 1997:20)

Legenden om biskop Henry har alltid betjent og betjener fortsatt ideologien. Martyrkulten og aktelsen for territoriets forsvarer kan fredelig eksistere side om side, fordi de hører til ulike ideologier. Deres sameksistens får uttrykk i byvåpenet som rommer allusjonene både på biskopen, morderen og stedet der drapet skjedde (Ibid.:19).

Hittil har jeg konsentrert meg mest om den ”institusjonelle” dimensjonen av den ytre virkeligheten og måten den bruker folkelig tradisjon til sine formål på. Men så snart den kommer i tekstene, blir den forandret nesten til ugjenkjennelighet, derfor kan man knapt si at tekstene gjenspeiler dens aspekter ”sånn som de er”. Ingenting er entydig når det gjelder interaksjon mellom slike ulike substanser som folkeminnetekster på den ene siden og samfunnsinstitusjoner på den andre. De befinner seg i konstant bevegelse mot og fra hverandre, og merkelige hybrider dannes i kollisjonspunktene og interaksjonsflatene. Det samme skjer med det fysiske miljøet rundt tekstene. Den verden som skapes inne i tekstene har referanser i den ytre fysiske virkeligheten. I sagn er det referanser både til landskap, rom og tid, personer og gjenstander, plante- og dyreverden, osv. Den fysiske virkeligheten simuleres i tekstene ved hjelp av ord, noe som i seg selv utelukker en full ”duplisering”. Simulasjonene settes i relasjoner og forbindelser som riktignok ligner på relasjonene og forbindelsene i den fysiske verden, men gjelder faktisk bare i tekstens rom. Imitasjonen er så kunstferdig at denne virkelighetens illusjon som skapes i teksten også sprer seg over fantastiske elementer som kommer i bildet, slik at det blir lett for tradisjonsbærerne å oppfatte dem som en legitim del av den ytre virkeligheten.

3.3 Fokus på individet

Hvis man ser på ”miljøet” som et ideologisk nett som er kastet over individene, blir fokus lettere flyttet til de konkrete individene som befinner seg ”under” nettet. Det er de som produserer folkeminnetekster og etterlater spor etter seg i tekstvariantens vev. Spørsmålet i denne forbindelse kan formuleres slik: Hva har en tekst egentlig å si om personen som produserte den? Kan denne informasjonen regnes som objektiv? Eller det er slik at en forsker leser ut av teksten noe som ikke er der, men som kunne har vært der?

Ulf Palmenfelt oppfordrer folklorister i sin artikkel ”Recreating Past Performances: Performance Analysis and Archive Materials” nettopp til å flytte fokus fra tekstuelle og/eller historiske granskninger av arkivmateriale til ”performativ metode” og konkrete

individer som deltar i folkloristiske performanser: ”The aim of this paper is to suggest a method of applying a performance perspective on archive material, and to demonstrate how this makes it possible to understand certain otherwise incomprehensible features of the material.” (Palmenfelt 1993) Som eksempel tar han notatene til den gotlandske innsamleren Per Arvid Säve og bemerker blant annet:

“Säve’s fields notes – as to be sure, many others’ – may look like deadly dull catalogues of Gotlandic words, telegraphically abbreviated legends, and other briefly reported items of folklore. This kind of field material certainly invites the folkloristic scholar to make content analyses, motif histories, and other textually concentrated investigations. It is easy to understand that some of our colleagues have seen only the texts and have forgotten the human beings that produced them. It is also understandable that other colleagues have judged this kind of archive material useful only for historically oriented studies.” (Ibid.)

I sin tur forsøker Palmenfelt å rekonstruere konkrete scener som står bak ”deadly dull catalogues”, et livlig samspill mellom innsamleren og informantene som resulterte i Säves notater. Riktignok minner Palmenfelts rekonstruksjoner av ”fortidsperformanser” i en viss grad om Discovery Channels populære programserier der fortidshendelser rekonstrueres ved hjelp av skuespillere og et TV-team. Men rekonstruksjonen i seg selv er egentlig ikke Palmenfelts mål. Derfor spiller det ikke så stor rolle om han gjengir Discovery Channels estetikk. Målet er å forene forskjellige tilnærminger til arkivmateriale (folkloristiske, etnografiske og performative) for å prøve ”to explain inconsistencies in the empirical material as well as to reveal hidden sides of it”. Han er mer opptatt av tekstens pragmatikk, dvs. tekstens rolle i en kommunikasjonsprosess, og samspill mellom deltakere i kommunikasjonsprosessen. Hans psykologiske innslag i denne forbindelse er også av interesse, jf.:

”Now Catharina Bodilla Östman has succeeded in moving Säve’s feelings. And there is more to come: she tells Säve about another grave mound into which the lokal vicar had his potato cellar dug. When Säve wrote about that deed, he was so upset that he forgot three letters in the vicar’s name, he wrote vicarage instead of orchard, and he had to add the name of the parish afterwards between the lines.” (Ibid.)

Slike konklusjoner kan virke temmelig omtvistet. Det er ikke nok å ha bare ett bevis (her i form av en skrivefeil) for å trekke konklusjonen om innsamlerens psykiske tilstand. Sigmund Freud (som virker som inspirasjonskilde til Palmenfelts psykologiske slutninger)

gjorde det ikke. Man må observere personen for å kunne dømme om personen virkelig var opprørt og hva som var grunnen til det.

Likevel viser Palmenfelts særlige interesse for de konkrete individer i enhver ”performans” (både informanter og innsamlere) et viktig poeng: Ethvert menneske er et eget univers med sine egne forestillinger om virkelighet. Ethvert menneske som deltar i produksjonen av en folkloreenhet er også med på å danne virkeligheten innen denne enheten i samme grad som virkeligheten rundt den, og samtidig gjør selve denne enheten virkelig.

Det er klart at ethvert menneske er uransakelig for de andre så vel som for seg selv. Den som har mennesket som sitt forskningsobjekt er dømt til alltid å være på vei og aldri ha siste stopp foran seg. Man er nødt til å dømme om et menneske på grunnlag av de ytringene vedkommende produserer. Tekster inngår i ytringers rekke og har utvilsomt noe å si om vedkommendes karakter, anskuelser, verdier osv. Her telles alt – fra emnevalg til språkbruk, men siste konklusjoner er alltid gjort av et annet menneske og er dermed uunngåelig subjektive. Likevel betyr det ikke at man ikke skal gå denne veien og ikke skal bruke tekstene som sitt referansepunkt.

3.4 Dialog og polyfoni: Menneske, tekst og tradisjon

Tradisjonen som et spenningsfelt som holder individer sammen og som ”et bibliotek” (se kapittel 1, s. 24) i individenes bevissthet, bestemmer hva som *kan* fortelles og hva som kan forbli en del av tradisjon. Tradisjonen utfører dermed sensorens rolle overfor tradisjonsbærerene. For å kunne formidle noe som helst videre må man kjenne til tradisjonen selv og kunne ”kommunisere” med tradisjonen. Ikke alt som fortelles av ”folket” blir automatisk en del av folklore. Individuelle fortellinger som faller utenfor tradisjonens rammer blir ikke det. Ifølge tradisjonen har de ingen verdi, selv om de kan ha mye verdi for f.eks. kulturhistorikere. Tradisjonen får sin fysiske form i tekstvariantene som blir produsert av individene ved hjelp av elementene som allerede tilhører tradisjonen. Ettersom forfatterfunksjon er fremmed for folklore, settes det først og fremst pris på vellykket formidling, og ikke på individuell diktning.

Riktignok har fortellinger med mange individuelle trekk kulturhistorisk verdi: De lar oss se det individuelle elementet i ”den anonyme hviskingen” (Foucault) og forstå bedre hvordan

tradisjonen fungerer. Ulf Palmenfelt gir et slikt eksempel på individuell kreativitet basert på kjente tradisjonelle mønstre:

”Lars Olsson was an excellent storyteller and he knew at least 140 legends. Many of them were well known migratory legends, but during his visit to Säve in Visby Lars Olsson told them as if they were genuine Fårö stories, located at named places and with well known Fårö inhabitants as actors. To make them even more believable, he added lots of exact observations to his stories about supernatural events. A typical example was the legend about the flying treasure-dragon dropping a gold object in front of a person begging for it. In Olsson's version this happened to his great-grandmother, Maja from Lauters: the flying fire-pole was between twelve and thirteen feet long and had a cock at one end and a fire-ball at the other. Lars Olsson's oicotypes of migratory legends were his own; they were not told by his contemporary parishioners, and they were not to be accepted by later generations. (...)

Lars Olsson is an example of how an imaginative individual can recreate parts of the collective tradition, though these new creations lie outside the boundaries of what the collective can accept. This is a case study of how legends are created: a poor croft-holder from a distant province was offered food, beer, and tobacco by a well-reputed urban gentleman, and to show his gratitude he offered improved, improvised, extra-genuine Fårö stories in return, newly created legends that only were alive while they were told from the soft leather sofa in town.” (Palmenfelt 1993)

Et viktig poeng her er at Lars Olsson er i konstant *dialog* med tradisjon – og samtidig er han i dialog med tilhøreren. Før jeg utvikler denne påstanden videre vil jeg stoppe litt ved begrepet ”dialog”. Begrepet ble svært populært takket være Mikhail Bakhtin og hans teoretiske og praktiske arbeider (se f.eks. Bakhtin 1981, 1986 el. 2003). Det viste seg at pga. sin tilsynelatende enkelthet kunne begrepet brukes i ulike sammenhenger uten nærmere forklaringer. Men det er nettopp pga. den tilsynelatende enkeltheten at begrepet trenger presisering. Slik unngår man unødvendige forenklinger og misforståelser. Knut Aukrust presenterer i sin artikkel ”Stammende røster: Machiavelli, Kinck og... jeg” (2002) følgende fortolkning av Bakhtins teori:

”En ytring, talt eller skrevet, er alltid uttrykt fra et bestemt ståsted. På et elementært nivå kan det samme ord bety forskjellige ting avhengig av en bestemt intonasjon, som de blir ytret i, i en spesiell kontekst. Ytringen er altså en urepeterbar og historisk hendelse, men inngår i dialogiske relasjoner med andre ytringer. Samtidig som ytringen er unik, er den også full av gjenklang og gjenlyd av andre ytringer som den blir knyttet sammen med. Enhver ytring må nemlig primært ses som et svar på

foregående ytring i den gitte kontekst. Denne responsen kan ta ulike former: som sitat, som en forkortelse, en omgåelse, en innvending etc. Men mottakeren, lytteren eller adressaten er ikke begrenset til de i talers umiddelbare nærhet, og tilsvarende kan stemmen eller stemmene som en ytring er adressert til, være i temporær, romlig eller sosial distanse.” (Aukrust 2000:128)

Jeg kan tilføye at det å si at ytringen er *adressert* til noen (eller noe) ikke nødvendigvis forutsetter en bevisst intensjon og direkte adressering. En slik formulering beskriver snarere en situasjon av prinsipiell avhengighet der ingen ytring og ingen stemme kan studeres isolert, men bare i forhold til hverandre og til konteksten rundt dem. Enhver folkloreenhet er dialogisk i Bakhtins forstand: Når noe uttales, uttales det *til* noen, også hvis den ”noen” er en selv (se Bakhtin 2003:196). Mottakeren er alltid forutsatt, og den påvirker situasjonen uansett om den er aktiv, passiv eller bare imaginær. Enhver folkloreenhet er et svar i dialog som omfatter hele tradisjonen samtidig som den foregår i en ganske konkret fysisk form mellom fortelleren og tilhøreren. Det er altså en hel polyfoni av dialoger man oppdager i enhver tekstproduksjon. Når jeg sier at Lars Olsson er i dialog med tradisjon, betyr det egentlig at han er i dialog med seg selv som en tradisjonsbærer. Han skaper noe nytt på grunnlag av det han kjenner fra før, og hans ytringer inngår som en replikk i dialogen som verken har begynnelse eller slutt. Det blir kanskje litt for bastant å hevde at Lars Olsson også er i dialog med utallige generasjoner av tidligere tradisjonsbærere og -skapere gjennom sine henvendelser til tradisjonen. Men man kan i alle fall hevde at enhver ytring er *polyfonisk* – også i Bakhtins forstand (se Bakhtin 2003:136f). Det er mange stemmer som forenes i en folkeminnetekst, samtidig som det ikke finnes en ”hovedstemme” blant dem. Det er nemlig stemmene til tidligere tradisjonsbærere. Man kan ikke vite hvem de var og hvor mange av dem som har etterlatt seg spor i en konkret tekst. Man kan heller ikke identifisere de konkrete sporene i teksten, siden hele teksten er en sporknute uten prioriteringer og preferanser. Utøverens stemme supplerer alle de stemmene som allerede *er* i teksten og som allerede *er* teksten.

Bakhtins teori om den polyfoniske romanen inspirerte Julia Kristeva til å innføre termen ”intertekstualitet”. Begrepene ”polyfoni” og ”intertekstualitet” virker ofte som synonyme, men igjen, synonymiteten forutsetter ikke et totalt sammenfall. Å nivellere helt forskjellen mellom begrepene ”intertekstualitet” på den ene siden og ”dialog” og ”polyfoni” på den andre siden er ikke mulig siden konseptet ”intertekstualitet” er en videreutvikling og en ny fortolkning av Bakhtins teori. Enhver folkeminnetekst, som i likhet med alle andre tekster

er en intertekst, er plassert i en prinsipielt ufullstendig kontekst som skulle ha omfattet hele tradisjonen, men som mistet noen av sine deler underveis. Det er verdt å bemerke at intertekstualiteten i folkløse ikke er helt lik intertekstualiteten i litteratur. Sistnevnte har et statisk grunnlag og et slags brytningsfokus i en enkel tekst som hører til en bestemt tid og et bestemt sted, selv med alle ekkoene og gjenklangene etter tekstene til den foregående og den omliggende kulturen. Folkeminnetekst kan man forestille seg som en vei som går gjennom tradisjonsbærernes bevissthet, gjennom forskjellige kulturelle kontekster som setter sine spor igjen i den i form av ”anonyme formler”, ”ubevisste eller automatiske sitater” (Barthes) som utvisker eller forandrer andre anonyme formler og andre sitater. Den hører til ingen tid og til intet sted, selv med alle steds- og tidsrelaterte bemerkninger som man finner f.eks. i sagn. Når en tekstvariant en gang blir skrevet ned, har denne varianten et uendelig antall forskjellige lag som er presset så tett sammen at de blir deformert og det ikke lenger er mulig å skille dem fra hverandre uten samtidig å skape en ny tekst oppå den gamle – eller en ny tekstens virkelighet.

3.5 Mangfoldighet av meninger i forskningsvirksomhet

Når en forsker legger til en tekstvariant til sin analyse, er han eller hun ingen ”tabula rasa” og kan på ingen måte regnes som et objektivt og nøytralt forskningsinstrument: Forskeren har allerede en del overbevisninger og forutinntattheter som påvirker måten han/hun analyserer sitt materiale på. Disse overbevisningene kan bl.a. beskrives ved hjelp av begrepene Lauri Honko diskuterer i sin artikkel ”Forskarens ideologi” fra 1979. Disse begrepene er metateori, spesialteori og personlig teori. Metateorien er ifølge Honko vitenskapelige forutsetninger som er basale for et forskningsmiljø. Spesialteorien er en teori som har et bestemt navn, som f.eks. strukturalisme o.l., mens personlig teori danner seg av ”forskarens personlige prioriteringar ifråga om valet av forskningsobjekt, teori, metod och data (...) Den är en blanding av personliga hållingar och prefereanser” (Honko 1979:254).

Honko hevder at forskeren ikke er i stand til å se sin egen personlige teori, men at det er andre som oppdager den. Bjarne Hodne på sin side kommer med innvendinger og påstår at i mange tilfeller er forskeren ganske klar over sin personlige teori: ”Den kan være bevisst valgt og lagt inn som et vesentlig element i forskningsprosessen for dermed å prege resultatene og så fremme et bestemt standpunkt til situasjoner og forhold av så vel forsknings- som samfunnsaktuell karakter” (Hodne 2002:62). Jeg er ikke sikker på om det

er mulig å *velge* sin personlige teori. Spesialteori kan man nok velge siden de teoriene eksisterer fra før og er ”klare til henting”. Men personlig teori er noe som formes på grunnlag av de valgene man gjør og på grunnlag av de overbevisningene man har. Man er utvilsomt klar over sine overbevisninger. Det kan imidlertid være et diskutabelt spørsmål om man virkelig er i stand til å formulere den personlige teorien som har utgangspunktet i personlige prioriteringer. Men graden av bevisstheten er ikke et vesentlig spørsmål her. Det viktige er at alle de teoriene man får under opplæring, velger selv eller gradvis utarbeider, sikrer mangfoldighet av meninger i forskningsarbeid. Det gjelder særlig humanvitenskap der det er større rom for variasjoner og improvisasjoner, men diskusjoner og uenigheter er ellers produktive for vitenskap. Når en forsker tar seg av en tekst, tilføyes forskerens stemme til andre stemmer i og rundt teksten. Ann Helene Bolstad Skjelbred har rett når hun bemerker i artikkelen ”Menneskekjøtt som agn”:

”Enhver som forteller et sagn kan legge sin mening inn ved bruk av ord, ved vektlegging av enkelte motiver framfor andre, ved kopling av motiver på en bestemt måte. Rammefortellingen, den introduksjonen som gis til sagnet, er også viktig for å forstå den konteksten sagnet er blitt satt inn, av hjemmelsmannen eller av innsamleren. Alle disse elementene kan fortelle oss noe om formålet med sagnet slik det er fortalt i den teksten vi har tilgjengelig. Vår tolkning av hva som er formålet er på den ene siden avhengig av teksten slik den står. På den andre siden av hva vi med vår egen bakgrunn, kunnskap om samfunn og tradisjoner kan tillegge den av mening.” (Skjelbred 1995:62)

På den andre siden kan slike bemerkninger oppfattes som en ”common place”, særlig hvis de innleder en temmelig tradisjonell analyse. Da kan det virke som om man på forhånd unnskylder seg for sine synspunkter og konklusjoner. Men Skjelbreds artikkel, selv om den er mer eller mindre tradisjonell, er av interesse i vår sammenheng, nemlig fordi den kan brukes som illustrasjon for ubegrensede fortolkningsmuligheter, samt en måte en forsker kan skape virkeligheten rundt teksten på.

Skjelbred tar som utgangspunktet et sagn der en bror bruker sin avdøde brors kjøtt som agn. Hennes mål er å avdekke verdigrunnet som preger teksten slik den er fortalt, og dermed å fortelle noe om miljøet sagnet har levd i: ”Sagnet kan på den måten fordype vår forståelse av både en sosial, materiell og trossmessig virkelighet” (Ibid.). Det er ”samfunnsordningen” i synkront perspektiv Skjelbred er mest interessert i, og teksten blir en inngangsport til ”den sosiale virkeligheten”. Hennes konklusjon er følgende: ”Den plass

kristendommen, her kanskje representert av læstadianismen, spilte i det nordnorske hverdagslivet blir tydelig i Qvigstads sagn fra Lyngen. Men aller sterkest ser vi hvordan synet på naturressursene var og hvordan kravet til solidaritet folk imellom var” (Ibid.:70).

Det er klart at det samme sagnet kan bli sett i et annet perspektiv – ikke lokalt og synkront, men diakront og gjerne allmennmenneskelig. Da blir det kanskje på linje med J.G. Frazers ”The Golden Bough”, og man skal drøfte kannibalisme, tabu mot å spise nærmeste slektninger, hellige ofre til havet samt hvordan disse forestillingene ble fortrent og forvrent av kristendommen. Det er temmelig meningsløst å diskutere hvilket perspektiv som er ”best”, mest ”vitenskapelig” og/eller ”moderne” siden de representerer forskjellige virkeligheter og på den måten har absolutt like rettigheter. Det er forskerens eget valg å foretrekke det første eller det andre perspektivet, men dette valget er ikke utelukkende personlig og uavhengig.

Det finnes definitivt en mote i forskning, såkalt ”mainstream” som ikke betyr det samme som forskningsskole selv om en forskningsskole godt kan bli motens lovgiver. Mote bryter etter hvert forbindelsen med skolen, sprer seg fra et universitet til et annet og berører alle, fra professor til student. Det kan virke som om mote er et fenomen av samme slag som Thomas S. Kuhns vitenskapelige paradigme, men det er den ikke.

Som kjent, ble begrepet ”vitenskapelig paradigme” utviklet i Kuhns bok ”The structure of scientific revolutions” (1962). Det kan diskuteres og har blitt diskutert om Kuhns teori som ble utarbeidet med hensyn til naturvitenskaper i det hele tatt kan anvendes i humaniora. Jeg synes at den kan anvendes – i hvert fall så lenge man ikke forstår Kuhns teori altfor bokstavelig eller altfor snevert. Paradigme, ifølge Kuhn, er en sum kunnskaper, metoder og verdier som er akseptert av alle medlemmer av en vitenskapelig forening. Paradigme danner grunnlaget for vitenskapens videreutvikling, men bestemmer også hvilken vei vitenskapen skal gå – helt til det øyeblikket når en indre motsigelse som ikke kan bli forklart innefor paradigmets rammer setter i gang prosessen som fører til utarbeidelse av en ny teori og dannelse av et nytt vitenskapelig paradigme. Av dette kan man forstå at vitenskapelig paradigme i Kuhns forstand har å gjøre med de grunnleggende prinsippene som styrer vitenskapelig virksomhet i en tidsperiode.

Mote er derimot et ganske overfladisk fenomen. Den berører ikke vitenskapens ”dybde”, men sprer seg på overflaten som andemat på dammens skorpe. Dammen kan være dekket helt av andematen, men det er vann der under – riktignok et stillestående vann. Både paradigme og mote er begrensende faktorer, men de befinner seg på forskjellige sider av vitenskapen: Paradigme er vitenskapens ”bunn”, mens mote er overflaten. Paradigme er noe som er gitt – et bestemt bilde av virkeligheten, mens det å følge moten er et valg som man gjør selv eller blir tvunget til å gjøre. Det er trygt å følge moten, men man må være fleksibel nok til å kjenne øyeblikket når moten forandrer seg. Til syvende og sist handler det om å bli akseptert i et forskningsmiljø. Det å bli akseptert er ett av de største behov for mennesket, og alternativet er enten å følge flokken (evt. lede flokken) eller falle utenfor. Likesom enhver sosial maskin er mote et tvetydig fenomen: den er integrerende og utelukkende, progresjionsorientert og stagnerende. Hvis man følger den, bekrefter man at man er en del av flokken og er moderne. Men er man altfor ivrig, kan effekten være motsatt. Arne Bugge Amundsen gir i artikkelen ”Fortelling og foredling. Andreas Faye som romantisk sagnfortolker” et tydelig eksempel på hvordan man faller ut hvis man mangler fleksibilitet og motefornemmelse. Amundsen spør seg selv om hvorfor sagninnsamleren og -fortolkeren Andreas Faye med sine arbeider havnet utenfor daværende vitenskapelig miljø. Han bemerker:

”(…) Faye tenkte vitenskapelig som P.A. Munch, han tenkte romantisk som Jørgen Moe, han var nasjonal som Jacob Aall, men likevel ble han for ettertiden den evige forløper. I motsetning til ham var Peter Christen Asbjørnsen en halvstudert røver, mens Jørgen Moe som ham var teolog og etter hvert embetsbroder. Og Faye satt sammen med Peter Andreas Munch i de samme vitenskapsselskaper livet ut. Det *kan* ikke ha være verken epistemologien, romantikken, vitenskapeligheten eller den nasjonale begeistring som skilte dem. I forhold til disse sentrale problemområdene var ikke Faye noen egentlig ’overgangsfigur’.

Hva kan det da ha vært som bestemte hans skjebne? Etter mange og lange funderinger har jeg kommet til at det må ha vært – *den nasjonale veknelsen*.” (Amundsen 2002:58)

Faye var altså i den romantiske mainstream da han viste sin interesse for å samle, kommentere og gi ut norske sagn. Men han overså en viktig detalj, nemlig at moten også berørte språket. På den tiden, etter at unionen med Danmark var oppløst og romantismen viste veien til den nasjonale veknelsen, kunne det ikke ha vært ”politisk korrekt” å holde

seg ved det danske språket, særlig hvis man tok seg av den nasjonale (dvs. folkelige) kultur. Fayes skjebne var avgjort: Han ble stemt ut.

Forskningsmetoder og -teknikker kommer på mote og går ut av mote, og det er slik vitenskapsmaskinen fungerer. F.eks. ble semiotikk og strukturalisme særdeles populære i humaniora i andre halvdel av det 20. århundre: Hvis man ønsket å høres moderne ut, var man nødt til å snakke om tegn, tegnsystemer, strukturer og systemer ellers. Men ”hvor er gårdsdagens snø”? Ingen opphevdde semiotikk og strukturalisme, de er bare ikke ”in” lenger, så vel som rene tekstuelle granskninger. Det var forresten Barthes som gremmet seg over at strukturalismen så fort ble en mote at mange begynte å se ned på den som på ”bare mote”, jf.: ”(...) lad os bemærke (for at svare på den hånlige mistanke om modedefænomen’, der ofte rettes mod strukturalismen), at det erkendelsesmessige privilegium, som for tiden tilkendes sproget, netop skyldes, at vi i det har opdaget en paradoksal ide om struktur: et system uden afslutning og uden centrum” (Barthes 2004:261f). Det å bli en mote gjør hele den vitenskapelige retningen mer overfladisk, moten tynner retningen ut, skjuler dens dybde under andematen og gjør vannet stillestående. Derfor måtte Barthes forsvare strukturalismen og vise at dybden ennå er der.

Hvis vi vender tilbake til Skjelbreds artikkel ”Menneskekjøtt som agn”, så kan man si (ifra motens posisjon) at hun analyserer sagnet på den måten hun gjør, også fordi slike analyser er ”in”, mens Frazer med sin ”The Golden Bough” er gammeldags og ”out”. Mote er verken ”god” eller ”ond”, men den er utvilsomt en av faktorene som har en makt over forskningsvirksomhet.

Paradigme og mote er altså to ytre faktorer som forutsetter hva slags virkelighet en forsker skaper i sine arbeider. Ideologi er en annen faktor. Dernest er det forskerens egne anskuelser og preferanser når det gjelder valget av teorier og metoder. Det er en vifte av faktorer som får en forsker til å forstå og fortolke en kilde på en bestemt måte, noe som Bjarne Hodne forsøkte å følge opp i sin artikkel ”Sagnforskning – historien om de tre fortellinger” (Hodne 2002). Forskningen er ingen idealistisk virksomhet som har den rene sannheten som sitt fremste formål – ikke i humanistiske fag i alle fall. Og for å komme tilbake til det som ble sagt ovenfor – hva slags sannhet kan man forvente å finne i en slik forskning? Hvilke riktige konklusjoner kan man forvente å komme til? Kan ”det riktige” overhodet være et formål for humanister? Deleuze anbefaler filosofer å glemme ”riktige

ideer”: ”Ingen riktige ideer, bare ideer”, sier han og fortsetter: ”Fordi de riktige ideene alltid er ideer som svarer til dominerende betydninger eller fastsatte slagord.” (Deleuze 2004:56)

Slagsmålet om ”det riktige” mellom de to aktørene i Hodnes ovennevnte artikkel (Knut Liestøl og Reidar Th. Christiansen) er egentlig en tvekamp mellom to forskjellige ”personlige ideer”. Hodne setter nemlig resultatene forskerne kommer til i umiddelbar forbindelse med en ”personlig idé” som styrer all deres ”forskning, formidling og kulturpolitiske aktivitet” (Hodne 2002:64). I så måte kan ”forskningsprosessen og forskningsresultatene (...) bli en fortelling om hvordan forskeren velger å forstå og bruke den virkeligheten kilden gir oss innblikk i” (Ibid.:61).

Liestøl og Christiansen som analyserer et og samme sagn (”Kjætta på Dovre”) kommer imidlertid til motsatte konklusjoner angående sagnets mulige opphav. Den internasjonalt orienterte Christiansen hevder at sagnet kom fra Danmark til Norge, mens Liestøl som var meget nasjonalt orientert påstår at sagnet oppsto i Norge og deretter spredte seg over det øvrige Europa. Selve spørsmålet om sagnets opphav er ganske meningsløst, men det er ikke det som er viktig i dette tilfellet. I sine konklusjoner viser forskerne seg selv, sine preferanser og ideologien de holder seg inne med. De har hver sitt eget bilde av virkelighet som viser seg i deres arbeider knyttet til en bestemt sagntekst: I Christiansens virkelighet er Norge et lite land som er isolert fra kontinentet land og som ikke er mottaker av europeiske kulturimpulser. I Liestøls virkelighet er Norge den gamle kulturens økumene, en kultureksportør og vokter. De inkluderer forskningsobjektet i hver sitt virkelighetsbilde og dermed skaper sagnets nye virkelighet.

3.6 Virkelighet og virtualitet

Enhver forteller og enhver forsker er (som et menneske) subjektiv i sine anskuelser og konklusjoner. I denne forbindelse kan det være hensiktsmessig å vende seg til begrepet ”virtualitet” slik det blir brukt i moderne psykologi og kulturfilosofi (se f.eks. arbeidene til Charles Tart og Vadim Rudnev).

Som kjent, forener ordet antinomiske betydninger – på den ene siden betyr ”virtuell” ’virkelig, faktisk’, på den andre – ’angivelig, imaginær, eventuell’. Ordet ”virtualitet” betegner altså noe som ser ut som virkelig, men som ikke er virkelig allikevel. Menneskets

bevissthet er virtuell, fordi den er virkelig og ubestridelig for seg selv, men ikke for de andre. ”Den andre” blir en evig gåte for et ”jeg”. Man kan på ingen måte komme i umiddelbar kontakt med den andres bevissthet, og man kan bare observere dens ytre utvisninger. Bevisstheten til ”den andre” er per definisjon ikke lik bevisstheten til ”jeget”. Siden det er bevisstheten som oppfatter virkelighet, og ingen bevissthet er lik en annen, så blir ingen virkelighetsoppfatning lik en annen. Som Rudnev sier, ”siden bevisstheten til ethvert menneske i en viss forstand er forandret i forhold til de andre menneskenes bevissthet, er enhver virkelighet virtuell” (Rudnev 2000:80, min overs.).

Dette kan gi oss anledning til å snakke om ”kulturell virtualitet” – et bilde av virkelighet som dannes i menneskets bevissthet. Virtualiteten blir ”kulturell”, fordi virkelighetens bilde er kulturelt betinget. Det er like mange kulturelle virtualiteter som kulturelle subjekter. Fellespunkter i kulturelle virtualiteter danner ”kulturell virkelighet”. Enhver kulturell virkelighet er betinget for en distansert iaktaker (uansett om det er tids- eller romsdistanse det er snakk om) og ubetinget for sine agenter: ”Enhver kultur oppfatter sine produkter som om de avspeiler denne kulturens virkelighet på en adekvat måte” (Rudnev 2000:189).

Da kan vi si at en folkeminnetekst er et produkt av et ubestemt antall kulturelle virtualiteter som hører til forskjellige kulturelle virkeligheter. Det betyr at ethvert subjekt som kommer i kontakt med en folkeminnetekst (utøver, innsamler eller forsker) er en egen kulturell virtualitet som hører til en viss kulturell virkelighet. Samtidig er teksten selv virtuell i og med at den eksisterer bare i øyeblikket den fremføres som en variant i forhold til andre varianter. Den kan også beholde og bevare (gjennom matrisen og tradisjonens ”bibliotek”) et bunnfall av andre kulturelle virkeligheter. Alt dette gjør tilnærming til en analyse av folkeminnetekst til en temmelig komplisert prosess.

Jurij Lotman understreker at ”strukturen av koder som danner semiotisk personlighet av tekstens forfatter og tekstens første fortolker, er forsettlig ikke identisk” (Lotman 2001:209). I en folkeminnetekst har vi ikke bare en konkret utøver, men en rekke tradisjonsbærere som kom i berøring med matrisen, lot den gå gjennom sine bevisstheter og produserte tekster som i sin tur påvirket matrisen. Deres ”semiotiske personligheter” er åpenbart ikke identiske med hverandre. Lotman trodde at for en adekvat tekstanalyse er det nødvendig ”å rekonstruere koden (rettere sagt, kodesettet) som var i bruk hos tekstens

skaper, og opprette korrelasjon med de kodene som er i bruk hos forskeren” (Ibid.:336). Men denne forutsetningen er uoppfylt i folkeminnetekstens tilfelle: Kodesystemene som satte sine preg på en konkret tekstvariant er ofte enten deformert eller kan ikke dekoderes. Ved å omformulere Lotmans ord, kan vi si at vi har å gjøre med ”tekstens elementer fra en gammel kultur med mistet kode” og at det er det tilfellet når ”teksten overlever koden” (Ibid.:489).

Folkeminnetekster kan sammenlignes med esoteriske tekster som mister sin forståelighet når de blir fjernet fra sin opprinnelige kontekst, noe som fører til at forbindelsen med spesielle kulturelle koder blir ødelagt. Når man leser/hører på slike tekster, får man en illusjon av forståelse, men det er alltid en del meninger som forblir skjulte. For en moderne forsker er tradisjonelle folkeminnetekster faktisk også fjernet fra konteksten (rettere sagt, er denne konteksten prinsipielt ukomplett). Dessuten har forskere å gjøre med ”epistemologiske kløfter” (Foucault), ikke bare mellom seg selv og tradisjonsbærerne, men også mellom aktørene inne i tradisjonen. Det betyr at enhver virkelighet kommer til forskere i forsettlig deformert tilstand. Men så lenge man er klar over det og ikke pretenderer på å være sannhetens budbringer, skal det ikke skape store problemer, fordi nettopp dette åpner vei for tekstuelle granskninger i Barthes forstand (eller dekonstruksjon i Derridas forstand, eller schizoanalyse i Deleuzes forstand), der teksten betyr en uendelig og fri dannelse av meninger.

Avslutning

Emnet som jeg har tatt for meg i denne masteroppgaven viste seg å være enda mer omfattende og ha flere forgreininger enn man kunne tro i begynnelsen av arbeidet. Uansett hvor man begynte å grave, traff man på interessante sideganger, som ikke var mulig å spore opp til deres ende (eller til nye forgreininger) innenfor masteroppgavens smale rammer. Det å spore dem opp har egentlig ikke vært et mål heller. Målet har vært å markere noen av de mulige teoretiske og metodiske innfallsvinklene til emnet og vise hvor de kan føre oss hen når vi går over fra teori til analyse av det empiriske materialet, i dette tilfellet en enkel gruppe folkeminnetekster som betegnes med ordet ”sagn”. Jeg er selvfølgelig ikke den første som har lagt merke til disse innfallsvinklene, mange av dem er i aktivt bruk i humaniora, som f.eks. Foucaults diskursteori eller Bakhtins teori om kronotop, dialog og polyfonisk roman. Jeg forsøkte imidlertid å samle ulike teorier og metodiske funn under ett tak, med særlig oppmerksomhet på poststrukturalisme som jeg antar å være produktiv for folkloristiske studier.

I dette studiet har jeg forsøkt å gi et svar på spørsmålene som er formulert i innledningen: Hva kjennetegner folkeminnetekstens forhold til virkelighet? Svaret inngår implisitt i det andre spørsmålet: Hvordan viser de tre virkelighetsdimensjonene seg (dvs. tekstens virkelighet, den intratekstuelle virkeligheten og den ekstratekstuelle virkeligheten) og hvordan interagerer de i folkeminnetekster og rundt dem?

Kontakten mellom folkeminnetekst og virkelighet er flerdimensjonal. Man kan snakke om flere dimensjoner (eller virkelighetens flater) der folkeminnetekster og virkelighet kommer i berøring med hverandre. Jeg foreslår å gruppere flatene i tre hoveddimensjoner. Det betyr imidlertid ikke at disse dimensjonene eller virkelighetens flater tydelig er skilt fra hverandre. Tvert imot, sammen danner de en bisarr geometrisk figur der flatene delvis overlapper hverandre, på noen områder er de smeltet sammen eller går tvers gjennom hverandre.

Folkeminnetekst er en virkelighet selv. Den finnes i arkivsamlinger og finnes (eller fantes) i muntlige fremstillinger. Samtidig finnes det en virkelighet som ikke er en folkeminnetekst. Denne virkeligheten er en ytre virkelighet i forhold til teksten. Dessuten

skaper teksten en annen virkelighet inne i seg som fungerer på samme måte som virkelighetens bilde i menneskets bevissthet. Begge to (den intratekstuelle virkelighet og virkelighetens bilde) kan betegnes som virtuelle. De imiterer den ytre virkeligheten og står alltid mellom den ytre virkeligheten og menneskets intensjon om å erkjenne. I stedet for å åpne veien til den ytre virkeligheten, sperrer de virtuelle substansene den. Et menneske kommer aldri gjennom en tekst eller gjennom sin egen bevissthet til den ytre virkeligheten, men blir sittende fast i *forestillinger* om virkelighet. På sin side er folkeminnetekst selv et virtuelt objekt, et slags virkelighetens fantom. Den muntlige fremstillingen (eller diskursiv begivenhet) oppløser seg i taushet og forsvinner for alltid. Det eneste som er igjen, er virtuelle konstruksjoner rundt fremstillingen som er forsvunnet. Det å snakke om tekster, klassifisere dem, skille ut forskjellige genrer osv. betyr å skape enda en virkelighet rundt den diskursive begivenheten og plassere den diskursive begivenheten i denne virkeligheten. Den diskursive begivenheten som blir skrevet ned og dermed blir til en tekst, er et møtepunkt der virkelighetens flater støter på hverandre, og samtidig er den et punkt der forandringer foregår og alle virkelighetene deformeres.

Dette siste momentet (virkelighetens deformerings) setter problemstillingen i et bredere perspektiv. Forholdet mellom de tre virkelighetsdimensjonene kan ses på som legemliggjøring av en ide om metamorfose. Ordet "metamorfose" kan betegne måten virkeligheten eksisterer på. Virkeligheten er bevegelig; det skjer kontinuerlig forskyvninger i virkeligheten som berører alle virkelighetens flater, og enhver liten forandring i en flate fører til slutt til forandringer i alle av dem, slik at hele virkeligheten forandrer sitt ansikt. Metamorfoser kan vi observere i bevegeleser og forskyvninger, når f.eks. den ytre virkeligheten flyter over i den intratekstuelle virkelighet og betinger tekstens egne måte å være virkelig på. En baklengs metamorfose kan vi iaktta når tekstens virkelighet setter preg på den ytre virkeligheten og betinger tekstens indre virkelighet.

Et slikt syn på problemstillingen anses å være ganske aktuelt, bl.a. i gransking av den moderne folkekultur. I lyset av denne ideen kan man se på hvordan metamorfoser i den ytre virkeligheten setter i gang forandringsmekanismer i folkekulturen. Da viser det seg at de tradisjonelle folkloreformer (eventyr, sagn, ballader, folkeviser osv.) ikke forsvinner og ikke dør ut, men svarer på metamorfosene i den ytre virkeligheten og flyter over i nye folkloreformer. Dette fremhever også den "rhizome-aktige" eksistensen til folkloreformene og folkekulturens prosessuelle karakter. Ved en slik gransking skal man følge

bevegelseslinjene og stoppe ved knuter der metamorfosene blir synlige, fordi metamorfoser er utstrakte prosesser og ikke lynraske dramatiske overganger.

Litteraturliste

- Amundsen, Arne Bugge 2002: Innledning, i *Sagnomsust. Fortelling og virkelighet*, Arne Bugge Amundsen, Bjarne Hodne og Ane Ohrvik (red.). Oslo: Novus forlag, s. 9-25.
- Anttonen Pertti J. 1997: Transformations of a Murder Narrative: A Case in the Politics of History and Heroization, i *Norveg*, nr 2, s. 3–26.
- Asbjørnsen og Moe 2002: *Norske folkeeventyr*. Oslo.
- Aukrust, Knut 2000: Stammende røster: Machiavelli, Kinck og... jeg, i *Nærhet og avstand. Kulturelle forbindelser mellom Norden og Italia gjennom tidene*, J. Rasmus Brandt og Roy T. Eriksen (red.). Oslo: Novus forlag, s. 125–169.
- Avtonomova, Natalja 2000: Derrida i grammatologia (Derrida og grammatologien), i Derrida, Jacques: *O grammatologii* (De la grammatologie). Moskva: Ad Marginem, s. 7–107.
- Bakhtin, Mikhail M. 1981: Forms of Time and of the Chronotope in the Novel, i Bakhtin, Mikhail M.: *The Dialogic Imagination. Four Essays*, red. Michael Holquist. Austin, s. 84–258.
- Bakhtin, Mikhail 2003: *Latter og dialog. Utvalgte skrifter*, oversatt av Audun J. Mørch. Oslo.
- Bakhtin, Mikhail M. 1986: *Speech Genres and Other Late Essays*, red. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin.
- Barthes, Roland 2004: Forfatterens død, i Barthes, Roland: *Forfatterens død og andre essays*. København, s. 174–183.
- Barthes, Roland 2004: Fra verk til tekst, i Barthes, Roland: *Forfatterens død og andre essays*. København, s. 256–270.
- Barthes, Roland 1996: *Litteraturens nullpunkt*. Oslo.
- Barthes, Roland 1994: Tekstovoj analiz odnoj novelly Edgara Poe (Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe [1973]), i Barthes, Roland: *Izbrannye raboty. Semiotika. Poetika* (Utvalgte verk. Semiotikk. Poetikk). Moskva, s. 424–461.
- Bogoraz, Vladimir G. 1965: *The Chukchee*. New York.
- Capra, Fritjof 1975: *The Tao of Physics. An exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boulder.
- Deleuze, Gilles 2004: *Pourparlers. 1972–1990*. St. Petersburg.
- Derrida, Jacques 1976: *Of grammatology*. Baltimore and London.
- Eriksen, Anne 1999: *Historie, minne og myte*. Oslo.

- Eriksen, Anne 2002: Mindre-Alv Erlingsson. Historie, sagn og andre fortellinger, i *Sagnomsust. Fortelling og virkelighet*, Arne Bugge Amundsen, Bjarne Hodne og Ane Ohrvik (red.). Oslo: Novus forlag, s. 147–166.
- Eriksen, Trond Berg 1987: *Budbringerens overtak. Perspektiver på skriftkulturen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fine, Elizabeth C. 1984: *The Folklore Text. From Performance to Print*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fink, Hans 1988: Et hyperkomplekst begreb. Kultur, kulturbegreb og kulturrelativisme, i *Kulturbegrebets kulturhistorie*, red. av Hans Hauge og Henrik Horstbøll, Kulturstudier 1. Aarhus: Universitetsforlag, s. 9–23.
- Foucault, Michel 1999: *Diskursens orden. Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970*, oversettelse og etterord ved Espen Schaanning. Oslo.
- Foucault, Michel 1998: Nietzsche, Freud, Marx, i *ARR 2-3*, s. 108–114.
- Foucault, Michel 1990: The Masked Philosopher, i Foucault, Michel: *Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977–1984*. New York, London, s. 323–330.
- Foucault, Michel 2000: What Is an Author, i *Essential Works of Foucault 1954–1984, Vol. 2: Aesthetics, Method and Epistemology*. London, s. 205–222.
- Giddens, Anthony 1997: *Modernitetens konsekvenser*. Oslo.
- Grambo, Ronald 1984: *Folkloristisk håndbok: begreper – termer*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hodne, Bjarne 1973: *Personalhistoriske sagn. En studie i kildeverdi*. Oslo.
- Hodne, Bjarne 2002: Sagnforskning – historien om de tre fortellinger, i *Sagnomsust. Fortelling og virkelighet*, Arne Bugge Amundsen, Bjarne Hodne og Ane Ohrvik (red.). Oslo: Novus forlag, s. 60–81.
- Honko, Lauri 1979: Forskarens ideologi, i: *Norveg 22*. Oslo, s. 253–263.
- Johnsen, Birgit Hertzberg 1980: Her ulve mand har revet aar seksten hundred tolv: tradisjon, miljø og verdirelatering: en sagnstudie, i *Norveg 23*, s. 155–194.
- Jordheim, Helge 2001: *Lesningens vitenskap. Utkast til en ny filologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kristiansen, Roald E. 1995: Om å være from og framsynt. Nordnorsk natur og religiøsitet, i *Mellom sagn og virkelighet i nordnorsk tradisjon*. Stabekk, s. 73–83.
- Kuhn, Thomas S. 1996: *Vitenskapelige revolusjoners struktur*. Oslo.
- Legendy i padanni* 2005 (Legender og sagn). Minsk.

- Lotman, Jurij M. 2001: *Semiosfera. Kultura i vzryv. Vnutri mysljashih mirov.* (Semiosfæren. Kulturen og utbrudd. Inne i tenkende verdener.) Sankt-Peterburg.
- Nekludov, Sergej: Avantekst v folklornoj tradicii, <http://www.ruthenia.ru/folklore/avantext.html>
- Nekludov, Sergej: Tradicii ustnoj i knizhnoj kulture: sootnoshenie i tipologija, <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov6.htm>
- Nekludov, Sergej: Variant i improvizacija v folklore, <http://www.ruthenia.ru/folklore/nekludov1.html>
- Nora, Pierre 1989: Between Memory and History: Les Lieux de Memoire, i *Representations, No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory*, s. 7–24.
- Ong, Walter J. 1990: *Muntlig och skriftlig kultur. Teknologiseringen av ordet.* Göteborg.
- Palmenfelt, Ulf 1993: *Recreating Past Performances: Performance Analysis and Archive Materials.* Privat tilsendelse.
- Platon 2001: Faidros, i Platon: *Samlede verker*, bind IV. Oslo, s. 179–246.
- Propp, Vladimir 1968: *Morphology of the folktale.* Indiana University.
- Propp, Vladimir 1998: *Poetika folklor.* (Folklorens poetikk.) Moskva.
- Putilov, Boris N. 1976: *Metodologija sravnitelno-istoricheskogo izuchenija folklor.* Leningrad.
- Records of the General Conference UNESCO, 25th Session, Paris 17 Oct. to 16 Nov. 1989, Vol. 1 Resolutions, www.unesco.org/culture/laws/paris/html_eng/page1.shtml
- Rudnev, Vadim 2000: *Proch' ot realnosti: Issledovanija po filosofii teksta.* (Bort fra realiteten. Undersøkelser i tekstens filosofi.) Moskva.
- Rudnev, Vadim 1997: *Slovar' kultury XX veka.* Moskva.
- Sagn fra Østfold* 1947, K. Weel Engebretsen og Erling Johansen (red.), Norsk folkeminnelag nr. 59. Oslo.
- Schopenhauer, Arthur 2000: *Verden som vilje og forestilling*, innl. og tekstutvalg ved Johan Fredrik Bjelke, overs. ved Helge Salemonsens. Oslo.
- Skjelbred, Ann Helene Bolstad 1995: Menneskekjøtt som agn, i *Mellom sagn og virkelighet i nordnorsk tradisjon.* Stabekk, s. 61–70.
- Slettan, Dagfinn 1994: *Minner og kulturhistorie. Teoretiske perspektiver*, Nr. 4 i Skriftserie fra Historisk institutt. Trondheim.
- Solheim, Svale 1952: *Norsk sætertradisjon.* Oslo.
- Stone, Lawrence 1992: History and Post-Modernism III, i *Past and Present* nr. 135.

Todorov, Tzvetan 1991: The Notion of Literature, i Todorov, Tzvetan: *Genres in Discourse*. Cambridge University Press, s. 1–12.

Wyller, Truls 2006: *Tid og rom. Et filosofisk essay*. Oslo.

Sammendrag

Det er en ganske omfattende problemstilling som står sentralt i denne oppgaven, nemlig hvordan et slikt fenomen som folkeminnetekst forholder seg til kategorien ”virkelighet”. Det er tre virkelighetsdimensjoner jeg velger å snakke om i denne forbindelse – virkeligheten av teksten, virkeligheten i teksten (en intratekstuell virkelighet) og virkeligheten rundt teksten (en ekstratekstuell virkelighet). Den første virkelighetsdimensjonen gjelder måten folkeminnetekst eksisterer på og folkeminnetekstens særegenhet i forhold til andre tekster. Den intratekstuelle virkeligheten betegner et bilde av virkelighet som er dannet i selve teksten. Her viser jeg at selv om virkeligheten i teksten har den ytre virkeligheten som sitt referansepunkt og etterligner den, kan de ikke komme i direkte kontakt med hverandre. Riktignok er det mulig å snakke om en indirekte kontakt. Den indirekte kontakten skjer gjennom selve teksten som er en del av den ytre virkelighet og gjennom utøveren av teksten. Utøveren er på den ene siden et fysisk objekt i den fysiske verden, og på den andre siden er han/hun et produkt av sin tid og kultur med sin kulturelt betingete oppfatning av både virkelighet og seg selv innenfor denne virkeligheten. Den ekstratekstuelle virkeligheten dannes av de delene av den ytre virkelighet som er umiddelbart knyttet til folkeminneteksten. Det er enten fenomener og hendelser i den reelle verden teksten refererer til, eller aktører som har med tekstens tilblivelse og fortolkning å gjøre, dvs. utøver, innsamler, utgiver og forsker. Deres egne oppfatninger av virkeligheten skaper også tekstens nye virkelighet. De tre virkelighetsdimensjonene slutter seg på den måten sammen, overlapper hverandre og inngår i et vekselvirkningsforhold.

I min analyse tar jeg utgangspunkt i den franske poststrukturalistiske tekst- og kulturteori og filosofi, og henviser til slike navn som Roland Barthes, Julia Kristeva, Michel Foucault og Gilles Deleuze. Den russiske filologen og kulturforskeren Mikhail Bakhtins teorier trekkes også inn i aktuelle sammenhenger. De poststrukturalistiske teoretiske funn som var ment å anvendes på litteratur og (delvis) kultur generelt, brukes her på folkløse og illustreres ved hjelp av norske sagn. Dette innebærer en fordypning og videreutvikling av de teoretiske påstandene, samt utarbeidelse av en egen teori og metode som kan brukes ved analyse av andre typer tekster som hører til folkekulturen.

Til slutt kommer jeg til den konklusjonen om at problemstillingen åpner vei til overgangen på et bredere plan. Møtet mellom folkeminneteksten og virkeligheten, og mellom de tre virkelighetsdimensjonene kan ses på som legemliggjørelse av ideen ”metamorfose” når enhver bevegelse hos partene uunngåelig setter i gang forandringsprosessen som berører de øvrige partene og dermed forandrer hele virkelighetens bilde.