Nordiska Museets Handlingar: 26

208

ÅRETS ÄRING

ETNOLOGISKA STUDIER I SKÖRDENS OCH JULENS TRO OCH SED

WITH AN ENGLISH SUMMARY

AV

ALBERT ESKERÖD

STOCKHOLM 1947

UBB
394.2 Esk

Nordiska Museets Handlingar: 26

ÅRETS ÄRING

ETNOLOGISKA STUDIER I SKÖRDENS OCH JULENS TRO OCH SED

WITH AN ENGLISH SUMMARY

AV

ALBERT ESKERÖD

FIL. LIC.

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV HUMANISTISKA FAKULTETEN VID STOCKHOLMS HÖGSKOLA FÖR VINNANDE AV FILOSOFIE DOKTORSGRAD TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES Å HÖGSKOLANS LÄROSAL B FREDAGEN DEN 23 MAJ 1947 KL 10

STOCKHOLM 1947

75d203447

Nordiska Museets Handlingar: 26

ÅRETS ÄRING

ETNOLOGISKA STUDIER I SKÖRDENS OCH JULENS TRO OCH SED

WITH AN ENGLISH SUMMARY

AV

ALBERT ESKERÖD

187713

STOCKHOLM 1947

Tryckt med bidrag från Artur Hazelius-fonden

Kartornas tryckning bekostad av Längmanska Kulturfonden

Lund 1947
Håkan Ohlssons Boktryckeri

BERGENS MUSEUMS BIBLIOTEK

Innehållsförteckning

Sida

Förord 7
Förteckning över kartorna 10
Topografiska förkortningar 10
1. Forskningshistorisk orientering och problemställning 11
2. Metod och material 29
3. Traditionsmorfologiska och traditionspsykologiska begreppsutredningar . . 40
Folktraditionens kategorier s. 40. Förhållandet mellan religion och magi s. 48. Den supranormala traditionens uttrycksformer s. 51 (Magi och tabu s. 51. Omen s. 55. Ominal magi och ominöst tabu s. 58. Förhållandet mellan omen och mana s. 62.) Intressedominans och primitivt tänkande s. 65 (Den emotionella faktorn och intressedominansen s. 65. Primitivt tänkande och den supranormala situationen s. 69. Individ och grupp s. 74. Kollektivtradition och traditionsdominanterna s. 79. De reella sammanhangens betydelse s. 81. Miljön och miljödominanterna s. 82. Näringsgrupper och åldersgrupper s. 83. Supranormala tider och tillfällen s. 84).

4. Rätt slåtter- och skördetid 88
5. Initialmagi vid slåtterns och skördens början 91
6. Nygröt och nybröd 94
7. Fodertäkten och gårdens avel 101
8. Kontinuitetens magi vid slåtter och skörd och jämförande 107
Det sista kvarlämnas vid höslåtter och sädesskörd s. 107. Särskilda mottagare av det kvarlämnade vid höslåtter och sädesskörd s. 113. Traditionen utanför Sverige s. 122. De äldsta källorna s. 132. Kontinuitetens magi utanför skörden s. 134. Äldre tolkningar s. 139. Sammanfattning s. 144.
9. Sista kärven och sista lasset i omen och magi 146
Begreppet sista kärven s. 146. Nästa års skörd och den sist skurna kärven s. 148. Sista lasset och nästa års skörd s. 150. Nästa års skörd, uddakärven och sista skylen s. 152. Det erotiska skämtet och skördetraditionen s. 156. Gift eller ogift s. 164. Sammanfattning s. 171.
10. Arbetsslutet och sista kärven 175
Arbetsslut och tävling s. 175. Arbetsslutets markering s. 177. »Ta haren» s. 182. »Get» och »bock» i skördeslutet s. 200. Sista kärven i skördeslutet. Den allmänsvenska traditionen s. 202. Sista kärven i värmländsk tradition och jämförande s. 206. Sista kärven i skånsk tradition s. 217. Sista lasset i arbetsslutet s. 236. Arbetsslutet och sista kärven i Danmark s. 241. Arbetsslutet och sista kärven i tysk tradition s. 248. Tröskningens arbetsslut s. 258. Öknamn och skamnamn vid arbetsslutet s. 262. »Arbetshjälparna» till den senfärdige grannen s. 264.
11. Sista kärven efter skörden 272
Sista kärven som skydd s. 272. Sista kärven till utsäde s. 274.

Sida

12. Julens fågelkärve 277
Seden och dess tidigare tolkning s. 277. Valet av fågelkärve s. 280. Sedens ändamål s. 285. Fågelkärvens uppsättning och omen knutna till kärven s. 290. Fågelkärvens användning efter julen s. 293. Sedens ålder s. 294. Sammanfattning s. 297.

13. Husdjurens julfoder 301

14. Julbröd och vårbröd 309
Seden och dess tidigare tolkningar s. 309. Termerna »såkaka» och »plogkaka» s. 311. Julbrödens olika användning vid vårarbetet s. 314. Julbrödets förvaring till våren s. 322. Julbröd som vårbröd s. 324. Vårbröd och »skrapkaka» s. 329. Teorin om vårbrödens sammanhang med skördens sista kärve s. 331. Vårbröden utanför Sverige s. 345. Sammanfattning s. 349.

Summary in English 352

Källor och litteratur 370

Förord

Den undersökning, som härmed framlägges, behandlar problem, som varit föremål för en flitig vetenskaplig penetrering och ett intensivt insamlingsarbete under snart ett helt sekel. Det är också en omfattande litteratur och ett stort arkivmaterial, som tillkommit under denna tid.

Undersökningens ämne är tyvärr icke ett väl avgränsat tema. Problemen kunna tvärtom nästan åt alla håll ledas in på sammanhängande komplex. Detta beror främst på att en tidigare forskning vävt samman en mångfald sinsemellan olikartade traditionsföreteelser till en sammanhängande vävnad, där man emellertid vid en kritisk granskning finner allvarliga brister både i varpen, eller de genomgående teserna, och i inslaget, eller det skiftande källmaterialet. Man kan nog rentav påstå, att den fruktbarhetsteoretiska skolan inom religions- och traditionsforskningen genom att så länge följa Mannhardts och Frazers linjer, lett hela denna vetenskap in i en kris, som inte utan en allvarlig omvärdering av material, teser och metoder längre kan ge säkra vetenskapliga resultat. Denna undersökning är ett försök till en sådan omvärdering. Den framlägges med djup respekt inför all tidigare forskarmöda, även då den påtalar felaktigheter och förlöpningar.

Materialet till denna undersökning har hämtats i huvudsak från Landsmåls- och Folkminnesarkivet i Uppsala, Lunds Universitets Folkminnesarkiv, Västsvenska Folkminnesarkivet och Nordiska Museets arkiv. I tämligen stor utsträckning har också nytt material insamlats på författarens tillskyndan genom Lunds Universitets Folkminnesarkiv och Etnologiska Undersökningen vid Nordiska Museet. Det utomsvenska, komparativa materialet har i huvudsak hämtats ur tillgänglig litteratur. Endast i Norsk Folkeminnesamling i Oslo ha vissa grupper genomgåtts i manuskript.

Professor C. W. Sydow är den främsta orsaken till denna undersöknings tillkomst. Som hans elev och under ett mångårigt samarbete var det främst hans uppmuntrande envishet, som ledde till att en undersökning kring samma tema framlades som licentiatavhandling år 1935. Denna bok utgör en vidare bearbetning av samma ämne, och då den nu föreligger i tryck, går min tacksamhet i första hand till professor C. W. von Sydow för klok läraregärning och idéväckande diskussioner.

Även en forskare influeras av sin miljö, och det är därför naturligt, att min överflyttning från Lunds Universitets Folkminnesarkiv till Nordiska Museets allmogeavdel-

ning sedan år 1937 inverkat på min uppfattning om förhållandet mellan folktraditionen och dess förutsättningar i miljö och arbetsteknik. Här har jag också haft tillfälle att draga nytta av professor Sigurd Erixsons lugna saklighet i en forskning, som även då den arbetar med mycket materiella ting dock alltid strävar efter att upptäcka människan bakom föremålen och företeelserna. Jag tackar honom för hans intresse för denna undersökning och för de synpunkter, varmed han direkt eller indirekt berikat mitt arbete.

Med professor K. Robert V. Wikman har jag vid skilda tillfällen fått diskutera flera av undersökningens problemställningar och jag är honom tacksam för befruktande synpunkter. Detsamma gäller professor Sigfrid Svensson, som jag dessutom är tack skyldig för ständig, kamratlig uppmuntran.

En tjänst kan sällan naturligt förenas med arbetet på en specialundersökning, inte ens vid en vetenskaplig institution som Nordiska Museet. Jag känner också därför starkt det tack jag är skyldig Nordiska Museets styresman, professor Andreas Lindblom, som beviljat mig tjänstledighet och sedan på många sätt låtit mig få del av sin intresserade välvilja, särskilt genom att låta min undersökning ingå i serien Nordiska Museets handlingar och genom det ekonomiska bidrag till tryckningen, som i samband därmed tilldelats mig.

Ur Humanistiska Fonden har jag erhållit ett anslag, som gett mig möjlighet till nyss berörda tjänstledighet och Längmanska Kulturfonden har lämnat ett bidrag till tryckningen av kartorna i boken. Till Nämnderna för dessa båda fonder framför jag mitt vördsamma tack.

Karta 11, Julbröd-vårbröd, ingår även i Atlas för svensk folkkultur. Jag tackar dess redaktion för det anslag till kartans utarbetande, som tilldelats mig.

För välvilja och hjälp vid anskaffning av litteratur går för de tidigare åren min tacksamhet till Lunds Universitetsbibliotek och dess tjänstemän och senare till tjänstemännen vid Nordiska Museets bibliotek. Dess bibliotekarie, fil. lic. Sam Owen Jansson, har också granskat min källförteckning ur bibliografisk synpunkt och även genomläst ett korrektur på avhandlingen.

Genom Etnologiska Undersökningen vid Nordiska Museet har åtskilligt kompletterande material inom undersökningens sfär insamlats. Jag tackar dess chef, förste intendent Gösta Berg, och dess tjänstemän, docent John Granlund och intendent Mats Rehnberg för god hjälp och gott samarbete.

Min tacksamhet riktas också till flera institutioner utanför Nordiska Museet och deras tjänstemän för det besvär jag ofta åsamkat dem och för den glädje, varmed de alltid tillmötesgått mina önskemål. Det gäller särskilt docent Åke Campbell och fil. dr Julius Ejdestam vid Uppsala Landsmåls- och Folkminnesarkiv, fil. lic. Mai Fossenius, fru Margit Isaksson och herr Oscar Carlsson vid Lunds Universitets Folkminnesarkiv, arkivarien, fil. dr Ingemar Ingers vid Landsmålsarkivet i Lund och arkivarien, fil. lic. C. M. Bergstrand vid Västsvenska Folkminnesarkivet i Göteborg.

För värdefull hjälp vid korrekturläsningen och den tidsödande kollationeringen av källuppgifterna går mitt tack till fröken Ann-Maj Wikman och fil. kand. Kerstin Sjöqvist.

Tjänstemannen vid British Council i Stockholm, författaren William Cameron, har nedlagt ett intresserat arbete på revidering av min sammanfattning på engelska. Jag är skyldig honom ett varmt tack härför. Jag tackar även lektorn i engelska språket vid Lunds Universitet Thomas S. B. Hawthorn, som haft vänligheten att granska ett korrektur på den engelska sammanfattningen.

Slutligen tackar jag min hustru för hennes intresse och för hennes överseende med de brister, som tyvärr oftast blir en följd av försöket att på samma gång vara en god familjeförsörjare och vetenskapsman.

Stockholm i april 1947

Albert Eskeröd

Förteckning över kartorna

1. Kvinnorna och gårdens avel 102
2. Kontinuitetens magi 114
3. Sista kärven etc. — nästa års skörd 148
4. Omen av sista kärven för giftermål etc. 158
5. »Ta haren» 182
6. »Löktnek» och »löktvippa» i Värmland 207
7. Tekniken vid skörd av vårsäd i Skåne 222
8. Sista kärvens namn i Skåne 223
9. Sista lassets namn i Skåne 225
10. Fågelneken 280
11. Julbröd — vårbröd 314

Excerptmaterial och protokoll till kartorna förvaras i Nordiska Museets arkiv.

Topografiska förkortningar

DK	Danmark	HA	Halland	SÖ	Södermanland
FL	Finland	HR	Härjedalen	UP	Uppland
NO	Norge	HS	Hälsingland	VB	Västerbotten
		JÄ	Jämtland	VG	Västergötland
BL	Blekinge	LA	Lappland	VRM	Värmland
BO	Bohuslän	ME	Medelpad	VSM	Västmanland
DR	Dalarna	NB	Norrbotten	ÄN	Ängermanland
DS	Dalsland	NÄ	Närike	ÖG	Östergötland
GO	Gotland	SK	Skåne	ÖL	Öland
GÄ	Gästrikland	SM	Småland		

1. *Forskningshistorisk orientering och problemställning*

Avsikten med denna undersökning är att upptaga till granskning och förnyad prövning några av de föreställningar och seder, som gälla årets äring och därmed sammanhängande tro och sed vid skörden och julen. Dessa traditioner ha tidigare främst varit föremål för vetenskaplig behandling av tysken Wilhelm Mannhardt, efter honom av engelsmannen James Frazer och senare av en stor mängd vetenskapsmän i skilda länder.

För att klarlägga de problem det härvid gäller, synes det riktigast att söka ordna in de olika forskarna och deras teorier i det historiska sammanhanget, ty först om en vetenskaplig riktning belyses i förhållande till sin egen tid ges möjligheter att rätt uppskatta dess förtjänster och rättvist bedöma dess brister.

Wilhelm Mannhardt (1831—1880) betydde för sin tid ett så stort framsteg för den vetenskapliga utforskningen av folktro och folksed, att man nu mer än ett halvt sekel senare och inför den kritiska omvärderingen av hans resultat har svårt att rätt uppskatta hans insats.[1] Han utgick från den vid tiden härskande mytologiska forskareskolan kring Jacob Grimm. Det blev emellertid blott hans första vetenskapliga produktion, som kom att präglas av de mytologiska spekulationerna och denna produktion har heller ingenting betytt för eftervärldens uppskattning av Mannhardt som vetenskapsman. Han passerade ganska snart Grimms allt för vittspännande mytologiska system. En tid dröjde han i kontakt med meteorologmytologerna Adalbert Kuhn och Max Müller, men deras läror voro allt för mycket av teoretisk systematik för att kunna tillfredsställa hans på samma gång klarseende och historiska sinne. Däremot rönte han en starkt inspirerande påverkan i sina egna tankegångar av språkmannen och mytologen Wilhelm Schwartz. Denne var den förste som hävdade den uppfattningen, att den levande folktron var att förstå som en slags, som Schwartz uttryckte det, »niedere Mythologie», äldre och djupare liggande än vad den äldre skolan menade med mytologin, d. v. s. gudaväsendena och traditionskretsarna kring dessa, även t. ex. Eddadiktningen (Schwartz 1849, 2. Aufl. 1862). Detta blev för Mannhardt den gnista, som lyste upp hans egen tankevärld och den grundläggande tesen för utformningen av hans stora studier i germansk och antik folktro och folksed, vilka i mycket stor utsträckning kommo att gälla åker-

[1] Biografiska uppgifter om Mannhardt: Lid (Mannhardt) 1931, Beitl 1932.

bruket och vegetationen överhuvud. Mannhardt har emellertid även rönt inflytande av Th. Waitz' läror om växelverkan mellan natur och kultur, i viss mån en utlöpare av den gamla environismen (Waitz 1858—71), och av A. Bastians lära om »Elementargedanken» (Bastian 1860). Av största betydelse för Mannhardts utveckling som forskare torde emellertid E. Tylors animism och hans lära om survivals ha varit, ställda i sammanhang med den vid denna tid även inom den humanistiska forskningen frambrytande evolutionismen.[2] Mannhardt behöll också ständigt en stor beundran för Tylor.[3]

»Die mythischen Gebräuche beim Ackerbau» benämner Mannhardt själv (1877 s. XXXIV) det omfattande stoff, som han nu beslöt att ägna sin vetenskapliga forskning åt, en forskning, som kom att innebära en avgjord brytning med då förhärskande metoder och idéer. Det blev från Mannhardts sida ett allvarligt och ärligt försök att låta materialet tala för sig självt. Hans första bearbetning, som han framlade i »Roggenwolf und Roggenhund» (1865) och »Die Korndämonen» (1868) stärkte honom såväl i hans principiella inställning till materialet, grundande sig på W. Schwartz' tes om »die niedere Mythologie», som i hans tro på metodens riktighet. Han säger själv 1876 härom: »Die Bearbeitung des umfangreichen Stoffes, von der ich in grösster Kürze einige wenige Proben mitteilte, bewährte die Richtigkeit des Prinzipes, in dem sie das Bild eines grossen zusammenhängenden, in fast allen seinen Zwischengliedern erhaltenen Anschauungskreises entrollten. Neben einer Fülle von Sitten und sonstigen Aberglauben traten viele bis dahin unbekannte mythische Gestalten so vollständig und lebendig zu Tage, wie bis dahin kaum irgendwo eine andere mytische Personification. Zugleich sind diese Gestalten einander so analog, dass *die noch nicht aufgefundenen Stücke der einen sich fast mit der Sicherheit sprachlicher Flexionsformen oder osteologischer Analogien aus den vollständiger erhaltenen anderen ergänzen lassen*» (1877 s. XXXV, kurs. här).

De sista raderna äro här särskilt viktiga att lägga märke till, emedan Mannhardt, själv fullt övertygad om riktigheten i sin uppfattning, gått in för en metod, som särskilt hos hans många efterföljare drivits in absurdum och visat sig vara på samma gång farligt bestickande och absolut grundfalsk. Den innebär helt enkelt, att man vid till synes ofullständigt bibehållna traditioner anser sig kunna rekonstruera och fullständiga dessa med utgångspunkt från mera fullständigt traderade från andra håll, vilka synas kunna inordnas i samma utvecklingsschema som de förra.[4] Mannhardts analogibegrepp har av efterföljande forskning i stor utsträckning ersatts med identitetsbegreppet, så att traditioner, som ha ett element gemensamt, mycket ofta ansetts vara identiska. Ett tämligen skiftande och i förhållande till sin miljö ganska okänt material kom sedan av Mannhardt att sammanställas på grund av ytliga likheter. Metoden att plocka samman uppgifter ofta från mycket skilda håll och bland dessa utnämna någon eller några till att representera den riktiga traditionen, efter vilken de andra rekonstrueras, är givetvis felaktig och mycket farlig. Den har av C. W. von Sydow mycket betecknande

[2] Tylor 1865, 1871. Bekantskapen med Tylors skrifter förmedlades av Karl Müllenhoff.

[3] Se t. ex. i Vorwort till Antike Wald- und Feldkulte 1877.

[4] Häri spåras kanske särskilt stark påverkan från Tylors »theory of survivals». I anslutning härtill kan nämnas, att Mannhardt redan av en av sina samtida, Pfeiffer, betraktades blott som en »Notizensammler». I belysning av modern kritik och modern metod ter sig kanske beteckningen mer berättigad än den tedde sig för samtiden.

benämnts »plockmetoden». Det har också gång på gång visat sig, att man allt för lätt, inspirerad av den bärande hypotesen, stannar inför en isolerad, ibland direkt felaktig tradition som den till synes ålderdomligaste och ett stort material får sedan inordna sig och på olika punkter hjälpa till att bygga upp denna traditions innehåll till ett kultiskt sammanhang. Jag återkommer i fortsättningen till denna metod och dess vetenskapliga resultat. Ett tillräckligt stort källmaterial rörande en företeelse och dess inläggning på kartor avslöjar också mycket ofta, att den tradition, som man tidigare funnit vara den mest äkta och den äldsta och kring vilken allt det andra tvångsgrupperats, visar sig vara ett undantag, ett missförstånd eller tyvärr inte så sällan en lärd konstruktion.

Emellertid var Mannhardt som forskare utan tvivel långt före sin tid och han har i många avseenden sett mycket klart. Medan hans samtid ännu var fången i en forngermansk myt- och hjältevärld, såg hans sakliga, kritiska blick klart den kronologiska skiktningen i traditionen. Han fann däri bl. a. utpräglat kristna element och konstaterade, att den kristna föreställningskretsen slagit djupa rötter hos allmogen. Under det kristna skiktet fann han obetydliga rester av den äldre hedendomen. Men under och bakom dessa båda låg för Mannhardt det kärnskikt, som blev huvudsaken att klarlägga och som i fråga om åkerbrukets magiska traditioner är äringsdemoner och en kring dessa framvuxen kult. Mannhardt har i sin demonuppfattning givetvis tagit starka intryck av Tylors animism. Mannhardts glada upptäckt av detta äldre skikt blev förledande för hans egen forskning, då han omedvetet drevs att se äringsdemonernas spel och kulten av desamma i mycket olikartade traditioner. Genom sin demonlära kom han att under ständiga rekonstruktioner bygga upp ett äldre kultiskt system med så spekulativa tankegångar, att man måste förutsätta, att det uppburits av en särskild grupp ledande medicinmän eller präster. Men då borde de historiska källorna innehålla tydliga vittnesbörd härom, vilket icke är fallet. Mannhardt var nära att träffa på den djupt mänskliga behovsreligionen bakom och före kulten och de teologiska systemen, men han nådde den inte. Detta senare faktum är emellertid mindre hans fel. Det berodde snarast på tidens allmänna vetenskapliga inriktning.

Mannhardt gick i sin materialsamling och sin forskning långt utanför sitt eget hemland. Han rörde sig över hela Europa och han såg också klart av sitt väldiga material, att likartade traditioner voro utbredda över både germanska, romanska, keltiska och slaviska områden och att de motsvarade den förhomeriska och allra äldsta kulten i Grekland, konungatidens Rom och det förmosaiska Palestina. Han kunde gått vida längre och funnit paralleller långt utanför den europeiska kulturen och dess pionjärkulturer, men han gjorde det inte, givetvis närmast av brist på material, utan stannade inom den gamla världens gränser. Det blev här James G. Frazer, som med sin glänsande fantasi och fängslande gestaltning av ett envist fasthållet tema förde Mannhardts tankegångar vidare och framvisade belägg även på dennes äringsdemoner i hela världen. Därav borde man logiskt dragit den slutsatsen, att resultaten själva motbevisat metodens riktighet, men detta har först långsamt framgått för den vetenskapliga världen inom etnologin och torde ännu på många håll vara långtifrån klart.

Mannhardt ansåg sig tvungen att lämna obesvarad frågan var dessa kultbruk uppstått eller hur de vandrat. Han säger härom: »Ob sie aber bei den Vorfahren der nordeuro-

päischen Völker entstanden, oder im grauen Altertum etwa im Gefolge des Ackerbaus einwanderten, lässt sich noch nicht erkennen» (1877 s. XXXVII).

Man hade kunnat vänta, att Mannhardts framträdande skulle väckt upp en vetenskaplig storm och i anslutning därtill en nedgörande kritik eller ett positivt erkännande. Så blev dock inte fallet. Mannhardt vittnar själv härom år 1876: »Die wissenschaftliche Presse des Inlandes beobachtete darüber ... ein fast tödliches Stillschweigen ...» (1877 s. XXXIX). Man frågar sig varför. Svaret är delvis redan givet i det föregående. Mannhardt stod alltför långt framom sina samtida, som ännu länge skulle vara fångna i de rent mytologiska spekulationerna. Det fanns dock en man, av vilken Mannhardt själv hade väntat ett bestämt omdöme. Det var Karl Müllenhoff, som Mannhardt tillägnade första delen av Wald- und Feldkulte (1875). Med Müllenhoff hade Mannhardt uppehållit en viss vetenskaplig kontakt, men Müllenhoffs metod och vetenskapliga mål voro helt andra än Mannhardts. Müllenhoffs utgångspunkt och metod voro strängt filologiska och hans mål var mera ett klargörande av myternas historia, mindre en förklaring av deras innehåll. I den tystnad vid utgivandet av Wald- und Feldkulte I år 1875, varöver Mannhardt klagar i förordet till andra delen, inbegriper han även Müllenhoff och då denne ombads att anmäla hela verket, sedan även andra delen var färdig år 1876, avböjde han detta under hänvisning till att han icke tillräckligt behärskade källmaterialet och att hans kritik därför endast skulle bli en diskussion om metoden. Müllenhoff klarlägger på samma gång sin uppfattning av det vetenskapliga läget sådant det då tedde sig med tanke på Mannhardts produktion: »Sie können aber eine völlig sachkundige Beurtheilung überhaupt kaum erwarten, da Sie auf einem von keinem oder nur wenigen betretenen Wege und zum Theil mit neuem Material arbeiten.» Och han tillägger: »Ihr Buch wird allmählich wirken, aber erwarten Sie keinen raschen Erfolg.»[5] Den senare vetenskapliga utvecklingen har visat, hur sannspådd Müllenhoff här var.

En ringa tröst för samtidens uteblivna uppskattning av de vetenskapliga resultaten kunde väl Mannhardt finna i förståelsen för den stort anlagda insamlingsverksamheten, som bland andra hystes av Wilhelm Scherer (Mannhardt 1884 s. XVI). Men för Mannhardt var frågan om hans metod och hans forskningsresultat huvudsaken och det uteblivna erkännandet åsamkade den ensamme och kroppsligt sjuke forskaren mycken grämelse. Och dock kan man ifrågasätta, om inte det okritiska anammandet av hans resultat och drivandet av hans teser in absurdum, som behärskat en senare forskning långt efter hans död, skulle åsamkat den trots allt kritiske och klarseende Mannhardt lika stor grämelse.

Själva grunden i Mannhardts uppfattning av sitt material är animismen. Denna finner förklaringen till, att enligt vanliga begrepp döda ting i naturen på primitivt stadium uppfattas som handlande och tänkande varelser, ligga däri, att andeväsen av olika art tänkas ha sin bostad i dessa ting. Hela naturen blir enligt en sådan uppfattning allbesjälad och levande. Mannhardt kom också ganska snart fram till grundsynen, att tillvaron för människorna såväl inom djurvärld som växtvärld företedde en mång-

[5] Brev fr. Müllenhoff till Mannhardt 10 dec. 1876 enl. W. Scherers Vorrede i Mannhardts posthuma arbete Mythologische Forschungen (1884) s. XXVI.

fald ursprungliga och övernaturligt uppfattade sambandslinjer och paralleller, där en företeelse i djurvärlden direkt kunde påverka växtvärlden och tvärtom. Den allt genomträngande växtlighetskraften blev Mannhardts huvudtes och han fann denna bl. a. i den gröna grenen, eller majen, som kom till användning vid vårarbetet på åkern, vid skördearbetet, som brudmaj, som taklagsmaj, vid djurens betessläppning, i majstångens kransar och grönska m. m.

Med denna grunduppfattning och med survivalteorin som metodisk huvudtes måste vägen leda till ständiga rekonstruktioner och identifikationer av äldre kultiska förhållanden utifrån de bleknade och urspårade rester man trodde sig finna i nutidsskiktet av folkdiktning, folktro och folksed. Någon verkligt ingående miljöanalys av sitt stora och geografiskt omspännande material mäktade Mannhardt icke genomföra och det är ju heller ingen tvekan om att inte de fascinerande perspektiv, som animismen och survivalteorin tillsammans lade på stoffet, skenat iväg med hans kritiska sinne till förmån för hans utpräglade vetenskapliga fantasi och kombinationsförmåga.

De till åkerbruket knutna trosföreställningarna och sederna blevo särskilt föremål för Mannhardts tolkning — »die mythischen Gebräuche beim Ackerbau», som han själv benämner stoffet 1877 s. XXXIV. Här har också hans forskning lett fram till resultat, av honom själv vid åtskilliga tillfällen formulerade i teser, som han menat direkt motsvara en äldre folklig uppfattning. Det är just dessa teser, som det synts allt mera nödvändigt att med stöd av ett delvis nytt och i sin miljö noggrannare studerat material taga upp till en förnyad granskning. Mannhardts uppfattning av *vegetationsandar* eller *sädesdemoner* blev den yttre ram, inom vilken han strävade att inordna sitt stoff. Dessa sädesdemoner ha enligt Mannhardt i den folkliga traditionen tagit gestalt på olika sätt.

När vinden går i sädesfälten, så att dessa visa böljor eller vindkårar på olika sätt, uttryckes detta så, att antingen ett djur eller andra väsen gå genom fälten. Traditionen är rikligt belagd av Mannhardt men huvudsakligen från tyskt område. Där heter det, att »ein Bär, ein Bock oder mehrere, der Hafer- oder Kornbock, ein Eber, Fuchs, (toller) Hund, der Kornhund, die Wetter- oder Windkatze(n), das Pferd, die Sau, Schafe oder Herrgottsschäfle, (wilde) Schweine, der Wolf, Korn- oder Roggenwolf, Hasen, Hirsche, Rehe, der Drache oder der Bullkater geht, jagt sich, spielt, läuft, wälzt sich, schwimmt, paart sich im Korn etc.»[6] Man skrämmer också barnen från att gå in i säden med dessa figurer eller att liknande gestalter eller mera utpräglade skrämselfigurer, såsom gummor, häxor, gubbar och busar etc., taga barnen, om de gå i säden.[7] Dessa traditioner har Mannhardt följdriktigt tolkat som förbleknade rester, survivals, från en äldre, fast tro på äringsdemoner. I föreliggande undersökning upptagas icke dessa föreställningar till behandling, då de äro mycket sällsynta inom nordisk tradition.[8] C. W. von Sydow

[6] Sammanställningen är här gjord efter Mackensen, som ägnat Mannhardts tolkning av dessa föreställningar liksom barnskrämselfigurerna i säden en kortfattad, ingående och klar, fast kanske något ensidig kritik i Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde 1933 hft 4 s. 109—121 under titeln: »Tierdämonen? Kornmetaphern!» Jfr HDA 5, Korndämonen.

[7] Även denna föreställning är särskilt vanlig på tyskt traditionsområde. Sammanfattningsvis se Mackensen a. a. och HDA 5, Korndämonen (Beitl).

[8] Denna och närliggande teser hos Mannhardt ha nyligen varit föremål för en livlig polemik mellan M. P:n Nilsson (Fm Ft 1941 och 1942) och C. W. von Sydow (Fm Ft 1941 och Folkkultur 1941, 1942),

och även Mackensen synas också ha tillräckligt klarlagt dessa föreställningars och talesätts väsen som medvetna fiktioner och diktade metaforer. Den senare säger sammanfattande: »Wer Volkssprache und Volksart kennt, wird in den besprochenen Dingen nichts von 'Volksglauben' finden. Es sind sprachliche Konkretisierungen, die, einmal geprägt, festgehalten, variiert und bei passender Gelegenheit wohl auch mimisch dargestellt werden — *Volksdichtung*, wenn man will, aber nicht *Volksglauben*. Dass sich gelegentlich von dieser Basis aus, vornehmlich in Kinderherzen ein später 'Mythos' gebildet hat, soll unbestritten sein, aber jedenfalls ist er dann jung und sekundär» (Mackensen 1933 s. 121).

En annan av Mannhardts huvudtankar är den i sädesfältet boende sädesanden, vars bostad man förstör vid skörden och som därför flyr undan för skördefolkets skäror eller liar. Vid slutet av ett fält skall således denne demon fullt logiskt befinna sig

där P:n Nilsson liksom tidigare framträder som försvarare av Mannhardts teser, medan von Sydow framför sina långt tidigare uttalade kritiska synpunkter. Då P:n Nilsson där drar i tvivelsmål barnaskrämselfigurerna i säden med hänvisning till sin egen barndom, synes han ha rätt i den meningen, att sådana traditioner verkligen äro tämligen okända i Sverige. Svaren på Mannhardts frågelistor i Norge, Sverige och Finland bevisa redan detta till full evidens. Mannhardt anför av nordiskt material följande exempel på skrämselväsen i den växande säden: Från Danmark: Rugkjærling (Ringsted amt, Sjælland), Ertekjælling (Slagelse, Sjælland) och Kone (Jylland); från Sverige: Ärtekärring (Knäred, Halland) och prosten Daléns svar på Mannhardts frågor (Töcksmark, Värmland); från Norge: Ærtemor (Modum, Ringerike). Endast i Sverige, Norge och Finland men inte i Danmark synes Mannhardts frågelista ha spritts. Av de 10 svaren från Sverige på Mannhardts lista, där dessa ting särskilt efterfrågas i frågorna 9—20, innehålla endast ovan anförda positiva svar på frågorna. Av de 45 och som regel mycket rikhaltiga svaren från Norge säga de 40 klart ifrån, att sådana talesätt eller föreställningar icke finnas medan de 5 förbigå frågan utan vidare. Av de 5 svaren från Finland meddela de 2 negativt besked, 2 förbigå frågan och ett från Vörå meddelar följande som svar på Mannhardts fråga nr 20: »För att afhålla barnen från att gå i sädesfälten, skrämmer man dem genom att säga, att der är en gubbe eller käring, som tar dem. För att avhålla dem från rofländer, skrämmer man genom att säga: der ligga krämpjern (räfsaxar?) gömda, hvilka, så snart ni kommer dem nära, utan att ni vet af dem, slå och bita benen af er, eller närmare efter folkmålet: 'gain int tid! Krampjänin liggä tär och slå beinin undan edar'» (Rancken 1879 s. 24). Detta finländska exempel visar vad man kan hitta på för att skrämma barnen. I rovåkern dög det inte att hitta på en gubbe eller gumma, ty den skulle ju barnen i så fall sett. Då drar man till med rävsaxen i stället. Naturligtvis kan en gubbe eller gumma som skrämselväsen vara hur gammal som helst, men de behöva icke i det skildrade fallet ha någon prioritet framför rävsaxen. Sådana traditioner kunna tvivelsutan uppstå på nytt på olika håll utan beroende av varandra. Detsamma måste antagas vara fallet med de övriga spridda uppgifterna i det nordiska materialet. Inför denna gleshet i ifrågavarande föreställning är det inte förvånande, att M. P:n Nilsson förklarar sig icke känna till den eller dess förutsättning från sin hembygd i Nordskåne. Mannhardts rika samling av exempel både på talesättet och dess naturliga förklaring är däremot givetvis välkänd för Nilsson. Man kan sedan ställa frågan, varför dessa talesätt om djur etc. i sädesfälten eller olika skrämselfigurer för barnen äro så vanliga i Tyskland men så sällsynta i Norden. En naturlig förklaring torde väl ligga i de stora sammanhängande odlade fälten på kontinenten, vartill vi i stort sett saknat motsvarigheter, samt beträffande Tyskland främst däri, att hägnaderna av de odlade fälten tydligen försvunnit redan vid 1800-talets början. Det skulle föra för långt att här gå in på frågan närmare men det synes vara så, att skrämselväsendena i Tyskland ersatt gärdesgårdarna, som i vårt land länge hindrade främst byns djur men naturligtvis även barnen från att komma in i säden. Man skulle således här ha den intressanta utvecklingsgången, att ett fiktivt skrämselväsen fått ersätta en så materiell sak som gärdesgården. Motsatta utvecklingen företer brunnkäringen eller brunntjessan, som blivit överflödig som skrämselväsen, sedan brunnarna täckts och försetts med pump.

bland de allra sista stråna. Därför skall man låta de sista stråna stå kvar på rot eller också fånga eller döda demonen i det sista för att därigenom tillgodogöra sig hans kraft. Sädesanden kan emellertid hämnas och skada på olika sätt för denna behandling. Mannhardt förklarar med dessa teser olika upptåg vid skörden, t. ex. ta haren, kvarlämnandet av det sista, utformningen av sista kärven (= sädesdemonen) på olika sätt, dess triumferande hemfärd till gården, skämt med den som binder denna kärve, namn på kärven och den som binder. Ibland kan demonen uppfattas som skadeväsen och den drives vid slutet symboliskt över till grannens fält eller den bäres till grannen i form av en docka etc. Som demonens hämnd mot skördefolket har Mannhardt uppfattat olyckshändelser av olika slag under arbetet. Inneboende i sista kärven kommer demonen enligt Mannhardt fram på nytt i trösksederna.

Mycket vanlig är seden att inte hugga de allra sista stråna. Mannhardts förklaring är, att man underlåter detta, därför att sädesanden tagit sin boning i dessa sista strån.

Men även då man lämnar en kärve, några spillstrån eller litet hö kvar vid inåkningen, är detta ett offer till fruktbarhetens demon, som då tänkes hålla till mera allmänt i marken.

Det skulle föra för långt att här redogöra för hela Mannhardts systematik kring äringsdemonerna. Man ser genast, att Mannhardts teser innebära åtskilliga uppenbara motsägelser.

Huvudfelet med många av Mannhardts vetenskapliga slutledningar är, att de inte äro framkomna genom ett tålmodigt studium av materialet under tillräckligt hänsynstagande till dess egna förutsättningar och dess miljö. »Jede Überlieferung ist zuerst *aus sich selbst und aus ihrem nächsten Umkreise* zu erklären» (Mannhardt 1877 s. XXIX). Trots detta program råkade Mannhardt mycket tidigt ut för att blanda samman sina egna teorier med källmaterialets uppgifter och han framlägger gång på gång generaliserande teser om hur den primitiva uppfattningen har varit, vilka icke återfinnas i källmaterialet. Dessa teser ha även vandrat vidare och uppfattats som källmaterial av efterföljande forskare, ja de ha till och med som »gesunkenes Kulturgut» från de lärdes verkstäder nått fram till och färgat källmaterial i relativt sena uppteckningar, både i vårt land och i grannländerna. Det sagda får tills vidare vara nog för att karakterisera Mannhardts metod och huvudteser. Jag återkommer i fortsättningen till enskildheter.

I sitt förhållande till det historiska perspektivet kom Mannhardt endast fram till en relativ kronologi eller man skulle rentav vilja säga en typologi, grundad på hans evolutionistiska och survivalteoretiska uppfattning av traditionens olika arter. Den demonvärld med primitiv kult, som han trott sig finna rester av i folkseden, anser han vara äldre och ursprungligare än de religionsformer, som ha särskilt dyrkade gudar, vare sig det gäller de klassiska högkulturerna eller den germanskt-nordiska forntidsreligionen. Även bakom de klassiska religionernas kultformer ser sålunda Mannhardt den animistiska demontron. I ett kort Schlusswort efter »Antike Wald- und Feldkulte» skriver Mannhardt: »Es wird nun hiedurch die blosse Vermutung zu einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit erhoben, dass auch jene nordischen Bräuche und Anschauungen nicht während der Herrschaft des Christentums entstanden seien, sondern ihren Ursprung irgendwo im Heidentume, ja in einer sehr frühen Periode desselben hatten,

und an ihrer Geburtstätte einen Bestandteil wirklicher Volksreligion bildeten» (Mannhardt 1877 s. 347 f.).

Detta Mannhardts typologiska schema i religionsutvecklingen ha hans efterföljare troget följt, både Frazer och de nordiska forskare, som med inhemskt material fullföljt och ytterligare belyst Mannhardts teorier.

I de stora frågorna om kulturformernas inbördes sammanhang, ursprung och uppkomst anser sig Mannhardt icke kunna lämna säkra svar. Han bekänner i ovan citerade slutord oförbehållsamt de vittspännande problem, varpå han icke funnit en lösning. »Ohne Kenntniss sind wir ferner bis jetzt noch über den jedesmaligen Entstehungsheerd der ganzen Gebilde und ihrer einzelnen Sprossformen. Es bleibt die Frage bestehen, ob die von mir aus Verwandschaft der Ideen und Formen versuchten Verknüpfungen dem historischen Sachverhalt entsprechen; es bleibt das grosse Problem, ob die behandelten Überlieferungen Lehngut seien, oder ob sie sämmtlich oder teilweise auf nordeuropäischem Boden wuchsen, und, wenn dies, ob sie in ihren Grundzügen schon aus Asien mitgebracht oder ob sie erst in den europäischen Sitzen concipiert wurden. War letzteres der Fall, so müsste die Übereinstimmung mit den mythischen Gebilden der südlichen Völker lediglich auf der gleichen Wirkung gleicher Ursachen, d. h. auf analoger Entwickelung aus gleichen psychischen Keimen unter ähnlichen Verhältnissen beruhen. Reichen sie aber in den frühesten Urzustand unserer nordischen Bevölkerung zurück, so können ihre Anfänge vor der indogermanischen Völkertrennung selbst dann vorhanden gewesen sein» (Mannhardt 1877 s. 348). Dessa rader vittna om den ödmjuke forskarens bekännelse om sin forsknings begränsning. Här har också Mannhardt efter ett kort men intensivt livs forskarmöda lämnat verkligt stora frågor i arv till senare forskare. Detta arv har blott i ringa grad blivit föremål för den form av produktiv förvaltning, som Mannhardt säkert hoppades på. Man har i skilda länder och med ökat material arbetat vidare på den ur historisk synpunkt tämligen sterila survivalteoretiska linjen och det har egentligen inte blivit annat än vad Mannhardt kallar »aus Verwandschaft der Ideen und Formen versuchte Verknüpfungen». Mannhardts uppfattning om demonerna som äldre i utvecklingslinjen än gudagestalterna har man också hållit fast vid. Men de stora problemställningarna om lån och vandring eller självständig uppkomst ha fått vila. I grund och botten torde detta bero på, att den forskningsmetod man tillämpat icke räckt till för att belysa dessa problem för Mannhardts många efterföljare lika litet som för honom själv.

Det dröjde tretton år efter Wald- und Feldkulte ända till 1890, eller tio år efter Mannhardts död, innan hans teorier och vetenskapliga resultat rönte den uppskattning, som han själv under sin livstid förgäves väntat på. År 1890 utkom James Frazers sedan så ryktbara verk »The Golden Bough» i sin första upplaga. Mannhardt har spelat en mycket stor roll för Frazers författarskap och man kan med fog påstå, att utan Mannhardt skulle The Golden Bough icke kommit till och utan The Golden Bough skulle Mannhardt fortfarande ha varit en relativt okänd forskare. Frazer har i sin forskning helt och hållet accepterat Mannhardts resultat, ja han har liksom många efter honom i vissa avseenden gått ännu längre och låtit Mannhardts hypoteser få formen av axiom och bevisade fakta, som han själv i trygghet bygger vidare på. Frazers forskning står helt under inflytande av samma teorier beträffande de stora linjerna som Mannhardts, näm-

ligen evolutionismen och den framförallt av Tylor utformade animismen och läran om survivals, av Mannhardt benämnda Überlebsel. För Frazer har därtill kommit hans ledteori för hela det stora verket, tesen om den dödade och återuppväckte vegetationsguden eller gudakonungen. Kärnan till denna teori finnes dock redan hos Mannhardt. Hela Mannhardts väldiga material och det icke mindre av Frazer själv från alla världens hörn sammanförda får hos Frazer tjäna detta huvudändamål, att belysa och förklara kulten i Nemis lund i Aricia. Frazer har dessutom i början av sitt stora verk sökt ge detta en religionspsykologisk bas genom sina begreppsutredningar om magi, religion och tabu och en tillämpning av den då härskande associationspsykologien på religionshistoria och folklore.

I metodiskt avseende innebär The Golden Bough utöver Frazers associationslära ingenting nytt gentemot Mannhardts arbeten.

I fråga om materialet har emellertid genom den sällsynt kunnige och flitige Frazer i The Golden Bough sammanförts ett överväldigande stoff. Hela den under det slutande 1800-talet så rika etnografiska litteraturen hade fått leverera material för att bevisa förekomsten över snart sagt hela jorden av vegetationskulten kring temat död och förnyelse, den dödade och återuppståndne vegetationsguden. Bastians Elementargedanken, Tylors animism och survivalteori och Mannhardts äringsdemoner anammades av Frazer som klara och obestridliga fakta. Det är också förklarligt om kritiken till en början förstummades inför ett sådant massmaterial, som därjämte var sammanställt på ett sällsynt elegant sätt och i ett språk så välformat att det nästan gjorde Frazers böcker till skönlitterär läsning.[9] Men kritiken vaknade undan för undan och det har redan tämligen tidigt och av Frazers närmaste kolleger inom den engelska antropologskolan riktats mycket graverande anmärkningar mot såväl materialet som metoden. Att Frazers vetenskapliga resultat trots detta anammats av även senare tiders forskare i olika länder förklaras nog delvis därav, att någon samlad kritik av hela Frazers väldiga verk icke levererats, men även därav, att Mannhardts och hans idéer varit sällsynt lätta att popularisera och lokalt tillämpa på stoff, som undan för undan insamlats.

Den första allvarliga kritiken mot Frazer framkom genom en grupp kända engelska antropologer och folklorister i Folk-Lore 1901,[10] då den till tre stora band utvidgade andra upplagan av The Golden Bough utkommit. I en rad anmälningar rikta dessa en skarp gensaga mot verket, varvid var och en tagit sådana avsnitt, som han bäst behärskar. Det torde vara riktigt, att för den historiska helhetsbildens skull i korthet referera dessa kritikers mest väsentliga anmärkningar. Jag uppdelar anmärkningarna i sådana som i huvudsak rikta sig mot *materialet* och sådana som angripa den vetenskapliga *metoden*.

Beträffande *materialet* i The Golden Bough anmärker Laurence Gomme i sin kritik, att inte ens utgångspunkten — kulten i Nemis lund — är klarlagd. Det är redan här fråga om ett mycket inhomogent material från olika tider, som icke källkritiskt genom-

[9] Sålunda blev första uppl. av The Golden Bough 1890 icke föremål för någon egentlig kritik. Den omnämnes blott i en bibliografi i Folk-Lore 1890 och vidröres i Pres. Address inom Folklore Society av L. Gomme 1891.

[10] Folk-Lore 1901 s. 219 ff. av E. W. Brabrock, G. Laurence Gomme, M. Gaster, A. C. Haddon, F. B. Jevons, Andrew Lang, Alfred Nutt och Charlotte S. Burne.

arbetats. En analys av detta material efter kritiska grunder borde ha skett, innan det sammanställdes i så väldiga komparativa sammanhang som skett i The Golden Bough. På grund av bristande analys av de sammanhang, där olika traditionselement hör hemma ha ur sitt sammanhang lösryckta uppgifter använts som bevisleder inom traditionsgrupper, som äro dem helt främmande. Och samtidigt som Frazer på detta sätt plockat belägg för sina hypoteser över hela världen tror han dem ständigt vara led, överblivna rester, i just det kultsammanhang han själv konstruerat. Vid denna Gomme's kritik av Frazer erinrar man sig hur Mannhardts samtida Pfeiffer karakteriserade Mannhardt som »Notizensammler». Samma anmärkning beträffande ett ofta mindervärdigt och ofta missförstått material riktar M. Gaster med ännu större skärpa i fråga om särskilt de främreorientaliska källorna.

I fråga om Frazers vetenskapliga *metod* äro anmärkningarna i Folk-Lore inte mindre graverande. Den ovan relaterade bristande källkritiken innebär ju även ett grovt metodiskt fel. I nära sammanhang med kritiken mot Frazers källmaterial står också Laurence Gomme's anmärkning, att ett belägg ofta använts i sammanhang, som det icke har med att göra, blott därför att det i ett eller annat underordnat avseende haft ett gemensamt drag med detta sammanhang. »And in this respect therefore», skriver Gomme, »I consider Mr. Frazer's great book sins against the canons which govern, or should govern, our use of survivals of ancient culture.» M. Gaster är ännu mera kritisk i fråga om Frazers metod. Han påtalar, att Frazer, där klara fakta saknas, fyller ut dem med antaganden, som sedan så småningom användas som fakta, då det gäller att bygga vidare på en bevisföring. Den ena lilla likheten efter den andra leder till identifikationer av den ena väsentliga seden efter den andra och så ledes bevisföringen steg för steg i den riktning författaren önskar. Likhet i namn blir för Frazer identitet i innehåll. Som omdöme om Frazers behandling av problemställningen kring Saturnalia, Sacæ, Zakmuk, Purim och Kristi korsfästelse säger Gaster: »This chapter is sufficiently instructive. A chain of arguments as loose as fairy tales; the most improbable taken as real. Distances vanish. Everything stands on one and the same level. No discrimination between the modern and the old, between the true and the doubtful statement, a ready admission of the most hazardous identifications and of hardly verified conjectures; hypothesis from beginning to end; plausibility making the proof of the unsatisfactory logical sequence very difficult; the reduction of the whole primitive human life and thought to almost one single notion — the dying and the quickened god — coupled with a brilliant style, wonderfully wide and comprehensive reading, are the characteristics of this book.»

Övriga kritiker av The Golden Bough i Folk-Lore 1901 framhålla liknande metodiska svagheter. Charlotte S. Burne framhåller elakt, att liknande detaljer *kunna* ha helt olika ursprung, vilket kan ses bl. a. av de olika forskareskolorna, där en håller på animism, en annan på totemism, en annan på ont öga och slutligen en annan på agrikulturella offer.

Inför den spridning och den uppskattning som Frazers idéer fått och delvis ännu äga är det en rättvis gärd mot hans landsmän att omnämna deras kritik 1901. Den kom emellertid att betyda föga utanför den rena fackvetenskapens krets, ja, den torde egentligen ha betytt föga utanför England. Frazer däremot kunde med en säker känsla

av att ha fått publik bland alla de vetenskapligt intresserade i lugn och ro fortsätta utarbetandet av sina tankegångar och samla ett ännu väldigare material för bevisande av sina teser. Under åren 1911—1915 utkom sålunda en utvidgad upplaga av The Golden Bough i icke mindre än 12 band, inklusive bibliografi och index.

Inom den primitiva vegetationsmagins område råder fullständig överensstämmelse mellan Frazers åsikter och hans föregångare Mannhardts. Men Mannhardts till den nordeuropeiska allmogetraditionen och till den klassiska religionen i stort sett begränsade källmaterial har av Frazer berikats genom ett material från snart sagt alla världens hörn och kulturer. Och detta material får Frazer att stämma förunderligt väl med de av Mannhardt framförda idéerna. Detta synes sålunda innebära ett bevis på riktigheten av dessa och har givetvis i stor utsträckning också fattats så av stora grupper inom samtida och efterföljande etnologisk forskning. Frazers verk kan också sägas innebära ett svar på de av Mannhardt uppställda problemen, som han icke själv ansåg sig kunna besvara. Betyda dessa inom skilda kulturer och tider förekommande likartade seder arv från en gemensam urtid eller äro de exempel på att likartade föreställningar och seder kunna uppstå inom vitt skilda kulturområden på grund av likartade yttre förhållanden och likformigheter i det mänskliga psyket? Då Frazer finner stora överensstämmelser i tro och sed inom områden, som icke kunna tänkas ha haft en gemensam forntid eller senare kultursammanhang, måste svaret på den av Mannhardt uppställda frågan bli, att likformigheter bero på »en principiell likartad grundanläggning hos hela mänskligheten», som M. P:n Nilsson uttryckt saken i förordet till den svenska upplagan av The Golden Bough 1925. Denna grundtanke, som givetvis har vissa rötter i Bastians lära om Elementargedanken och även i Wilhelm Schwartz' »niedere Mythologie», är ju också grundsynen i hela den s. k. engelska antropologskolan, dit Frazer även får räknas. Det kan dock synas egendomligt, att denna lära kunnat förenas med survivalteorin, ty om likartade föreställningar och seder uppstå på grund av ett likartat psyke och likartade yttre förhållanden, så måste, synes det, föreställningarna och sederna uppstå och fortleva som levande psykologiskt och miljömässigt betingade företeelser. Det skulle då inte bli mycket över åt survivalbegreppet. Redan ur den synpunkten synes läran om den likartade etnopsykiska grunden, som man kanske kan beteckna den, och läran om survivals vara en egenartad och motsägande kombination, som emellertid uppehållits och varit tongivande för många vetenskapliga verk efter Mannhardt och Frazer. Å ena sidan har man på grund av den likartade etnopsykologiska grunden ansett sig kunna fylla ut brister i en beviskedja med material från mycket skilda håll och å andra sidan har man rekonstruerat äldre förhållanden utifrån ett dylikt blandat material.

Då föreliggande undersökning i första hand kommer att syssla med det nordiska, främst det svenska, materialet rörande vegetationsmagi, i synnerhet skördens traditioner, synes det lämpligt, att här även lämna en kort orientering över särskilt den nordiska forskning, som efter Frazer fullföljt hans och Mannhardts tankar med ett inhemskt material till grund.

I England är litteraturen rörande det egna hemlandets folkliga tro och sed tämligen anspråkslös. Behovet av särskilda undersökningar av de inhemska hithörande folksederna torde ha känts mindre, sedan Frazer publicerat det för honom tillgängliga källmaterialet och ställt det i sitt vida perspektiv. Elizabeth Andrew's »Ulster Folk-

lore», London 1913, som även innehåller skördeseder, är i den teoretiska kommentaren trogen Frazer men meddelar sitt material självständigt och ofärgat. Charlotte S. Burne hörde till Frazer's kritiker år 1901. Hennes ypperliga bok »The Handbook of Folklore» (1914) innehåller emellertid föga rörande inhemsk vegetationsmagi och ger i stället en klok interpretation av ett stort komparativt material rörande flera av den europeiska och den allmänna etnologiens huvudproblem. En serie källskrifter, British Calendar Customs, av engelsk och skotsk folktradition föreligger i A. R. Wright's uppteckningar från engelskt område, utgivna av T. E. Lones (1936—40) och av Mrs M. Macleod Banks gjorda sammanställningar från Skottland (1937—41). Dessa stå givetvis under en viss influens av Frazer, men de äro anmärkningsvärt fria från den tyvärr ofta förekommande inblandningen av teorier i källmaterialet.

I Tyskland har forskningen rörande åkerbrukets tro och sed varit starkt beroende av Mannhardt och är så i stor utsträckning ännu i dag. År 1878 utgav Heino Pfannenschmid sitt stora verk »Germanische Erntefeste», en skildring av kristendomens möte med hedendomen på germansk botten. För att belysa dessa problem fann Pfannenschmid skördefesterna särskilt ägnade, säkerligen i viss mån beroende på det av Mannhardt sammanförda källmaterialet. I de stora dragen ansluter sig också Pfannenschmid till Mannhardts idéer. År 1884 eller samma år som Mannhardts posthuma »Mythologische Forschungen» utkom utgav Ulrich Jahn »Die Deutschen Opfergebräuche». Han strävar efter en fast historisk orientering i sin forskning och riktar en bestämd kritik mot Mannhardts darwinism och bedömningen av vad som är survivals. Albrecht Dieterich har i sitt verk »Mutter Erde» (1905) också upptagit Mannhardts slutsatser rörande det folkliga materialets tolkning, särskilt vad gäller parallellismen mellan den mänskliga fruktbarheten och växtlivet. I Paul Sartoris »Sitte und Brauch» (1910 f.) märkes också en stark påverkan från Mannhardt, som även i vissa fall ger en onödig teoretisk färgning åt det meddelade stoffet. Detta är tyvärr också i viss mån fallet med ett så sent uppslagsverk som »Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens» vad beträffar artiklar om åker och äring. I artikeln »Korndämonen» har författaren (Beitl) till synes icke i något avseende kommit längre än dit Mannhardt redan hade nått.

Mannhardts tankelinjer få i vårt eget land sin första representant i Nils Edvard Hammarstedt, som emellertid länge kom att intaga en mellanställning mellan samtida arkeologers solkultsteori och Mannhardts läror. I undersökningar om Lucia, om såkakan, julbröd och övriga julseder, majning och majstång, höknatt och jul, vissa jullekar, om Olsmässa och Torsblot, Elias-åskguden m. fl., företrädde Hammarstedt på sitt alltid personliga sätt vetenskapliga idéer från Mannhardt samtidigt som han strävade efter att anknyta sitt material till nordisk fornhistoria. Hans sista undersökning, »Seder vid åkerbruk och boskapsskötsel som härleda sig från jakt- och fångstriter» (1927), röjer en nyorientering från ett alltför ensidigt sysslande med åkerbrukets riter, men han är fortfarande trogen mannhardtian, evolutionist och survivalteoretiker.

Hammarstedt har haft en avgjord betydelse för studiet av folkkulturen efter Mannhardts linje inte blott i Sverige utan även i det övriga Norden.

I Danmark visade den första bearbetningen av skördesederna av Bernhard Olsen (1910) ett fullständigt beroende av Mannhardt. Detsamma gäller även senare bearbetningar av dessa ämnen t. ex. av J. S. Møller (1929 och 1933). Hans Ellekilde har år

1938 gjort en värdefull sammanställning av de danska skördesederna, vari han även går in på en teoretisk tolkning av dem. Denna innebär en viss tillämpning av animatismens teori i stället för animismens i det att ursprunget i tro och sed om sista kärven anges vara dess karaktär av »Kraftneg» liksom tron på maktbiten-trivsbiten: »Paa samme Maade har man i ældgammel Tid troet, at det sidste Neg i sig indesluttede Høstens egentlige Kraft» (Ellekilde 1938 s. 95). Från denna ursprungsuppfattning resonerar sig Ellekilde enligt evolutionismens princip fram till en utveckling efter två linjer. Den ena linjen är denna: Kraftkärven offras äldst till jorden d. v. s. får stå på fältet etc. — »Paa et mere udviklet religiøst Trin betragter man de sidste Straa eller det sidste Neg man lader staa, som *Offer till Jordens underjordiske Vætter*.» ... »Med den religiøse Udvikling fra underjordiske og jordiske til himmelske Guder bestaar det gamle Offer af det sidste Neg, men det opfattes nu som Offer til en i Himlen boende Guddom.» ... »Blegner end siden de hedenske Valhalsguders Glans, saa bestaar Offerskikken, det mod Himlen hævede ypperste Neg, bestandig, men det førklares nu som Offer til Himlens sultne Fugle i Julens Tid.» Den andra linjen är utvecklingen från »Kraftneg til Personlighedsneg». Härvid säger Ellekilde inledningsvis: »Primitive Mennesker har ikke vor Tids Ævne til at forestille sig *upersonlig* Kraft, for ham er Kraft *personlig* i en ganske anden Grad end for os. Han føler det sidste kraftfyldte Neg som en Art personlig Guddom med Magt over den indhøstede Sæds Drøjsel, om denne Guddom blev behandlet med den skyldige Ærbødighed.» Därmed menar Ellekilde, att kärven uppfattats som en gudinna och kallats »den Gamle». Men denna kärves eller gudinnas plats intages så småningom av binderskan av kärven. Därvid kommer kärven sekundärt att kunna uppfattas som hennes man och få mansnamn eller barn och kallas Høstdreng, Fisneg etc. Men Ellekilde framkastar också en annan onekligen djärv tydning, nämligen att sista kärvens kult skulle tillhöra så gammal tid som yngre stenåldern och att sista kärven uppfattad som kvinna eller man skulle tillhöra megalitfolket på öarna och i östra Jylland medan uppfattningen av sista kärven som barn skulle tillhöra enmansgravkulturen i Sønderjylland och inre Jylland. Ellekilde anger sina åsikter som »indledende, problemstillende» (Ellekilde 1938 s. 94 ff.).

Som synes har Ellekilde troget följt evolutionismens och survivalteorins gamla hjulspår och framkastat utvecklingsförslag, som varken verka övertygande i sin utgångspunkt eller sitt resonemang. Ty det är resonemang helt enkelt utan någon fastare grund. Man kunde lika lätt resonera tvärtom. Ellekildes tankar torde varken kunna bli inledande eller problemställande för fortsatt utforskning av skördesederna, men hans synpunkter äro ett intressant tecken på den allmänna osäkerhet och oklarhet, som ligger över hela denna gren av traditionsforskningen, medan man trots allt har på känn, att Mannhardt och Frazer betyda ett passerat stadium.

År 1911 publicerade Kristian Bugge en artikel över »Norske høstskikke», som utgör ett urval av det material, som insamlades i Norge efter Mannhardts frågelista jämte Bugges egna uppteckningar. Publiceringen är emellertid gjord efter Mannhardts verk med tillägg av en del senare analoga exempel och kommenterad av Bugge. Denna kommentar följer helt Mannhardts och Frazers tankelinjer. I Norge ha under senare år Mannhardts och Frazers idéer fått en särskilt flitig företrädare i Nils Lid, som i två större avhandlingar (1928 och 1933) med hjälp av norskt och jämförande material

inordnat delvis nya traditionsgrupper under fruktbarhetsteoriernas synvinkel. Lid har i sitt första verk, »Joleband og vegetationsguddom», sökt leda i bevis, att sista kärven, som han i likhet med Mannhardt anser som en inkarnation av äringsdemonen, på grund av denna sin karaktär getts husdjuren som julfoder, att julbocken och även vissa andra halmfigurer vid julen ursprungligen varit äringsdemonen i form av sista kärven, att julbröden, speciellt de som kommo till användning som såkaka, ursprungligen bakats av sista kärven, att fågelkärven vid jul också är sista kärven och därmed en sädesande men på samma gång (sekundärt) ett offer till en äringsdemon. Den figur, som ingår i en jullek, som i Sverige kallas »sticka skomakaren» och liknande och som i Norge kallas »prike Gudmund», vill Lid ävenledes göra till »eit slags guddom som vart dyrke i joli», men som sådan en utveckling från äringsdemonen. Från Gudmund som kalenderdag ($^{16}/_{3}$) söker sig Lid vidare över till Gertrud ($^{17}/_{3}$) på grund av de till dagarna knutna äringsmärkena och sedan vidare till månadsnamnen Tor och Gjø. Från Gjø kommer så Lid över till det väsen, Goen, som på Lolland och Falster säges få det kvarlämnade sista på åkern och sedan till den nordtyska Frû Gôde och Wôde, Woenjäger. Liksom dessa äro för Lid Tor och Gjø ursprungliga vegetationsdemoner.

I sitt senare verk »Jolesveinar og grøderikdomsgudar» fortsätter Lid dessa linjer och söker visa, att de nordiska gudarna Ull, Frej-Njord, Freja-Skade, Oden och Frigg äro ursprungliga vegetationsgudomligheter.

Lid har i dessa båda avhandlingar sammanställt ett stort material och han röjer en omfattande lärdom och en slående kombinationsförmåga. Metodiskt bekänner sig Lid till den deskriptiva principen, som kräver att källorna publiceras i sitt ursprungliga skick. Detta gör han också själv, men den ständigt instuckna kommentaren och tolkningarna taga fasta blott på vissa bestämda element i källorna som syfta åt ett visst bestämt håll. Sedan fogas nya exempel till undan för undan i den mån de visa innehållsliga eller språkliga analogier. Ty det är karakteristiskt för Lid, att han alltid rör sig med en kombinerad språklig och religionshistorisk bevisföring. Någon miljöskildring existerar icke och heller ingen källkritik på traditionsstoffet. Inte heller möter man någon avvägning mellan det som är regel i traditionen och det som är unika företeelser. Snarast är det de unika företeelserna som få understödja idélinjerna. Karakteristiskt är också, att Lid drar in alla traditionsarter, tro och sed, gåtor och talesätt, diktning, namn, i sin bevisföring. För honom är också en tyda eller ett märke av samma bevisvärde som en fast rit. Således ett fullständigt bortseende från folktraditionens morfologi men fullt i linje med survivalteoretikernas metod. Exempel plockas liksom hos Frazer från tämligen vitt skilda platser och tider och detta i full överensstämmelse med Lids principuppfattning av traditionsmaterialets allmänmänsklighet. I anslutning till en redogörelse för mexikanska äringsguddomligheter enligt Preuss bekänner Lid denna sin teoretiska grundsyn: »Dei ritar og gudefyrestellinger som er umhandla i dette og dei fyregående kapitel viser sammanhang på so mange punkt, og provi for samanhanget vil sikkert kunna styrkjast mykje ved ei komande etnologisering av ritane, ved jemføringar på folk som me aldri kann ha havt noko kultursamkveme med. Me har set at ritane er konstante og viser einfelde uppfatningar og fyrestellinger som held seg um gudane skifter aldri so mykje» (Lid 1933 s. 155). Det är den engelska antropologskolans och i sista hand Bastians tankar, som här gå igen. Längre bort från kulturkretsbegreppet lär man väl

aldrig heller kunna komma. Å andra sidan synes det dock även ur psykologisk synpunkt ändamålslöst att på detta sätt sammanställa traditionselement, som aldrig haft något gemensamt. Det synes naturligare och riktigare att studera sådana i deras egen miljö, utifrån deras egna tekniska, sociala och psykologiska förutsättningar. En psykologiserande analogiforskning med enstaka traditionselement från i tid och rum skilda miljöer måste bli tämligen ofruktbar. En sådan forskning torde heller inte, om än aldrig så lärd och aldrig så habil, ha utsikter att ge övertygande resultat. Lids resultat äro i de flesta fall icke övertygande. Felet ligger både i utgångspunkten och metoden.

Vid en internationell kongress för förhistorisk antropologi och arkeologi i Stockholm 1874 sammanträffade Mannhardt med J. Oskar I. Rancken och denne åtog sig att sprida hans frågor bland den svenska befolkningen i Finland. År 1879 publicerade Rancken det material som influtit och som icke hunnit medtagas i Mannhardts Waldund Feldkulte 1875. Rancken presenterar därvid inledningsvis Mannhardt och hans forskning, men meddelar i övrigt materialet utan kommentar. Så småningom tränga Mannhardts och Frazers idéer igenom även i Finland. Forskare som J. O. Wegelius, K. Rob. V. Wikman och Gabriel Nikander representera därvid en tämligen kritisk inställning, medan andra såsom Gunnar Landtman och Jacob Tegengren visa en mera oförbehållsam anslutning till Mannhardts och Frazers linjer. Landtman kom genom sitt omhänderhavande av utgivningen av de båda delar av Finlands svenska folkdiktning (1919 och 1925), som behandla folktro och trolldom, att sätta sin teoretiska uppfattning på detta verk. Detta är att beklaga, då verket i första hand avser att publicera ett källmaterial.

Med A. V. Rantasalos stora verk »Der Ackerbau» (1919—1925) ha också de rent finska och estniska traditionerna kring åkerbruket fått sin behandling med jämförande germanskt material. Rantasalos böcker äro både källpublikationer och vetenskapliga bearbetningar. Den senare inskränker sig dock till en kommentar i stort sett enligt Mannhardts och Frazers tankelinjer. Materialets korrekta redovisning och den klara uppställningen efter det tekniska skeendet inom åkerbruket göra emellertid Rantasalos verk mycket väl användbara som källa, även för forskare, som icke dela hans teoretiska uppfattning.

Jämte Hammarstedt har i Sverige Martin P:n Nilsson tämligen tidigt företrätt Mannhardts och Frazers teorier. Hans arbete »Årets folkliga fester» år 1915 är nästan ett kompendium i Mannhardts skrifter men rikt kommenterat med hans egen stora religionsvetenskapliga lärdom. Samma linje har P:n Nilsson sedan fullföljt i en rad smärre arbeten, delvis utgörande komplettering av den större boken, t. ex. »Julkärven, sista kärven och julklappen» (Fm Ft 1921) och den i Festdagar och vardagar år 1925 ingående artikeln »Julklapp och julkärve». När Martin P:n Nilsson år 1936 utgav en andra upplaga av »Årets folkliga fester» konstaterar han, att han inte funnit skäl att i något väsentligt ändra sina tidigare där framlagda åsikter. Han är också fortfarande i stort sett trogen sina tidigare tankelinjer på folktrons och folksedens område, vilket framgår dels av bidragen av hans hand i Nordisk kultur 22 om Årets högtider (1938) dels av den polemik kring metodiska frågor, som under åren 1941 och 1942 försiggått mellan honom och C. W. von Sydow.

Den ivrigaste företrädaren för Mannhardt—Frazers fruktbarhetsteorier i Sverige

har under loppet av de sist förflutna tjugo åren varit Hilding Celander. Hans förstlingsverk, »Sädesanden och den sista kärven i svenska skördebruk» (Fm Ft 1920), är ett tämligen omoget mannhardtepigoneri, närmast jämförbart med Bernhard Olsens och Kristian Bugges tio år tidigare gjorda sammanställningar av motsvarande seder från Danmark och Norge, vilka han med sitt bidrag också avser att komplettera för Sveriges del. Även i senare undersökningar är Celander en avancerad mannhardtian dock med en tendens till större försiktighet under senare år. I uppsatsen »Julkärve och Odinskult» (Rig 1920) söker han leda i bevis, att fågelkärven vid jul, som han anser vara den sista kärven, i äldre tid varit ett offer till Oden såsom årsväxtens givare, men han antyder samtidigt, att i ett ännu äldre skikt torde sådana offer av äringsneken vid skörden ägnats åt äringsdemoner eller kärven själv varit bärare av fruktbarhetsmakten och som sådan föremål för offer och rituell behandling. Denna typologiska rangordning av offermottagare företrädes även av Martin P:n Nilsson med tonvikt på det äldsta stadiet, då kärven är kärnan i ett magiskt sammanhang (Fm Ft 1921 s. 59). Uppfattningen av demonerna såsom representerande ett äldre skikt än gudaväsendena stämmer med Mannhardts och Frazers uppfattning. Det ännu äldre skiktet är en tillrättaläggning, som betingats av preanimismen eller animatismen och den nyare forskningens fördjupade uppfattning av den primitiva magin.

I en lång rad smärre uppsatser och i det större verket Nordisk jul I (1928) har Celander fullföljt dessa tankar från Mannhardt. I stort sett har syftemålet i dem alla varit att visa den kultiska sista kärvens betydelse i äringsårets magiska system och hur olika element i folkseden, fågelnek, julhalm, halmkronor, halmfigurer till lek, julbockarna, som vandra eller bäras omkring, knutfigurerna, julbröden och såkakan, utgå från denna kärna eller äro olika slags »inkarnationer» av »sädesdemoner» liksom sista kärven själv. I sin följdriktighet och konsekvens äro dessa undersökningar i viss mån beundransvärda, men de tangera i sina resultat ofta det absurda och lämna i metodiskt avseende lika mycket övrigt att önska som de flesta epigoners arbeten efter Mannhardt.

C. W. von Sydow, som sedan 1910 företrätt den akademiska undervisningen i folkminnesforskning vid Lunds universitet, har från folkdiktsforskningen kommit in på tro och sed. Även von Sydow har på ett tidigt stadium stått under inflytande av Mannhardt och Frazer, men ett djupare inträngande i det inhemska materialet har sedan mer än ett tjugotal år tillbaka kommit honom att taga bestämt avstånd från dem. Von Sydow har därvid framställt en rad viktiga metodiska krav och riktlinjer, även om de tyvärr icke kommit att taga formen av ett utformat metodiskt system.[11] Ett grundläggande krav för honom är källkritiken. Liksom historieforskningen och utforskningen av skriftreligionerna måste bedöma sina källors äkthet, art, ålder och härkomst så gälla samma krav för traditionsforskningen. Denna fråga berör i särskild grad insamlingsarbetet.[12] Gentemot studiet av ett ensidigt material (t. ex. de äldre tyska mytologernas myter och

[11] En kort sammanfattning av prof. von Sydows metodiska krav på traditionsforskningen föreligger i hans installationsföreläsning till professuren i nordisk och jämförande folkkulturforskning i Lund den 23 nov. 1940, benämnd »Religionsforskning och folktradition» och publ. i Fm Ft 1941.

[12] O. a. a. samt tidigare särskilt von Sydows anmälan av H. Celanders Nordisk jul I (Skånska Folkminnen 1929) samt »Om falskt och äkta i folktraditionen m. m.» (Fm Ft 1930 och Skånska Folkminnen 1930).

de engelska antropologernas magiska riter) kräver von Sydow ett allsidigt studium även av utanför dessa områden liggande traditionsarter. Härigenom förhindras ensidighet och enkelspårighet. Då ett sådant allsidigt studium endast kan ske i en levande miljö, innebär detta redan som krav en front mot den ensidiga survivalteorin. Från ett brett miljöstudium leder också en väg till förståelse av traditionens olikhet ur valörsynpunkt. Von Sydow hävdar, att i all tradition, primitiv såväl som folklig, äldre såväl som sentida, måste man skilja mellan traditionskategorier av olika valör såsom språkets diktade symboler, diktade och sålunda fiktiva skämt, i pedagogisk avsikt tillkomna fiktioner, omenföreställningar, föreställningar om magiska orsakssammanhang, skämt och lekar, sociala och juridiska markeringar samt på praktisk erfarenhet grundad kunskap. Om det då gäller att rekonstruera äldre förhållanden, kan denna till valören skiftande mångfald icke tagas över en kam utan varje kategori bör bedömas efter sin art. Utan ett sådant klarläggande av traditionens arter och dessas inbördes förhållande, traditionens morfologi med andra ord, kan heller inte avgöras vad som är primärt eller sekundärt i olika kombinationer.[13]

I den utsträckning forskningen sysslar med traditionens spridningssätt och spridningsvägar kan den enligt von Sydow heller icke med utsikter till riktiga resultat göra detta utan att beakta, att olika arter av tradition spridas på olika sätt.[14]

De av von Sydow framförda metodiska kraven ha även mycket tidigt gällt en fördjupad psykologisk interpretation av materialet. Härvid har von Sydow visserligen själv utgått från den äldre associationspsykologin, vilket torde ha bidragit till att hans synpunkter inte fått tillräcklig förankring i modern psykologi. Den väldiga omvärdering, som psykologins egna metoder och teorier under senare år varit föremål för, har också försvårat möjligheterna att ge traditionsforskningen en fast psykologisk utgångspunkt. Von Sydows psykologiska arbeten hava emellertid bidragit till att jämna vägen för ett givande samarbete mellan traditionsforskning och psykologi.[15]

Dessa von Sydows metodiska krav borde i och för sig icke ge anledning till invändningar. De måste tvärtom synas tämligen självklara för en modernt orienterad traditions-

[13] Von Sydow har vid skilda tillfällen berört detta tema. Så i fråga om folkdiktningens arter i »Die Kategorien der Prosavolksdichtung» (Volkskundliche Gaben John Meier dargebracht, 1934) och »Folklig dit-tradition» (Fm Ft 1937). I fråga om tro och sed bör särskilt nämnas »Ett bidrag till riternas psykologi» (Festskrift till Axel Herrlin 1935) samt »Rite» (Folkkultur 1942).

[14] Traditionsspridningens problem rörande folktradition i allmänhet har von Sydow även kommit in på från sagoforskningen, där han kräver en betydligt mer nyanserad metod än den finska skolans. Han har även framhållit traditionsspridningens beroende av den sociala miljön och traditionsbärarnas ställning i denna, deras antal och psykiskt olika typer. Den allmänna traditionsspridningens problem har von Sydow behandlat bl. a. i följande arbeten: »Om traditionsspridning» (i Scandia 1932) och »Traditionens liv och vandringar. Reflexioner i anslutning till Sigfrid Svenssons 'Bygd och yttervärld'» (Folkkultur 1943).

[15] Av von Sydows hithörande arbeten böra här särskilt nämnas: »Det ovanligas betydelse i tro och sed» (Fm Ft 1926), »Associationens betydelse i folklig tro och sed» (Fm Ft 1928), »Die psychologischen Gründe der Manavorstellung» (Vetenskaps-Societetens i Lund årsbok 1929), ovan anförda installationsföreläsning (Fm Ft 1941) samt den polemik mellan M. P:n Nilsson och von Sydow, som denna hade till följd, och som från von Sydows sida föranledde arbetena »Gammal och ny traditionsforskning» (Fm Ft 1941, Folkkultur 1941) och »Gammal och ny traditionsforskning. Fortsatt diskussion» (Folkkultur 1942).

forskning. Men då de framförts mindre i sammanhang med egna på ett större underlag byggda och direkt på positiva resultat syftande undersökningar och mera som en ofta skarpt formulerad kritik av motsatta uppfattningar, särskilt fruktbarhetsteoretikernas, ha de senare helt naturligt känt sig utmanade till försvar och skarp motkritik. Ur en sådan ömsesidig kritisk granskning av metoder och resultat kan dock åtskilligt av värde för vetenskapen själv framkomma, även om läget tidvis kan te sig förvirrat.

Det kan heller icke undvikas, att föreliggande undersökning måste inordnas i denna polemiska situation. Det har emellertid härvid varit författarens strävan att med tillämpning av den nya metodik, som tvivelsutan är ett nödvändigt krav, i första hand nå positiva resultat. Blott i andra hand har jag redovisat för i vad mån dessa resultat skilja sig från tidigare vunna och närmare tagit ställning till de senare. Det har emellertid inte kunnat undgås, att undersökningen i vissa fall kommit till resultat, som redan äro framlagda i form av teser, men utan en tillräckligt övertygande bevisföring. I den mån föreliggande arbete kan bidraga till att lösa konflikter och även ge anledning till gemensamt positivt arbete enligt riktigare metoder, i samma mån har det varit lön för forskaremödan och kan kanske då också bli ett av de många hammarslag, som krävas för smidet av vetenskapens gyllene ring.

2. *Metod och material*

Det är vanligt, att en ung vetenskap från äldre vetenskapsgrenars sida klandras för brist på metod. Detta klander har därför helt naturligt i vårt land också riktats mot etnologien och folkminnesforskningen, som äro tämligen unga discipliner och av vilka särskilt inom den senare ämnesgrenen ännu icke framkommit den serie vetenskapliga verk av större omfattning, som alltid kräves, innan klara riktlinjer och metodisk fasthet ernås. Sakforskningen inom etnologien har det härvid betydligt bättre ställt. Dels har en metodik här i vissa avseenden kunnat övertagas från arkeologi och historia, dels har här även en rad av större undersökningar av ämnets nuvarande främste representant, professor Sigurd Erixon, och hans lärjungar gett den metodiska fasthet, som det kan byggas vidare på. Men även här förmärkes en strävan efter nyorientering åt fördjupad social och psykologisk penetrering av stoffet, en nyorientering, som utan tvivel kan vara påkallad och utvecklingsduglig.

På den motsatta flygeln av detta vidsträckta ämne, som ömsevis benämnes etnologi, folklivsforskning och folkkulturforskning, finner man folkdiktsforskningen. Inom denna har en metod, närmast utgående från litteraturhistorien, mycket tidigt utkristalliserat sig genom forskare som Kaarle Krohn, Antti Aarne, Axel Olrik, Moltke Moe, Johannes Bolte, John Meier, C. W. von Sydow, Stith Thompson, Sven Liljeblad, Waldemar Liungman m. fl., även om denna metod blivit föremål för korrigering och nyorientering och även om den fortfarande är föremål för diskussion och polemik (jfr Liungman 1941 Rig, von Sydow 1943 Finsk metod — — —).

I fråga om tro- och sedområdet har det med svenskt traditionsmaterial först helt nyligen framlagts en större undersökning, där en tillräckligt fast och klart utformad metod fått visa sin bärighet. Jag syftar härvid på professor K. Rob. V. Wikmans gradualavhandling 1937, »Die Einleitung der Ehe», som dock enbart gäller den socialt utformade seden. Emellertid har C. W. von Sydow i åtskilliga sammanhang om ock i smärre utredningar både pekat på en äldre forsknings metodiska brister och gett fruktbärande och värdefulla metodiska riktlinjer, även om dessa icke sammansmitts till ett färdigt metodiskt system. Wikman har i sitt arbete konsekvent ställt folkseden i belysning av dess näringsgeografiska, tekniska och sociala miljö. Psykologiska och näringsgeografiska synpunkter på folktro och folksägen ha redan tidigare med fram-

gång tillämpats av Gunnar Granberg i hans avhandling »Skogsrået i yngre nordisk folktradition» (1935). Wikman har i sitt arbete även gett en socialpsykologisk tolkning av den föräktenskapliga sedens former. I Wikmans avhandling föreligger sålunda en fast metodisk grund att bygga vidare på, även då det gäller forskning inom den kombinerade trons och sedens områden, varvid dock psykologien givetvis kräver ännu större plats.

Det är betecknande, att en avhandling kring folkseden med sociologisk och psykologisk orientering först framkommit i vårt östra grannland. Här har man nämligen länge, främst genom en så frejdad företrädare som Edvard Westermarck, haft sociologin representerad inom de lärda vetenskapernas ram. Sociologien drar också med nödvändighet med sig ett större behov även av psykologisk orientering. Den tillgång etnologien i Finland haft av sociologien och psykologien har hittills i stort sett saknats i vårt eget land, där psykologien satts att leva på undantag hos pedagogiken och sociologien praktiskt taget fortfarande är hemlös i den mån den inte beaktas av den etnologiska forskningen eller i fråga om vissa delar företrädes av nationalekonomi och statskunskap.[1]

Etnologien (här fattad i sin vidaste bemärkelse) har utan tvivel att söka sig fram till sin egen metod eller snarare sina egna metoder, eftersom ämnets vidd gör, att metoden måste variera efter ämnesområdets karaktär.[2] Sigurd Erixon har uttryckt huvudlinjerna i etnologiens metodik i ett par programartiklar, där även en viss nyorientering skymtar (1937 och 1938). Som den etnologiska vetenskapens syftemål anger Erixon »en objektiv kunskap om själva stoffet och de därmed förenade materiella och psykiska realförhållandena och funktionerna samt deras förekomst, härkomst och ursprung» (1938 s. 266). Kärnobjektet i denna målsättning är människan själv och Erixon fortsätter: »Det som ej direkt syftar till henne, är intet annat än materialunderlag, källkritik, förarbeten med tillhörande specialundersökningar eller nödtvungna utflykter inom hjälpvetenskaperna eller därmed jämställda områden. Endast genom att fasthålla vid att varje företeelse skall prövas eller kunna prövas med hänsyn till den roll den spelar i enskilda människors liv, får etnologien enhetlighet, kursriktning och likare och säkrar sig från att råka utom sina egna gränser eller stanna i oväsentligheter» (1938 s. 267). Vad Erixon här, synbarligen med en viss medveten tillspetsning, säger om företeelsernas betydelse i den enskilda människans liv innebär ingalunda en bristande förståelse för de sociala och kollektiva sammanhangen. Människan som social varelse är givetvis en huvudtes för en forskare, som för den moderna etnologien formulerat följande huvudprogram: »Den måste vara sociologisk, men samtidigt behöver den vara realhistorisk och fästa avgörande vikt vid de tre avgörande begränsningsfenomenen eller kulturdimensionerna,

[1] Utforskningen av folkkulturen innebär fortfarande i vårt land, även för en del av denna vetenskaps egna företrädare, en på rekonstruktioner byggande forskning efter traditionens *ursprung*. Inför en sådan programställning är det klart, att psykologiska och sociologiska synpunkter äro obehövliga och ibland direkt obekväma. Det är i detta sammanhang mycket anmärkningsvärt, att i det yttrande över Martin P:n Nilssons och Sigurd Erixons gemensamma utredning över folkminnesforskningen och etnologien i Sverige, som avgivits av Styrelsen för Landsmåls- och Folkminnesarkivet i Uppsala och Humanistiska sektionen vid Uppsala universitet år 1943 (Fm Ft 1943 s. 121 ff.) och som särskilt tog fasta på ämnenas uppgifter och metod, *nämnes överhuvud icke begreppet psykologi.*

[2] »The methods differ simply because the subjects differ» (Westermarck 1921 s. 17), jfr Wikman 1937 s. 13, Erixon 1938 s. 266, 268.

rummet, tiden och den sociala skikt- eller gruppindelningen» (1938 s. 276). I ett annat sammanhang i samma programartikel betecknar Erixon tiden, rummet och den sociala indelningen som de tre etnologiska dimensionerna, vilket synes vara enklare och på samma gång klarare uttryckt (1938 s. 283). Det kan givetvis häremot invändas, att dessa tre dimensioner strängt taget måste tillämpas i all humanistisk forskning, men detta bör icke hindra, att de få utgöra de metodiska grundlinjerna inom etnologien. I fråga om tillämpningen av dem skiljer sig också den etnologiska metoden avsevärt från flera andra humanistiska vetenskaper.

Dessa tre huvudlinjer kunna givetvis också tillämpas, vare sig ämnet faller inom det ena eller andra avsnittet av etnologiens stora ämnessfär, således även för de former av kombinerad tro och sed, som äro föremål för denna undersökning. Givetvis måste den sociologiska penetreringen i detta fall även innebära en psykologisk interpretation av materialet för att dess framväxt och livsbetingelser fullt skola klarläggas.

I föreliggande undersökning av tro och sed knuten till årets äring har utgångspunkten, som det i regel måste bli i varje etnologiskt arbete, varit *det äldre nutidsmaterial*, som visar en tämligen ålderdomlig tradition men i alla fall kunnat nås genom de senare årens uppteckningsarbete. Först efter en tolkning av det rikt flödande materialet inom detta skikt är det möjligt att undersöka, om de sparsamt förekommande äldre källorna kunna ge besked, huruvida samma tro och sed funnits även under tidigare skeden. Detta bakvända historiska perspektiv är en av grundstenarna i den etnologiska metoden, där man för verkligt inträngande i problemen behöver ett stort och geografiskt fördelat källmaterial, som de äldre sparsamma notiserna aldrig kunna ge. Endast på nutidsskiktet kan också den sociologiska och psykologiska belysning läggas utan vilken en undersökning knappast kan leda till resultat.

Att ett sådant *bakåtriktat historiskt perspektiv* är försvarligt och möjligt har sin grund i den särskilda genetiska tradition, som karakteriserar de primitiva och folkliga företeelserna i jämförelse med de ofta snabba växlingar i smak och uppfattning, som man kan konstatera för de övre sociala skikten i samhället. Livsföringen inom vår bondekultur har under århundraden fram till den moderna maskinkulturens genombrott varit mycket enhetlig och de tekniska, sociala och psykologiska förutsättningarna för folktro och folksed hava därför också varit i stort sett desamma. Givetvis får denna generella sats icke skymma blicken för de faktiska och påtagliga förändringar, som skett och i vissa fall ingripit tämligen kraftigt i bondebefolkningens livsföring. Sådana förändringar äro särskilt laga skiftet och olika lantbrukstekniska förbättringar.

Det säger sig självt att, då utgångspunkten måste vara nutidsskiktet, undersökningens målsättning och möjligheterna att nå resultat intimt äro beroende av hur detta nutidsskikt uppfattas och tolkas. I ett föregående avsnitt gavs en orientering över hur forskningen länge ända sedan Tylor tämligen genomgående lagt den survivalteoretiska grundsynen på allt det sentida materialet. I det man tolkat varje sentida folktro eller kanske ännu mera folksed som en degenererad rest av ett äldre, rikare sammanhang, har man med hjälp av många sådana förut tolkade och därvid ofta redan djärvt rekonstruerade element sökt bygga upp den äldre helhetsbilden. Betänkligheten mot en sådan metod är redan nu tämligen stor i den lärda världen men den har dock ännu, till synes främst på grund av Frazers dominerande ställning och genom hans väldiga encyklopedi »The

Golden Bough», ett förunderligt grepp om den religionshistoriskt orienterade traditionsforskningen. Denna survivalteoretiska tolkning av nutidsskiktet kan emellertid i princip icke leda till några säkra resultat och den bör fördenskull avvisas, samtidigt som man givetvis måste vara klar över, att traditionen kan degenerera och att survivals från äldre skikt i åtskilliga fall finnas. Inför studiet av nutidstraditionen synes man dock hava anledning att erinra om skalden och tänkaren Thorilds enkla sats, att man skall taga varje sak för vad den är. Genom att redan de enskilda elementen i den sena traditionen omtolkas i linje med gällande hypoteser blir själva den systematiska uppbyggnaden en skapelse av hypotes på hypotes, där källmaterialets verkliga karaktär och egenart föga gör sig gällande.

Survivalteoretikernas metod har i själva verket byggt på en missuppfattning av den genetiska traderingens lagar. Det är visserligen sant, att det finnes survivals, men från detta och till att uppfatta praktiskt taget all sentida folktro och folksed som survivals är steget onekligen mycket långt. Tvärtom måste den genetiska traditionen som regel ha en mening och ett innehåll, en funktion, för att överhuvud kunna fortleva från generation till generation. »The folk-lorist, then», säger redan Marett, »must attend to the psychological side of the study of survivals by dwelling on the question — How and why do survivals survive?» (Marett 1920 s. 1). Marett fortsätter: »He will thereupon find that, relics of the past though they be, they are something more. They have a present value for old-fashioned minds; and to ignore this living function of theirs is to lose touch with that movement of history which the folk-lorist has the chance of studying at his very door.» Nutidsskiktet måste fördenskull studeras i sin egenskap av *nu levande tradition*. Dess sociala och psykologiska förutsättningar måste klarläggas liksom dess morfologiska sammanhang med liknande tradition. Sedan detta är gjort kan man våga såväl att söka klarlägga traditionens historiska genesis som även att utifrån den vunna erfarenheten tolka likartat material i angränsande områden eller hos helt andra folk. Man frestas här att på nytt citera Marett: »Once the folk-lorist has learned amongst familiar conditions to lay his finger on the living pulse of the simple life, he may venture further afield» (Marett 1920 s. 16). I en orientering i linje med en sådan gentemot survivalteorien kritisk inställning synes också den västerländska traditionsforskningen ha ett fast stöd i Malinowskis och hans skolas funktionella metod och i de särskilt av Radcliffe-Brown ställda kraven på en analys av alla de olika sidor av kulturmiljön, som kunna ha en inverkan på och ge en förklaring till en enskild tradition.

Radcliffe-Brown's första banbrytande arbete är »The Andaman Islanders» (1922, 2. uppl. 1933), vari han ger rika exempel på nödvändigheten att studera de psykologiska och morfologiska sammanhangen i den levande traditionen. Det visar sig då, att en supranormal föreställning, knuten till en viss sak, kan bero på denna saks betydelse i olika avseenden i stammens sociala tillvaro. Denna miljöanalytiska linje fullföljer Radcliffe-Brown särskilt vid studiet av de australiska stammarnas samfundsförhållanden, varvid han bl. a. visar, att variationer inom en sida av traditionskomplexet, såsom terminologien för släktskapsförhållanden, direkt svara mot motsvarande variationer i den sociala organisationen. Det inre sammanhanget i den miljöbestämda traditionen sträcker sig över tillvarons olika sidor. En myt om en viss insekt visar sig få sin förklaring genom denna insekts uppträdande och roll i stammens dagliga livsföring och de sociala följder detta för med sig (1922). Myten om »regnbågsormen» i Australien får sin förklaring genom ett komplex av faktiska iakttagelser, erfarenheter och sammanhang i stammarnas dagliga tillvaro (1926). Radcliffe-Brown's krav på ett ingående studium av de olika kulturelementens verkliga roll inom en viss miljö har medfört, att han sammanställts med Malinowskis »funktionella skola». Själv avvisar Radcliffe-Brown alla tendenser till skolbildning, som han anser blott leda till doktriner och ofrihet. Han skriver anspråkslöst år 1940 (s. 1): »Each scientist starts from the work of his predecessors, finds problems which he believes to be significant, and by observation and reasoning endeavours to make some contribution to a growing body of theory». Radcliffe-Brown kommer liksom Malinowski helt naturligt fram till ett bestämt avböjande av den ensidiga forskning, som blott ägnar sig åt uppkomsten och spridningen av kulturelement, vars karaktär och roll i den miljö, där dessa kulturelement ingå, man icke ägnar sig åt att studera (jfr 1935 s. 401). Kravet på funktionellt miljöstudium ställer Radcliffe-Brown som ett livsvillkor för den etnologiska forskningen överhuvud: »Ethnology is faced with the dilemna that it must either give up for ever all hope of understanding such things as myth and ritual, or it must develop proper methods for determining as accurately as can be what meanings they have for the people to whose culture they belong» (1933 s. IX).

I sitt hävdande av funktionsstudiets nödvändighet har även Malinowski kraftigt gått till storms mot en äldre forsknings strävan att först och främst tolka varje företeelses ursprung. »The facts have to be observed and studied as they now exist and work, and not as a pretext for reconstruction and hypothesis — anthropology should aim at the understanding of economic processes rather than the establishment of 'origins' and 'histories'» (1929 s. 33). Malinowski bekämpar »the antiquarian, origin-hunting and sensation-seeking spirit, which, to a large extent, had dominated the speculations of anthropologists». — — —»who tears customs out of their context, and explains them by their origins», — — —. Mot denna felaktiga metod ställer Malinowski sin egen »functional anthropology — — — it is the theory of what human nature is, how human institutions work, what culture does for man at all stages of development» (1930 s. 409 f., 428 f.) Han kallar ironiskt denna forskning »antiquarianism» eller den antikvariska etnologien.

Även i fråga om *den andra etnologiska dimensionen, rummet,* måste nya metodiska krav ställas. Ett viktigt sådant kan betecknas som *kravet på rummets enhet*, d. v. s. att vid tolkningen av en sed denna endast får belysas med hjälp av inom samma kulturområde förekommande traditioner, enär kulturområdena äro enheter, där traditionen i första hand måste förstås utifrån sina egna morfologiska och funktionella sammanhang. Survivalteoretikerna hava även härvid förletts till ett fel, som blivit en dogm. Det föll sig bara allt för lätt, att då ett mellanled i beviskedjan saknades, hämta detta från ett annat håll. Här hade dessa survivals fortlevat, medan de försvunnit inom det område, som närmast var föremål för studium. Hur eller varför element i ena fallet försvunnit och i andra fallet levat kvar, den frågan har man aldrig gjort sig. Så har man till belysning av tro och sed från ett håll, där material saknats i den hypotetiska linje som uppställts, hämtat sådant från ett helt annat håll. Resultatet har blivit en långdans

av landsflyktiga traditionselement, som siktat blott mot den hypotetiskt uppställda satsen men i grund och botten utan bevisvärde, eftersom de ryckts loss från sitt sammanhang. Detta gör givetvis deras användbarhet större, och det saknas icke exempel på att de använts som bevisled i helt olika betydelser, men hela bevisningen blir givetvis utan fasta länkar. Vidlyftighet i det komparativa studiet ger visserligen skenbart en stor vingbredd men fjäderhamnen är inte organiskt hopsatt. Denna metod, som vid en kritisk belysning ter sig tämligen dubiös, har givetvis sin historiska förklaring i en alltför lättvindig tillämpning av evolutionismens och survivalteoriens teser. En allvarlig kritik av bristen på rumslig enhet utgör givetvis den av Græbner lanserade kulturkretsläran och den härifrån utgående diffusionismen. Kulturkretsläran ledde dock till ett alltför ensidigt sysslande med kulturelementens härkomst och spridningsvägar och man bortsåg för mycket från studiet av deras funktion i deras miljömässiga sammanhang (jfr Goldenweiser 1941 s. 161). Det synes också nödvändigt att vidhålla kravet på rummets enhet även för mindre kulturområden, där olika miljöer ge olika förutsättningar för traditionen. Som längre fram skall framgå, vore det t. ex. i princip oriktigt att belysa den värmländska traditionen om sista kärven med exempel från motsvarande skånska seder, eftersom de äro väsensskilda och tillhöra i detta avseende olika kulturområden. På samma sätt är det felaktigt, att då svenska skördetraditioner av en viss art icke finnas, i stället hämta belägg från t. ex. Danmark.[3] Denna metod att använda enstaka från sitt eget sammanhang lösryckta notiser i bevisföringen leder vilse. Redan Mannhardt kallades, såsom redan nämnts, av sina belackare »Notizensammler» och den epigonmässiga forskningen efter Mannhardt har tyvärr i stor utsträckning blivit en »Notizenforschung». Detta är inte minst beroende på, att ett tillräckligt starkt krav på rummets enhet icke hävdats.

Då det gäller att tillämpa kravet på rummets enhet inom etnologien är den kartografiska metoden av stort värde som hjälpmedel. Genom att utlägga traditionsföreteelserna på en karta ser man de rumsliga sammanhangen i traditionen. Det framgår då också som en tämligen självklar sak, att traditionselement, som visa sig ha olika geografisk utbredning, icke kunna få användas om varandra eller i en kumulativ serie för att bevisa ett traditionselements ursprung eller ursprungliga innehåll. Ett karterat material visar också vad som är regel i traditionen och vad som är tillfälliga undantag och hindrar att de senare få representera allmäntraditionen. (Den kartografiska metoden torde i själva verket också redan ha gett den survivalteoretiska forskningen allvarliga tankeställare.)

Om sålunda kartografisk framställning ger klara anvisningar för hur källmaterialet

[3] M. P:n Nilsson har i sin studie »Julklapp och julkärve» (Festdagar och vardagar 1925) gett ett typiskt exempel på sådan felaktig metod. Till förklaring av de skämtsamma inkastade julfigurerna har han (s. 137 ff.) framdragit de figurer vid skörden, som i Danmark, Norge och även andra länder på spe sändas till grannen, som icke var färdig med arbetet. Detta i brist på motsvarande tradition i Sverige, där den trots detta måste teoretiskt antagas tidigare hava varit så fast och allmän, att den dels helt skulle förklara de inkastade halmgubbarna vid julen till vilken seden överflyttats från skörden och indirekt hava gett upphov till en särskild form för julklappsutdelning även bland de högre ståndén. Det hjälper härvid föga om man gör denna brist på rumslig enhet till en princip, som synes vara meningen, då M. P:n Nilsson talar om »detta vanskliga område, där man måste arbeta med notiser sammanbragta från olika håll».

får användas inbördes, är det en särskild fråga, hur en erhållen utbredning skall tolkas. Här räcka givetvis de rent kartografiska synpunkterna icke till. Elementens geografiska fördelning kan sålunda vara resultatet av till tiden skilda kulturvågor, enbart bero på olika kulturgeografiska, d. v. s. lokala, statiska, betingelser eller få sin förklaring genom en kombination av dessa båda faktorer.

Den kartografiska metoden har i föreliggande undersökning tagits till hjälp för klarläggning av skilda element i skördens och julens tro och sed i Sverige. Försök göras därvid också att visa vad som är rent kulturgeografiskt betingat och vad som kan vara resultat av olika kulturvågor. I vissa fall visar det sig också, att en kartering röjer om ett traditionselement är kulturgeografiskt betingat eller i likartad form förekommande över skilda områden. Förklaringen härtill kan då antagas främst vara att söka i det mänskliga psykets likhet inför de primära livsbehoven, som äro tämligen lika i olika delar av världen. Man tangerar i sådana fall de primärpsykologiska problemen och även den etnologiska forskningens ständiga problemställning om självständig uppkomst eller inbördes kultursammanhang.

Som den tredje etnologiska dimensionen har Sigurd Erixon i sina tidigare anförda programartiklar nämnt *den sociala indelningen*. Detta innebär, att en företeelse för att vara etnologiskt fixerad skall vara bestämd förutom till tid och rum även till det sociala skikt eller grupp den tillhör. Genom detta senare krav blir också etnologien i själva verket en sociologisk vetenskap. Den sociologiska aspekten leder också till kravet på ett ingående miljöstudium. Ett etnologiskt element, det må vara ett redskap, en festsed, en magisk handling eller endast föreställningen om ett supranormalt samband, måste ses i belysning av dess materiella, tekniska och sociala miljö. Härvid synes vår västerländska traditionsforskning behöva taga upp särskilt de av Radcliffe-Brown framförda synpunkterna om behovet att studera en kultur som en morfologisk enhet, där man för att förstå ett element inom tro och sed eller diktning med nödvändighet måste känna den materiella och sociala bakgrunden. I vårt eget land har länge en motsatt tendens gjort sig gällande, vilken dock synes vara på väg att övervinnas. I vår musealt orienterade, materiella etnologi har man mycket förklarligt känt sig vara sig själv nog medan det på den folkloristiska sidan hävdats behovet av denna gren som en självständig vetenskap, säkerligen i någon mån inför risken att den materiella föremålsforskningen annars allt för mycket skulle dominera. Av denna undersökning torde kunna framgå, att man ingalunda kan rätt förstå tro- och sedelement utan att känna såväl det arbetstekniska som det sociala sammanhanget. Arbetstekniken kan vara förutsättning för och helt bestämmande för en seds utveckling i en viss riktning. Det kan också visa sig, att en viss tro eller sed har sin raison d'être endast inom en viss social grupp, det må sedan vara en särskild näringsgrupp eller en viss åldersgrupp. I en annan grupp kan den yttre formen bibehållas, men sedens mening och syftning vara en annan och i linje med denna grupps intressen.

Eftersom etnologiens yttersta mål är utforskandet av människan själv i hennes förhållande till yttervärlden är givetvis den etnologiska forskningen även beroende av en *psykologisk belysning* av materialet. Det blir då också frågan om en tillämpning av den sociala eller kollektiva psykologien mera än individualpsykologien. Det är dock först ganska sent som psykologiska synpunkter överhuvud tillämpats på ett etnologiskt

material. De tidiga tyska mytologerna saknade helt orientering i en realistisk psykologi. En av de största bristerna hos den flitige och lärde Mannhardt är utan tvivel också, att han saknade förmågan av ett psykologiskt inträngande i sitt material. Det är egentligen först hos etnografiskt orienterade forskare, främst de engelska antropologerna, som vi möta allvarliga ansatser till en psykologisk behandling av traditionsstoffet. Jag har tidigare i kortfattad form berört dessa frågor (1936 Interessedominanz ... s. 170 ff.) och återkommer till dem i kapitel 3.

Främst genom James Frazers stora verk »The Golden Bough» fick associationspsykologien tillämpning inom etnologien och denna har sedan fortsatt att här vara den härskande även långt sedan den ensidiga associationspsykologien själv övergivits av fackmännen för gestaltpsykologien, den kollektiva psykologien eller gruppsykologien, psykoanalysen och andra mera dynamiskt präglade uppfattningar av det mänskliga själslivet. Redan då den utökade upplagan av »The Golden Bough» utkom år 1901, möttes också Frazers psykologiska uppfattning av en kritik i hans eget land, som varsnade om framväxten av nya synpunkter. I de anmälningar av verket, som samtidigt inflöto i Folk-Lore av bl. a. Laurence Gomme, Alfred Nutt och Charlotte S. Burne kritiserades ganska ingående förutom Frazers behandling av källmaterialet och metoden, vilket berörts i ett föregående kapitel, även hans intellektualistiska uppfattning, som alltför litet tog hänsyn till de emotionella företeelserna i det primitiva själslivet och av dessa beroende traditionsgestaltning. Samma uppfattning har senare och i mera pregnant form framförts av R. R. Marett, som i anslutning därtill formulerat bestämda krav på en bättre psykologisk orientering av etnologien (1909, 1920). Redan långt tidigare hade emellertid etnografen Alfred Vierkandt framfört värdefulla psykologiska synpunkter på traditionsbildningens problem, varvid han särskilt framhållit det emotionellas betydelse. Vierkandt har även senare vid flera tillfällen framhävt instinkternas och det emotionellas betydelse gentemot alltför långt drivna intellektualistiska åskådningar (Vierkandt 1896 s. 4, jfr 1907 och 1917). Liknande synpunkter ha även hävdats av K. Th. Preuss, som pekat på det dagliga livets behov och därav förorsakad emotionell spänning såsom roten till de magiska föreställningarna genom sammanställandet av tvenne till synes helt skilda ting. Dessa ha ofta ingenting annat med varandra att göra än att de ha en gemensam roll i traditionen. Tänkandets förbindelselinjer bli vid sådana tillfällen omöjliga att finna med hjälp av de tidigare gängse arterna av association enligt likhetens och beröringens lag (Preuss 1914 särskilt s. 9 ff., jfr 1905). Preuss synes mig här stå mycket nära den moderna gestaltpsykologiens uppfattning. Även R. Thurnwald har ständigt framhållit nödvändigheten av en psykologisk inträngning i traditionsmaterialet (Thurnwald 1913, 1922, 1928, 1937). Också han tillhör betecknande nog den krets av forskare, som haft etnografien till huvudsakligaste studieämne men som samtidigt under intryck av den nya psykologiska riktningen i Tyskland allt klarare insett behovet av en förnyad psykologisk bearbetning av traditionsstoffet. Det är emellertid förvånande, hur föga dessa synpunkter kommit att inverka på den europeiska etnologien. Här ha inom mycket väsentliga grupper av folklig tro och sed Mannhardts och Frazers väldiga arbeten betytt så pass mycket, att de faktiskt ställt hinder i vägen för en nybearbetning av stoffet från modern, psykologisk synpunkt. Kravet på psykologisk aspekt inom etnologien företrädes direkt

eller indirekt i vår tid av en rad forskare. Bland dem kunna nämnas Lutz Mackensen (1927, 1933), Paul Geiger (1934, 1936) och Friedrich Pfister (1936). I Tyskland möter man nu också en mycket kraftig strömning av W. H. Riehls (1823—1897) starkt sociala etnologi, som synes uppleva en full renässans från en tidigare ganska bortglömd plats.

Betydelsen av såväl individual- som gruppsykologiskt studium av de primitiva kulturföreteelserna hävdas även bestämt av den s. k. »funktionella skolan» inom etnografien, vars mest betydelsefulla företrädare är, som ovan framhållits, B. Malinowski [4] och hans skola i England samt av A. R. Radcliffe-Brown och hans krets. I England synes också W. H. R. Rivers (1921, 1926) ha följt en psykologisk linje, som i hög grad anknöt till R. R. Marett.

I de nordiska länderna har traditionsforskningen länge följt en religionshistorisk linje, vars huvudteser varit evolutionismen och survivalteorien och vars inriktning i huvudsak varit att utforska företeelsernas ursprung och spridning. Från och med år 1926 har emellertid C. W. von Sydow i en rad uppsatser ställt allvarliga krav på ett fördjupat studium av traditionens psykologi och morfologi. Men redan 1914 har Nathan Söderblom i sin bok »Gudstrons uppkomst» framhållit synpunkter, som röja en klar förståelse för traditionens psykologi. De äro väl värda att här citeras: »Påtagligast är väl 'makt'-föreställningen, när den gäller födan. Än i dag förekomma hos allmogen i Europa välbekanta seder, som afse den 'makt', som sitter i skörden, i sista kärfven, i brödet, sista kakan. Sådana 'maktriter' och formler kunna vara uråldriga kvarlefvor. Men de behöfva ingalunda gå tillbaka till heden tid. Det primitiva föreställningssättet finns kvar, inte blott i den mystiska afkroken 'i mörkaste Småland', utan i Upsala och Stockholm och öfverallt. Primitiviteten sitter djupt i själen på oss. Särdeles hos människor, som förena ursprunglighet med ett känsligt väsen, träder primitiviteten lätt i dagen, när af någon anledning kulturfernissan afnötts. Den högre religionens strid mot primitivitetens rädsla för makten och makterna upphör aldrig. De ännu icke af kulturjargongen lika upptränade och banaliserade själarna i skilda folklager erbjuda en djupare jordmån för intrycken från tillvaron. *Där kunna alltjämt maktriter och tabuskick uppkomma. Folksed och folktro upplysa icke utan vidare om den forna hedendomen, men väl om den outrotliga primitiviteten* (kurs. här). Det är icke svårt att ge exempel på, hur nya tabu uppstå inför våra ögon och iakttagas, när det gäller en risk, det må vara döden eller bara en examen. Det händer ännu, mest i katolsk, men äfven i evangelisk kristenhet, att kyrkans sakrament tagas i anspråk, utan någon verklig andel i deras religiösa mening, men icke heller likgiltigt för sedens skull, utan af karakteristisk taburädsla och såsom maktriter: det är säkrast att förse sig med helighetskraftens skydd» (Söderblom 1914 s. 60). Söderblom har rätt förstått den levande primitiviteten hos vår allmoge och att denna i sina till synes splittrade företeelser icke med hjälp av survivaltesen kan föras tillbaka på hedendom och äldre kultiska stadier utan vidare. Söderbloms uppfattning borde kunnat bliva ett varningens ord för nordisk forskning inom folktraditionen, vilken allt för ensidigt följt survivaltesens enkla linje. Någon ny traditionspsykologi har icke kunnat framkomma på detta

[4] Denne författare har även (1927) försökt att med en socialt tillämpad psykoanalytisk metod intränga i vissa primitiva företeelser.

sätt. C. W. von Sydows vid skilda tillfällen framförda synpunkter (se särskilt 1926, 1928, 1929, 1934, 1935, 1939) skulle därför behövt sammanföras och genomarbetas till ett enhetligt system, varvid även en strängare anknytning till modern psykologisk forskning varit önskvärd.

En sådan nyorientering kan konstateras även i kretsar, där man tidigare varit ensidigt inriktad på ursprungsforskning. Ur Lily Weiser-Aalls år 1937 utkomna verk »Volkskunde und Psychologie» behövs blott ett kort citat (s. 3) för att visa, att forskningen nu är inne på nya och framkomliga vägar: »Immer mehr dringt die Überzeugung durch, dass feste Formen von religiösen Vorstellungen und Gebräuchen nur dort entstehen und weitergepflegt werden, wo sie durch eine soziale Gruppe anerkannt und überliefert werden. Diese Anschauung macht die Auffassung von Überresten als Kuriositäten usw. unmöglich». Likaså röjer Hilding Celander i sin senaste undersökning om barfotaspringningen (Fm Ft 1944) en allt större förståelse för folktraditionens psykologi och sociologi.

Om man sålunda kan konstatera en begynnande orientering mot ett fördjupat psykologiskt betraktelsesätt bland vetenskapsmän som ägna sig åt utforskning av såväl den primitiva som den inom högkulturerna befintliga folkkulturen, har psykologien å sin sida också allt mer börjat syssla med primitivt stoff. Sålunda har den tyske psykologen Heinz Werner exemplifierat sina utredningar med ett rikhaltigt etnografiskt material (2. Aufl. 1933). I detta sammanhang kan även nämnas F. Hempler, som gjort folkdiktningens psykologiska rötter till föremål för en värdefull undersökning (1930). Språkbildningens och traditionsbildningens psykologiska sammanhang har varit föremål för intressanta studier av Ernst Cassirer (1923—29, 1925). Den engelske psykologen F. C. Bartlett hävdar, att studiet av den primitiva kulturens psykologi utgör den preliminära förutsättningen för undersökningen av den moderna gruppens psykosociologi (1923). I sin bok om minnet (1932) har Bartlett gett värdefulla bidrag till en modern psykologisk tolkning av traditionens liv och nybildning under hänsynstagande såväl till gruppen som de däri ingående individerna. Slutligen har även den kände amerikanske psykologen W. Mc Dougall gett värdefulla utredningar om primitiv och folklig tradition i sina psykologiska och socialpsykologiska arbeten (1921, sv. öv. 1925, 2. ed. 1927; 1923, sv. öv. 1930; 1933, sv. öv. 1940).

* * *

I fråga om *materialet* till föreliggande undersökning utgöres detta dels av resultaten från en tämligen lång tidsperiods allmänna insamling genom olika institutioner, dels av de svar, som inkommit på särskilda av mig själv utarbetade frågelistor, varvid det i senare fallet gällt speciella problem eller kompletteringsbehov. Det har därvid eftersträvats både att insamla ett kvantitativt tillräckligt och kvalitativt fullgott beläggsmaterial. Det säger sig självt, att kvantitativ fullständighet aldrig kan uppnås, men detta är heller inte nödvändigt. Som *kvantitetskriterium* har fått gälla, att materialet varit tillräckligt för att visa vad som är den allmänna traditionen, det regelbundna i förhållande till teknisk och social anknytning samt till utformning och inriktning och

vad som måste betraktas som tillfälliga, ofta avledda eller av analog tradition påverkade källor. Därigenom skapas en garanti för att icke de enstaka specialutformningar, som naturligtvis framvuxit av olika anledningar, läggas till grund för själva kärntraditionens bedömning och tolkning. Detta har en äldre forskning, som mera varit hänvisad till eller medvetet nöjt sig med enstaka notiser, icke kunnat undgå. Kravet på källmaterialets kvantitet har sålunda drivits så långt som ansetts nödvändigt för att inte nytillkommande av mig icke använt material i väsentliga avseenden skall ändra helhetsbilden.

Jämte detta kvantitetskriterium på källmaterialet har det också varit nödvändigt att uppställa ett *kvalitetskriterium*. En del tidigare insamlat material har vid ett förnyat källkritiskt studium visat sig icke hålla måttet. Det har därvid varit fråga om olika slags uppgifter. En del visa sig vara avskrifter från litterära källor och antingen vara allt för generella påståenden eller vetenskapliga hypoteser, som tagits för goda. Andra äro resultat av allt för fantasifulla meddelare, som själva broderat vidare på ett tema. Ett särskilt problem är sådana meddelare, som från början lämnat mycket gott material men som varit föremål för en eller annan form av påverkan, ofta genom en oförsiktig utfrågning och i förväg förkunnade vetenskapliga teorier. Denna påverkan har visat sig kunna leda till att ursprungligen pålitliga meddelare kommit att ge sina uppgifter en viss färg, säkerligen ofta omedvetet för meddelaren själv men givetvis alltid i linje med den allmänna tonen i frågelistor eller personlig utfrågning. Att våra insamlande institutioner i dessa avseenden visat en påtaglig oförsiktighet kan tyvärr inte förnekas. För att komma till rätta med ett sådant källmaterial ha två metoder tillämpats. I vissa fall har en genomgång av en meddelares samtliga uppteckningar gett besked, som gjort det möjligt att acceptera eller, tyvärr oftare, gjort det nödvändigt att underkänna materialet. Då klarhet trots detta icke vunnits har den kompletterande insamlingen av material i möjligaste mån lagts så, att den nya utfrågningen fått kontrollera tidigare insamlat material, som av en eller annan anledning tett sig mindre tillförlitligt. I varje efterföljande kapitel redogöres för sådana källor som underkänts, särskilt i den mån de felaktigt använts som stöd för tidigare publicerade och enligt min mening oriktiga uppfattningar.

Här ovan framförda metodiska riktlinjer ha gjort det naturligt och nödvändigt för denna undersökning, att den till sin kärna begränsas till det svenska materialet. Endast här har det varit möjligt att vinna tillräcklig kännedom om arbetsteknik och social miljö och även en tillräckligt tät geografisk fördelning av beläggen. Med utgångspunkt från ett mera i detalj studerat svenskt material ha sedan utblickar gjorts i första hand till det nordiska området men även i de fall, då förbindelselinjerna pekat åt annat håll och då tillräckligt källmaterial stått till buds och fruktbara paralleller kunnat dragas för belysning av de större sammanhangen, utanför Norden. För specialpsykologiska paralleller ha exempel i vissa fall också hämtats från utomeuropeiska folk.

3. *Traditionsmorfologiska och traditionspsykologiska begreppsutredningar*[1]

Folktraditionens kategorier

Nödvändigheten att beakta de olika kategorierna inom folktraditionen för att ernå hållbara forskningsresultat har i vårt land länge hävdats av C. W. von Sydow. Han sammanfattar med skärpa detta krav år 1940 i följande sats: »Vederhäftig vetenskaplig forskning på den primitiva religionens område är möjlig endast för en brett lagd traditionsforskning som är förtrogen med traditionens alla olika kategorier.»[2] Denna sats måste ses mot bakgrunden av den äldre survivalteoretiska traditionsforskningen, som dels ensidigt inriktat sig på det kultiska området, dels i element från helt olika områden inom traditionen sågo rester av äldre kult och religion. Uppfattade som survivals tillskrevos dessa element samma källvärde, oavsett vilken traditionskategori de tillhörde. Namn och talesätt, språkliga symboler och gåtor, vardagliga handlingar och festseder, ägorättsliga markeringar och övertroiska riter fingo därvid utan egentlig källkritisk belysning lämna de behövliga mellanleden i kultiska system, som man i stort sett konstruerat på förhand efter äldre, kända skriftreligioner. Metoden är särskilt karakteristisk för hela den fruktbarhetsteoretiska forskarskolan (Mannhardt, Frazer och deras efterföljare).

En uppdelning av folktraditionen i dess kategorier synes endast kunna ske efter dessa kategoriers olika funktion. Att den survivalteoretiska forskningen därför icke kunde genomföra eller ens finna en sådan uppdelning motiverad står utan vidare klart. För denna gällde det endast att söka inordna det nyupptäckta stoffet i de vanliga religionshistoriska kategorierna av offer och kult, rituella måltider och sakrament, andeväsen,

[1] Denna utredning utgör en kort sammanfattning av en större undersökning rörande de morfologiska, psykologiska och sociologiska problemen inom traditionsforskningen. Här har jag endast medtagit sådana partier, som visat sig vara nödvändiga för att definiera och klarlägga i denna undersökning använda begrepp. I medvetande om att traditionsforskningen är i stort behov av en i anslutning till modern psykologi och sociologi utarbetad systematik och metodisk codex räknar jag med att så småningom och i annat sammanhang få tillfälle att publicera ovan berörda undersökning.

[2] Installationsföreläsning i Lund 23/11 1940. Tryckt i FmFt 1941 under titeln »Religionsforskning och folktradition».

som till sin karaktär och sitt ursprung tolkades som dödsväsen, själsväsen eller fruktbarhetsväsen av olika forskarskolor och som ansågos »inkarnerade» i antropomorf eller teriomorf gestalt etc. I detta döda system kom Codringtons mana-begrepp (1891) att utgöra en välbehövlig sprängkil och verkar faktiskt som sådan ännu i dag.[3]

Med avseende på sin rent yttre form brukar man uppdela folktraditionen i tro, sed och diktning. Det torde vara berättigat att till dessa grupper lägga ännu en, det faktiska vetandets traditionsgrupp, vars betydelse en på irrationella faktorer inriktad forskning länge förbisett men som dock ingår som ett mycket väsentligt inslag även i de mest primitiva människors livsföring.

Då man strävar efter en indelning av folktraditionen i funktionella kategorier, synes det nödvändigt att göra denna indelning även efter andra kriterier än den yttre formens. Ett sådant kriterium kan kallas *innehållskriteriet* eller *valörkriteriet* och innebär, att ett traditionselement bestämmes efter det däri ingående större eller mindre trosinnehållet, d. v. s. i vilken utsträckning den betydelse eller mening, som traditionen språkligt utsäger, är allvarligt menad och sålunda trodd eller om den blott är symbolisk och fingerad. Användningen av detta kriterium innebär sålunda ett bedömande av en traditions innehållsliga valör.[4]

Inom folktrons område innebär detta en uppdelning i egentlig folktro och sådana traditioner, som visserligen ha folktrons form men där innehållet endast har symbolisk, bildlig eller fiktiv karaktär. Man synes här kunna skilja mellan *metaforer*, *fiktioner* och *egentlig folktro*.

Vad är då en *metafor* (gr. metaforá = överföring)? Några exempel torde klarlägga frågan. Då bäckasinen kallas »horsagök», nattskärran »spånakäring», dynamitpatronen »gubbe» och solreflexen »solkatt», så innehålla dessa namn i för sig ingen folktro utan ange blott symboliskt vissa egenskaper i fråga om läte, form eller rörelse. Men »fegljuset» på julbordet liksom »dödsuret» (Anobium) röja en folktro, att de båda dödsfall i huset. Då mistan vid sådden kallas »spekegädda», anges blott symboliskt, att jordbiten blir smal och torr som en soltorkad gädda. Men då den kallas »dödsfåra», »likkista» eller »grav» är däri inbegripen tron, att den bådar dödsfall.

Metaforerna bilda i stor utsträckning språkets och därmed även föreställningarnas dynamiska kärnor. Man kan som exempel nämna den rika mängd av beteckningar, överförda från människokroppen, på arm, ben, hals, huvud, öga, öra, mun, tunga, näsa eller nos etc. Döda ting få namn från människornas eller djurens värld t. ex. gubbe (en sädesskyl, dynamitpatron etc.), gumma (en annan skyluppsättning), karl (t. ex. rokarl =

[3] Jag erinrar här om några av de forskare, som fört vidare och fulländat studiet av mana-begreppet och därmed samhörande frågor: Marett (1909, 1920), Lehmann (1922), Malinowski (1926 Magic, Science and Religion samt Crime and Custom in savage Society, 1934, 1935), Radcliffe-Brown (1922, 1939), Mensch (1937), Webster (1942), von Sydow (1926, 1928, 1929 Die psychologischen Gründe . . ., 1932 Något om träden . . ., 1939, 1942), Arbman (1931).

[4] Von Sydow begagnar sig av detta kriterium, utan att därför särskilt namnge eller karakterisera det, då han betecknar folksägnen som en diktning avsedd att bli trodd gentemot folksagan, som enbart berättas som underhållning (1934). Enligt samma kriterium särskiljer han fiktionerna eller »fikten» från den egentliga folktron (1937). Jag bortser i fortsättningen från folkdiktningens kategorier, som för denna undersökning spela en underordnad roll och där von Sydow i ovan anförda arbete (1934) gett en även ur funktionens synpunkt fullt tillfredsställande indelning.

hässjestolpe), bock (ställningar av olika slag, skylsättningar, kälke), getfot (spännare till armborst), kofot (bändverktyg) etc. Metaforerna utgöra också i stor utsträckning groningsgrunden för nya fabuleringar och ny folktro. Moltke Moe har kallat dem »digtrøtter i det mytiske tænkesæt» (Moe (1888) 1926 s. 268, 278).

Då abstrakta eller livlösa ting karakteriseras på ett särskilt sätt genom att omskrivas som levande varelser, kan man tala om en »vivisering». Då gestalten är av mänsklig karaktär, talar man vanligen om personifikationer.[5] Det vore dock givetvis felaktigt att taga sådana metaforiska viviseringar som bevis för en animistisk uppfattning. Då solen sken på »Dausmaolsprest'n» eller »Nonsprest'n» (två fjällkammar) på Voss i Norge, var det middagstid (Bondevik 1938 s. 132). Så länge inte »mossakäringen» är vaken rör man inte jorden, men när hon börjar koka och ryka (= dimmor stiga över mossarna), då blev det fart på gärdena (Mo VG EU 13932). Dimmorna över Trollsmosse i Forserum i Småland kallades »vita mara» (= vita märren, ULMA 7992 s. 4 f.). Från Rogaland i Norge omtalas två snöfläckar i ett fjäll som »geitana i Ingvaldsfjellet». De voro dagvardsmärke (Bondevik 1938 s. 132). Vårarbetet i Mångbergs åkerfäbod på Solleröns utskog i Dalarna börjar, då det blott finnes »tre vita kor» (snöfläckar) på Gesundabergets sluttning (ULMA 7862 b s. 2). Den dallrande vårluften över fälten kallas »våroxen» (Timmele VG NMF) eller »vårbock» (Sko UP NMF).

Metaforen utgör en form av gestaltande diktning, som förekommer på primitivt stadium liksom i vår egen tid. I Snorres Edda kallas vinden med en kenning »hundr eða vargr viðar» (skogens hund eller ulv, Moe (1888) 1926 s. 270). »Vänder man sig helt om och låter ljuset kittla ens rygg ser man hur bergen, ludna av vegetation, sticka sina drakhuvuden in i — — — urskogarna», så skriver den moderne prosaisten Harry Martinson (1933 s. 107). Detta röjer något av metaforens eviga betydelse för språkutveckling, tänkande och fantasi.[6]

Gränsen mellan metafor och *fiktion* (lat. fictio = inbillning) måste ur traditionspsykologisk synpunkt te sig flytande. En skillnad kan anses ligga däri, att fiktionerna äro fritt diktade väsen eller sammanhang med en viss episk form. De ha ytligt sett karaktären av fast folktro eller en riktig förklaring och äro i vissa fall avsedda att bli trodda av åhörarna, medan det symboliska i metaforen är fullt klart. Metaforen användes icke för att inbilla någon en i verkligheten oriktig sak men den kan ge anledning till framväxten av en fiktiv diktning. C. W. von Sydow har karakteriserat fiktionerna som »dichterische Einfälle in Prosa aber doch nicht Volksglaube» och han indelar dem efter deras syftemål i skämtfiktioner, pedagogiska fiktioner och kausalfiktioner (1934 Kategorien — — —, jfr 1937). Gränsen mellan de olika arterna blir också ofta flytande.

[5] Begreppet personifikation har av den survivalteoretiska forskningen använts på ett mycket generöst sätt, vilket medför, att det i en undersökning, som strävar efter att hålla sig fri från denna forsknings misstag, helst bör undvikas. Vad man menar med personifikation har nyligen varit föremål för en polemisk diskussion mellan M. P:n Nilsson och C. W. von Sydow (FmFt 1941 och Folkkultur 1941), varav tydligt framgår begreppets oklarhet inom äldre traditionsforskning. Med den begränsning von Sydow i detta sammanhang ger begreppet personifikation synes det dock fortfarande kunna användas som vetenskaplig term, men det hänger i sin vanliga användning intimt samman med animismen och survivalteorien.

[6] Flera forskare ha behandlat metaforens roll i folktraditionen. Särskilt kan framhållas Cassirer (1923—29) och Mackensen (1927, 1933).

Som exempel på skämtfiktioner kan nämnas talesättet, att den som tar toppen av gödselhögen icke blir salig. Den skämtsamma förklaringen är att det är grepen, som tar toppen av gödselhögen. Vid slakt var det vanligt att skicka barn till grannen för att låna ett »rumpedrag». De brukade komma tillbaka med någon tung sak och blevo utskrattade på två ställen. Den vanliga seden att låta barn »se lokatten» är en annan sådan skämtfiktion. En pedagogisk sidomening finns ofta i skämtfiktionerna. I de pedagogiska fiktionerna är den huvudinnehåll. Dessa äro mycket vanliga givetvis särskilt i förhållandet mellan föräldrar och barn. Det finns fullt av diktade skrämselväsen på de platser, som man inte vill att barn skall besöka. »Lokatten» kan givetvis också räknas hit men skämtet blir genast genomskådat. Det finns »källargubbe» och »vindgubbe», »källgubbe», »ågubbe», »brunngubbe», »brunngumma» och »brunntjässa». I Ålabodarnas fiskeläge i Skåne fanns det till och med en »hamngubbe» för barnen (Jönsson 1922 s. 44). I finlandssvensk tradition talas det om en gubbe eller gumma i sädesfälten och »rogumman» i rovlandet för att skrämma barnen från att gå dit (FSF VII:1 s. 712). Liknande väsen äro mycket vanliga i den kontinentala folktraditionen. Det finns också gott om sådana pedagogiska fiktioner från andra områden, de flesta avsedda för barnen. Den som svär, sägs bli svart om munnen, den som ljuger, får vita fläckar på naglarna. Den sista brödbiten skall man äta upp, ty det är trivsbiten. Ingen får lägga en kniv ifrån sig med eggen upp, ty då kunna Guds änglar skära fötterna av sig, heter det i en 1700-talsuppteckning (Wikman (Törner) 1946 s. 81 nr. 86). För att barnen icke skulle släpa repändar efter sig sades det, att den Onde lekte med repändan eller att de visade sin mor till graven på det sättet (Opedal 1940 s. 120). Själv blev jag som barn varnad för att springa och skjuta en hasselkäpp framför mig, eftersom den Onde då red på käppen. Man får ej gå baklänges för då drar man sin mor till graven etc. Kausalfiktionerna söka ge en nöjaktig förklaring till en händelse eller företeelse, då man icke vill eller kan ge den rätta förklaringen. Barn sägas sålunda komma till världen genom att storken kommer med dem, att barnmorskan hittat dem i ett kärr eller de ha kommit från en viss egendomlig sten etc. Till kausalfiktionerna kan man också räkna sådana förklaringar som att »mossakäringen», »gölakäringen» eller »skogskäringen» byker sin tvätt eller brygger, då dimmorna stiga i landskapet. »Skogsfrun sår tidigt», säger man, då frön från tall eller gran falla ner på snön. Då halmtaken ryka efter korta regnskurar säger man i Blekinge, att »tomten rister sängaboset».

Det kan givetvis ha sina svårigheter att skilja metaforer och fiktioner från den egentliga folktron. Dels äro ju fiktionerna avsedda att bli trodda åtminstone till en tid och av en viss grupp, vanligen barnen, dels kan man ju inte utan vidare avgöra, om sådant som i den nuvarande traditionen synes vara av fiktiv karaktär alltid varit sådant. Det är klart att man särskilt från survivalteoretiskt håll vill hävda, att vad som i den sena traditionen är av skämtsam och fiktiv karaktär, en gång i tiden kan ha varit mycket allvarliga och påtagligt trodda sammanhang. Denna synpunkt utgör ju grundtesen i det survivalteoretiska resonemanget. Nu borde det vara utan vidare klart, att det även i äldre kulturer funnits traditioner av olika art och således tillhörande olika här berörda kategorier. Man kan rimligtvis inte förutsätta, att äldre kulturer bara bestått av kult och magi. I fråga om metaforerna är deras roll i språkutvecklingen bevis nog. I fråga om fiktionerna har diskussionen hittills närmast gällt, huruvida de fiktiva

väsen, som nu finnas i folktraditionen, alltid haft denna fiktiva karaktär. Von Sydow synes ha gett ett värdefullt metodiskt bidrag för bedömandet av denna fråga i sägenkriteriet. Han gör skillnad mellan folksaga och folksägen däri, att sägnen gör anspråk på att bli trodd, medan sagan endast berättas som underhållning. I enlighet härmed bör ju också sägnens gestalter motsvara en verklig folktro. Går man så till de gestalter, som von Sydow anser ha en ursprunglig fiktiv karaktär, så visar det sig att kring dem icke framväxt någon sägendiktning. Det berättas sålunda inga sägner om »brunngubben», »brunngumman» eller »brunntjessan» lika litet som om »ågubben», »hamngubben», »åkergubben», »åkergumman» eller »rogumman» i svenska Finland eller »Kornmutter», »Roggenmutter» etc. i den tyska traditionen.

Från den egentliga folktron synes man också böra särskilja sådant *faktiskt vetande*, som blott gäller de reella sammanhangen i tillvaron, vare sig de övertagits från den genetiska traditionen eller vunnits av egen erfarenhet. Den primitiva människan själv har ofta svårt att skilja mellan naturliga och övernaturliga sammanhang i den omgivande miljön, men denna skillnad måste dock eftersträvas i traditionsstudiet. Att t. ex. en bonde räknar med bättre säd på det gödslade fältet än det ogödslade, anse vi liksom han själv som ett på erfarenheten grundat faktiskt vetande. Om man däremot får höra den uppfattningen, att det blir bättre säd på den åker, där man hällt ut en skvätt av julölet, kalla vi det folktro, övertro eller vantro.

Med *folktro* menas sålunda närmast tron på övernaturliga, supranormala, väsen, krafter och sammanhang. Den kan i sin tur uppdelas i olika grupper efter sitt innehåll och syftemål. Det finnes i vår västerländska folktro liksom hos primitiva folk en tro på övernaturliga såväl väsen som krafter, varmed man ju erkänner, att animismen och animatismen leva sida vid sida.[7] Det finnes folktro om gengångare och spöken, om tecken och varsel och spådomar om framtiden m. m. Med avseende på innehållet kan man uppdela folktron i andra grupper. En stor grupp gäller sjukdomsbotande och folklig läkekonst. Andra grupper gälla den personliga lyckan i fråga om giftermål, barnafödsel och tillvarons mörka frågetecken, dödsfallet. Åter en annan gäller den timliga näringen och vilka slag av materiella behov det därvid är frågan om beror på den näringsgrupp traditionsbäraren tillhör. Dessa olika grupper återkomma i folktrons praktiska tillämpning, i seden, i de supranormalt syftande handlingarna och riterna, i regler för operativ magi och för vad som är förbjudet, tabu, och därför skall undvikas. Denna supranormala traditions olika uttryck i teoretisk och praktisk utformning och deras inbördes morfologi och psykologi återkommer jag till längre fram.

Jag har emellertid därmed kommit över från folktraditionens teoretiska sida till den praktiska sidan eller folkseden. Det finnes även här viktiga kategorier, som icke ha med det supranormala att göra och därför principiellt heller icke få räknas dit. Liksom det finnes en teoretisk tradition av faktiskt vetande, har detta sin motsvarighet i det faktiska skeendet, d. v. s. i *den vardagliga teknikens värld*. Intet folk, hur primitivt det än må vara, är nämligen utan ett visst tekniskt kunnande, som icke ställes i beroende av det supranormala. Detta tekniska skeende kräver en viss praktiskt betingad ordning mellan händelserna, bunden till olika sidor av naturen och varierande efter närings-

[7] Jag anser det riktigare att bruka termen animatism framför preanimism, vilken senare term betecknar ett prioritetsförhållande gentemot animismen, som visat sig vara oriktigt.

formerna. Det uppstår sålunda en teknisk vanetradition rik på detaljbestämmelser. I denna projiceras gång på gång de supranormala föreställningarna och sederna och även andra, mera socialt betingade traditionskategorier, som skola vidröras närmare nedan. Man får aldrig glömma, även om man sysslar med specialfrågor inom den supranormala traditionen, att den rent tekniska traditionen dock är bakgrunden för det hela, vare sig det gäller våra bostadsvanor, mathållning och måltidsvanor, arbetslivets mångahanda gärningar, årets festseder eller människolivets skickelser.[8] Även vår allmoges tillvaro är fylld av rent tekniskt betingade vaneregler, vilka kunna rätt förstås först om man ställer frågan, vilken rent praktisk och ändamålsenlig roll de spela. Ty det supranormala är icke så sällan sekundärt. Beroendet av vanan gör emellertid, att ett brott mot densamma anses få skadliga följder, som då lätt förklaras på ett övernaturligt sätt. Sådant får dock inte förleda oss att tro att seden själv har ett rent magiskt eller kultiskt ursprung.

Som en särskild kategori inom folktraditionen bör man särskilja *festseden*. Med festseder menar jag då icke bara till årsfester och familjefester knutna bruk utan även dem, som vid andra tillfällen, t. ex. ett viktigt arbetes början eller slut i främsta rummet avse att ge en festlig och glad prägel åt stunden. De kunna lämpligast grupperas efter sina rent yttre uttrycksformer, t. ex. dramatiska upptåg, utklädning och masker, riklighet i mat och dryck, larm, oljud och musik, eldar och ljus, majning, blomstersmyckning och prydnader i övrigt. Det finnes ett givet samband mellan festsederna och de magiska handlingarna i det att en festsed ofta innehåller magiska element, som emellertid icke så sällan sekundärt tillagts densamma. Frosseri i mat och dryck t. ex. torde med rätta kunna betraktas som en elementär festsed och särskilt på primitivt stadium sammanhänger den tydligt med årets växlande tillgång på föda. Men det är ganska vanligt, att frosseriet även tillägges en magisk betydelse, som man skulle kunna kalla överflödets magi. Sådana tankar möta inom vår egen folktradition vid årsväxlingen, sådden, skörden och till och med vid »olsmässokrokens» nödtid, då man med en liten måltid av markerat överflöd magiskt sökte jaga bort svälten. Man får komma ihåg, att festsederna ligga vid övergången till nya perioder, då även det supranormala lätt aktualiseras.

I fråga om en festseds större eller mindre magiska innehåll synes man kunna räkna med att ju mera seden är ursprunglig och naturvuxen i sin miljö desto mera har den att uppvisa av supranormalt innehåll. Det är t. ex. slående, hur föga av magi vi finna knuten till julgranen eller julbocken, som båda klart tillhöra »Gesunkenes Kulturgut», medan t. ex. julhalmen, julbröd, eldar, ljus, majning äro kombinerade med en rik supranormal föreställningsvärld.

Som en särskild kategori inom folkseden bör man också urskilja *juridiska och sociala*

[8] De socialt och genetiskt betingade vanornas betydelse för människans tanke- och handlingsvärld framhäves med rätta av flera moderna amerikanska socialpsykologer t. ex. John Dewey (Human nature and conduct, 1922; sv. öv. 1936 s. 18 ff.). Det är också symptomatiskt, att festskriften till R. R. Marett på hans 70-årsdag (1936) fått den programmatiska titeln »Custom is King». En utmärkt, populär studie över vanornas betydelse i svenskt folkliv är Fredrik Borelius' bok »Där forntiden lever» (1936). En liknande uppfattning om människans beroende av vana och miljö företrädes inom nordisk forskning främst av K. Robert V. Wikman.

markeringar.[9] Det rör sig här om symboliska handlingar, vars ändamål det är att bekräfta ett beslut, en överenskommelse eller en förbindelse mellan tvenne parter eller markera olika stadier i den enskilda människans förhållande till samhället. Och handlingen skall främst markera detta inför gruppens övriga medlemmar. Därmed är det så att säga satt lås för det skedda och detta kan icke upphävas eller, om så är möjligt, dock först efter en omständlig social ritual, där det krävs medverkan eller medgivande av de övriga inom gruppen, av lagens eller den allmänna meningens representanter, om vi så vilja uttrycka oss. Vår svenska rättshistoria uppvisar en rik mångfald av sådana juridiska markeringar och de ha spelat och spela fortfarande en påtaglig roll i folklivet.

I den isländska landnamaboken skildras, hur landnamamännen skulle förvärva rätten till jord. En man fick taga den jord, som han under en dag kunde gå runt med eldar, varvid varje eld skulle vara synlig från den närmast föregående. En kvinna fick inte ta mer jord för sin räkning än vad hon kunde gå runt under samma tid, ledande en ung kviga.[10] Välkänd är forskningsresandenas placering av sitt lands flagga vid besittnings-

[9] C. W. von Sydow har kallat denna kategori »Juridical Rites» (1935, 1942). Principiellt anser jag ordet rit med dess adjektiv rituell vara ett så ofta felaktigt tillämpat begrepp, att det redan därför bör användas med stor urskillning och att det framförallt icke bör ges en vidare omfattning än tidigare i religionshistoriskt språkbruk. Von Sydow ger riten en mycket vid omfattning, då han med rit menar icke bara de former, som ligga inom den magiskt-religiösa sfären utan även juridiska riter (t. ex. ringväxling vid bröllop) och festriter. Då han samtidigt strävar efter just att dra en skarp gräns mellan det magiskt-religiösa området och det profana, synes tanken att låta begreppet rit utvidgas till att omfatta även juridiska markeringar och festseder innebära en viss motsägelse. Med den religionshistoriska definition av *rit* ur »Die Religion im Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Religionswissenschaft» (Tübingen 1922—1923), som är von Sydows utgångspunkt för hans nya definition (Folkkultur 1942), synes i själva verket en klar och tämligen allmängiltig definition av begreppet redan vara given. Den lyder: — — — »den festen Brauch im Gebiet der Religion und Magie, die geregelte und vorgeschriebene Art und Weise, mit der eine religiöse oder magische Handlung vorgenommen wird — — —». Von Sydows invändning mot begreppet »den festen Brauch» och hans synpunkt, att även en rit en gång måste uppkomma och att den då måste betecknas som rit »even the first time it was used», kan jag inte dela. Det måste erkännas en skillnad mellan en momentan och tillfällig magisk handling, som kanske kan leda till en rit, kanske inte, och riten i egenskap av en traderad och socialt bunden sed. Frågan är väl rentav om inte riten kräver en kollektiv miljö. I den mån begreppet rit användes i denna undersökning bibehålles det fördenskull i ovan angivna äldre definition. Vad von Sydow i här citerade arbeten vill ha sagt som program, att man måste skilja mellan olika kategorier inom folkseden, måste man helt instämma i, även om man icke anser sig böra godtaga förslagen till terminologi för dessa grupper. En brist i dessa förslag synes också vara, att von Sydow icke har en mot »juridiska riter» (Juridical Rites) och festriter (Festival Rites) svarande term för den kategori han vill särskilja som de magiskt och religiöst betingade riterna.

[10] Ásmundarson 1891 s. 189, 197. Jag kan därvid inte dela uppfattningen att denna rit ursprungligast haft en enbart magisk innebörd att skrämma bort landvättarna (Strömbäck 1928 s. 203 ff., Ejdestam 1944 s. 113 ff. och 131 ff., jfr Wikman 1944 s. 127 ff.) än mindre den tolkningen av texten, att eldarnas uppgörande icke innebar en kringgång runt ett markområde utan endast en gång tvärs över marken (Ejdestam 1944 s. 132 i anslutning till Petersen). Kringgången med eldar torde tvärtom ursprungligast vara ett sätt att juridiskt taga land, enligt Landnamaboken själv beslutat av Harald Hårfagre och särskilt avsett att tillämpas för sydostbygden på Island. Rent principiellt synes man ha anledning att bestämt varna för den tendens, som ofta gör sig gällande särskilt i religionshistoriskt betonade arbeten, att ensidigt söka en seds ursprung i magin. Man inbillar sig att man nått sedens verkliga ursprungskärna, då man lyckats finna en plausibel magisk förklaring till densamma. Jag anser detta vara metodiskt felaktigt. Hur många element i vår kultur låta sig ens delvis förklaras som magi?

tagande av nyupptäckt land. Det har bland svensk allmoge sedan uråldriga tider varit sed att skära in sitt bomärke för att hävda äganderätten av sådant, som icke ständigt kunde övervakas, till exempel utegångsdjuren, avlägsna fiskebyggnader eller fiskedon i allmänt vatten, i skogen fällt villebråd, som inte genast kunde tillvaratagas etc. Vid ingående av ett köp slår man fortfarande i hand, varvid en tredje person skall slå på eller slå upp som en bekräftelse. Liknande juridiska och sociala markeringar möter man till exempel vid öppnandet av fientligheter eller avslutande av fred, vid initiationer av olika slag, till exempel styrke- och manbarhetsprov för ynglingarna, där en rik magi även brukar ingå, vid frieriets växling av gåvor och den offentliga jagåvan, striden mellan de ogifta och de gifta om brud och brudgum, sängledningen för att markera äktenskapets fullbordan. Planteringen av ett träd vid ett barns födelse (jfr det finska karsikkoträdet), saluten för de kungliga barnen, markering av dödsfallet med psalmboken på den dödes bröst, likrummets klädsel i vitt, stannandet av klockan, meddelande till husdjuren och sorgdräkten hör till samma sedkategori. Ingåendet av fostbrödralag var mera en social än en magisk handling, med mycket reella sociala följder (jfr von Sydow 1935 Ett bidrag — — —, 1942). Andra exempel äro utmärkandet av den som blev först, ibland också sist i arbetet eller en tävling, studentmössan, den akademiska lagern, doktorsringen etc.

Man kan sålunda inom folktro och folksed särskilja vissa kategorier av helt olika funktion inom den sociala traditionen. Dessa kategorier äro:

Folktron eller den teoretiska sidan av traditionen:

- Metaforer. } Båda närstående folkdiktningen.
- Fiktioner. }
- Supranormala föreställningar eller egentlig folktro.
- Det faktiska vetandet.

Folkseden eller den praktiska eller tillämpade sidan av traditionen:

- Juridiska och sociala markeringar.
- Festseder.
- Supranormala handlingar eller riter.
- Den vardagliga tekniken.

Här uppställda kategorier inom folktraditionen äro ingalunda sena differentieringar inom det yngre traditionsskiktet. Tvärtom återfinna vi dem såväl i vår egen forntid som hos primitiva folk i senare tid. De äro helt enkelt naturliga, näringstekniskt, socialt och psykologiskt betingade traditionskategorier, som finnas överallt. Det säger sig då också självt, att det är av största betydelse vid studiet av olika problem inom traditionen att hålla dessa kategorier skilda från varandra och därigenom ha möjlighet att avgöra vad som hör till den ena och vad som hör till den andra. Det har allt för länge varit en ledande princip inom den ensidigt religionshistoriskt orienterade traditionsforskningen, att i varje diktning eller myt och i varje föreställning, tro eller handling av ålderdomligt och primitivt kynne endast se de överblivna resterna efter en äldre kult, religion och magi. Gentemot detta måste man hävda behovet även av ett tekniskt, sociologiskt och

psykologiskt betraktelsesätt av traditionens olika företeelser. Detta är också anledningen till att här gjorts ett försök att bestämma de olika traditionskategorierna. Jag får rika tillfällen att i fortsättningen vid studiet av de traditionsgrupper kring skörden och julen, som här skola behandlas, hänvisa till dessa kategorier.

Förhållandet mellan religion och magi

James Frazer strävar i sin definition av magin medvetet att avgränsa denna i förhållande till religionen. Han anser, att magin innebär felaktiga slutledningar i enlighet med associationens lagar. Den primitiva människan sluter sig till ett orsakssammanhang, som dock ingenting annat är än hennes eget felaktiga sätt att associera skilda ting med varandra. I enlighet med de två arterna av association, likhets- och beröringsassociation, indelar Frazer magin i tvenne slag, *homeopatisk magi* och *kontagiös magi.* Den primitive magikern räknar vidare enligt Frazer med blint verkande krafter. Är magin utförd på det rätta sättet, så har den också en osviklig verkan. Magin verkar således med en naturlags säkerhet och Frazer kallar därför också magin den primitiva människans vetenskap. Först sedan människan upptäckt magins ineffektivitet, känner hon sig icke längre som behärskare av tingen, utan vänder sig till makter, starkare än hon själv, i undergivenhet och med bön i stället för befallning. Hon har därmed nått det religiösa stadiet. Sålunda anser Frazer magi och religion vara helt väsensskilda och han ledes följdriktigt till slutsatsen, att magin föregått religionen i den mänskliga kulturutvecklingen. Frazer är också till hela sin uppfattning en konsekvent evolutionist.

Frazers definition av magin och dess förhållande till religionen har vunnit mycket stor anslutning och är nog fortfarande i stor utsträckning den populära vetenskapliga uppfattningen. Men den har också mycket tidigt mött gensagor från fackmännens sida. Strax efter det att den utvidgade upplagan av The Golden Bough utkom år 1901, publicerade Andrew Lang sitt verk Magic and Religion, där han synnerligen skarpt och övertygande går till rätta med Frazers synpunkter. Langs kritik är värd mer beaktande än vad som skett liksom den redan förut omtalade kritik, som samtidigt riktades mot The Golden Bough av flera ledande engelska etnologer i Folk-Lore 1901. Frazers teori om religionens framväxt ur magins bankrutt, visar Lang med ett omfattande material vara felaktig. Han visar med Frazers egna källor, att det finnes stammar i Australien, som ha en väl utvecklad och fullt levande magi men som samtidigt äga föreställningar om väsen överlägsna människan, utan att dessa fördenskull äro föremål för dyrkan eller hänvändelse i bön. Andra stammar åter ha en relativt väl utvecklad religiös kult av högre väsen men samtidigt en fullt levande magi.

Senare kom Marett att leverera en icke mindre skarp vidräkning med Frazer från psykologisk utgångspunkt. Medan Frazer har hävdat, att magin endast på ett negativt sätt främjar framväxandet av en rent religiös inställning, uppställer Marett gentemot detta frågan, om icke magin just i sitt eget väsen har tillräckligt gemensamt med religionen för att under vissa förhållanden direkt övergå till religion. Av den magiska formeln blir det i stället en bön (Marett 1909 s. 33 ff., jfr 1920).

Frazers mening, att magin skulle uppstå genom en felaktig tillämpning av idéassociationer visar Marett vara långt ifrån tillräcklig för att förklara magins uppkomst. Magin beror inte bara på intellektuellt resonemang utan även och framförallt på de emotionella, psykiska krafterna. Då en förskjuten älskare i raseri kastar den tillbeddas bild på golvet och trampar på den, kunna vi betrakta denna av ett starkt känsloläge framsprungna handling som ett slags rudimentär magi. Symboliken i handlingen är knappast medveten. Det är närmast en markering, genom vilken de inneboende känslorna få tillfälle att taga sig utlopp och det behövs blott en tro på ett samband mellan bilden och föremålet för att vi skola vara framme vid magin. Exemplet är Maretts. Här skulle kunna anföras andra exempel från vår folktro på denna art av ursprunglig och spontan magi, som man kanske snarast skulle vilja kalla uttrycksmagi. Det berättas om fiskarfolk i Öresund, att då en svallsjö kommer och bryter mot den lilla båten, kan man få se dem stå i framstammen och liksom avvärjande föra båda händerna mot brottsjöarna. Detta är utan tvivel en enkel men spontant framsprungen magi. Det inre emotionella läget finnes i hög grad. Det ligger ett betvingande *måste* dolt i den enkla, yttre gesten, vars symbolik i sådana fall lätt glider över till att uppfattas som ett faktiskt samband. Från Onslunda i Skåne meddelar en uppteckning, att en bonde där, sedan han sått rågen, brukade ta av sig mössan och vinka med denna nedifrån och uppåt för att rågen skulle komma fort upp (LUF 474 s. 110). Eller när åkern var färdigsådd, vändes sädeskorgen med bottnen upp, en handfull säd lades på den och kastades upp i luften (LUF 1405 s. 19). Sådana traditioner äro ju mycket ovanliga. Liknande regler äro, att man skall så med händerna högt för att säden skall bli hög, man skall lyfta benen högt, då man »fjerar» för lin, för att linet skall bli långt. Ofta tillägges vid sådana tillfällen en fras, som uttrycker det önskade t. ex. »så långt lin». På samma sätt skall man lyfta högt på benen, då man inträder i ett rum, där någon håller på att väva och därvid gärna tillägga: »Så högt skäl.» Många exempel skulle kunna anföras från folktron på denna form av uttrycksmagi. I den mera utvecklade magin är det väl oftast så, som Marett framhållit, att den agerande själv är medveten om att han rör sig med symboler. Hans strävan är att göra symboliken effektiv i verkligheten. Härvid tillkommer hos den agerande nödvändigt ett imperativt viljemoment, som med ett energiladdat *måste* övervinner klyftan mellan symbolik och verklighet. Detta måste tager sig lätt uttryck i magiska formler av konstaterande, episk karaktär t. ex. »Det är inte vax som jag nu sveder, det är N. N:s lever, hjärta och mjälte som jag sveder». Genom det rent språkliga konstaterandet av ett sådant faktum har den agerande så att säga för sig själv övervunnit klyftan mellan symbol och verklighet. Symbolen är medveten men den övervinnes genom formeln och de magiska riternas verkande kraft. »Ha, Koré, vi kasta dig i floden, liksom dessa facklor, för att du aldrig mer skall återvända», ropa vildarna i Nya Kaledonien, då de kasta en bild av döden i floden (Marett The Threshold — — — 3. ed. 1923 s. 57).

Medvetandet om symboliken vid sådan magi och därmed medvetandet om att den magiska riten kan misslyckas öppnar i sig själv möjligheten för en glidning från den rent magiska formeln med sitt imperativa måste till en formel, som innehåller en bön

och en hänvändelse — »måtte detta ske!» Det blir således en förskjutning från imperativ till optativ kvalitet och bönen är färdig.

Marett hävdar således att magin övergår i religionen i stället för att vara dess motsats, eftersom det supranormala elementet är gemensamt för dem båda. »Frukt, frukt, frukt, frukt!» äro utrop, som avsluta många malajsånger, använda i produktiv magi. Det kan givetvis härvid vara fråga om en rent magisk formel, som framföres av de agerande med en imperativ vilja och ett direkt försök att åstadkomma det önskade. Men, bakgrunden kan bli en annan, en hänvändelse eller en önskan riktad till någon härskande makt. Orden äro desamma, men det är inte längre en magisk formel utan en bön. Marett menar sålunda, att magi och religion ha många drag gemensamma och ofta förekomma inmängda i varandra. Det ena kan inte i kulturutvecklingen anses ha föregått det andra som olika stadier och magin blir i många avseenden inte en negativ utan en positiv främjare av den rent religiösa inställningens framväxt, varvid formeln eller besvärjelsen övergår i bön. Marett synes hava rätt i sin uppfattning och att den frazerska definitionen av magi och religion är alltför intellektualistisk för en psykologiskt orienterad traditionsforskning.

En liknande kritisk inställning till Frazers definition av religion och magi har intagits av flera forskare såsom K. Th. Preuss (1914 s. 9 ff.), A. Vierkandt (1907 s. 21 ff.) och K. Beth (1914).

Bland yngre forskare, särskilt med psykologisk orientering, finner man en allt klarare utformad tendens att icke betrakta religion och magi som två artskilda begrepp. Vad som är religion och vad som är magi har ju också ofta avgjorts efter mycket relativa synpunkter. Katoliker och protestanter torde här t. ex. ha helt olika uppfattning om var gränsen skall dragas (Pfister 1936 s. 7, jfr Geiger 1936 s. 114). Man kan också tvivelsutan med Harmjanz fastslå, att i de primitiva och folkliga föreställningarna om det övernaturliga religion och magi i deras av Frazer formulerade avgränsningar ständigt förekomma vid sidan om varandra med övervikt än för den ena sidan än för den andra utan att det är möjligt att dra några bestämda gränser (1936 s. 106). Dessa svårigheter vid försök till gränsdragning mellan magi och religion framgår även av Malinowskis definition (1934 s. 32, 38) samt därav föranledd kritik av Radcliffe-Brown (1939 s. 25, jfr Homans 1941 s. 164). I grund och botten ligger denna skillnad mellan religion och magi på det etiska planet och kan därför heller ej läggas till grund för en psykologisk indelning. Detta har framhållits redan av Marett: »— — — our stock antithesis between magic and religion becomes appliciable only when we pass from this to the second or moral dimension of the supernatural. Presented in its double character of *tabu* and *mana* the supernatural is not moral or immoral, but simply unmoral» (3. ed. 1923 s. 114). »Psychologisch gesehen, besteht kein Unterschied zwischen dem magischen und religiösen Erleben», säger också L. Weiser-Aall i sitt tidigare nämnda verk (1937 s. 110).[11]

Det har också ansetts riktigt, att i föreliggande undersökning, som i stor utsträckning

[11] Hur religion och magi vävas samman i folktraditionen framgår också av den rika användningen av kyrkans ting i rent profan magi. En undersökning som visar en rik samling exempel på de kyrkliga tingens användning i folklig magi föreligger i Hanna Glaser: Die Bedeutung der christlichen Heiligen und ihrer Legende für Volksbrauch und Volksmeinung in Deutschland, 1937. Jfr Mackensen 1927 Volksreligion ... och Jungbauer 1934.

kommer att röra sig med magiska och religiösa föreställningar och seder, icke eftersträva någon uppdelning i religion och magi. Det är här närmast frågan om individens och gruppens inställning till det supranormala och man skulle kanske med en viss fördel kunna tala om orendistiska eller manaistiska traditioner (jfr von Sydow 1939, FmFt 1941 samt Folkkultur 1941 och 1942). Jag har dock icke ansett införandet av dessa nya termer medföra några egentliga fördelar utan låter i stället hela den berörda föreställnings- och sedkretsen betecknas med termen supranormal tradition.

Den supranormala traditionens uttrycksformer

Den supranormala traditionen eller föreställningarna om övernaturliga sammanhang och krafter kan i den yttre gestaltningen ta sig olika uttryck. Gäller det krafter, som människan kan tillgodogöra sig, ta de formen av positivt handlande eller vad man vanligen benämner magi eller *operativ magi*. Gäller det åter skadliga och farliga krafter, som man vill undvika, uppstå förbud för sådana handlingar som på något sätt kunna tänkas sätta de farliga krafterna i rörelse. Sådana förbud brukar man benämna *tabu*. Slutligen finns det föreställningar om teckensamband, att en händelse anses förebåda något annat. Det är vad man vanligen kallar *divination* eller *omen*.

Magi och tabu.

Hur magi och tabu närmare skall bestämmas och dessa begrepps förhållande till mana-begreppet, som Codrington först framlade år 1891 från sina undersökningar i Melanesien, och sådana med mana-begreppet mer eller mindre sidoordnade begrepp för supranormala krafter som orenda, oudah, wakanda etc., har varit föremål för en livlig diskussion i den lärda världen. Ett ställningstagande till dessa problem är förutsättning för här tillämpad indelning av de supranormala traditionerna och jag dröjer därför något vid dem. Först några exempel: En malaj, som gillrat sin fälla för krokodiler och väntar på fångst, är mycket noga med att alltid, när han äter sin curry, börja med att svälja tre munsbitar ris efter varandra. Detta hjälper betet att lättare glida ner genom krokodilens hals. Han är också mycket noga med att icke taga ut några ben ur sin mat, ty om han gör det så är det klart, att den spetsiga sticka, på vilken betet är uppgillrat, också skall lossna, så att krokodilen kan ge sig i väg med betet (Frazer (sv. öv.) 1925 s. 33). Eskimågossarna äro helt naturligt spänt inriktade mot den tid, då de få fara ut som fångstmän. Men det är därför också vissa försiktighetsmått som de måste iakttaga redan som barn för att som jägare undvika dåligt resultat. De få därför inte på lek göra snörfigurer mellan sina utspända fingrar, ty då kunna deras fingrar framdeles komma att trassla in sig i harpunlinan (Frazer 1925 (sv. öv.) s. 34). På några ostasiatiska öar måste envar, som kommer till en jägares hus, gå direkt in. Han får icke dröja vid dörren, ty gör han så, stannar villebrådet framför jägarens snaror och vänder sedan

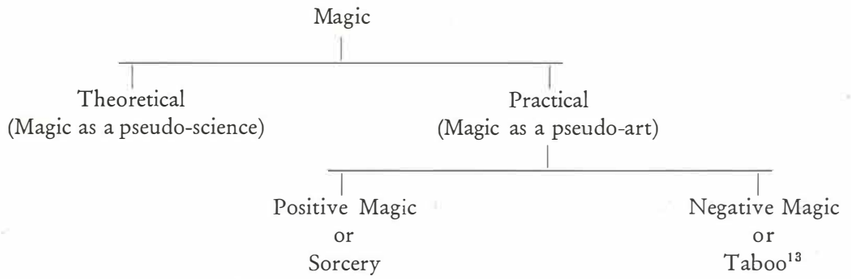
tillbaka utan att fångas (Frazer 1925 (sv. öv.) s. 35). När en elefantjägare i Laos går ut på jakt, förbjuder han sin hustru att klippa håret eller att smörja sig med olja under hans frånvaro, ty om hon klipper håret, skulle elefanten slita sönder fångstrepen och om hon oljade sig, skulle den glida ur dem. När männen i en dajakby gått ut för att fånga vildsvin i djungeln, få de, som stanna hemma, varken röra vid olja eller vatten under sina kamraters frånvaro, ty om de gjorde så, skulle alla jägare bli »smörfingrade», så att bytet skulle slippa dem ur händerna (Frazer 1925 (sv. öv.) s. 37).

Dessa exempel visa hur tankens upptagenhet av eller inriktning på ett visst mål, i detta fall framgång i jakt, lett fram till bestämda regler för uppträdandet under tiden, regler som icke blott gälla de i jakten deltagande utan hela den sociala grupp de tillhöra.[12] Den ensidigt på jaktlycka inriktade tankegången är ytterst känslig för skadlig symbolik i sin egen eller de anhörigas värld. Men det är blott en tillfällig intressedominans och då jakten är slut upphöra förbuden av sig själva. Tankegången följer i de anförda exemplen likhetens lag. Som malajen sväljer sin curry skall krokodilen svälja betet, som gästen går direkt in i jägarens hus skall hans villebråd gå i snaran, om hustrun klipper håret avsliter på samma sätt elefanten sina fångstrep och om de hemmavarande röra vid olja eller vatten, blir elefanten hal och glider ur fångstrepen eller vildsvinsjägarna bli släpphänta under fångsten. Man bör lägga märke till, att tankegången går ut från de mest kritiska och således mest emotionellt betonade momenten vid jakten. Allt som där kan främja måste göras och allt som kan hindra måste undvikas. Intresset härför lägger även hemmalivet under en sträng och obeveklig kontroll.

I de anförda exemplen möta vi de supranormala orsakssammanhangen tillämpade dels som positiva föreskrifter hur man bör göra för att framkalla en önskad verkan, dels som negativa föreskrifter eller förbud för vissa handlingar för att undvika en icke önskad följd. Frazer, varifrån exemplen hämtats, kallar de förra »Positive Magic or Sorcery» och de senare »Negative Magic or Taboo».

Frazers definitioner ha här som i så många andra fall länge spelat en avgörande roll för den teoretiska uppfattningen. Frazer står helt på associationspsykologiens ståndpunkt och indelar magin enligt de båda klassiska associationsarterna i *homeopatisk magi* enligt likhetens lag och *kontagiös magi* enligt beröringens lag. Båda formerna tillsammans kallar han *sympatetisk magi* enär det i båda formerna antages »att föremål påverka varandra på avstånd genom en hemlig sympati». Frazer har däremot i sitt stora verk icke ägnat de ominösa traditionerna något ingående studium eller upptagit dem i sitt teoretiska schema över magins former. Detta schema och Frazers kommentar därtill skall jag dröja vid något. För Frazer är magin ett »stort och ödesdigert misstag, en felaktig uppfattning av ideassociationen» och hans indelning av magins arter får följande utseende:

[12] Som psykologisk term för detta sinnets beroende av vissa aktuella intressen har jag i en tidigare undersökning (Acta Ethnologica 1936) använt termen intressedominans, vilken term här bibehålles.



Man torde här kunna ställa den frågan, huruvida schemat är riktigt uppställt med hänsyn till de använda begreppen. Frazer ställer tabu-begreppet helt under magins praktik och karakteriserar tabu helt enkelt som den positiva magins negativa sida. Tabu har emellertid utan tvivel en lika påtaglig teoretisk bakgrund som den positiva magin. Man skulle snarast vilja påstå, att dess teoretiska karaktär är större, eftersom det i sig själv innebär ett förbud mot eller en begränsning av handlandet, medan den positiva magin ger en impuls och en formel för handlandet. Både magi och tabu måste givetvis också som bakgrund ha en teoretisk åskådning även om som Frazer mycket riktigt anmärker den primitive föga grubblar över abstrakta principer (Frazer 1925 (sv. öv.) s. 24).

Marett har riktat kritik mot Frazers uppfattning av magin liksom av förhållandet mellan magi och religion (Marett 1909, spec. kap. »Is Tabu a negative Magic?» och »The Conception of Mana»). Eftersom icke alla föreställningar om supranormala samband låta sig förklaras utifrån associationsformerna för likhet och beröring räcka inte heller Frazers tvenne grupper homeopatisk och kontagiös magi till för att täcka det supranormalas hela sfär. I stället för Frazers sammanfattande begrepp *magic* vill Marett sätta en vidare och till sin betydelse mindre fastlåst term. Han stannar för »supernatural». Inom denna sfär »*the supernatural*» utgör *mana* dess positiva sida och *tabu* dess negativa. Maretts ypperliga klarläggande av mana som ett teoretiskt psykologiskt begrepp är värt att citera: »*Mana* is often operative and thaumaturgic, but not always. Like energy, *mana* may be dormant or potential. *Mana*, let us remember, is an adjective as well as a noun, expressing a possession which is likewise a permanent quality. The stone that looks like a banana is and has *mana*, whether you set it working by planting it at the foot of your tree or not. Hence it seems enough to say that *mana* exhibits the supernatural in its positive capacity — ready, but not necessarily in act, to strike» (Marett 1909 s. 128 f.). Att ett föremål har en kvalitet av *mana* även, då det icke kommer till användning för ett visst ändamål, synes dock närmast hänga samman med att detta föremål redan fått en viss konventionell betydelse i traditionen och har därför inte direkt med manabegreppets psykologiska tolkning att göra. Psykologiskt sett får

[13] I den svenska översättningen av Frazers verk hava orden pseudo-science och pseudo-art översatts med resp. pseudo-vetenskap och pseudo-konst. Då några helt lyckliga motsvarigheter till orden i härvarande betydelse knappast synes stå att få på svenska, föredrar jag att använda begreppen supranormal teori och supranormal praktik.

ett föremål manabetoning först då en föreställning uppstår, att detta föremål av den ena eller andra anledningen kan bli användbart enligt intressenas behovslinje.

I förhållande till mana som den positiva sidan av »the supernatural» karakteriserar Marett *tabu* som dettas negativa sida: »Tabu — — — is the negative mode of the supernatural, to which mana corresponds as the positive mode.» Eller uttryckt på ett annat sätt — — — »the supernatural, so to speak, on the defensive» (Marett 1909 s. 127 f.).

Marett har i sin uppställning av det övernaturligas uttrycksformer gjort termen magi helt överflödig, vilket kan synas opraktiskt, därför att den redan fått en så vidlyftig och till betydelsen tämligen klar användning i vetenskapligt bruk. Utan att man behöver inlägga den schematiskt intellektualistiska betydelse i ordet magi, som Frazer gjort, synes det vara lämpligt att bibehålla det, men i en klart definierad betydelse. Maretts uppfattning av mana och tabu som i viss mån motsatta begrepp synes mig heller icke helt lycklig. För att överhuvud bli tabu synes ett föremål eller en person med nödvändighet tillskrivas en övernaturlig kraft (eller en övernaturlig betydelse, varom mera i fortsättningen). Det är med andra ord ett ting som redan är insatt i en supranormal kombination, som sålunda har mana eller är mana men av en farlig och skadlig karaktär och detta gör att det blir föremål för tabu. Å andra sidan kan ett manafyllt föremål eller väsen, vars kraft uppfattas som god, nyttig och gagnande, användas i operativ magi för att uppfylla de önskningar som just äro aktuella för individen. Så vitt jag kan finna skulle därför en terminologi med bibehållandet av begreppet magi i betydelsen positiv och operativ form av det supranormala, av mana, vara att föredraga framför en sådan, där begreppet magi helt utgått. Därmed jämställes Maretts begrepp the supernatural och mana. Marett har heller inte i sina essäer i övrigt undvikit begreppet magi, utan använder det i betydelsen av den positiva formen av mana.

För de supranormala orsakssambanden, de supranormala krafternas tillämpning i praktiken, synes sålunda följande schema kunna uppställas.

Föreställningen om supranormala krafter eller manaism, latenta krafter, som kunna utlösas i positiv (gagnande) eller negativ (skadlig) riktning.

Positiv eller operativ mana eller magi	Negativ eller prohibitiv mana eller tabu (= Marett: »the supernatural on the defensive»)

Denna uppfattning av manabegreppet synes också stämma väl överens med den närmare precisering härav, som Lehmanns undersökningar lett till.[14] Von Sydow har också samma uppfattning då han definierar mana som »die unpersönliche übernormale Kraft, — — — welche die primitive Auffassung lebenden oder leblosen Dingen, Ereignissen oder Wörtern zuschreibt» (von Sydow 1929 Die Psychologischen — — — s. 63). Von Sydow har sedermera av språkliga skäl föredragit termen orenda för samma företeelse (von Sydow 1939 s. 246).

[14] Lehmann 1915. Det finnes emellertid också rent sociala tabun, som sålunda icke äro övernaturligt betingade. Jfr Marett »Is Taboo a negative Magic?» (The Threshold of Religion 1909, s. 80 ff.)

Omen.

Det är emellertid en annan grupp av supranormala föreställningar utanför magi och tabu och utanför den supranormala kraften som kausativt verkande faktor, som kräver uppmärksamheten vid ett försök till psykologisk systematik av den supranormala traditionens arter. Jag syftar på den grupp, som Linderholm benämnt divinatorisk magi och som här i det följande sammanfattas under beteckningen *omen* (Linderholm 1918 Nordisk magi). Det ligger en riktig känsla för de divinatoriska föreställningarnas tendens mot orsakssamband däri, att Linderholm inordnat dem under magin, men då de till sin psykologiska ursprungskaraktär otvivelaktigt mera uppbäras av begreppet »signum» än »causa», torde det vara riktigt att i stället sidoordna dem med magi- och tabubegreppen. Mera härom i det följande.

Divinationen har i ganska begränsad omfattning varit föremål för vetenskapligt studium. I Frazers stora verk finner man blott exempel på divination anförda strövis. Endast vid ett tillfälle och mera i förbigående bekänner Frazer sin uppfattning av den divinatoriska traditionens väsen. Frazer söker belysa de agrikulturella riterna i Eleusis med analogier från Kayans eller Bahans på Borneo och bergstammarna i Assam. Vid sådden tar man i Assam omen för skördens riklighet från utgången av en arrangerad tävlan mellan kvinnorna och männen. I anslutning härtill skriver Frazer: »We may conjecture that the 'tug of war' which takes place between the sexes on several of these Sabbaths was originally a magical ceremony to ensure good crops rather than merely a mode of divination to forecast the coming harvest. Magic regularly dwindles into divination before it generates into a simple game» (Frazer 1912 VII s. 110 not 2, forts. från s. 109).

För Frazer, survivalteoretikern i princip, var denna sats: »Magic regularly dwindles into divination before it degenerates into a simple game» en fullständigt självklar sak, ett axiom, som icke krävde någon bevisföring. Men den är grundfalsk och ur psykologisk synpunkt vänder den helt upp och ned på begreppen. Den frågan har visserligen uppställts om omen skall räknas till de supranormala föreställningar, som vanligen benämnts magi. Frazers uppfattning framgår av det nyss anförda. För honom är omen ingenting annat än förbleknade magiska föreställningar. Åtskilliga ha delat denna uppfattning, men den har också rönt gensaga. Innan jag går närmare in härpå skall jag emellertid något dröja vid ominas väsen. När Ingólf Arnarson och Hjørleif Hrodmarson år 871 foro till Island och fingo se land föröver, kastade Ingolf, som var hedning, sina högsätesstolpar i vattnet. Där de flöto iland, ämnade han bosätta sig. Först efter tre vintrar fann han dem i Reykjavik. Genom detta gåvo gudarna honom ett tecken var han skulle bosätta sig och finna sin lycka och han rättade sig därefter (Ásmundarson 1891 s. 32). När Þorbjörn Laxárkarl, en av de senare landnamsmännen, vandrade med sin familj, sin boskap och sitt bohag in mot det inre av Þjorsárdalur sökande tillräckliga betesmarker för att kunna bosätta sig, kom han till ett ställe där fjället, som stängde Þjorsás västra strand, hade en kontur som en kvinna. Þorbjörn tog detta som ett gott tecken. Han kallade fjället Líkný och efter detta namngav han trakten närmast däromkring. Han tog sin bostad här och bodde där till döddagar (Ásmundarson 1891 s. 219 och Jónsson 1885 s. 45 f.). Dessa båda berättelser från nordisk forntid visa

hur män, som söka efter den bästa platsen för sin bostad och bärgning, säkerligen en av de allvarligaste frågorna i deras liv, togo tecken från det övernaturliga. Det är ett par goda exempel på omen, det ena arrangerat, det andra direkt upplevt. Samma uppgift som i de meddelade exemplen, att i mer eller mindre allvarliga situationer visa vad människan skall göra eller vad som skall hända henne, hava alla omen.

Man finner såväl i den vetenskapliga litteraturen som i det gängse språkbruket flera olika beteckningar för de ominösa traditionerna såsom divination, orakel, varsel, spådom, tyda, omen etc. Jag har här valt att för alla använda den gemensamma beteckningen omen.

Ominas psykologiska bakgrund är människans osäkerhet inför det okända och oförklarade i tillvaron och hennes önskan att få veta något om de sidor därav, som särskilt angå henne. Denna inställning är givetvis en ursprunglig och primitiv själslig tendens. Men den kan i sin strävan efter klarhet gå två helt skilda vägar. Den kan bygga på helt erfarenhetsmässiga grunder och iakttagelser och slutledningarna om det okända sammanhanget ske rent logiskt i enlighet med vad man redan känner som faktiskt. Detta är den vetenskapliga slutledningens väg. Men bristande kännedom om de verkliga sammanhangen och bristande förmåga att steg för steg utforska dem ha dock aldrig betytt, att människan avstått från att söka uppenbara det fördolda. Där vetandet icke räcker till, ersättes det av tron. Det blir rent hypotetiska men för den omentagande själv trodda, supranormala sammanhang, som få bilda bryggan mellan yttre händelser och inre problem. Denna strävan att uppenbara det fördolda är givetvis allmänmänsklig. Babyloniernas högt utvecklade astrologi, hebreernas drömtydningar och profetior, grekernas gudaorakel t. ex. Zeus' orakel genom Dodonas ek och källa samt Gaias, Poseidons, Themis' och Apollons orakel i Delphi, romarnas framtidsläsning av fåglarnas flykt eller offerdjurens inälvor, deras tempelsömn och sibyllinska böcker, germanernas tydor av fåglars skri och hästars gnäggande och slutligen den sällsynt rika floran av olika slags omen hos primitiva folk såväl som bland västerländsk allmoge, alla äro de uttryck för samma urgamla och allmänmänskliga strävan att uppenbara framtiden till förmån för de egna behoven.

Åke Campbell har för åtskilliga år sedan ägnat ominas psykologi ett par värdefulla studier (1918, 1921 och 1924). För en indelning av omina tar han som utgångspunkt de yttre förhållandena vid omentagningen och han indelar omina i två större grupper, *objektivt iakttagande*, då den iakttagande ej är kvalificerad på något särskilt sätt och flera kunna iakttaga detsamma, samt *subjektivt iakttagande*, då den agerande är kvalificerad på grund av särskild begåvning, fasta, vaka etc. och gör iakttagelserna hos sig själv. Inom gruppen objektivt iakttagande skiljer Campbell mellan *aktivt iakttagande* eller *spådom*, då den som tar omen ordnar med vissa arrangemang, t. ex. singla slant, spå i kort, binda önskekrans, och *passivt iakttagande*, eller *omen* i den av Campbell använda, begränsade innebörden av ordet, då inga sådana arrangemang förekomma. Exempel härpå äro: katten tvättar sig för främmande, storm nyårsnatt — märkliga män dö. Inom gruppen subjektivt iakttagande göres samma indelning i *aktivt* t. ex.: framkalla syner genom vaka, fasta o. s. v., gå årsgång, drömströmming etc., samt *passivt*: t. ex. den kloke, söndagsbarnet, klarseende, aningar etc.

Campbells underavdelningar i aktivt och passivt iakttagande äro värdefulla ur psykologisk synpunkt. De synas dock bättre kunna betecknas med termerna *handlingsomen* för arrangerade omen och *händelseomen* för de spontant upplevda omina. En viss skillnad av traditionspsykologiskt intresse mellan dessa båda former finnes redan däri, att handlingsomen lättare stelna i stereotypa och traditionella former med bestämd betydelse, medan händelseomen lämna större möjligheter för individuell och tillfällig omentagning. En annan och mycket väsentlig skillnad mellan handlingsomen och händelseomen framkommer vid studiet av hur omen övergår till magi och tabu. Campbell har ägnat denna fråga värdefulla iakttagelser i den ena av tidigare nämnda artiklar (1921), en studie som allt för lite beaktats av den forskning som senare sysslat med omen och magi i traditionen. Redan här finnas nämligen synpunkter, som, rätt beaktade, kunde ha gett anledning till en annan och riktigare uppfattning av de ominösa traditionernas värde som bevis för äldre kultiska samband inte minst i våra skörde- och jultraditioner.

En analys av den ominösa föreställningens karaktär sker kanske bäst genom en analys av dess språkliga uttrycksform.

Subjekt	kopula	objekt[15]
Tappa kniv	betyder	herrfrämmande
Regn bröllopsdagen	»	rikedom
Sista kärven stor	»	god gröda nästa år
Sista kärven liten	»	liten gröda nästa år

Kopulan i den ominösa slutledningen utgöres av sådana ord som »betyder», »bådar», »är tecken till», »varslar», varmed anges, att subjektet anses som förebud till något, som kommer att ske eller som en uppenbarelse av något, som redan skett i det fördolda. För att det skall vara fråga om ett rent omen får subjektet emellertid icke uppfattas som orsak till objektet. Campbell påpekar detta och citerar i anslutning därtill Cicero, som i sin skrift »De divinatione» framhållit, att varsel och tecken icke ge grunden (causa) till vad som skall ske utan endast förkunna det (sed nuntiant ventura) (Campbell 1921 s. 92).

För en primitiv uppfattning ligger det emellertid synnerligen nära till hands att från ett förebud sluta sig till ett visst orsakssammanhang. I många fall får man också säkerligen räkna med att uppfattningen av förebud och orsak ligga samordnade i den primitiva, komplexa uppfattningen. Denna tendens är särskilt påtaglig i fråga om sådana omen, som bottna i och bero av starka intressedominanter, utformade som önske- eller skräckmotiv, d. v. s. då det är fråga om en stark affektiv eller emotionell inställning (jfr s. 37 ff.). Jag återkommer härtill längre fram.

För att i en teoretisk diskussion kunna skilja mellan rena omen och sådana åskådningar,

[15] Campbell har i sina tidigare nämnda utredningar använt termerna subjekt, kopula och predikat. Det synes emellertid mig vara språkligt riktigare att i stället för predikat använda termen objekt.

där ett orsakssammanhang gör sig gällande, synes det emellertid lämpligt att använda en annan terminologi än de nyss anförda, i detta avseende språkligt neutrala begreppen subjekt, kopula och objekt. Jag väljer att ersätta termerna subjekt och objekt i ett omens språkliga form med termerna *ominant*, något som är ominöst, varslande, och *ominat*, det som blir uppenbarat. Man får då i stället följande språkliga schema:

Ominant	kopula	ominat
Tappa kniv	betyder	herrfrämmande
Regn bröllopsdagen	»	rikedom
etc.		

De ominösa tingen eller, som de här benämnts, ominanterna, kunna givetvis vara av mångahanda slag. Det kan vara ting, som i sig själva äro kraftigt affektbetonade, men det kan också vara relativt vanliga och vardagliga föremål eller händelser. Att t. ex. en komet, som plötsligt visar sig på himlen, skall betraktas som förebud för allvarliga händelser, är i och för sig helt naturligt. Att enkla ting och händelser kunna bli ominanter kan till en början synas mera egendomligt. I dessa fall beror emellertid den ominösa betydelse som intolkas främst på en särskild intresseinriktning eller intressedominans hos individen eller gruppen och först i andra hand på att ominanterna även i sådana fall icke äro alldeles vilka ting eller händelser som helst, utan hänföra sig till vissa abstrakta urvalskategorier för tänkandet eller dominanter i miljö och tradition.

Ominal magi och ominöst tabu.

Redan Cicero hävdade, att subjektet (ominanten) endast får tänkas vara ett tecken för objektet (ominatet = det som uppenbaras eller skall hända), om man skall kunna betrakta föreställningen som ett rent omen. Det får sålunda inte uppfattas som dess orsak. Det är emellertid en tämligen intellektualistisk uppfattning, som för en Ciceros livsåskådning var naturlig men som för primitiv tankegång lätt nog blir för snäv. Det finnes psykologiskt sett ständigt en tendens att av rena omen, rena tecken, sluta sig till ett orsakssammanhang, *att förväxla signum med causa*. Denna tendens gör sig också särskilt gällande, så snart starka emotionella krafter spela in, så snart det är fråga om en allvarlig och betydelsefull situation med andra ord, och då kunna vi också finna en sådan förväxling av tecken och orsak långt uppe i de bildade samhällslagren. Alla de mer eller mindre bagatellartade tecknen låta vi vanligen gälla för vad de äro, endast tecken, men så snart det gäller de vitala intressena ligger uppfattningen av ett orsakssamband mycket nära till hands. De i den ominösa slutledningen ingående elementen skifta därigenom karaktär, och vi kunna ställa upp följande språkliga schema:

causant	kopula	causat
Renskrapad åker	ger	dålig skörd nästa år
Om man tager in murgröna i stugan	vållar det	dödsfall i familjen
Om man lämnar en remsa på åkern osådd	vållar det	dödsfall
Om ett fruntimmer bär in första hötappen	vållar det	endast hondjur i gården
etc.		

Det rör sig här liksom vid de rena omina om fabuleringar kring önske- och skräckinställningar och att traditionernas innehåll glider över från rena tecken till orsakssamband beror givetvis främst på den emotionella betoningens styrka, samt på det psykologiska förhållandet att vad man önskar eller fruktar det tror man på.

Då omina fått en orsaksbetoning i stället för att blott vara tecken är det följdriktigt att på ett eller annat sätt söka inverka på situationen till sin egen fördel. Resultatet blir *en inriktning mot att främja goda omen och i möjligaste mån undvika eller neutralisera de onda*, varigenom betydelseglidningen i föreställningen från rena omen till operativ magi och tabu klart bekräftas. Denna betydelseförskjutning sker emellertid olika lätt beroende på ominas olika karaktär.

Det förhåller sig här t. ex. olika med vad Campbell benämnt aktivt och passivt iakttagande, vilka grupper i stort sett sammanfalla med vad här tidigare benämndes *handlingsomen* och *händelseomen*. Vid handlingsomen, där den omentagande själv arrangerar en ominös situation, har han givetvis särskilda möjligheter att påverka denna i önskad riktning. Jag anför här först några exempel på sådana handlingsomen, där betydelsen av omen nästan automatiskt glider över till magi.

Den som fick den tjockaste röken ur skorstenen julafton fick den längsta säden och linet (Bergvik VRM) eller ju högre man fick julbrasans eld att flamma desto större skörd nästa år (Steneby DS) och ju fler gnistor det kom genom skorstenspipan från julbrasan desto rikare år (Nyland FI, allt enl. Celander 1928 s. 159).

Ju högre julstången var desto bättre skulle halmen bli i nästa års skörd (Västerås VSM LUF 1661 s. 1).

I den sociala bymiljön blir denna föreställning lätt kombinerad med en tävlan att få den högsta julstången. Man försökte även skära ner eller stjäla varandras julstänger.

Den som först fick upp fågelneken på julafton, den som först fick djuren vattnade på juldagens morgon, den som först fick maten färdig julafton etc., skulle först få inbärgat nästa år. Man försökte därför alltid bli färdig så fort som möjligt (allm. trad.).

Om man gör sista kärven liten eller sista lasset litet kommer nästa års skörd att bli liten (allm. trad.).

Om man tar en liten kärve till fågelkärve är det ett tecken på snålhet och det blir då dålig skörd nästa år (täml. allm. trad.).

Av de anförda exemplen framgår, att det magiska sammanhanget *dels* tar formen av

en föreskrift för operativ magi, då följden innebär ett önskat resultat — så tjock rök som möjligt, så hög julstång som möjligt, så tidigt som möjligt skall fågelneken sättas upp, *dels* tar det formen av tabu, av förbud mot handlande, som har en icke önskad följd, man skall icke göra den sista kärven eller fågelneken liten.

I fråga om *händelseomen* har den omentagande givetvis inte lika lätt att inverka på ett omens utformning. I vissa fall är en sådan inverkan överhuvud utesluten som i följande exempel.

Om det blev storm nyårsnatten skola många stormän dö.[16]
Om det kom fåglar i julneken med detsamma, så blev det god skörd.
Om man fick se flera kråkor gående i rad, betydde det begravning.
Blev julbrödet svartblommigt eller svartfläckigt i ugnen, varslade det om dödsfall. (Mistelås SM LUF 2776 s. 13.)

Emellertid visar det sig, att även vid händelseomen en magisk regel lätt uppkommer, så snart den omentagande har någon möjlighet att ingripa i sammanhanget åt önskat håll. En ganska vanlig föreställning är, att om det blåste så, att vinden skakade fruktträden julafton, så skulle det bli god skörd. Regeln härstammar givetvis från Bondepraktikan, där det heter: »... om thet skeer på Julenatt / Att Wädret i Lufften myckit blåsa kan / Ther om säya the strax på staan / Thet Ähr skal blifwa fruchtsammeligh ...» (Bonde-Practica Sthlm 1662). Det är emellertid vanligt, att denna regel gett anledning till att man skakade fruktträden, om det inte blåste, för att få god skörd.[17]

Om korna lågo juldagsmorgonen, då man kom för att ge dem foder, var det ett tecken till god skörd (= liggsäd). Det har därför utbildat sig en regel, att man skulle försöka komma ut i lagården så tidigt som möjligt, medan korna lågo, just för att få god skörd nästa år.

En annan regel om sambandet mellan väderleken och skörden är, att om man måste ha vantar på i ploganden eller då man körde ut gödseln, så blev det ett gott år. Meningen är givetvis, att om det var kallt vid vårarbetets början, det vill säga mindre fördelaktigt för grodd och växt, skulle det bli bättre sen, det vill säga god skörd. En uppteckning lyder: »Hade di vantör å pels å lämössä på når di körde ut dynga di första lassa, så vart dä hett sen, å gröä» (V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 12). Det kan sålunda här vara en övernaturlig föreställning av omvänd initialkaraktär, som icke är ovanlig i folktraditionen. Till jämförelse kan nämnas skånefiskarnas tro, att det inte är bra att få sill första gången man går ut på sillfiske. Resonemanget kan emellertid också bottna i en vanlig ängslan att våren skall komma för tidigt. Föreställningen om vantarna vid vårarbetet är i varje fall i sin ursprungligaste form blott ett märke för

[16] Traditionen är tämligen vanlig och den kan även gälla julnatten. Den torde vara att härleda ur bondepraktikan, där det heter: »Om thet Julenatt blåss hardt / Då skola monga Förstar döö medh een fart.» (Bonde-Practica Sthlm 1662).

[17] Denna tradition är särskilt känd från Blekinge (Ronneby, Edestad, Ramdala, Jämjö, Kristianopel LUF 743 s. 22 f., 39, 49, 54, 57; Öljehult LUF 4506 s. 7, Vissefjärda LUF 1141 s. 3 och 4705 s. 16), men förekommer även från andra håll (Kristdala SM Söderbäck 1921 s. 76, Timmele VG LUF 2173 s. 45. Jfr DK Skattegraveren 8 s. 42, Jylland och Sønderjylland DK Kristensen 4 nr 316: 38, 39). Jfr v. Sydow 1921 samt Celander 1944.

grödan av väderleken, varpå bondepraktikan visar så många exempel. Man möter traditionen som omen vid första gödsellasset (V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 12), plöjningen (Köla VRM Arill 1923 s. 11) och sådden (Hällstad VG EU 2884). I Skåne är den fullt utbildade magiska regeln, att man vid första gödselkörningen eller första vårdagen skulle ha vantar på, tämligen vanlig.[18] Då situationen fått en ton av övernaturligt över sig, tillkommer dessutom lätt den vanliga regeln för supranormala tillfällen att arbetet skall göras tigande (Wigström Sv Ldm VIII: 3 s. 437). Sedan väl en dylik magisk regel formulerats utformas mycket lätt ytterligare rituella detaljer: »Min far var född 1806. Jag har hört honom berätta följande, från 1830 till 40-talet bodde han i Wiarp nära Cimbris. Vid midsommartiden skulle bonden alltid som det kallas då bryta gödselhögen, för utkörning på trädan, då var där alltid tre man om detta arbete, hwar skulle hafwa sin trägrep och så skulle de hafwa stora winterwantar på händerna, detta war endast det första lasset som den serominen skulle tillämpas. När lasset blef färdigt skulle de gå bakefter lasset med grepen på axeln och wantarna på. Sedan de hade utspredt gödseln skulle de ta wantarna af och gå mot hem. Detta war för der skulle blifwa en god gröda, trodde de» (Simris SK LUF 154 s. 1). Detta är ett gott exempel på hur magi, vars kärna och ursprung dock blott är ett märke om väderlek och gröda, utformats detaljerat i sin sociala miljö. Ändamålet har bibehållits fullt klart, ty det är just detta ändamål, som varit meningen och drivkraften i traditionsbildningen, men det ursprungliga sammanhanget mellan den kalla våren och den senare varma växttiden med rik gröda är helt bortskymt.

I dessa exempel se vi hur den omentagande just på grund av sitt intresse att få det övernaturliga sambandet att peka åt önskat håll, ingripit och tillrättalagt trots att det gällt ett ursprungligt händelseomen. Från händelseomen har det blivit magiska handlingar av direkt positiv art med tillagda rituella detaljer. Ett sådant ingripande i händelseomen kan ibland te sig nästan karikatyrmässigt som i följande fall. »Om rågen är så lång den 1 maj så att en kråka kan gömma sig i den, blir det bra säd.»[19] Detta är en fullt naturlig iakttagelse, som icke rymmer något övernaturligt, icke ens i omenform. Men då man möter föreställningen som en utbildad magisk regel: »Om man gömmer en kråka i rågen den 1 maj, så blir det god skörd» (Veberöd SK LUF 580 s. 7), synes denna förbluffande magiska tillämpning endast kunna ha skett från en omenföreställning av tämligen dunkel art om kråkan i rågen som bådare och därmed genom glidningen från signum till causa som förorsakare av god skörd.

De föregående exemplen ha visat, att befrämjandet av goda omen leder till positiv magi. Något annorlunda reagerar den omentagande inför onda omen. Inför ett traditionellt ont omen kan den ominösa situationen förebyggas:

»Den som först tar hål på julaftonens grötfat, skall dö först. Husmodern satte fördenskull ofta en sked i grötfatet, hon tog hål på det, innan det kom på bordet» (Genarp SK LUF 2515 s. 25).

[18] Dagstorp EU 111, Lyngby EU 112, Bösarp LUF 372 s. 7, Kvistofta LUF 4047 s. 1, St. Slågarp LUF 465 s. 7 f. Man möter i Skåne samma tradition överförd till betessläppningen. Man skulle slå salt över djuren då de skulle ut på bete. Detta skulle ske med vantar på (Snårestad LUF 4808 s. 2).

[19] Väsby SK LUF 3528 s. 5, Ignaberga SK EU 458, Bosarp SK LUF 2196 s. 66 och 2391 s. 1, Fru Alstad SK LUF 5 s. 2, Skillinge SK LUF 171 s. 1, Harboöre DK Ussing 1928 s. 304.

»Den kvinna, som tog upp den sista neken, skulle bli änka. Då var det ingen som ville ta den neken. Alla fruntimmerna slogo sig ihop och togo några strån var och bundo neken tillsammans» (Ö. Herrestad SK IFGH 2240 s. 10, jfr Ljunits hd SK LUF 4075 s. 6 f.).

Genom sådana åtgärder undanröjes omenets uppkomst och den onda betydelsen är därmed ur världen. Campbell har benämnt denna form att undvika ett ont omen »corriger la fortune», en adekvat och god beteckning.

Man kan även helt undvika ett ont omens verkningsmöjligheter genom att undvika den situation omenet gäller, såsom då jägaren återvänder hem i stället för att gå på jakt efter ett käringmöte.

Det kan emellertid även användas motverkande åtgärder, varigenom man annullerar ett dåligt omen, t. ex. spottning tre gånger, då en katt springer över vägen. Härvid sättes magi mot magi. Den som glömt något och återvänder, får otur. Men han kan sätta sig en stund, då förtar han situationens karaktär, han har icke återvänt för att gå igen utan kommit helt tillbaka, och den onda betydelsen tros därmed vara borta.

Ett accepterande eller ett befästande av goda omen leder sålunda till positiv, befrämjande magi, som kan benämnas ominal magi. Ett undvikande av onda omen leder till tabu, som här i anslutning till den ominala magin benämnes ominöst tabu, corriger la fortune eller motverkande och upphävande magi.

Av vad ovan anförts om glidningen från föreställningen om ominösa samband till magiska, om övergången från »signum» till »causa», visar det sig, att denna tendens är mycket närliggande och nästan att betrakta som inneboende i ominas väsen. Detta innebär sålunda, att de ominösa traditionerna sällan äro rena, fattade endast som tecken, vilka i så fall skulle få gestalta sig utan ingrepp. Det torde vara så, att förmågan att fatta och respektera ett omen som enbart ett tecken tillhör ett mera intellektuellt plan, medan den primitiva tanken nästan automatiskt glider in på orsakssamband mellan ominant och ominat. De rena omenformerna synas också mest vara att finna inom högkulturer med utvecklad ödestro eller högre gudaväsen, med vilka människan umgås mera på ett religiöst och etiskt än magiskt plan och vars tecken hon också i undergivenhet uppfattar som verkliga tecken. Dodonas ek, augurerna och de sibyllinska böckerna eller de många övriga formerna för divination under antiken tillhörde heller icke några primitivkulturer.

Förhållandet mellan omen och mana.

Den här företrädda och exemplifierade uppfattningen att omen direkt främja framväxten av supranormala orsakssamband, som sedan taga form i magi eller tabu, står i direkt motsättning till Frazers survivalteoretiska tes rörande omen: »Magic regularly dwindles into divination before it degenerates into a simple game.» Givetvis är icke Frazer ensam om denna uppfattning. Hans store föregångare Mannhardt hade i grunden samma inställning även om den icke tagit uttryck i en bestämd tes. Men vi ha icke rätt att av Mannhardt och hans tid även vänta någon psykologisk analys av traditionsstoffet. Detta uppfattades som »Überlebsel», men som sådant tämligen homogent och likvärdigt. Men även i relativt sena psykologiskt orienterade undersökningar är Frazers sats ett

axiom. Klarast har kanske K. Robert V. Wikman uttryckt detta i sin studie »Folkliga tydor om kärlek och äktenskap» (1922), där ett stort och värdefullt källmaterial försetts med en särskild »psykologisk och religionsvetenskaplig tolkning». Wikman har då haft tillfälle att studera Campbells tidigare nämnda studier, som han betecknar som »ett par förtjänstfulla uppsatser» i tydornas psykologi, men de ha vid denna tid icke inverkat på hans egen uppfattning. Survivaltesen hade då sedan länge varit den codex, från vilken en forskare rent principiellt intet avstånd fått taga och Maretts kritiska och utmanande sats: »How and why do survivals survive?» (1920 s. 1) hade fått förklinga tämligen ohörd. Wikman säger om de ominösa traditionerna: »Tydorna bilda ett självständigt skikt i utvecklingen av de magiskt-religiösa föreställningarna i allmänhet. Ofta nog äro de endast magiska föreskrifter, vilka skrivits upp på framtidens konto. Ursprungligen har omenet i sådana fall betraktats som den magiska orsaken till den företeelse, som det sedermera — på ett kulturstadium, där de magiska föreskrifterna förlorat i betydelse — kommit att endast förebåda. Dessa tydor tillhöra sålunda en del av den folkliga magien, som ehuru vittnande om primitiva åskådningar, till icke ringa utsträckning måste betraktas som jämförelsevis ung» (1922 s. 186). Wikmans uppfattning är tydligen i princip tämligen identisk med Frazers. Det är survivalteorien tillämpad på förhållandet mellan omen och magi. Den står i bestämd motsats till den här hävdade i fråga om ominas psykologiska tolkning. Om Frazers och Wikmans tes tillämpas på i det föregående anförda exempel, skulle man vara nödsakad att ur de anförda exemplen på omen såsom den tjockaste röken, de höga julstängerna, fåglarna i julkärven, kråkorna som gå i rad, blåsten, som skakar fruktträden vid jul, vantarna vid vårarbetet etc. deducera äldre magiska sammanhang, som skulle betyda en magisk eldning vid jul för god skörd, julstängerna som ursprungliga vegetationssymboler, likaså fågelneken som magiskt föremål för god skörd, fåglarna i neken som äringsdemoner, kråkorna som ursprungligen dödsdemoner, fruktträdsskakningen som en ursprunglig magisk kult, varav omenföreställningen om storm som bådare av ymnighet är en bleknad rest, och omenet med vantar vid vårarbetet som ett ursprungligt kultiskt arbete med vantar, då det gällt den heliga gödselhögen etc., ja rentav tecknet med kråkan i rågåkern som ett belägg för att man tidigare just den 1 maj haft en kult med begravning av kråkor, (som väl då också måste betraktas som äringsdemoner) i rågåkern.[20] Jag anser, att man inför här ovan förebragd klarläggning och inför dessa konsekvenser bestämt måste hävda, att omen i första hand äro att fatta som primära, supranormala föreställningar, som i vissa fall äro sidoordnade med manaföreställningar uttryckta i magi och tabu och i vissa fall utvecklas till ominal magi och ominöst tabu.[21] Därmed är dock icke sagt att inte vissa

[20] Wikman torde numera ha en annan uppfattning av ominas väsen, enär han i olika sammanhang deklarerat en mot de tidigare survivalteorierna avvikande uppfattning. Hans strävan att tolka traditionselementen i deras sammanhang med den sociala miljön leder med nödvändighet bort från den survivalteoretiska uppfattningen.

[21] Denna iakttagelse, att omen kan övergå till magi och tabu, är ingalunda någon upptäckt av författaren till detta arbete. Förhållandet har tidigare berörts av åtskilliga forskare i olika sammanhang (Campbell 1921 s. 88 ff. och 1924 s. 1 ff., von Sydow 1929 s. 153 och 1934 s. 291 ff., Svensson 1931 s. 111 ff. och Berg-Svensson 1934 s. 224 ff., Bondevik 1933 s. 175 ff.). Forskningen har emellertid så länge varit beroende av survivalteorins betraktelsesätt att den verkligt stora roll, som omina spela inom den supranormala traditionen, icke framhållits tillräckligt. Detta är anledningen till att omina och deras

ting och händelser kunna framstå som ominanter av en speciell karaktär och inriktning t. ex. dödsfall eller god äring just därför att de i traditionen redan ha en magisk betydelse eller ett miljömässigt sammanhang av just denna art.[22] Murgrönans användning som gravväxt gör den sålunda både magiskt verksam och ominös för dödsfall, likaså den svarta färgen, korpen som dels är asfågel och dels är svart etc. Jag återkommer till detta vid en analys av den magiska situationens förhållande mellan intressedominans å ena sidan och tradition och miljö å den andra.

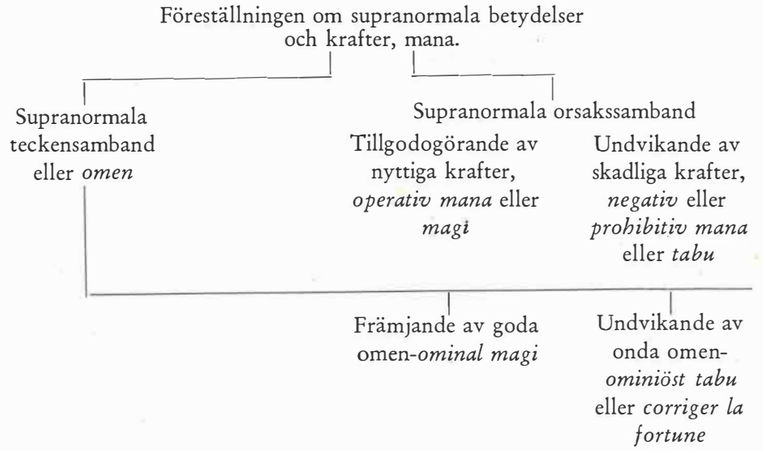
Jag har sålunda här särskilt velat framhålla, att det finnes en bestämd och tämligen regelbundet verkande tendens till att ett omen tack vare en tillkommande orsaksbetoning övergår till magi, om det är ett gott omen, och till tabu, om det är ett ont. Men även då omina kvarstå på teckenstadiet, och detta är givetvis ingen sällsynthet även på primitiv och folklig botten, ge de anledning till tabuföreskrifter men av en principiellt annan art. Dessa tabu innebära, att man icke får inverka på ett ominöst föremål eller en händelse för att inte störa det övernaturliga tecknets vittnesbörd. Man får t. ex. inte snoppa julljusen för att inte inverka på deras bådande av vem som först skall dö i familjen, man får under julafton inte se under julbordet, därför att man på julmorgonen tog märken av de korn, som man fann där, man fick heller inte röra askan efter julbrasan, ty av dess utseende på morgonen spådde man om kommande händelser under året. Samma tabu mot att inverka på ett omentillfälle torde ligga bakom uppgiften, att man icke fick bära ut någon brand från julbrasan. Man spådde nämligen bl. a. om det kommande årets kreaturslycka i julbrasan och det är då ganska naturligt, att ett brott mot förbudet att inverka på omenets utformning straffas med att man miste lika många kreatur som antalet bränder man bar ut. Dessa former av tabu, som uppkommit som ett förbud att inverka på ett omens utformning, äro emellertid inte så vanliga i folktraditionen. I första hand knyta de sig givetvis till omentillfällen och omenformer, som blivit konventionella. De spela heller icke tillnärmelsevis den roll inom de övernaturliga traditionerna som de tabu, som framkommit för att avvärja onda omen, men det är av en viss betydelse rent psykologiskt sett att skilja på de båda arterna.

Av det föregående har framgått, att omen innebära föreställningar om supranormala teckensamband, varvid en tendens att förväxla tecken med orsak gör sig starkt gällande och kraftigare ju mera det emotionella eller intressedominanterna äro med i spelet. Det förefaller därför naturligt att i en systematisk uppställning av dessa traditionsarter

förhållande till magi och tabu här getts ett så stort utrymme. Redan under arbetet med detta avsnitt av min lic.-avhandling (framlagt på von Sydows seminarieövningar i Lund vt. 1934) hade jag kommit fram till den slutsatsen, att den roll omina spela för uppkomsten av vissa former av magi och tabu, motiverade särskilda beteckningar för dessa former. Jag valde termerna ominal magi och ominöst tabu, som även använts i denna undersökning. Dessa termer liksom även delvis min utredning om dessa traditionsformer vid skörden och julen har accepterats och även bekantgjorts för internationell publik av von Sydow i ett föredrag vid Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques i London år 1934 (tryckt i Folk-Lore 1934 s. 291—309 under titeln »Mannhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons»).

[22] Man kan härmed jämföra vad Th. Preuss framhållit redan 1914 (s. 9 ff.) om »Komplexe und magische Vorstellungen» och två tings sammanställning på grund av gemensam roll i traditionen. Jfr Weiser-Aall 1937 s. 100 särskilt vad hon i samband med miljödominanterna säger om de reella sammanhangen. Jfr Mensch 1937 s. 187 f.

inordna omina under den allmänna föreställningen om supranormala betydelser och krafter eller som den ofta kallas manaföreställningen, som därjämte inrymmer föreställningarna om supranormala orsakssamband, den positiva (eller aktiva) formen operativ magi och den negativa (eller passiva) formen tabu. Efterföljande schema kan därför utgöra en kort sammanfattning av vad ovan sagts om den supranormala traditionens olika kategorier:



Intressedominans och primitivt tänkande

Den emotionella faktorn och intressedominansen.

Den samverkande enheten inom det mänskliga kunskaps-, känslo- och viljelivet betecknas vårt medvetande. Dess innehåll utgöres av allt det stoff, som i form av erfarenheter eller minnesbilder mottagits av våra sinnen. Sättet för dessa minnesbilders lagring i medvetandet och deras samverkan med ständigt nya, utifrån kommande intryck ha länge varit en den psykologiska forskningens viktigaste arbetsuppgifter. Olika forskare ha därvid på olika sätt sökt formulera lagarna för medvetandets dynamik.[23] Det kan i

[23] John Agerbergs arbete »Medvetandets problem ur fysiologisk synpunkt» (Ak. avh. Sthm 1942) har jag tagit del av först sedan avsnittet om den supranormala traditionens psykologi redan var skrivet (jfr förf. 1936). Jag nöjer mig därför med att i noter hänvisa till detta. Agerbergs arbete angriper problemen inte bara från fysiologisk utan i stor utsträckning även från psykologisk synpunkt. De beröringspunkter, som Agerbergs arbete har med denna undersökning, äro speciella, men väsentliga, eftersom därav synes framgå, att den tolkning av traditionen jag här skisserat i Agerbergs arbete får både psykologiskt och fysiologiskt sett ett stöd.

detta sammanhang icke bli fråga om att i detalj ingå på dessa lagar. Det torde vara tillräckligt att framhålla vissa huvuddrag för att bättre klarlägga de psykologiska förutsättningar för folktraditionens liv och nybildning, som i det följande närmare skola beröras.

Det mänskliga medvetandet är dynamiskt till sitt väsen. Intrycken tränga sig på utifrån, bli föremål för vårt iakttagande och försvinna till synes på nytt, men inte för alltid. De lagra sig i form av komplexa enheter, gestalter, för att använda den moderna termen, och dessa kunna på olika sätt och i olika sammanhang åter aktualiseras. De ständigt nya intrycken betyda givetvis en ständig tillväxt av medvetenhetsinnehållet. Detta företer således en utveckling och en historia. Det är också resultaten av det tidigare mottagna, som skapa förutsättningarna för mottagandet av nya intryck och som ge färg och ton åt den aktiva process, varmed vårt medvetande anammar nya element.

Det synes emellertid vara tämligen självklart, att endast en mycket begränsad del av medvetandets rika innehåll på en gång kan vara present. Medvetandet rymmer material med olika grader av klarhet och aktualitet, varav en del befinner sig i förgrunden, medan annat är tillbakaträngt. Det finnes emellertid alltid ett dynamiskt sammanhang och samspel mellan medvetenhetsinnehållets olika skikt.[24]

Vårt själslivs dynamik omspänner emellertid icke bara den sida som vi förnimma som medveten. Det finnes även omedvetna element, vilkas samband med de medvetna länge utgjort ett av de viktigaste problemen inom psykologien. Dessa positiva element, som man med ett gemensamt namn betecknat det omedvetna, undandraga sig vår omedelbara iakttagelse och kontrollen från vårt aktuella viljeliv. De kunna emellertid, ofta på ett spontant sätt och till synes utan orsakssammanhang, träda fram i medvetandet, utan att vi ha möjlighet vare sig att framkalla eller förhindra detta. Det är verksamheten av dessa krafter, som psykologerna benämnt *perseveration* och av vissa bland dem ställts i motsats till den äldre psykologiens association, förbindelsen mellan föreställningselement i det medvetna själslivet enligt de klassiska associationslagarna (jfr Agerberg 1942 s. 93 ff.). Gestaltpsykologien synes gentemot denna äldre associationspsykologi ha rätt, då den hävdar, att allt sammanhang i själslivet icke kan bero på enkla associationer mellan elementen, vilkas verkningssätt skulle kunna utrönas genom en medveten analys. Vissa psykologer betrakta också perseverationen som en med associationen sidoordnad faktor i medvetandets reproduktionsprocess, medan andra betrakta perseverationens orsak som i sista hand bottnande i association och beroende på modifikationer i den omedvetna associationsmekanismen. För traditionspsykologien synes det icke vara av någon större betydelse, vilkendera åsikten man anser vara den rätta. Det betydelsefulla härvid är icke *hur* kombinationerna göras i vårt själsliv utan *att de göras* och *varför de göras*. Vi måste otvivelaktigt därvid räkna med icke bara medvetna utan även med omedvetna krafter inom själslivet. Alfred Adler säger i detta sammanhang: »En uppmärksam person kan sällan förklara varför han lägger märke till allt. Det finns alltså färdigheter hos själsorganet, som ligga utanför medvetandets gränser. Låt vara att medveten uppmärksamhet till en viss grad låter sig framtvingas, så kommer

[24] Jag hänvisar här till Agerbergs utredning om medvetandet (s. 19) samt dess begränsning och aktuella omfattning (s. 110, 114, 125).

dock eggelsen till uppmärksamheten icke från medvetandet utan från våra intressen, som till stor del äro förlagda till det omedvetnas sfär, varifrån de starkaste rörelserna inom själslivet leda sitt ursprung. Här har man att söka de krafter, som bestämma riktningen av människans rörelselinje och utforma hennes (omedvetna) livsplan. Medvetandet ger blott en återspegling, ja, ofta en vrångbild av vad som försiggår inom det omedvetna» (Adler 1928 s. 74).

På liknande sätt har en av våra mera kända psykiatrici, Bror Gadelius, uttryckt sig: »Våra livsmål och strävanden och alla de mer eller mindre vitala intressen, som sortera under dessa, företrädas medvetet eller omedvetet av ett system starkt känslobetonade komplexer, vilka äro våra föreställningars och handlingars determinanter. Jag sade medvetet eller omedvetet, ty dessa determinanter taga dels form av klara av uppmärksamheten fasthållna ändamålsföreställningar, dels ock av dunkla, med instinkten närsläktade föreställningsrudiment. Ju mer vi närma oss det vitala, dess starkare och mera affektbetonade men också dess dunklare äro de bestämmande idéerna. De djupaste och mäktigaste, för vilka alla andra determinanter måste vika, event. förträngas, äro de psyko-biologiska primärmotiven, självuppehållelsedriften och lyckodriften.»[25]

Dessa uttalanden av psykologiens fackmän synas på ett markant sätt bekräfta de åsikter om de primitiva föreställningarnas framväxt, som man ledes till vid ett studium av folktraditionen.

Associationsteorien har länge behärskat den psykologiska forskningen och har tidigt vunnit burskap även inom etnologien. Den torde emellertid nu få anses vara helt övergiven av fackpsykologerna. Ett försök att fortfarande giva associationspsykologien tillämpning inom traditionsforskningen har gjorts av von Sydow genom att framhålla en ny form av association. Von Sydow hävdar, att man visst icke alltid kan finna likhet eller beröring vid alla arter av association. Han har därför föreslagit en ny term, emotionalassociation, för den typ där likhet eller beröring icke kan konstateras.[26] Om man emellertid medger den möjligheten, att associationer även kunna försiggå i det omedvetna, torde man även hava brutit udden av denna invändning mot den klassiska associationspsykologien. Oberoende härav har emellertid von Sydows betoning av det emotionellas betydelse vid traditionens bildning och liv särskilt i vårt land kraftigt bidragit till att fästa uppmärksamheten på denna viktiga faktor. Det kan kanske sedan närmast anses vara en terminologisk fråga, om man i överensstämmelse med en äldre psykologisk skola vill räkna med en ny form av association eller om man i stället vill sträva efter att anknyta traditionsforskningen till en modernare psykologi. Det är dock icke i första hand frågan om förbindelsen som sådan mellan medvetenhetstillstånden utan snarare gäller det själva reproduktionsgrundvalens, den själsliga dispositionens art.

[25] Gadelius 1926 s. 183. Jfr härmed Agerberg om de aktuella livsintressena (s. 105), den affektiva faktorns betydelse (s. 74, 128) och intresset (s. 174 ff.).

[26] Von Sydow 1926, 1928, 1929 och 1935. Lily Weiser-Aall har (1937) även framhållit associationspsykologiens brister och i detta sammanhang gått in på en kritik av von Sydows emotionalassociationer. En liknande uppfattning om associationspsykologiens svagheter och otillräcklighet i traditionspsykologisk tillämpning har jag framlagt 1936, där jag i stället för olika arter av association framförde intressedominansen som psykologiskt begrepp.

Den engelske psykologen Bartlett talar i samma betydelse om »the mental attitude». Han avslutar en granskning av associationsteorierna med följande ord: »In various senses, therefore, associationism is likely to remain, though its outlook is foreign to the demands of modern psychological science. It tells us something about the characteristics of associated details, when they are associated, but it explains nothing whatever of the activity of the conditions by which they are brought together.»[27]

Det är av största betydelse vid ett traditionspsykologiskt studium att klarlägga den bas i medvetandet, varur kombinationerna framväxa. Ty det är denna, som ger dem deras inriktning och mening. Processerna inom medvetandet ske icke ändamålslöst och utan mening eller sammanhang. Ett negativt bevis härför har redan en viss riktning inom den experimentella psykologien lämnat. Vid försöken med s. k. meningslösa stavelser visade resultaten, att just de detaljer, där försökspersonen på ett eller annat sätt kunde ge en mening i det till synes meningslösa utgjorde hjälpmedlen för minnet. Man synes också numera inom psykologien vara fullt ense därom, att man alltid måste räkna med intressebetonade och ändamålsinriktade krafter, som äro verksamma, då nya element upptagas och nya kombinationer göras i medvetandet.[28] Själva kombinationerna kunna sedan anses ske genom medveten association, en omedveten association eller en särskild perseverationstendens. Medvetandets intressebetoning är härvid det väsentliga och denna spelar en avgörande roll i den supranormala traditionens bildning och liv. I denna spelar det sakliga och logiska tänkandet däremot ofta en underordnad roll. För allmogemannen såväl som för den primitive vilden är det han tror på detsamma som det han vet. Och denna hans inbillade kunskap har värde för honom endast i den mån den anses kunna gagna eller skada hans speciella intressen. Ändamålsinriktningen (det konativa) går härvid alltid före kunskapen och därmed den rätta kännedomen om medlen (det kognitiva). Det är en affektbetonad och målbestämd slutledningskonst, som fungerar, såväl då bonden här hemma kliver högt med benen vid linsådden för att linet skall växa långt som då vilden i Nya Kaledonien gräver ner stenar av samma skepnad som tarofrukterna i sin odling för att skörden av taro skall bli riklig (Werner 1933 s. 336). Man kan naturligtvis här med en viss rätt tala om primitivt tänkande.

De emotionellt betonade och konativt inriktade krafter i det mänskliga själslivet, som äro anledningen till att vissa föreställningskomplex och därmed också vissa traditionskomplex äro mer aktuella och därför framstå som mera presenta än andra, har jag redan tidigare benämnt intressedominanter (1936 s. 165—186). Medvetet eller omedvetet äro de dominerande och vägledande för själslivets ändamålsinriktade verksamhet. De representera samma själsliga krafter, som Bror Gadelius benämnt de psyko-biologiska primärmotiven, självuppehållelsedriften och lyckodriften.[29] I förhållande till begreppet

[27] Bartlett 1932 s. 308. Jag har haft tillfälle att taga del av Bartletts arbeten, först sedan utformningen av problemen kring intressedominansen redan i huvudsak förelåg färdig (jfr förf. 1936).

[28] William James framhävde detta redan år 1890 (Principles of Psychology); jfr Agerberg 1942 s. 74, 105, 128, 178 ff.; Gadelius 1926 s. 183.

[29] Gadelius 1926 s. 183. Werner är inne på samma tankegångar (1933 s. 123), då han anför, att

reproduktionsgrundval synes beteckningen intressedominans mera ägnad att framhäva det dynamiska i själslivet, som här är väsentligt.

Primitivt tänkande och den supranormala situationen.

För de flesta bildade, moderna människor ter sig väl den fysiska tillvaron som en brokig karta av naturliga sammanhang. Även i fråga om sådant, som icke omedelbart kan uppfattas eller förstås av oss som naturligt, räkna vi dock på grund av vår vetenskapligt inriktade allmänbildning med naturliga förklaringar. Å andra sidan ges det tillräckligt många exempel på att även den moderna människan kan möta upplevelser, som för henne framstå med övernaturlig karaktär.

I den primitiva människans inställning till yttervärlden spelar det supranormala en mycket stor roll. Det finnes naturliga samband mellan orsak och verkan, som även den primitive känner till, men för mycket i omgivningen är hans vetande otillräckligt för en riktig uppfattning. Där vetandet brister, fylla emellertid tro och antaganden ut luckorna. Den primitive sluter sig till sambanden med hjälp av det komplexa och emotionellt betonade tänkande han är mäktig. Han kan endast i ringa utsträckning verifiera sina intryck av yttervärlden genom att sätta dem i samband med de orsaker och verkningar han känner till. Vi kunna sedan kalla detta tänkande ologiskt, alogiskt eller prelogiskt i förhållande till det logiska och kritiska vetenskapliga tänkandet.

För den primitiva uppfattningen föreligger därför ingen klar skillnad mellan det naturliga och det övernaturliga utan dessa kategorier flyta över i varandra. Därigenom få ofta rent naturliga sammanhang en övernaturlig prägel genom att de faktiska mellanleden icke kunna iakttagas av den primitive. De bli övernaturliga så snart han skall till att förklara dem, d. v. s. sätta in dem i ett begripligt sammanhang av bekanta förhållanden. Frågorna huru och varför få därför svar (aition), som ligga på det övernaturligas plan. Ur dessa växa i traditionen fram förklarande berättelser. Om en man t. ex. dödas av ett vilddjur är detta för den primitive en fullt naturlig händelse, därför att han kan konstatera den direkta orsaken. Men om han plötsligt faller ner död, t. ex. av hjärtslag, måste det övernaturliga tillgripas som förklaring. Den dagliga tillvarons invanda händelser reflekterar man inte över. De bli naturliga därför att de ständigt upprepas regelbundet. Att solen eller månen går upp och ned blir därför ingenting övernaturligt, även om den primitive diktar förklaringssägner hur och varför det sker. Men om en sol- eller månförmörkelse inträffar, blir det något annat. Det ovanliga och okända blir i sig själv övernaturligt, och frågorna tränga sig på sinnet, vad det skall betyda eller vad det skall ha för följder.

Uppkomsten och traderingen av föreställningar om övernaturliga samband och krafter kunna icke förstås till sin rätta natur utan en analys av det primitiva tänkandets psykiska teknik. I detta tänkande är det sålunda i första hand de primära livsbehoven uttryckta i intressedominanter, som sträva efter att tillgodogöra sig de »nyttiga» supranormala krafterna och att undvika de »skadliga». Den primitiva människan är klart

affekterna åstadkomma rent produktiva gestaltningar av ångest- eller önskeinställningar hos primitiva såväl som hos barn och sinnessjuka.

medveten om målet för sin önskan eller motivet för sin ängslan, men hon är famlande och osäker vid val av medel. Härvid har hon till ledning blott ett ytterst bristfälligt vetande om den omgivande naturens krafter och hon sluter sig till de samband och krafter hon vill tillgodogöra sig eller dem hon vill undvika som farliga med hjälp av ett diffust och komplext, ur vetenskaplig synpunkt ologiskt tänkande. De verkliga sammanhangen i naturen uppenbaras först långsamt och den primitive rör sig i stor utsträckning med falska föreställningar om dem. Men detta den komplexa inbillningens material ordnas i ofta nog så fasta och inom den sociala gruppen fastställda system av föreställningar och begrepp och befästes i traditionen enligt lagen att vad man önskar eller fruktar det tror man på. Paul Geiger har (1934 s. 41) framlagt samma uppfattning, då han pekar på dels bristen i vetandet och dels affekternas inflytande som orsakerna till det rationella tänkandets urspårning.

Kai-folket på Nya Guinea är för sitt uppehälle beroende av odlingen av taro och jams. För att få jamsen att slå djupa rötter beröra de skotten med benen från ett djur, som dödats i ett gryt under jorden. För att taroplantan skall ge stora och tunga frukter läggas plantorna innan de planteras ut på ett stort stenblock (Frazer 1912 VII s. 100). Bland vår egen allmoge är antecknat, att man för att få stora rovor skall låta fröet ligga en stund före sådden i en stor rova (Långaryd SM VFF 237 s. 5 f., V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 22 f.). Exemplen äro likvärdiga i fråga om det primitiva tänkande, som format föreställningarna. För en social grupp, som i stor utsträckning tar sin näring från jorden, äro intressedominanterna kring skörden, som längre fram ytterligare skall visas, en naturlig psykisk jordmån, varur föreställningar framväxa om gagnande såväl som skadliga supranormala sammanhang och krafter.

En primitiv människa lever sålunda ständigt i en värld, där för henne obekanta krafter äro verksamma, som på ett nyttigt eller skadligt sätt kunna ingripa i hennes tillvaro. Det gäller då helt naturligt att i förväg kunna beräkna dessa krafters verkningar, för att därigenom kunna tillgodogöra sig de gagnande och undvika de skadliga. De vägar, varpå detta sker och vilka faktorer av psykologisk, social, traditionsmässig eller miljöbetonad art, som därvid samverka, synas mig vara själva kärnproblemet för en riktig förståelse av de supranormala traditionerna och deras roll i den sociala miljön och livsföringen över huvud.

Intressedominansen är den psykologiska drivkraften vid uppkomsten av föreställningar om supranormala sammanhang och krafter. Då den primitive jamsodlaren finner en sten, som liknar en jamsfrukt, och han tar den och lägger den till jamsplantan i sin odling för att denna skall bära god frukt, kan man ställa frågan, hur hans resonemang därvid tillgår (Lang 1901 Myth — — — I s. 97). En traditionspsykolog ur associationspsykologernas krets skulle svara: »Därför att stenen liknar en jamsfrukt. Det är en likhetsassociation helt enkelt.» Och därmed skulle han anse frågan uttömd. Min mening är, att man måste ställa frågan djupare: Varför ser överhuvud den primitive, att stenen liknar en jamsfrukt? Han måste dock veta, att det är en sten. Man torde kunna svara: jamsodlaren upptäcker stenen liksom många andra gagnande eller skadliga ting i miljön, som ställas i sammanhang med jamsen, därför att hans mentala tillstånd är upptaget av omsorgen om jamsodlingen. Hade han i stället varit engagerad i förberedelserna för ett krigståg, skulle han upptäckt och i magiskt syfte använt helt andra ting. Eller ett annat exempel:

En barnlös kvinna i ett primitivt samhälle, där social ställning är direkt beroende av barnen, måste nära en ständig önskan att få barn. För henne blir därför en sten liggande med ett antal små stenar runt omkring ett magiskt värdefullt föremål, som kan hjälpa henne att få barn. Hennes önskeinställning är en annan än jamsodlarens. Då föreställningar om övernaturliga samband och krafter uppstå, beror detta med andra ord icke på att människor gå omkring och associera olika lösa iakttagelser i all allmänhet enligt likhets- och beröringslagarna. I stället är det de frågor, varav sinnet är fullt, intressedominansen med andra ord, som utgöra den spegel, vari yttervärlden iakttages eller kanske rättare, varigenom det iakttagna sovras och med vars hjälp detta även tolkas och får en mening. Sådant som kan framstå som gagnande eller farligt blir föremål för en skarpare uppmärksamhet och till detta knyta sig fabuleringarna om övernaturliga sammanhang och krafter. Den iakttagna yttervärlden, de nya upplevelserna, få en mening endast i den mån de kunna genom en tolkning ställas i relation till våra intressen.[30] Om man vill uttrycka samma sak mera i linje med gestaltpsykologiens begrepp kan man säga, att det här gäller gestaltkompletteringar, där de gestalter, som kräva komplettering, uppbäras av intressedominanterna och kompletteringen ernås genom de nya upplevelserna. Det ligger i medvetandets väsen, att det är rikt på sådana tankegestalter, men det är tydligt, att kompletteringar fortgå lättare och mer obehindrat inom ett primitivt temperament, där logikens lagar och ett omfattande faktiskt vetande om tingens reella sammanhang icke i samma utsträckning ställa hinder i vägen. En komplettering kan därför ske genom mycket olikartade upplevelser. Det är också tydligt, att ju mera emotionellt medvetandet är betonat, ju starkare intressedominanterna dirigera tänkandet, desto lättare ske gestaltkompletteringarna.[31] Werner benämner det mentala tillståndet vid sådana tillfällen »fixe Einstellungen» (1933 s. 327).

Det är sålunda icke så, att en upplevd händelse eller ett iakttaget föremål på något automatiskt och okontrollerat sätt sammanställes med tidigare upplevelser utan *vad* som uppleves, *hur* det uppleves och framförallt den tolkning, som ges åt det upplevda, är beroende av intressedominansens psykiska predestination. Denna i sin tur är givetvis beroende av den enskildes roll som individ i en större enhet, i den sociala gruppen och dess speciella livsrytm. På så sätt blir också varje upplevelse och varje nybildning av traditionen liksom dess fortsatta bestånd i grund och botten en socialpsykologisk fråga. Denna regleras av »the determinants of human behaviour in the primitive group», för att tala med Bartlett (1923 s. 266).

Vid de tillfällen, då det mänskliga psyket är behärskat av starka intressedominanter, får hela miljön sin alldeles speciella betydelse sedd ur den sålunda förhärskande inställningens blickpunkt. Många i övrigt obeaktade ting och händelser få då också en supranormal betydelse. Man kan då tala om förefintligheten av en *supranormal situation*.

[30] Bartlett är inne på samma tankegångar, då han betecknar det mänskliga tänkandets rot som »the effort after meaning» (1932 s. 44). Jfr Mensch 1937 s. 138 f.

[31] Werner 1933 s. 321. Werner säger i fråga om dessa företeelser: »Die Dinge und Personen der Umwelt werden in der immer bewusster werdenden magischen Sphäre als dämonische Wirksamkeiten gefasst, deren letzte Bedingung in dem Anteil liegt, welchen die Affekte an der Gestaltung der Umwelt haben. Die Welt wird zu magische Wesenheiten, die das Wiederspiel der Ängste und Wünsche des Menschen sind» — — — (jfr Vierkandt 1896 s. 4).

Vad jag här och tidigare (1936) benämnt intressedominans synes täcka det mentala tillstånd, som Malinowski kallar »anxiety» inför en viss ändamålsbetonad situation och som Malinowski framhåller som den magiska föreställningens rot. Jag är fullt ense med Malinowski i hans uppfattning, som jag lärt känna, först sedan intressedominansens begrepp var utformat. Jag finner dock min term mera användbar än en översättning av Malinowski's »anxiety», ångest, icke minst på grund av den betydelse termen ångest redan har inom psykiatrien.[32] De olika tillfällen, då sådana supranormala situationer uppstå av momentan eller mera konstant varaktighet och av betydelse för individens krets eller hela gruppen, återkommer jag till längre fram. Med hjälp av några exempel skall jag här först något närmare klarlägga innebörden av den supranormala situationen.

Man möter i svensk folktradition tämligen ofta åsikten, att ett lass vid skörden icke fick stå på logen över natten utan att lassas av, ty då fingo inte hästarna någon vila utan fingo stå och draga hela natten.

Från annat håll är antecknat, att det sista lasset inte skulle lassas av utan stå över natten. Då skulle säden bli liksom drygare (Dalby VRM EU 10195). Ingendera traditionen torde vara särskilt utbredd men kan dock mötas på olika håll. I första ögonblicket kunde dessa föreställningar, om de hade förekommit på samma plats, tett sig motsägande, men de äro det i själva verket inte. Situationen är något olika i de båda fallen. I första fallet gäller det ett lass under pågående inåkning. Det lass, som blir sist för dagen, har därför ingen särskilt markerad plats i föreställningen som t. ex. det sista lasset på åkern eller för året. Men man skall använda hästarna i morgon också och omsorgen om deras brukbarhet är därför närliggande. Den supranormala situationen är sålunda denna: Ingenting får finnas, som kan motverka hästarnas användbarhet nästa dag. Ett lass säd på logen är en oavslutad handling, som därför icke ger hästarna den rätta vilan. Naturligtvis kunde omsorgen lika gärna ha riktat sig mot körkarlen, men det är ett ofta iakttaget drag, att bondens omsorg om djuren är större än om tjänarna. De senare skola klara sig utan omsorg. Till regeln, att man bör lassa av lasset kan också ha bidragit den vanliga ordningssynpunkten.

I andra exemplet är situationen en annan. Det gäller inte att fortsätta inåkningen av säd nästa dag, varför tanken på hästarnas vila ligger mera fjärran. Men det är fråga om sista lasset och vid ett sådant tillfälle kretsar intresset gärna kring den avslutade skörden. Tankegången är inte lätt att i detalj analysera, men det sista lasset samlar tydligen drygsel åt ladan på samma sätt som en stunds vila på åkern efter skördens slut samlar kraft åt jorden. Ordningsregeln att man bör avsluta ett arbete ordentligt har därav satts ur spel.

De båda exemplen visa, att det är av vikt att rätt förstå den arbetstekniska situationen för att överhuvud kunna tolka till den knuten folktro.

Laddandet av en bössa var givetvis på mynningsladdarens tid en viktig handling, ty av laddningen berodde ofta möjligheten att göra ett gott skott. Själva laddningen

[32] Malinowski har särskilt vidrört dessa ting i följande arbeten: »Magic, Science and Religion» [J. Needham, ed., »Science, Religion and Reality», 1926], »Coral Gardens and their Magic» (1935) och »Foundations of Faith and Morals» (Riddel Memorial Lectures, 1934). Jfr Homans 1941 s. 164 ff. Webster betonar även i sin studie av tabunas väsen den negativa inställningen eller känslan av fruktan inför det övernaturliga (1942 s. 1 f., 14 f.). Jfr Mensch 1937.

blir på så sätt en supranormal situation. Tappar man då några hagel, uppstår genast problemet, vad betyder detta och hur skall förfaras med haglen? Önskedominanten är god jaktlycka och tolkningen kan bli, att de tappade haglen äro tursamma, men även motsatsen, att de förvillade skottet och skulle undvikas. »Datt det ned hagl naar dei ladde, maatte dei endeleg finne dei att og ha dei med i lanningi — det fylgde lukke med dei (Dagalid). Dersom det datt ned hagl naar dei ladde, so maatte dei ikkje ha dei med i byssa; dei trudde desse hagli forvilla skote. Men andre att trudde det var mykje um aa gjera aa faa med slike hagl; dei meinte det var dei som kom til aa drepa det dei skaut paa. Dei kalla desse hagli 'drèphagl'» (Flesberg) (Numedal NO, Flatin 1939 s. 101).

Mycket vanlig är föreställningen, att det snart skall bli lik igen, om den dödes ögon icke äro helt slutna. »Liket tittar efter fler», sägs det ibland. Ett dödsfall medför helt naturligt, att tankarna härpå äro särskilt dominerande och olika detaljer före begravningen eller i samband med begravningen bli lätt tydda som förkunnare av när det härnäst skall bli dödsfall och vem det skall bli.

En liknande föreställning möter man knuten till den första fisken, som fångas. »Hvis rykken sætter sig slik fast i den første torsken, at hodet vændes ned idet torsken trækkes op, vil fisket bli godt den dag; for fisken ser da ned gjennom havet efter flere. Det samme gjælder, hvis den første garnfisk som fanges, staar slik at den ser ned i havet; da ser den efter flere og vil trække mange efter sig» (Sunnmöre NO, Bugge 1934 s. 110).

Första fisketuren är således utpräglat ominös. I Skåne säga fiskarna, att det inte är bra att få sill första gången enligt ett motsatsslut: utan i början = bättre sedan. Men hela den tid fiskaren är borta på sjön är en supranormal tid, då ingenting får göras hemma, som kan tänkas skada. »De maatte ikke sope op rusket fra gulvet efter fiskeren før han kom tillbake fra fangsten. Hvis de gjorde det, saa de ikke fiskeren igjen» (Jølster NO, Bugge 1934 s. 111).

Dylika supranormala situationer äro i själva verket mycket vanliga, ja ständigt återkommande, i den folkliga och primitiva livsföringen. Tidigare ha åtskilliga exempel härpå anförts (s. 49 f., 52 f.). De ge också i stor utsträckning jordmånen för en mängd supranormala regler för handlandet, både sådana som blivit en kollektiv tradition men även åtskilliga individuella utformningar.

Varje situation, då man med en handling avser att nå ett visst resultat, är i själva verket för det primitiva psyket en supranormal situation, fylld av ångest (anxiety) för att tala med Malinowski och där allt som vid tillfället i fråga kan dyka upp i medvetandet och i miljön, måste tillrättaläggas, så att avsikten ernås och skadlig inverkan kan undvikas. »När man utbreder Lin eller Hampa att rötas, måste man ackta sig att man icke wänder hufwuden eller topparne norr ut, utan bör läggas, som människian lägges i Jorden, hufwudet i öster», lyder en uppteckning från 1600-talets slut (Wikman (Törner) 1946 nr 57, Cod. Ups.). Det är av ett visst intresse att närmare analysera den uppfattning, som ligger bakom. Avsikten i den föreliggande situationen är att få en snabb och fullständig rötning av linet eller hampan. Detta är intressedominanten eller önskekomplexet. Med detta sammanställes ett traditionskomplex: den begravda kroppen, som i kyrkogården förmultnar eller ruttnar och ligger med huvudet i öster. Därmed är den supranormala föreskriften färdig: Linet eller hampan skall läggas med huvudena

eller topparna i öster. Men därmed är också hela innehållet av supranormal art uttömt. Forskare av survivalteoretisk inställning torde lätt i denna kombination se bevis på ett äldre kultiskt samband mellan linets utläggning och begravningsceremonier och en tillämpning av tesen om växtsjälen skulle ge möjligheter till vidlyftiga spekulationer. Det torde också ligga nära till hands att tala om en antropomorf uppfattning av linet och hampan. Enligt min mening är emellertid det supranormala sammanhanget helt uttömt i och med att de två tankekomplexen linet och hampan, som skall rötas, och de begravda människorna, som förruttna i jorden och ligga med huvudena i öster, sammanställts i medvetandet och därmed alstrat regeln, att linet och hampan böra ligga med topparna i öster. Längre sträcker sig icke det supranormala sammanhanget och tanken fabulerar inte längre med materialet. Ändamålet är nämligen tillgodosett.

Sådden är en tid då alla arbetssituationer äro supranormala under trycket av intressedominansen för väl genomförd sådd och god skörd. Några exempel kunna visa, hur de supranormala förhållningsreglerna kunna variera. I fråga om linet innebär god kvalitet, att linet blir långt, rent och vitt och med långa fibrer. Därför tillrättalägges sådden i enlighet med denna intressedominant. Reglerna att man skulle kasta linfröna högt under sådden eller lyfta högt på benen, ofta med en förstärkande magisk formel: »Så hög hör få vi i år!», äro mycket vanliga. Likaså att man skulle ha på sig rena eller vita kläder. Att hustrun ofta säges skola så linet beror givetvis på att hela linodlingen i övrigt skötes av kvinnorna.[33] Från ett håll uppges, att mannen som sådde skulle vara klädd i trasor. Tydligen har tankegången härvid gällt, att linet skulle få rikt med fibrer (Tjörn BO Arill 1923 s. 17). Önskemålet om vita ärter har även gett anledning till regeln, att hustrun skulle hjälpa till vid sådden och vara klädd i ett vitt förkläde — ju vitare, dess vitare blevo ärterna.[34] »Naar Bonden havde begyndt at saa, ragede han ikke Skjægget før al Sæden var lagt. I Valders bruges det af Enkelte, og i Nordenhaug paa Ringerike», säger en norsk uppteckning (Storaker 1938 s. 165).

Dessa exempel på supranormala situationer skulle kunna fortsättas nästan hur länge som helst, ty för den primitiva människan är varje viktigt tillfälle fyllt av supranormala betydelser och krafter. De anförda exemplen torde vara nog för att klargöra den supranormala situationens karaktär i psykologiskt avseende. Föreställningarna ha haft att arbeta med enkla betydelser, som legat i föremålens egen karaktär, och exemplen kunna därför i viss mån sägas visa, hur tradition bildas, där ett visst mentalt tillstånd med tankegestalter av en viss spänningskaraktär, som kräver komplettering, är den ena polen och enkla föremål eller situationer i miljön den andra. Många gånger är emellertid föreställningarnas material icke sådana enkla ting utan traditionella eller konventionella symboler och betydelser, som redan ha sin givna plats i den kollektiva traditionen.

Individ och grupp.

I ovan citerade undersökning om intressedominansen (1936) har jag likaledes framhållit, att intressedominanterna kunna vara tillfälliga eller permanenta och att de spela

[33] Veinge HA, Sanne BO, Hajom VG, Arill 1923 s. 17; Holm HA VFF 222 s. 6.

[34] Örslösa VG Arill 1923 s. 17. En liknande tankegång är att man skulle äta ägg vid sådden av ärter,

en avgörande roll för förståelsen av traditionens utformning och liv såväl på det individuella som det kollektiva planet (s. 173, 175 ff.). I samma arbete har framhållits, hur intressedominanterna växla inom olika näringsgrupper och olika åldersgrupper (s. 178 ff.).

Den ovan framlagda begreppsutredningen har i huvudsak rört sig på det individualpsykologiska planet. Då varje etnologisk undersökning måste gälla studiet av ett material i dess sociala miljö och tillhörande en viss grupp av människor, är det emellertid nödvändigt att även betrakta problemen ur socialpsykologisk synvinkel. Jag skall därvid först något dröja vid förhållandet mellan individen och gruppen såsom bärare av traditionen.

Kravet på hänsyn till det sociala sammanhanget gäller också icke bara studiet av traditionens bildning eller dess genetiska sida utan i minst lika hög grad dess funktionella sida, dess liv, dess psykologiska och sociala roll i en viss miljö. I denna äro också bestämda kollektiva enheter eller grupper bärare av traditionen.[35]

Redan Durkheim betecknar med »l'âme collective» det sätt att tänka, känna och handla, som utifrån — således från den kollektiva gemenskapen — tvingar sig på individen (Durkheim 1927 s. XXIII, 6 ff.). Även den amerikanske socialpsykologen Mc Dougall har kraftigt understrukit gruppens och de sociala faktorernas normativa betydelse. Han anser, att gruppen fungerar som »a more or less organized mental system». Han vill dock icke tillskriva dessa kollektiva influenser karaktären av ett medvetande i vanlig mening, vilket till sin kärna skulle vara tillfinnandes inom varje i gruppen ingående individ, utan skiljer mellan begreppen »group mind» och »group consciousness». Med »group mind» menar Mc Dougall därför snarast något objektivt och utom- eller överindividuellt. Däri ingår även den primitiva sympatien mellan individerna i en kollektiv enhet, ofta understödd av individuell osäkerhet i kritiska lägen (Mc Dougall 1927 s. XI f., 16 f.).

Moderna amerikanska socialpsykologer av den riktning, som kanske bäst kan karakteriseras som den sociala gestaltbehaviorismen, anse att individen för sina reaktioner är

för att dessa skulle bli gula och kraftiga (V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 20), stora som ägg (Stigtomta o. Runtuna SÖ ULMA 12053 s. 9) eller löskokta (Kila SÖ ULMA 12049 s. 7, Mellösa SÖ ULMA 10166 s. 81).

[35] Till sådana kollektiva enheter kan man då icke räkna massan. Medan massan är en tillfällig anhopning av människor, är gruppen inriktad på permanent gemenskap. En massa kan ha gemensam inriktning men av tillfällig art och icke syftande utöver det momentana stämningsläget, medan en grupp har framtidsinriktade, gemensamma mål. De i en massa ingående individerna äga blott tillfälliga gemensamma intressen, medan varje förhållande, som går utanför en sådan tillfällig gemenskap, det må vara hämndekravet i ett upplopp eller paniken vid en eldsvåda, är fullkomligt oreglerat och obundet. Skyldigheten att visa och möjligheten att kräva hänsyn de olika individerna emellan finnes icke i massan men är förutsättningen för gruppens existens. Enklast skulle man kanske kunna karakterisera gruppen som en social enhet, som äger en gemensam tradition och där de olika individernas inställning och inriktning i för livsföringen väsentliga frågor måste vara densamma under en längre tidsrymd. Först därigenom blir gruppen organiserad som en kollektiv enhet. Bartlett säger i anslutning härtill: »Psychologically speaking a social group is never merely a collection of people, but is always in some way organized» (Bartlett 1932 s. 253). Det föreligger sedan 1941 på svenska en utredning om massan i Bengt Lundbergs avhandling »Begreppet psykologisk massa». Här beröres även avgränsningen gentemot gruppen, men avhandlingen ligger helt naturligt utanför de egentliga traditionspsykologiska problemen.

primärt beroende av den sociala gruppen.[36] Individen är enligt dessa forskare att fatta som en bio-social varelse och de anse att individerna icke forma gruppen utan motsatsen. Kraftigare kan betydelsen av gruppens genetiska tradition icke hävdas. Denna social-psykologi förnekar emellertid inte det individuella i samhället blott det renodlat individuella. Mead säger härom: »But it is impossible to conceive of an absolutely solitary self arising outside of social experience» (Mead 1934 s. 140).

Bartlett företräder en liknande uppfattning i sin studie av minnet: »It is certain that practically all the processes of individual repeated recall have their precise parallels in this of social conventionalisation. — — — In both cases, the final product approaches stability, that of the determined and relatively fixed individual memory in the one case, and that of the social conventionalisation in the other. Alike with the individual and the group, the past is being continually remade, reconstructed in the interests of the present, and in both cases certain outstanding events or details may play a leading part in setting the course of reaction. Just as individual recall takes on a peculiar personal tinge, owing to the play of temperament and character; so that kind of recall which is directed and dominated by social conditions takes a colouring which is characteristic of the special social organization concerned, owing to the play of preferred persistent tendencies in the group» (Bartlett 1932 s. 309, jfr 1923 s. 6, 11 ff.). Vad Bartlett här framhållit är, för att använda här tillämpad terminologi, den individuella och den kollektiva av miljön beroende intressedominansen.

Individens medvetenhetsinnehåll beteckna vi minne. Den sociala traditionen kan på samma sätt betecknas som gruppens minne. Det är därför en ur psykologisk synpunkt väl vald term, då folktraditionen fått beteckningen *folkminne*. Genom den survivalteoretiska forskningen har emellertid ordets karaktär av levande, social tradition delvis undanskymts. Till sin kärna innebär folkminnet emellertid den kollektivt ärvda och ägda, således även den i nuet levande traditionen, reglerna för gruppens handlande, den allmänna meningen, reglerna för det passande och opassande eller vad Bartlett här ovan kallat »social conventionalisation».

Gruppens tradition utgör sålunda icke en enkel summering av de enskilda individernas utan snarare en summering och samverkan av vissa hos individerna befintliga tendenser, som ha samma inriktning och därför kunna tjäna hela gruppens intressen och även uppbygga gruppens gemensamma tradition. En alltför individualistisk inställning i väsentliga frågor till gruppens gemensamma förhållanden och tradition åstadkommer fördenskull för dess företrädare antingen ett tvång, under vilket han måste böja sig, eller också en uteslutning ur gruppen. I senare fallet betyder det på primitivt stadium och även inom västerländsk kultur, åtminstone i äldre tid, att hans möjligheter att existera inom gruppen fråntagas honom. Malinowski har i sina arbeten givit många belysande exempel på individens absoluta beroende av den allmänna meningen i ett primitivt samhälle. Då en individ på Trobriand-öarna på grund av ett brott mot stammens ofta mycket formalistiska regler offentligen brännmärkts, återstår honom vanligen ingenting annat än flykt eller självmord. Oftast blir det därvid fråga om det senare (Malinowski 1926 Crime . . . s. 9 ff., 77 ff., jfr Webster 1942 s. 1). Var och en vet, att liknande fall

[36] Hit höra speciellt E. H. Mead, W. I. Thomas, J. Dewey och E. Faris. Jfr Pfannenstill 1943 s. 147 ff.

ofta inträffat och inträffa inom vår egen allmogekultur. En människa, som av någon anledning träffats av bygdens samlade dom, tvingas sedan ofta att föra en mindre människovärdig tillvaro, oavsett om hon rent juridiskt är oskyldig. Det konventionella tvånget i form av allmänna meningens betydelse märks också mycket väl även i det moderna samhället trots att den sociala moralen under normala tider utvecklas mot en allt större tolerans.

Gruppen är å andra sidan inte sammansatt av en samling likartade individer. Romantiken, som upptäckte den folkliga kulturen och traditionen, visade en alltför enkel och okomplicerad uppfattning om den sociala strukturen hos det lägre folklagret. Man föreställde sig ett fullt enhetligt skikt, vars traditioner på ett mystiskt sätt ansågos framsprungna ur gruppens eget väsen. Det individuella saknade man därvid sinne för. Man förväxlade begreppen anonymitet och kollektivitet. Denna romantikens uppfattning har länge inverkat på europeisk traditionsforskning. För att rätt förstå den ena eller den andra gruppens tradition måste man givetvis alltid räkna med både individualism och kollektivism, icke enbart det ena eller det andra.

Frågan om individens och gruppens roll i den gemensamma traditionen berör ett både viktigt och vanskligt område, som för en ingående behandling skulle fordra mer utrymme än vad här är möjligt. Det kan således endast bli fråga om vissa principiella synpunkter. Av vad ovan sagts framgår, att lika litet som gruppen kan behandlas som en enkel summering av ett antal individer, lika litet kan gruppens tradition bli en enkel summa av individernas tradition. Den blir samtidigt kvalitativt något *mera* och kvantitativt något *mindre*. Den blir mindre och fattigare, ty icke alla individuella traditioner kunna upptagas av gruppen. En del äro icke användbara utan få stanna hos sina bärare för att sedan försvinna. Gruppen utgör på detta sätt en normerande faktor, då nytt material tillföres den gemensamma grupptraditionen. Men så snart en individuellt uppkommen tradition befinnes användbar för gruppens intressen, accepteras den och kan vinna en hastig utbredning. Detta kan man särskilt konstatera i fråga om en mängd föreställningar, tro och sed, som kretsa kring gruppens primära livsbehov, främst näringsproblemet, självbevarelsedriften och den personliga lyckan. Den främsta förklaringen till att en sådan rik tradition, särskilt av supranormal art, är knuten till dessa problem och till att sådan tradition får en snabb och vid spridning är att den som bakgrund har ett intensivt intresseläge. Det är den permanenta kollektiva intressedominansen, som här utgör den dynamiska faktorn.

Som en sammanfattning av förhållandet mellan individualtradition och grupptradition kan man formulera en allmän regel: *Individuella och individuellt uppkomna regler och föreskrifter bli allmän tradition inom en grupp i samma mån som de individuella intressen de återspegla återfinnas i gruppens gemensamma intressen.*[37]

[37] Sedan detta skrevs, har jag tagit del av Radcliffe-Brown's skrift »Taboo» (Cambridge 1939). Radcliffe-Brown talar här om »interests» och »values» i samma mening, som här tidigare betecknats med gruppens intressen eller intressedominans: »A social system can be conceived and studied as a system of values. A society consists of a number of individuals bound together in a network of social relations. A social relation exists between two or more persons when there is some harmonization of their individual interests, by some convergens of interest and by limitation or adjustment of divergent interests. An interest is always the interest of an individual. — — — But a society cannot exist except

Om grupptraditionen ur kvantitativ synpunkt sålunda uppbäres blott av ett urval av de i gruppen ingående individernas intressen, nämligen dem, som kunna ingå i gemenskapen, så blir den dock ur kvalitativ synpunkt av en högre valör än individualtraditionen. Detta valörproblem har tidigare vidrörts av flera forskare såsom Vierkandt och Mc Dougall, vilka helt naturligt närmast belyst frågan ur sociologisk synpunkt. Den har emellertid även en viktig traditionspsykologisk sida.[38] En organiserad enhet eller en grupp äger en ledning och en målmedveten inriktning, som ger traditionen fasthet, ger den särskilda »values» för att tala med Radcliffe-Brown. Livsföringen ordnar sig efter vissa schemata, där samfundets organisation, de sociala och rituella vanorna, det konventionella i systemet, utgör ett viktigt stöd för de enskilda individerna. De gemensamma intressena hava undan för undan tagit formen av genetiskt framvuxen social tradition.

Inom den kollektiva traditionen har man också att räkna med det suggestiva element, som individuell tradition saknar. Detta bidrager även till att giva gruppens traditioner en högre valör, en större fasthet. Det fiktiva har svårare att göra sig gällande så snart traditionen omfattas av ett större antal personer. En sanning, som hävdas av flera personer, blir mera säker och en lögn, som utges för sanning av många, blir därmed lätt hållen för sann. Man måste därför alltid hålla i sikte suggestionens betydelse inom gruppens muntliga tradition. Denna suggestion blir också större och starkare ju mera traditionerna röra sig inom slutna sociala miljöer och beröra affektbetonade områden — inom de viktiga intressedominanternas fält. Vi tala vid mera tillfälligt uppkomna suggestioner härvid ofta om psykoser, t. ex. krigspsykos, strejkpsykos, hamstringspsykos etc. Den osäkerhet, som kan vara tillfinnandes hos en individuell tradition, låt oss säga beträffande ett omen vid en kritisk tidpunkt, försvinner ofta, då en sådan tradition anammas av en grupp av människor och den ömsesidiga suggestionen får verka. Tron på vad man önskar eller fruktar får därigenom en förstärkning. Som en del av den allmänna meningen har varje tradition, även den grundlösa, en påtaglig karaktär av äkthet. Ju starkare social gemensamhet desto fastare tradition. Detta gäller också i hög grad alla de ominösa och magiska föreställningarna, knutna till årets gemensamma arbeten samt de gemensamt firade årsfesterna.

on the basis of a certain measure of similarity in the interests of its members. Putting this in terms of value, the first necessary condition of the existence of a society is that the individual members shall agree in some measure in the values that they recognize. — — — While some measure of agreement about values, some similarity of interests, is a prerequisite of a social system, social relations involve more than this. They require the existence of common interests and of social values. When two or more persons have a common interest in the same object and are aware of their community of interest a social relation is established. They form, whether for a moment or for a long period, an association, and the object may be said to have a social value» (1939 s. 20 ff.).

Radcliffe-Brown skiljer mellan »ritual values» och »social values». Med »ritual values» menar han närmast den supranormala betydelse, som ting eller händelser kunna erhålla under trycket av en viss individuell eller kollektiv intressedominans för att använda här tillämpad terminologi. Med »social values» menas de betydelser eller de värden, som de sociala levnadsformerna eller vanorna, sederna, representera och som i största utsträckning utgöra normerna för gruppens handlande.

[38] Denna valörskillnad mellan individuella och sociala traditioner bör man givetvis icke sammanblanda med den skillnad i troshalt eller valör, som kan finnas mellan traditionens olika kategorier och som jag vidrört tidigare.

Med det suggestiva elementet i en grupptradition sammanhänger även den mindre graden av individuell ansvarighet. Denna är alltid mindre i en kollektiv enhet (i massan snarast obefintlig) och detta medverkar utan tvekan till en kollektiv traditions ofta mycket snabba uppkomst och spridning. Ryktesspridningen har i denna oansvarighet en av sina viktigaste orsaker.

Kollektivtradition och traditionsdominanterna.

Vid allt traditionsstudium har man att räkna med å ena sidan den redan befintliga traditionen och å andra sidan nybildningen på det gamlas grund. Att isolera traditionens bildning från själva den existerande traditionsgrunden är icke möjligt, ty då borttager man den mark traditionen växer fram ur. Det har gjorts många försök att visa, hur tradition bildas, genom att analysera olika slags upplevelser, där drömmar, hallucinationer och sinnesillusioner spela en väsentlig roll. Det kan emellertid med fog anmärkas mot sådana försök, att de arbeta allt för individualpsykologiskt och icke ta tillräcklig hänsyn till den tradition, som redan finnes inom den sociala gruppen.[39] Det går icke att vid analyser av traditionsbildningens teknik konstruera någon traditionsfri morgongryning och med utgångspunkt härifrån visa, hur t. ex. föreställningen om naturväsen uppkommit. Det går däremot givetvis lättare att antyda hur tradition bildas, då det är fråga om enstaka nybildningar, men även då måste individens ärvda och tillsammans med gruppen ägda tradition beaktas.[40]

Det är i själva verket huvuddelen av traditionen, som vi övertaga färdig som ett arv inom den sociala grupp vi tillhöra. Och den är också i stor utsträckning bestämmande för hela vårt tänkande. Det finnes med andra ord i den kollektiva allmäntraditionen en mängd redan färdiga betydelser, symboler och mönster, som bidraga till gestaltningen av varje ny traditionsbildning. Medan man därför å ena sidan har anledning framhäva intressedominanternas utslagsgivande roll i traditionsbildningen, så måste å andra sidan även framhållas betydelsen av dessa redan färdiga konventionella mönster. Bäst skulle man kanske vilja uttrycka förhållandet mellan intressedominansen och dessa traditionella mönster så, att de sammansmälta med varandra och ge till resultat en predestinerad mental inställning till nya upplevelser, de äro med andra ord den socialt bundne individens determinanter. Tillsammans utgöra de tankelivets nycklar för tolkning av upplevelsernas chiffrespråk. »Om man fick se flera kråkor komma gående i rad, betydde det begravning», heter det. Vad skulle i stället en rad vita duvor kunnat förebåda? För en nutida människa kanske tanken ledes mot konfirmation, eftersom duvan är en oskuldssymbol och man numera kläder de kvinnliga konfirmanderna i vitt i stället för

[39] Detta har senast framhållits av L. Weiser-Aall 1937 s. 98—102, jfr Nilsson 1936 Interessedominanz ... s. 165 ff., Pfannenstill 1943.

[40] Den redan befintliga, genetiskt och socialt betingade kollektivtraditionens betydelse vid traditionens uppkomst betonas också av von Sydow (Fm Ft 1925 h. 1 s. 9, 1935 Övernaturliga väsen s. 95 ff.). Han tillskriver emellertid upplevelserna, särskilt de hallucinatoriska, en mycket stor betydelse, varvid hänsynstagandet till den genetiska traditionen i von Sydows framställningar kanske ibland skjutits för mycket åt sidan. Upplevelserna, verkliga eller endast fabulerade, torde i första hand spela en traditionsbevarande roll. Jfr. Granberg 1933 s. 163, 1935 s. 260 f.

svart som i äldre tid. Tydningarna skulle kanske även kunnat gå mot bröllop, på grund av duvan som kärlekens symbol, eller under krig mot fred, då duvan även är en fredssymbol. Att de svarta kråkorna bli begravningsomen beror givetvis i första hand på den svarta färgen, begravningarnas och sorgens traditionella färg, men säkerligen även på de tunga kråkornas vaggande gång, som även den leder tanken mot ett begravningsfölje. Men en kines, som sörjer i gult, skulle inte haft någon möjlighet att tänka på begravning vid åsynen av svarta fåglar.

Om en dylik iakttagelse när som helst leder tanken på begravning, så sker detta givetvis lättare vid vissa tillfällen, t. ex. vid årsskiftet eller under en pågående begravning eller vid kyrkobesök, då motsvarande intressedominanter äro särskilt aktuella. När svartklädda kyrkobesökare skockas blir det snart liktåg (SM LUF 871 s. 40, Gaslander 1774 s. 34). Då många skjutsar, som köra från kyrkan, skocka sig på vägen till ett långt tåg, varar det icke länge förrän man får vara med om begravning (Listers hd BL LUF 691 s. 2).

Att korpen, som skriker över en gård, bådar att en människa eller ett djur skall dö, är ett annat exempel på konventionell och traditionell betydelse. Korpen är en känd asfågel och har dessutom den helsvarta färgen att tacka för sin karaktär av dödsominant. Som sådan uppfattas den när som helst oberoende av intresseinriktning hos den omentagande, men det är klart, att om korpen skriker över en gård, där en människa ligger sjuk, får ominet en intensivare karaktär.

Murgrönan pryder ofta kullarna på kyrkogården och den har fördenskull ett starkt betonat reellt traditionssammanhang med döden. Åsikten att man inte får ta in murgröna inomhus, ty då blir det dödsfall i familjen, beror givetvis på denna betydelse. Det kan uppfattas som ett allvarsmättat omen, om någon av tanklöshet eller ovetande bryter mot en sådan regel.

En annan sådan symbol med ett fast traditionellt innehåll är korset, som genom sin religiösa betydelse givetvis inom hela den västerländska världen sammanställdes med döden. Varje gång några föremål råka bilda ett kors, blir detta fördenskull ett omen för dödsfall, utan att den omentagande av andra anledningar, årsskifte, sjukdom etc., behöver vara upptagen av tankar om döden.

Till dessa traditionella schemata torde man också böra räkna vissa talserier med övernaturlig betydelse, såsom 3-talet, 7-talet och multipler av dessa, det förra den vanligaste övernaturliga talserien, det senare allmänt lyckotal, samt talet 13, som i regel innebär olycka. Betydelsefulla handlingar av ominös eller magisk art skola ofta göras 3 eller 7 gånger. Första multipeln av 3 eller 9 är ett vanligt antal för olika magiska ritualer, blandningar och mediciner. 3-talet är den genomgående kompositionen för folksagornas upprepningar. Detta torde i själva verket ha en direkt psykologisk grund, medan de andra i första hand torde få sin förklaring ur den historiska traditionen.

Med de anförda exemplen har jag velat visa, att det för förståelse av traditionsbildningen och traditionens fortvaro inom en social grupp är av vikt att beakta icke blott den psykiska sidan, intressedominansen, utan även det system av färdiga mönster och schemata, som den ärvda kollektiva traditionen erbjuder för tänkandet. Denna kollektiva tradition har ofta, t. ex. korset, den svarta färgen, den vita färgen etc., en så bestämd betydelse i sig själv, att tankegångarna till synes automatiskt löpa i de redan färdiga spåren. De utgöra också en ganska väsentlig del av all traditionsbildnings miljö.

Denna allmäntradition kan emellertid inom samma kulturkrets vara lokalt skiftande i flera avseenden och därför erbjuda tämligen olika mönster och olika möjligheter för anknytning. Inom sagoforskningen har man kallat sådana drag, som karakterisera sagotraditionen inom vissa områden, för karaktärsmotiv och man talar om slaviska, germanska eller keltiska etc. karaktärsmotiv. Von Sydow har med en från botaniken lånad term betecknat de olika former, som bero av karaktärsmotivens olikhet, för ekotyper (1930 s. 65). Detta begrepp låter sig givetvis tillämpas även på annan tradition än sagorna. Sägenmaterialet visar sig sålunda vara starkt ekotypiserat ofta för tämligen små traditionsområden. Men även övrig tradition av tro och sed är lokalt skiftande, beroende på att olika drag dominera traditionen inom olika traditionsområden. Då termen motiv bäst synes lämpa sig inom folkdiktningen, synes man kunna beteckna de olika företeelser, som dominera en lokal tradition, med ordet *traditionsdominanter*. Med traditionsdominanter förstås alltså sådana element, som i den gängse allmäntraditionen dominera olika grupper inom densamma. Inom traditionen om övernaturliga väsen finna vi sålunda, för att endast nämna några exempel, bäckahästen och goenissen som typiska traditionsdominanter i Skåne, bysen på Gotland, gloson i det småländska kärnområdet Värend, mylingen i Östergötland och angränsande områden, havsfrun längs den halländska kusten, rånda-föreställningen i Dalarna och vittrorna i Norrland (von Sydow 1935 Övernaturliga väsen).[41] Trantraditionernas utformning i ett värmländskt och ett småländskt utbredningsområde är ett annat exempel (von Sydow 1916, 1943; Danver 1943). Under 1600-talet visade det sig, att häxföreställningen blev en utpräglad traditionsdominant i tvenne skilda områden, det ena med centrum i Dalarna och det andra i Bohuslän (Linderholm 1918 Häxprocesserna, Nilsson 1939 Övertro — — —). I sen tid har den spökande lantmätaren efter skiftets genomförande blivit en sådan traditionsdominant bland de övernaturliga väsendena eller spökväsendena inom de områden, där skiftena gjort särskilt märkbara ingrepp i näringslivet. Hur en traditionsdominant till sig anknyter traditioner av tämligen skiftande art, ser man kanske bäst av de s. k. lokalspökena, som bruka attrahera en mängd föreställningar, som annars tillskrivas övernaturliga väsen av flera olika slag.

De reella sammanhangens betydelse.

Utom de konventionella schemata och betydelser, varpå nyss några exempel anförts, bidraga givetvis även rent reella sammanhang i miljön till att ge de supranormala föreställningarna en viss inriktning. Ett utpräglat reellt samband kan givetvis sägas existera mellan skördens avkastning i olika former och nästkommande års äring. Som exempel kunna nämnas sista stråna, sista kärven, sista lasset vid skörden, fågelneken vid jul, julhalmen, julgröten, likaså t. ex. mellan fodrets inbärgning och husdjuren och därmed frågan om tur med husdjuren etc. Om julgröten anser man t. ex., att om det blev sprickor i grötfatet julkvällen på bordet, bådade detta ett gott och sädesrikt år. Från

[41] Lithberg 1914, Granberg 1935, Odstedt 1943.

Dalsland är upptecknad en säregen julaftonsrit. »Gubben tog en grötsked, doppade i smörhålan och sade: »Jag mejar i tjock åker.» Sedan tog käringen en sked och sade: »Jag tar opp i tjock åker.» Till sist tog gossen en sked och sa: »Jag gör band och binder i tjock åker» (Celander, 1928 s. 185 f.).

Givetvis står gröten, som i äldre tid var huvudfödan i bondehemmet, i ett klart samband med årets äring. På äringen beror det om man skall få tillräckligt med mat. Man behöver här inte ens tala om associationer, ty matproblemet och äringen är en enhet i bondens tankevärld, en tankegestalt om man så vill, som både genom sin styrka och iteration spelar en avgjord roll i bondens tillvaro. Det är givetvis tämligen överflödigt att tala om sättet för förbindelsen mellan elementen i sådana reella sammanhang, ty om dem kan sägas, att de aldrig varit skilda och därför heller inte behövt någon förbindelse. De äro komplexa enheter för den primitiva tanken.

Då man slår med en lie i snön på julafton (Malung DR ULMA 9582 s. 16) eller springer runt logen sju gånger julnatten för god skörd (Ljustorp ME ULMA 7128 b s. 4) föreligga liknande reella sammanhang mellan lien eller logen och skörden, vilka dock understötts av julens karaktär av årsväxling.

Då man däremot säger, att om katten får en klick gröt för var och en, skulle den dö först, vars grötklick katten åt först, synes det inte finnas något sådant reellt samband mellan gröten och dödsfallet. Ett sådant omen får därför närmast anses bero på årsväxlingens karaktär och givetvis kan det vara sekundärt i förhållande till sättet att ta omen om äringen av grötklickarna till hunden.

De reella sammanhang, som ovan berörts, måste sålunda betraktas på ett annat sätt än dominantföreteelsen i traditionen eller miljön. De ha ingen dominantkaraktär, utom i den mån de utgöra motiven inom intressedominanterna, men de höra hemma både i traditionen och miljön. De tillhöra, skulle man kunna säga, den traditionella miljöns komplexa enheter.

Miljön och miljödominanterna.

Ovan har framhållits, att man vid studiet av traditioners liv måste beakta den redan befintliga traditionen, där också vissa traditionsdominanter lätt attrahera nya traditioner. På samma sätt är det i de supranormala föreställningarnas förhållande till den yttre miljön. Även i denna finnas ting av dominantkaraktär, till vilka en föreställning lättare anknytes. Det är t. ex. en tämligen vanlig uppfattning, att man kan sätta bort bölder och tandvärk i träd genom att med en nål eller sticka peta i det sjuka partiet och sedan slå in den i ett träd. Men det är icke vilket träd som helst man väljer. Traditionen föreskriver, att det bör vara ett träd långt borta från människors vanliga vägar, för att inte någon oskyldig skall råka ut för den bortsatta sjukdomen. I linje härmed vore det logiskt, om man valde ett träd som skilde sig så lite som möjligt från de andra. Men så sker det ingalunda. Tvärtom väljes ett träd, som genom form, storlek eller utseende skiljer sig från omgivningen i övrigt, ett träd som i miljön har en utpräglad dominantkaraktär. Samma urval enligt dominantprincipen möter man i våra rasteställen med deras supträd längs de gamla vägarna (von Sydow 1932 Något om träden — — —). Likaså då bostaden eller tillhållet för vissa övernaturliga väsen i folktron utpekas i den

lokala terrängen. Dovregubben i Dovrefjället, Jon Upsal i Möens klint, Klasagubben på Klasahall i Åsnen etc. äro sådana exempel på ett allmänt sägeninnehålls lokalisering enligt dominantprincipen. Till trollens bostad utpekas särskilda egendomligt formade eller ensamt liggande klippblock. Lindormen bor inte i vilket träd som helst utan i ett, som skiljer sig från omgivningen. På samma sätt som de i medvetandet mest aktuella intressena benämnts intressedominanter och vissa i den gängse allmäntraditionen särskilt framträdande föreställningar benämnts traditionsdominanter, kan man benämna de dominerande tingen i en viss yttre miljö för *miljödominanter*.

Von Sydow har i ett flertal arbeten framhållit den roll sådana ting, som i ett eller annat avseende skilja sig från omgivningen, spela för traditionsbildningen. De torde också, om än mera sällan, kunna ge anledning till en helt ny traditionsbildning. Deras huvudsakliga betydelse ligger dock däri, att de äro fästepunkter för en redan existerande allmäntradition och sedan kunna ge anledning till lokala varianter av denna.

I trakten av Svedala i Skåne finnes en ensam paraplybok, stående mitt i en åker. Traditionen säger, att skogsnuvan bor där (von Sydow 1936 s. 228 f.). Paraplyboken har givetvis ingenting med skogsnuveföreställningens uppkomst att göra, men den förklarar anknytningen av skogsnuvan till just den platsen. På Lundagård i Lund skall enligt en säregen tradition en varulv ha sin bostad i en av de stora lindarna. Det verkar som om varulven här ersatt en tidigare lindorm, men vare härmed hur som helst, så kan trädet icke lämna något bidrag till uppkomsten av föreställningen om lindorm eller varulv, men det ligger nära till hands att tro att någonting skall bo i en stor ihålig lind och därmed är anknytningen av en gängse allmäntradition lätt gjord. Paraplyboken i Svedala och linden på Lundagård äro typiska miljödominanter, varav det skulle vara lätt att anföra många ytterligare exempel.

Näringsgrupper och åldersgrupper.

Eftersom intressedominanterna ju måste växla inom olika sociala grupper, är det inte ovanligt, att ett supranormalt sammanhang eller en supranormal rit med likartad yttre form får olika betydelse inom dessa olika grupper.

Det är en tämligen vanlig bondetradition att lägga ut en halmviska på en sten Blasiusdagen. Om den blåser bort, betyder det god skörd och motsatsen, om den ligger kvar. Men för fiskarebefolkningen betyder blåst den dagen ett gott fiskår. Mycket snö om jul betyder för bonden god skörd och för fiskaren rik sillfångst. Solsken vissa dagar tolkas likaledes som tecken för god skörd bland bönderna och bland fiskarna som tecken på rikt fiske. Bönderna gå årsgång runt sin egen gård, sina ägor eller till kyrkan för att utröna nästkommande års händelser, däribland även grödan. Men fiskaren kan gå årsgång runt de på stranden uppdragna båtarna. Liksom bonden kan lägga sina redskap eller en kärve på eller under julbordet för att därigenom få tur och välsignelse med sin gärning så kan fiskaren göra detsamma med sina fiskedon.

Samma eller liknande ting, som för en bondebefolkning giva upplysning om eller gagneligt inverka på skördens avkastning, kunna sålunda för en fiskarebefolkning få sin betydelse i enlighet med dennas intressen. Det synes icke heller vara möjligt att härvid giva prioritet åt den ena eller andra traditionen. Båda äro primitiva och ur-

sprungliga skott på samma stam — människans känsla av beroende av högre okända krafter och hennes önskan att utröna vad dessa krafter avse åt henne i framtiden samt att i möjligaste mån draga nytta av det övernaturliga för sina egna syften (Nilsson 1936 Interessedominanz s. 178 ff., jfr 1939 Some Examples — — — s. 329 f.).

Denna skillnad i intressen och därmed i tolkningen av ting och händelser möter emellertid även inom andra smärre grupper, där åldern eller den sociala ställningen i övrigt är avgörande. Man synes därvid ha anledning att räkna med fyra olika åldersklasser. Bland de vuxna utgöra de ogifta en naturlig grupp, likaså de gifta som bildat eget hem och slutligen de gamla som i stort sett ha sin gärning bakom sig. Barnen utgöra en egen, naturlig grupp, inom vilken fiktioner och diktning spelar en mycket påtaglig roll. Gruppindelningen kan också ske efter andra synpunkter. Inom arbetslivets olika traditioner på bondgården utgör sålunda husbondefolket en mycket naturlig grupp gentemot tjänare och lejt arbetsfolk.

De intressen och därav beroende traditionsutformning, som man finner inom dessa olika grupper, kan vara av mera tillfällig eller mera permanent art. Det som här gäller näringslivet får givetvis en utpräglad permanens och är dessutom föremål för en ständig iteration under näringsårets olika perioder. Det som gäller de personliga förhållandena, födelse, giftermål och dödsfall eller i övrigt familjens inre problem aktualiseras vid mera speciella tillfällen, som icke i regel äro bundna av årets schema. Men såväl frågorna om livets uppehälle och nödtorft som den personliga lyckan aktualiseras, som närmare skall visas i det följande, särskilt vid sådana tillfällen, som ha karaktär av årsväxling och ingång till en ny period.

Supranormala tider och tillfällen.

I den supranormala situationen (s. 69 ff.) är intressedominansen avgörande för föreställningarnas inriktning och i enlighet härmed formuleras regler för olika ting och händelser i miljön. I vilken utsträckning dylika regler bli normativa för gruppens livsföring är därför direkt beroende av intressedominanternas permanens och upprepning. De kunna behärska gruppens handlande under vissa tidsperioder eller vid viss återkommande tidpunkt. Dessa kan man därför benämna supranormala tider och tillfällen och de fixeras dels till näringsårets perioder och dels till livets olika skiften eller levnadsåldrarna. Varje grupp av människor, på vilket stadium i kulturutvecklingen den än står, är i hög grad beroende av näringsårets perioder, vare sig det gäller samlandet av ätliga växter, fångst av djur och fiskar, skötseln av husdjuren med foderanskaffningen eller brukandet av jorden. Det blir härvid perioder av växlande längd, då gruppen är särskilt upptagen av den timliga näringens problem. Av särskild betydelse blir också, att dessa perioder årligen upprepas, vilket måste få en utpräglad traditionsfasthet till resultat. Naturligtvis växla näringsårets perioder efter gruppens levnadsförhållanden. För den västerländska bondekulturen, som sedan årtusenden tillbaka haft sin utkomst av boskapsskötsel och åkerbruk, gäller det främst betesperiodernas början och avslutning samt åkerbrukets viktiga tider, sådden och skörden. Inom samma kultur har emellertid ett rent kalendariskt år i olika vågor överlagrat det gamla naturåret, vilket åstadkommit förskjutningar i den ursprungliga periodindelningen. Detta gäller kanske särskilt den

kalendariska bestämningen av årsväxlingen, som kommit att utgöra en fästepunkt för en mycket omfattande tro och sed. Att emellertid även andra tider i näringsåret kunna bibehålla en ursprunglig och naturlig karaktär av årsväxling framkommer ofta i folktraditionen.

De intressedominanter, som formas efter livets olika skiften, gälla lyckodriften mera än uppehållelsedriften och den timliga näringen. De bli föremål för studium i denna undersökning endast i den mån de äro knutna till årets förlopp och därvid ofta kombineras med traditioner gällande äring och avel. De spela emellertid en avgjord roll även i den meningen att olika åldersgrupper äro bärare av tämligen olika intressen, vilket klart inverkar även på utformningen av tradition knuten till årets arbeten eller festtillfällen.

Inom näringsåret följa intressedominanterna till sina specialutformningar årets rytmiska perioder. Inom en jordbrukskultur ligga arbetsårets och därför även traditionens rytmiska toppunkter vid sådden och skörden. Vid sådden gäller problemet att välja rätt såtid, att genomföra sådden på ett riktigt sätt och att i samband därmed och därefter främja växten och skydda den mot skadliga makter. Ända från sådden och fram till skörden räcker en period, som karakteriseras av växttidens magi. Vid skördens ingång riktar sig intresset mest mot arbetets rätta början och lyckliga genomförande och vid dess slut mot önskemålet att få lika god skörd eller mera ett kommande år och att därför på olika sätt sörja för återväxten. Denna parallellism mellan näringsårets perioder och traditionens rytmik är välkänd även på primitiv botten, där den skildrats framförallt av Malinowski, Radcliffe-Brown och den s. k. funktionella skolan inom etnologien. Den gäller emellertid även och i större utsträckning än man ofta föreställer sig inom den västerländska bondekulturen, även om en på konstlad väg genomförd astronomisk kalender åstadkommit förskjutningar inom arbetsåret och framförallt en viss osäkerhet i traditionens kalendariska anknytningar.

De till näringsårets perioder knutna supranormala traditionerna gruppera sig naturligt till dessa perioders början och slut. Detta är ett förhållande, som kan iakttagas hos alla folk. Det förhåller sig emellertid till en början helt olika, om det är frågan om ett händelseschema eller ett handlingsschema. I förra fallet låter sig som regel blott det första eller början fixeras t. ex. de första vårtecknen, vare sig de äro nya drag i väderleken, trädens knoppar och blad, blommor, insekter eller fåglar, det första besöket på nyåret, det första nyet, de första fåglarna i julens fågelkärve etc. Någon motsatt pol — det sista — finnes i dessa fall icke att ansluta till. Då det i stället är frågan om ett handlingsschema, kan såväl början, det första, som slutet, det sista, klart fixeras, t. ex. början och slutet av vårarbetet och sådden, slåttern, skörden, tröskningen etc.[42]

Situationen är emellertid alltid olika vid början av en viss period och vid slutet och därför bli också de till början eller det första och de till slutet eller det sista knutna föreställningarna och sederna olika. Dessa först- och sistsituationer spela en stor roll i traditionsgestaltningen överhuvud och det har gjorts olika försök att närmare fastställa deras karaktär. Man kan kanske enklast beteckna dem som gränssituationer vid av-

[42] Von Sydow har framhållit denna skillnad mellan det första och det sista (1939) dock utan att påpeka att den egentliga skillnaden beror på olikheten av ett händelseschema och ett handlingsschema.

slutandet av en viss period och inför en ny av annan art. Sådana situationer måste därför te sig som särskilt viktiga och ge anledning till riter, som van Gennep kanske gett den både klaraste och enklaste beteckningen — »rites de passage» (1909). Harva har framhållit, att man både i »folkföreställningar» (sic!) och »forskningar sammanblandar den första stråknippen eller den första kärven med den sista» och han formulerar korrigerande i anslutning därtill en generell lag: »det första skall offras, i det sista ligger 'lyckan' förborgad» (Harva (Holmberg) 1925 s. 24 f.). Naturligtvis ligger förhållandet mellan det första och det sista, början och slutet, i traditionsmorfologiskt avseende ingalunda så enkelt till. Von Sydow har underkänt Harvas generella tes i sin studie över begreppen det första och det sista, särskilt i skördebruken (1939) men gör sig själv skyldig till en tämligen ändamålslös förenkling av begreppen, då han säger att »das Letzte und das Erste ausserdem nur Specialfälle des 'Ungewöhnlichen' sind, das in irgendeiner Beziehung vom Alltäglichen abweicht und deshalb die Aufmerksamkeit auf sich lenkt» (s. 243). Liksom von Sydow fortfarande i sina psykologiska tolkningar av traditionen arbetar med associations- eller mosaikpsykologien så ser han också gärna traditionsbildningen som ett resultat av olika element, som associera eller attrahera varandra. Sålunda betraktar han också begreppen »det första» och »det sista» som en form av »externa dominanter», som attraheras till de »interna», d. v. s. intressedominanterna i den av mig tidigare (1936) angivna meningen. Von Sydow ledes nästan till att betrakta »det första» och »det sista» som självständigt existerande företeelser, då han säger: »daher wird das Erste ominell, orenda, tabu, als Vertreter alles folgenden gedacht, dem Scherz, der Ehre ausgesetzt usw.» — — — »als gefährlich» — — — »als magisch oder empfindlich».

Man kommer lättast till rätta med sådana begrepp som det första och det sista, början och slutet, genom en enkel analys av den levande eller funktionella situationen. I människolivet såväl som under arbetsåret finner man perioder, tider och tillfällen av växlande betydelse, av större eller mindre vikt, vare sig det gäller livets uppehälle eller den personliga lyckan och vare sig dessa tillfällen äro beroende av rent tekniska, miljömässiga, socialt fixerade eller rent personliga och individuella förhållanden. Det behöver knappast bevisas, att just början och slutet, det första momentet och det sista i dessa perioder bli särskilt betydelsefulla just därför att de innebära en början eller en avslutning helt enkelt och detta faktiskt inte bara i supranormal utan även i social eller rent teknisk mening. I detta temporala schema utgöra begreppen först — sist, början och slutet, en form av urvalskategorier eller, om man så vill, temporala dominanter, eftersom de skilja sig från de mellanliggande perioderna. De kunna emellertid aldrig förstås utan en analys av den aktuella situationen och en klar uppfattning av dess karaktär och inriktning.

Lantbrukets näringsår har sina egna av naturens skeenden klart bestämda perioder, där de viktigaste händelserna äro vårarbete och sådd, husdjurens betessläppning, slåtter och skörd. Härtill kommer den rent kalendariskt bestämda årsväxlingen, där traditionen omspänner hela perioden mellan jul och nyår. Början och slutet av dessa perioder äro de viktiga tillfällena och varje sådant tillfälle har en rik flora av olika slags situationer knuten till sig. I äldre tid, då beroendet av det supranormala var mera påtagligt än

senare, blevo dessa situationer därför i stor utsträckning supranormala situationer, fyllda av önskemotiv och skräckmotiv i de aktuella intressedominanternas linje.

I härpå följande huvuddel av denna undersökning är det tro och sed kring skörden, julen och i någon mån även vårarbetet, som blir föremål för utredning. Innan jag ansett mig kunna taga itu med en sådan utredning med utgångspunkt från ett i stor utsträckning nyinsamlat och nybearbetat källmaterial har det emellertid synts oundvikligt att som skett i detta kapitel diskutera och klarlägga de morfologiska och psykologiska grundbegrepp, som i fortsättningen komma till användning.

4. *Rätt slåtter- och skördetid*

Slåtter och skörd innebära två perioder av intensivt arbete på bondgården, klart markerade gentemot föregående och efterföljande avsnitt av året. Det är att vänta, att rika traditioner därför samlas kring början och slutet, kring det första och det sista. Men då slåttern och skörden i själva verket flyta över i varandra är det naturligt om slåtterns slut och skördens början blivit mindre framträdande i tro och sed än den egentliga ingången på arbetsperioden som helhet med slåtterns ingång och dess slut med sädesskördens slut. Likartade traditioner uppträda också både vid slåttern och skörden. De behandlas här i ett sammanhang vid det avsnitt de närmast kunna anses tillhöra.

Det hör samman med folksedens och folktrons beroende av arbetsårets rytmik, att den mängd av omen och magi för växtlighet, som äro så talrika under våren och vårarbetet, längre fram, då gräset redan hunnit långt i hagmarker och ängar och säden står hög på åkrarna, allt mer ersättas av faktiska iakttagelser. Det är nu i stort sett möjligt att se, vad skörden blir av hö och säd och intresset samlar sig i stället kring frågorna om rätt början för slåtter och skörd samt bärgningsvädrets utsikter. Dessa förhållanden äro enkla och naturliga och torde inte behöva motiveras med många ord, men det är av en viss betydelse att ha dem i minnet vid bedömandet av traditionsförhållandena under slåtter och skörd.

Betydelsen av rätt tid för slåttern och dess sammanhang med höets kvalitet torde ha stått klart för boskapsskötaren sedan äldsta tid. Erfarenheten gav samma besked som de näringskemiska laboratorierna av i dag men i en för den enskilde mera kännbar form. Man finner den formulerad i regler som anknyta till naturens almanacka eller bestämda kalenderdagar.

»Det var inte bra att slå gräset för tidigt, för om göken gol på såtetoppen, skulle korpen skrika på kokroppen» (Hajom VG VFF 228 s. 2).

»Så många hökuvar göken gal på, så många kreatur kom man att mista det året. Det var därför icke underligt om slåttern gjordes sen förr» (Gällared HA VMAT 86 s. 11 f.). Regeln hänger samman med det kända talesättet, att göken flyttar, då han får se den första höstacken, jfr Fale Burman (1798) 1894 s. 96.

En annan regel är: »Då havren rispas (går i ax), skall lien vispas» och liknande.[1]

Eller man såg efter, om slåttergubben (arnica montana) hade »statt» sina drängar (Fryele SM EU 15762, tämligen allmänt).

På skilda håll i landet tar man märke för slåtterns början efter första, andra eller tredje havrevippan eller kornaxet.[2]

Frågan, när slåttern borde vara avslutad finner man ofta besvarad i form av en del skämtfiktioner t. ex. slåttern skall vara slut till Ola ($^{29}/_{7}$), Lars ($^{10}/_{8}$), Bartolomeus ($^{24}/_{8}$) eller vanligast Brynolf ($^{16}/_{8}$ Bryn-Ola), ty sen bryner »Brynola» etc. liarna så att de ej gå att slå med, eller slutar att bryna liarna, strör sand i gräset, pissar eller träcker i gräset etc. Det är givetvis här blott frågan om ordningsregler för ordentliga bönder, formade i slående bildspråk.[3]

Traditionerna om rätta skördetiden visa förvånansvärt litet av övernaturlig art. De s. k. kornblixtarna, som även kallas sillablixt eller sillaglim, synas i folktron inte ha något sammanhang med sädens mognad. Men man anser, att de vanligen uppträda vid kornets mognadstid, därav förmodligen namnet »kornblixt» eller »kornmoen» (= kornmognad). Vanligt över hela landet är att man för att avgöra rätt skördetid iakttar fältens eller strånas färgskiftningar. »Rågen 'driver' (= blommar), vitnar och gulnar», säger man bl. a. i Skåne.[4] »Rågen står 14 dar i rö och 14 dar i mognad», lyder reglen i Östergötland (Ulrika ÖG EU 7645). »Kornet är moget, då axet får röda strålar», säger gotlänningen (Fårö GO EU 8205). Likartade iakttagelser gälla för hela landet.

Metoden att klämma ut korn ur axet och därvid känna efter hur lätt kornen glida ut för nageln samt att undersöka kärnan genom att bryta den över nageln eller bita i den är mycket vanlig.[5] Omväxlande säges det, att man skall slå axet i mösskärmen, varvid 7 korn skola lossna för den mogna rågen, slå med mössan öppen längs axen

[1] Vanligt och ganska utbrett talesätt t. ex.: Mossebo VG ULMA 111: 95 s. 4, Fryele SM ULMA 3068: 5 s. 31, Rångedala VG ULMA 109: 439 b, Näskott JÄ ULMA 435 s. 1, Skorped ÅN ULMA 2079: 6 s. 7, Lillhärdal HR ULMA 4314 s. 537, Malå LA ULMA 2744: 9 s. 2 f., Visnum VRM ULMA 7965 s. 4, Lit JÄ ULMA 8485 s. 12, Hammerdal, JÄ ULMA 12292 s. 53, Alsen JÄ ULMA 7347 s. 1437, Ål DR ULMA 9824 s. 15.

[2] Nederluleå NB ULMA 3618 s. 16, Nederkalix NB ULMA 8463 s. 11, Söderbärke DR ULMA 2076: 3 s. 14, By VRM ULMA 3870 s. 19, Huggenäs VRM ULMA 8436 s. 26, Huddunge UP ULMA 9101 s. 46, Östervåla UP ULMA 9269 s. 12, HS ULMA 1963: 1 s. 29, Alfta HS ULMA 2472 s. 39, Attmar ME ULMA 2889 s. 543 f., Nederkalix NB ULMA 3118 s. 10, Sala VSM ULMA 2885: 1 s. 31.

[3] Celander 1923 s. 31, Åboda SM LUF 4489 s. 22, Burseryd SM LUF 5486 s. 44, Väckelsång SM LUF 5750 s. 14, Villstad SM ULMA 3617 s. 24 f., Sjösås SM ULMA 1683: 1 s. 58, Öja SM ULMA 6978 s. 9, Korsberga VG ULMA 1517 s. 18, Tvärred VG ULMA 2050: 1 s. 23, Örkelljunga SK LUF 4076 s. 7, D:o EU 118, Rättvik DR ULMA 1419 s. 8, Lima DR ULMA 2536 s. 37, Glava VRM Glava socken ... 1936 s. 83; jfr Rømskog, Østfold Norge, Hult 1937 s. 99.

[4] Allerum SK EU 7791, jfr S. Rörum, N. Mellby SK EU 8641, Söderbykarl UP EU 8535, Vendel UP EU 8351, Nora UP ULMA 12067 s. 1, Voxna HS EU 8432. Jfr Fale Burman (1798) 1894 s. 100.

[5] Anföres redan av Bjelke 1784 s. 546 f., Knäred HA EU 8688, Solberga BO EU 7652, N. Hestra SM EU 4206, Söderbärke DR EU 8744, Malung DR EU 8339, Nederkalix NB EU 7605, jfr Weckman 1915 s. 15, Dorotea LA ULMA 7526 g s. 1, Lungsund VRM ULMA 7957 c s. 1, Borgvik VRM ULMA 2485: 8 s. 2, Karlskoga VRM ULMA 6863 s. 1, Bjurholm ÅN ULMA 7450 a s. 1, V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 3.

för att se, hur många korn som falla i den, eller bryta av och skaka några ax i handen.[6]

Sporadiskt stöter man på uppgiften, att man tog med sig hem de första fullmogna axen och satte upp dem i stugan. Detta synes vara en mycket naturlig och närliggande handling. Husfadern, som alltid själv undersökte sädens mognad, ville även visa resultatet för hustrun eller sitt husfolk och som ett tecken på att skördetiden var inne sattes stråna upp prydligt på en synlig plats i stugan. Det finnes uppgifter härom från Frostviken i Jämtland, Vilhelmina i Lappland, Urshult i Småland och Öljehult i Blekinge.[7] Företeelsen hör nog till dem, som i regel icke efterfrågats och torde vara betydligt mera vanlig än vad som framgår av beläggen i våra arkiv. Den bör beaktas, därför att den utgör en parallell till seden att vid skördens slut eller till julen sätta upp stråknippen eller småkärvar i ett hörn av stugan eller i taket (jfr Ekman-Danver 1941 s. 49 ff.).

[6] Fryksände VRM EU 8041, Söderbärke DR ULMA 2071: 3 s. 14, Fru Alstad SK LUF 3527 s. 15 f., Forserum SM ULMA 7992 s. 6.

[7] NMF Bd 4 s. 819, 933. Samma uppgift om hemtagna strån för att bestämma skördetiden är meddelad från Danmark (Reimer 1910 ff. s. 405).

5. *Initialmagi vid slåtterns och skördens början*

Både vid slåtterns och skördens början möter man magiska metoder för att slippa smärtan eller krampen av det enformiga arbetet. Smärtan i korsryggen av den böjda gången kallas »lieranken» eller »lielanken». Den första hötappen eller de första sädesstråna, fästa vid korsryggen eller virade som ett band om livet, hjälpa häremot.[1] Denna metod har en tämligen vid utbredning även utanför Sverige och synes helt kunna förklaras av den genomgående principen vid all sjukdoms bot: Man skall taga boten där man fått soten. Man kunde också använda hela första kärven, vilket dock är ovanligare.[2] Då bandet, som man burit på eller runt länden, sedan bindes på första eller tredje kärven, torde man däri kunna se en form av den vid sjukdomsbot så vanliga bortsättningen. Första kärven kan också brytas för samma ändamål, varvid man kompletterar med en magisk formel, t. ex. »Din rygg skall brytas men inte min», eller man säger då man skär eller slår de första stråna: »Gräset skall av men inte ryggen», ett exempel på motsatsmagi (contraria contraribus) eller kanske snarare bortsättning av det onda. Man kunde också lägga sig på rygg eller sätta sig på första kärven.[3] I Ryssland kunde man krypa under ett staket för att bli mjuk i ryggen och slippa smärtan.[4] I Finland använde man gördlar av ålskinn eller satte ett ormskinn under bältet. I Estland använde man ett bälte, varöver en orm krupit. Ändamålet är fullt tydligt. Ormens och ålens smidighet tillföres ryggen enligt läkedomsprincipen similia similibus och på så sätt slipper man stelheten och smärtan. De olika sätten att bota ryggsmärtan med hjälp av de första stråna, den första kärven etc. äro blott tillämpningar av de

[1] Åkers hd SÖ (Svar till Mannhardt) Fm Ft 1931 s. 51, Ramsberg VSM ULMA 3653 s. 4 och 6396 s. 19, Bergum VG IFGH 2427 s. 49, Äppelbo DR ULMA 11127 s. 25, Skinnskatteberg VSM ULMA 5869 s. 30 och 6044 s. 12, Gunnilbo VSM ULMA 6040 s. 35, Sala VSM ULMA 2885: 1 s. 30, FI Rantasalo V 1925 s. 32 ff., Nyland FI Allardt 1889 s. 78, Österbotten FI Wikman 1923 s. 81 nr 5, Tyskland Mannhardt 1875 s. 487 jfr Bartels 1900 s. 48 och Jarosch 1939 s. 16, Ryssland Zelenin 1927 s. 30f., Transsylvanien Frazer VII 1912 s. 285.

[2] Rantasalo V 1925 s. 35 f. Samma magiska regel tillämpas, då man för att ej bli »lisår» tager de först avhuggna stråna, lägger dem under armen och håller dem där en stund (Budkavlen 1923 s. 42 nr 38).

[3] Rantasalo V 1925 s. 37, 39, 44 f., FSF VII: 1 s. 711 och VII: 2 s. 104, Budkavlen 1923 s. 42 nr 37. Rantasalo redovisar för sedernas variation i de nordiska länderna och Tyskland.

[4] Zelenin 1927 s. 30 f.

primitiva principerna i sjukdomsbot, »man skall taga boten där man fått soten» och »lika botas med eller åstadkommer lika». En form av analog magi har man att se däri, då man i Finland böjde samman de första stråna och sade: »Må ryggen vara lika böjlig som dessa strån och inte smärta» eller då i Sverige den första neken ställdes upp på åkern (synbarligen ensam och rakt upp) »för att inte skördefolket skulle få ont i ryggen» d. v. s. de skulle hålla sig lika raka i ryggen som den första, uppställda kärven. Metoden att ställa kärvarna med tredelad stubbända var för sig förekommer till synes blott i vissa delar av Västergötland. Kärvarna lades emellertid sedan i små stackar för att rotändan skulle torka innan man körde in dem. Metoden att ställa varje kärve för sig är tydligen en äldre teknik. Sedan den blev ovanlig har man mycket väl kunnat bibehålla den just för den första kärven, då man skulle sörja för bot mot lieranken. Det synes vara på så sätt den uppställda kärven fått betydelse för botande av ont i ryggen.[5] Tankegången är fullt klar och det är onödigt och fel att häri se något sammanhang med någon sädesande (Celander 1923 s. 35). Likaså är det felaktigt att ställa de första stråna eller första nekens användning för att bota ryggsmärtan i något som helst sammanhang med offer (Rantasalo V 1925 s. 39). Dessa seder ha ingenting med offer att göra. De ha faktiskt ett betydligt ursprungligare och primitivare kynne. Ryggsmärtan vid slåtter och skörd var en besvärlig sak som man mindes hela året. Det är därför inte heller förvånande att man äter något särskilt vid nyårets ingång för att slippa den. Vad man åt gällde det då att komma ihåg då man skar den första neken (Mjöbäck VG EU 1971). Att vid slåttern äta spicketunga av svin eller nötkreatur för att slippa lieranken är ett annat sätt att förebygga.[6] Lika smidig som tungan är, lika mjuk skulle man bli i ryggen. Resonemanget är tämligen rakt på sak. Det kan emellertid också heta, att man gav slåtterkarlarna tunga, för att de skulle hålla lika noga efter stråna som kon (Regna ÖG ULMA 3887 s. 2, Lerbäck NÄ ULMA 1415:4 s. 28, jfr not 6). Svårare att förklara är kanske att man förebyggde ryggsmärta genom att vid åska under året kasta sig på marken, då blixten slog. Men tydligen har blixten här en viss associativ likhet med smärtan i ryggen och häri får man söka förklaringen till botesättet.[7] Även julbröd och brännvin ansågos kunna hjälpa mot ryggsmärtorna (Ö. Ryd ÖG ULMA 4782 s. 51, Nederkalix NB ULMA 3118 s. 54).

[5] Olofsson 1928 s. 183, Hudene VG ULMA 12404 s. 8. Det kan också sägas att arbetet gick fort och bra, om första neken ställdes rätt upp på åkerhörnet (Larv VG ULMA 12405 s. 10), vilket kan härledas ur dess roll som skydd mot ryggvärk (jfr St. Kil VRM IFGH 2466 s. 46). Den ensamma neken till tork torde vara en gammal och primitiv form. Den förekommer även på Rågö (enligt en film i Svensk Filmindustri och Nordiska museet) på Orkneyöarna och i Skottland enl. Heckscher Vk d. germ. Kulturkreises s. 518 not 193 efter John Barry History of the Orkney Islands 1808 s. 351, där det heter: »The sheaf is tied near the top and set on the bottom spread out to dry ... the same that is called gating in the south of Scotland.»

[6] V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 2, jfr Alsike UP ULMA 303:85 s. 20, Möklinta VSM ULMA 2795:15 s. 21, Ärdala SÖ ULMA 10050 s. 56, Östervåla UP ULMA 9586 s. 8, Sala VSM ULMA 2885:1 s. 30; Rantasalo V 1925 s. 165, SÖ Aminson 1883 s. 108. Man kan härmed jämföra uppgiften från Finland, att slåtterfolket fick svin- eller kotunga med i matsäcken. Tungan gjorde slåtterkarlarna starka och kom dem att slå lika väl som korna beta gräset (Rantasalo V 1925 s. 164).

[7] Rantasalo har belysande exempel på denna tradition (V 1925 s. 30), jfr S. Kedum VG ULMA 330 s. 138.

I övrigt äro traditionerna kring det första och första kärven relativt sparsamma. Husmodern eller husfadern skulle skära den, för att arbetet sedan skulle gå ledigt undan, heter det från något håll.[8] Tacksamheten att stå inför skördandet av årets gröda och känslan av beroende av högre makter tar sig uttryck i att händerna knäppas, i korstecken eller en bön. Det finns exempel härpå från många länder.[9] Denna initialmagi har emellertid ingenting att göra med några föreställningar om sädesandar och liknande.[10] Man möter uppgiften, att det var en »vagga» om den första kärven lades på renen i stället för åkern och det var ju ett förargligt tecken för ungdomar som deltogo i arbetet.[11]

[8] Villstad SM Haraldsson 1893 s. 50. Jfr Rantasalo V 1925 s. 167 f. Denna sed synes inte kräva någon djupsinnigare förklaring. Då husfadern och husmodern själva deltogo i arbetet gingo de enligt sin självklara rang först. Genom att symboliskt börja förlänade de en viss högtidlighet åt skördens inledning. Man kan härmed jämföra andra initialseder, t. ex. grundstensläggningen.

[9] Rantasalo V 1925 s. 42 f. I Schweiz läggas de två första fången av säd i kors (Hoffmann-Krayer 1913 s. 70), jfr Jarosch 1939 s. 11, Banks 1937 s. 61.

[10] Det är frågan om en liknande initialmagi tillämpad på dragdjuren, då man gnider hästarna (Dagstorp SK EU 111) eller oxarnas mankar (Stigtomta SÖ ULMA 12053 s. 2) med den första jorden vid plöjningens början.

[11] Burseryd SM EU 3134. Liknande föreställning, att en sädeskärve inte får läggas utanför åkern, möter i Norge (Lister o. Mandal, Storaker 1862 s. 449).

6. *Nygröt och nybröd*

Det har förekommit att något av den första säden, så snart den var mogen, togs hem till gröt eller bröd, utan att man inväntade skördens avslutning, sädens hemkörning och tröskning i vanlig ordning. »Feck Erker axs så feck Olle kakä, men annears vart dä Orsmessa kroken, då lånte di mjöl åv den säm hadde, eller skar lite, törkä på pörte å sammarde sämt ungstörkas, mardes på hankvarna te grötmjöl, gröt va nåtvars-retten åre åm utom helg o. då var gröten viter,» (V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 3). »Ger Erker axs, får Olle kaka, annars blir dä Orsmessä kroken, brölöst, förstä rågen kämmer in släs dä u lite mä slago å säa ungstörkas för mjöllårn ä sopar, dä fins inte ett däft te bakä av äm en inte vill länä på Socken magasine, å ge 2 kappar på tunnä, ä en utsocknär får en ge tre 3 kappar på tunna» (V. Vingåker SÖ ULMA 6690 s. 7). Det blev härvid gärna en liten festmåltid, då man ofta hade varit brödlös en tid. Det förekom också, att bröd eller gröt av årets nya skörd fick bli feströtten vid skördegillet. Det har inte saknats tendenser att tyda detta ätande av den första säden som en sakramental måltid. Enligt min uppfattning hänger det i första hand samman med den ringa sädesproduktionen i äldre tid och det ofta härvid omvittnade förhållandet att gården saknade både bröd och säd vid tiden för den nya skördens mognad, då barkbröd och annan ersättningsföda många gånger måste tillgripas. Tiden strax före sädesmognaden har också fått beteckningar, som ange bristen på säd och bröd, vilket i äldre tid var detsamma som brist på föda. Benämningen Olsmässekroken synes vara känd över större delen av landet.[1] Den anknyter givetvis till märkesregeln »om Erik ger ax ger Olof kaka». Men det var sällsynt, att Olof

[1] Torhamn BL LUF 743 s. 64 f., Frändefors DS EU 13978, Gryteryd SM EU 10213, Bro BO VFF 1772 s. 5 f., Tvärred VG ULMA 2050: 1 s. 22, Töcksmark och Östervallskog VRM Östlind 1930 s. 93, Hällefors VSM ULMA 2983: 7 s. 12, Söderbykarl UP EU 3042, Sollerön DR ULMA 7862 b s. 14, Söderbärke DR ULMA 2076: 3 s. 27, V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 3, 6690 s. 7, Kristdala SM Söderbäck 1921 s. 74, Gårdby ÖL EU 15972. Det har diskuterats, hur själva uttrycket »Olsmässekroken» uppstått. Talesättet är välbekant även på andra sidan Östersjön både på finlandssvenskt och rent finskt område. En finsk forskare har tolkat »kroken» som ursprungligen en yxa, tecknet för S:t Olovs dag (29/7), som inskurits på kalenderstavarna och uppfattats som en krok (Vilkuna 1942 s. 249 ff., jfr Hufvudstadsbladet 1942 nr 200). Denna tolkning synes fullt acceptabel.

gav kaka. »Olle ä vesst kommen», kunde man säga (Forserum SM ULMA 7992 s. 53 f.) och tidsavsnittet personifieras som Ola-Krok. Den som tröskar då säges ringa in eller ringa för Ola Krok.[2] Inte ens vid Larsmässa, 10 aug., var den nya säden alltid färdig och man talar också om »sultene Lars» (Hammarlunda SK LUF 2528 s. 16) och »smal Hans»[3] eller »mellem Olof och Lars, skär man råg med fas» (Sollerön DR ULMA 7862 s. 29). Det finns en sägen om flickan som lurades att skänka bort den hopsparade maten till en tiggare, som sade att han var Olsmässekroken (Tvärred VG ULMA 2050: 1 s. 22) och en annan om den dumme riksdagsman, som motionerade om Olsmässekrokens avskaffande (Söderby Karl UP EU 3042). Man kokade på tistel och andra vilda grönsaker och ofta halvmogen säd (Töcksmark och Östervallskog VRM Östlind 1930 s. 93). Man talar om Korsmässe hönöd, Olsmässe brödnöd och Mickelsmässe skonöd (Ugglum VG ULMA 1712 s. 18, Långared VG ULMA 1505: 2 s. 1). »Olof går väl an att ta emot, men han har två bröder, som är värre, den ene heter Fattas och den andre Tryte», formuleras svårigheten på annat håll (Ryssby SM LAL 1242: 1 s. 41 f.). Förhållandet är så bestämt omvittnat i folktraditionen, att det torde vara överflödigt att anföra fler exempel. En uppteckning säger, att man inte fick lov att släppa in Ola Krok. Honom skulle man köra ut och man ställde fördenskull till med ett litet gille (Slätthög SM LUF 1132 s. 54 och 1133 s. 11). Man får här en blixtbelysning av den magiska markeringen av överflödet mitt under den ur näringssynpunkt svåraste tiden av året. »Då kunde man lika gärna hänga munnen på en knapp», säger dalahumorn, »ty det fanns ändå ingen mat» (Mora DR ULMA 3188 s. 16 f.).

En uppteckнare från Blekinge har skildrat brödnöden vid skördetiden på ett synnerligen realistiskt sätt: »När då frampå försommaren alla förråd tagit slut skådade bonden och torparen med trånande blick efter de första mognande stråna på de mest solbelysta höjderna som då ofta skars ett par kärvar här, ett par på annat ställe, så att han fick tröska en smula för att få något till mat i huset. Var det tomt på hyllorna i skafferiet, så var det lika illa ställt i mjölbingen när bröd skulle bakas. Sädesproduktionen var obetydlig och när det egna förrådet tagit slut, och man lånat hos grannarna så länge dessa hade något, var det tomt överallt. När så kommunikationerna voro sådana att endast de största vägarna voro framkomliga med vagn, grinade nöden hos alla. Hvarför överallt på backarna där säden i någon mån mognat behövde man anlita den. Härav ser vi att någon fix tid för skördens början var omöjligt att bestämma» (Asarum och Hällaryd BL LUF 4333 s. 1 f.).

Det var under sådana förhållanden naturligt, att man så snart som möjligt tog till den nya säden, även om det mindre ofta skedde i så stor skala att man satte igång att tröska, innan skörden var över. Den som skar för tidigt, sades skära »nöagubbar», då man såg skylarna på fältet.[4] Då byordningarna stadga samtidig början av skörden kunde det medges undantag för nödens skull åt någon enskild. Det var inte så roligt

[2] Slätthög SM LUF 1132 s. 54 och 1133 s. 11, Urshult SM LUF 2900 s. 6, V. Torsås SM LUF 2887 s. 103, Jät SM ULMA 2411: 3 s. 5, Gällaryd SM ULMA 3068: 12 s. 7.
[3] Hällefors VSM ULMA 2983: 7 s. 12, (Smal Hans finnes även i norsk tradition).
[4] Gryteryd SM EU 10213, jfr Slätthög SM LUF 1132 s. 54.

för bondestoltheten att erkänna sin nöd, då »hungerklockorna» (= slagorna) gingo.[5] Men man tillgrep enklare och väl även äldre metoder att få säden ur axen, vanligen genom att slå kärvarna mot logbalken eller på annat sätt.[6] Det var ibland nödvändigt att torka kärvarna först och skulle säden malas, vilket under sådana små förhållanden skedde på handkvarnen, måste man också ugnstorka den före malningen.[7] Sådant vittnar om verklig nöd. Och om det var så i mera sädesodlande bygder som Skåne, Blekinge, Sörmland och Uppland, hur skulle det då inte vara i de sädesfattigare?

Om motsvarande tradition i Finland lämnar Rantasalo besked (Rantasalo V 1925 s. 135 ff.).

Någon egentlig brödbakning av den nya säden alldeles vid skördens början synes sällan ha förekommit. Därtill var det man kunde få av något så när mogen säd för ringa. Möjligen kunde det bli till några glödbullar, men som regel fick man vara glad om man fick lite mjöl till gröt, huvudfödan i vårt land i äldre tid jämte bröd. Det gällde inte minst att åstadkomma ett kraftigt mål åt skördefolket, ty skörden var ett ansträngande arbete. Redan före skördedagens kväll hade därför husmodern ofta måst ordna gröt eller välling av den nya säden till skördefolket.[8]

Husmodern kunde ta första neken så snart den var skuren och gå hem, slå av den, torka och mala säden till mjöl på handkvarnen för att få mat till det på kvällen hemvändande skördefolket.[9] Liknande uppgifter äro tämligen vanliga. En uppteckning meddelar, att det till middagen vankades »plättkakor» med fläsktärningar i och till kvällen mjölgröt, allt av den nya rågen som man höll på att skära (Sillhövda BL LUF 3538 s. 54). Överhuvud var den stunden, då man kunde äta nygröt och nybröd en upplevelse för det sädesfattiga hushållet i äldre tid (Urshult SM EU 13272).

Den helgd och högtid, som kom att vila över den stund, då man första gången kunde äta av det nya årets gröda och kanske första gången på en lång tid vågade äta sig riktigt mätt, har nog också ofta förlänat måltiden en betydelse, som det kan vara lätt nog att betrakta som kultisk. Emellertid torde här en viss försiktighet vara av nöden. Det finns ingenting i folkseden, som pekar på att man här skulle ha att göra med någon äldre offermåltid eller dylikt. Men naturligtvis kunna betydelser av olika art intolkas i detta högtidliga ätande av den nya grödan. Det säges i Småland, att man åt gröt av den första neken för att säden skulle bli väl bärgad (Torsås SM LUF 5982 s. 14). Om man åt bra vid detta tillfälle, skulle man få behålla sin aptit under hela det kommande året (Urshult SM EU 13272). Båda uppgifterna synas stå

[5] Hudene VG ULMA 12584 s. 5, Mjöbäck VG EU 1971, Vårdsberg ÖG EU 20612, V. Vingåker SÖ ULMA 9892 s. 5.

[6] Sillhövda BL LUF 3538 s. 54, Grebo ÖG EU 12882, Björkö-Arholma UP EU 12555, jfr Trotzig 1943 s. 115.

[7] Sillhövda BL LUF 3538 s. 54, Säby VSM EU 15618, V. Vingåker SÖ ULMA 6690 s. 7 och 7224 s. 3, G. Uppsala UP ULMA 7325 s. 15, Karlskoga VRM ULMA 6863 s. 2, Grebo ÖG EU 12882.

[8] V. Vingåker SÖ ULMA 6690 s. 7 och 7224 s. 3, Karlskoga VRM ULMA 6863 s. 2, G. Uppsala UP ULMA 7325 s. 15, Fristad VG Olofsson 1928 s. 136, Urshult SM EU 13272, Torsås SM LUF 5982 s. 14, Bureå VB EU 4099, Byske VB EU 18674, Ö. Harg ÖG ULMA 1930: 3 s. 1, jfr Ölme VRM ULMA 7968 s. 16.

[9] Örkelljunga SK LUF 3914 s. 7, Grebo ÖG EU 12882, Attmar ME ULMA 2889 s. 266 f., Kumla VSM EU 20491, Sko UP NMF.

tämligen långt från den egentliga nödmåltidens karaktär, som dock tvivelsutan är den ursprungligaste. Det förstlingsoffer som många, särskilt forskare av en äldre skola (Celander 1925 s. 24, Harva 1925 s. 25), kunna vara benägna att tolka in i seden, synes i varje fall icke de folkliga traditionerna i Sverige kunna styrka. Prosten Daléns fantasifulla skildring till svar på Mannhardts frågor av år 1867 om »Lella, Lilljänta», ett bröd, som bakades av sista kärven av vete eller korn och sedan delades ut bland husets folk och även boskapen (Fm Ft 1931 s. 31) är allt för tvivelaktig för att kunna användas som källa. Den kan emellertid innehålla ett visst mått av sanning och torde närmast avse ett bröd, bakat av den nya säden till skördegillet. Mannhardt och efter honom Frazer och Celander uppfatta Daléns uppgift som ett belägg för att den i sista kärven inkarnerade sädesanden ätes sakramentalt (Mannhardt 1884 s. 179, jfr 1875 s. 205 och 1868 s. 27; Frazer VII 1912 s. 48 ff., 109 ff. och 133). Celander anser brödet vara sädesandens (»Säfruas») barn, som »i gestalt av ett bröd ... utdelas som ett sakrament till husets folk» (1929 Västsv. folkm. s. 55). Mannhardt var själv tämligen skeptisk mot Daléns skildring överhuvud (1884 s. 312 f.), medan Celander anser hans trovärdighet »höjd över varje tvivel» (1925 h. 3 s. 8).

Denna användning av den först skördade säden till mat åt skördefolket vid skördens början är välkänd även utanför Sverige.[10] En notis från Estland, Strand-Wierland, om frambärandet av de första bröden av den nya säden på Ukkos sten, varvid även husdjuren få en bit, för att Ukko skall välsigna fälten och göra gödseln kraftig, har onekligen ett starkt kynne av kultiskt förstlingsoffer. I den andakt, varmed nygröten eller nybrödet ätes enligt åtskilliga uppteckningar inom den sena folktraditionen, ligger givetvis också ett drag av tacksamhet mot den högste givaren, men man kan dock icke framleta några direkta drag av förstlingsoffer i denna tradition.

Den tradition som är knuten till den första nya sädens skörd synes sålunda mera böra ses mot bakgrunden av den härskande sädes- och brödbristen i gården än betraktas som förstlingsoffer av den nya grödan även om tendensen till ett förstlingsoffer ligger förborgad häri. »Det var gott med gröt och bröd ur nya årets skörd», säger en meddelare, och man dundrade ur (d. v. s. slog kärvarna mot logbalken) säd till utsäde och till mäld, redan då man körde in säden (Björkö-Arholma UP EU 12555). Från ett annat håll berättas, att det bröd, som bakades av den första säden, skulle gömmas till marknadsmat, då bönderna gåvo varandra att smaka (Vissefjärda SM LUF 3540 s. 4).

Sedan skörden var över, har i hela vårt land hållits ett skördegille, som närmast innebar, att medhjälparna i skörden glatts med mat och dryck och ibland dans. Skördegillena ha givetvis varit mycket olika i olika bygder och under olika sociala förhållanden. De stora gårdarna ha ställt till årets största fest för sina underlydande

[10] Jfr Danmark: Kristensen I s. 49. Reimer (1910 ff. s. 416 f.) har från Fyn lämnat en talande skildring av den betydelsefulla stund, då brödet bakats av årets första säd. Finland: Budkavlen 6 s. 33 f., Nikander 1916 s. 228, Rantasalo V 1925 s. 182, FSF VII: 2 s. 165. Att man malt denna först skördade säd på handkvarn, även sedan handkvarnen i övrigt kommit ur bruk för sädens malning, motiveras givetvis helt av den ringa mängden och icke av kultiska synpunkter (jfr Lid 1928 s. 69). Av samma anledning blir det inte fråga om någon egentlig tröskning. Estland: Boecler-Kreutzwald 1854 s. 126. Ryssland: Zelenin 1927 s. 31, Yermoloff 1905 s. 329.

vid midsommar och vid slåtter och skörd, medan skördegillet på de mindre gårdarna väl ofta blott blev en liten extra festmåltid. Till dess hade man i regel haft god tid att tröska och mala litet av den nya säden och det var självklart, att maten skulle vara riklig vid gillet. Härvid kunna också supranormala synpunkter spela in. Det finns uppteckningar om att skördegillet skulle vara rikligt för att man skulle få god gröda nästa år. Denna magiska markering av överflödet möter man även vid jultidens och såddens festmåltid. Samma tendens kommer även fram vid Olsmässotidens nödmåltid. Naturligtvis kan en sådan synpunkt ofta framföras på ett skämtsamt sätt och även vara blott skämtsamt menad, men skämtet förklarar härvid icke allt. Det är här klart fråga om magiska synpunkter men av sekundär art.

Då skördegillet hölls i omedelbar anslutning till skördens slut, synes man emellertid ibland inte haft tid att tröska ur eller mala någon säd. Anskaffningen av grynen eller mjölet till gillet kunde därför ske på samma primitiva sätt som då en måltid av den nya säden tillreddes vid skördens början.

»Men den kvällen, när dom sluta köra in rågen, blev det gröt, kokt av det nya mjölet som matmor torkat i bakugnen, å den hette hemkvarnsgröt, å ansågs allmänt som en första klassens läckerhet... Men på socknens bägge herrgårdar serverades aldrig hemkvarnsgröt åt arbetsfolket, men det var sed, att om man feck in rågen å vetet fint under tak, så bjöds folket på en sup å en smörgås på kvällen» (Kumla VSM EU 20491).

»Rågmjölsgröt av den nya rågen fick en inte förrän han var bärgad. Brukade att torka den ute på backarna. Sen kunde en mala litet på handkvarnen och koka gröt» (Älgå VRM IFGH 4229 s. 38, jfr Rämen VRM EU 15574).

»Den sista kornneken ... denna nek tog modern under armen, och bar hem, och böstade ut kornet och malde för hemkvarnen och kokte i mjölk till sjuragröt till sjurakäringarna, neken kallades även äringsnek, blev den liten, då man samlat ihop det sista, så hade man att vänta dålig skörd nästa år, men bra om den blev stor, samma tro hade man om den sista höbyran och hölasset» (V. Torsås SM LUF 5196 s. 2).[11]

I Värmland synes det ha varit vanligt, att deltagarna i skördearbetet vid gillet fick bröd med sig hem av den nya säden. Detta bröd kallades »skårgås». Seden uppges förekomma både på herrgårdar och bondgårdar. Ibland firades skördeslutet inte förrän vid Mikaeli.

»Efter slutad skörd fick folket en ledig dag, vanligen för matens-(marknads-)besök. Till 'Mickelsmäss' skulle allt vara klart. Då bakades av årets skörd en stor kaka till var och en som deltagit i skörden, både små och stora. Tjockt med smör och 'Sannost' (torkat messmör) lades på kakorna — »skårgås». Man tävlade om vem som kunde bevara kakan längst. Viktigt var att sista biten 'maktbiten' åts upp hur hård och torr den än var.»[12]

Från Värmland meddelas även, att man låtit barnen plocka spillsäden eller att man tagit det uppräfsade på åkern och därav tillreddes »skårgällsgåsa» (Köla VRM Olsson-

[11] Att till skördegröt användes den sista kornneken innebär givetvis ingenting kultiskt. Om husmodern själv deltog i arbetet, vilket exemplet visar, var den sista kärven onekligen den mest närliggande.

[12] Stavnäs IFGH 4686 s. 3, jfr Älgå IFGH 3135 s. 4, Östervallskog IFGH 3179 s. 51, Gunnarskog IFGH 3198 s. 31, Värmskog IFGH 3209 s. 63, Glava socken ... 1936 s. 83, 112.

Arill 1932 s. 76 och EU 12695). Från Bohuslän meddelas, att plocksäden användes till »sköregröt» (Tanum BO VFF 1793 s. 12). Förklaringen härtill torde vara att det varit fråga om små gårdar, där man hade ett litet gille omedelbart, då man hade skurit eller möjligen även åkt in brödsäden, medan någon tröskning ännu inte börjat. Plocksäden har då torkats och slagits ur axen särskilt. Metoden är ungefär densamma som nödmåltiden av den nya säden vid skördens början.

Att barnen fått i uppdrag att plocka ax förekommer även på andra håll. Då dessa som i Köla skulle användas till »skårgällsgåsa» bör detta ha varit en god uppmuntran. I Dalarna fingo barnen också plocka ax och som uppmuntran hade de löfte att få en julkaka av axen. »En julkaka fick de ju, men om det var av de hopplockade axen var alls icke säkert» (Lima EU 13080). Eller de kunde lovas bullar av axen till jul »och ju mer med ax man plockade upp från åkern, desto flera och större bullar hade man att förvänta» (Boda EU 20471).

De bröd som bakades vid skördegillet kunde även som festbröd få en särskilt fin utformning. Från Dalsland omtalas att man bakade en kaka av smör och ägg och russin till lökteölet och den hade också namn och årtal (Högsäter NMF).

Från Malung i Dalarna stammar en ganska egenartad uppgift om ett bröd bakat av den nya säden: »De sparade ett hörn av åkern, när de skar ... Denna säd drösjade de, d. v. s. slog den mot en vägg, och malde kornen särskilt för sig på en handkvarn. De bakade i tre dagar. Det sista de skulle baka var en kaka av detta mjöl. Hälften åt man upp, hälften hängde man upp ovan härbresdörren eller i taket. När de bakade nästa år, blötte de upp den och blandade den i den nya degen. Det var en vanlig tunnbrödskaka av havremjöl» (Celander 1928 s. 26).

I Nordiska museets samlingar finnas exempel på särskilda skördekakor, en »skårkaka» (inv. 112492) och en »skårgyllen» (inv. 112637), båda från Högsäter DS, samt en »slåtterkaka» (»slotkaka», inv. 111665). De verka emellertid i sin fantasifullt utbroderade formgivning (särskilt 112637) icke riktigt folkliga till ursprunget.

Liknande bröd bakade av den nya säden och avsedda att ingå i skördegillets måltid eller att ges åt deltagarna i skördearbetet äro kända även utanför Sverige. Då höstarbetet var över i södra Jylland bakades en rund siktekaka till var och en, som deltagit i arbetet (Kristensen 1 nr 179, jfr Ellekilde 1943 s. 80, Danmark i Fest og Glæde II s. 104). Från Schweiz finnes en ganska typisk skildring av det nya brödets roll vid skördefesten i mitten eller slutet av juli. Den kallades »Sichellegi», »Sichellösi», »Sichelhenki» eller »Krähhahne». Huvudsaken var då mat och dryck. Husmodern skulle om möjligt sörja för att ett stort bröd var bakat av den nya säden (»Erntebrot») och detta dukades fram. Då flera gårdar firade skördeslutet på samma gång gick man till varandra och hade upptåg för sig (Hoffmann-Krayer 1913 s. 72). I Norge fingo barnen plocka ax, som bands samman i knippen, »brusar». De lovades julkaka efter storleken av sina brusar (Lid 1928 s. 68). Från Schlesien har uppgivits, att det bakades ett särskilt bröd av »die Erntepuppe», som bringade särskild läkekraft och välsignelse och därför blott fick ätas av husets folk (Jahn 1884 s. 181). Vid tröskningens avslutning kunde också särskilda bröd bakas, ibland av alla sädesslagen (Sartori 1911 s. 103 f.). Efter skördens och vintersåddens slut kunde man i Litauen på 1600-talet fira en skördefest för den nya grödan, då det bakades runda kakor för husets folk av alla gårdens sädesslag

sammanblandade. Denna fest var tydligen en tacksägelsefest för erhållen skörd, varvid man samtidigt med bön och magi ville säkra nästkommande års äring (Mannhardt 1877 s. 249 ff.). Skördefester under kyrkans hägn ha ju också firats i många länder ända fram i modern tid.

Vissa forskare ha ansett uppgifterna om bakandet av särskilda bröd till skördegillet eller julen vara stöd för tesen att ursprungligen den sista kärven användes för bakandet av särskilda kultbröd med en rik användning (P:n Nilsson 1925 s. 141, Celander 1925 s. 10, Lid 1928 s. 68). Den ovan givna tekniskt och socialt betingade förklaringen till seden torde vara mycket mera närliggande och naturlig. Det torde vara både onödigt och oriktigt att här laborera med någon i sista kärven inneboende äringskraft eller äringsdemon.

7. *Fodertäkten och gårdens avel*

Vid såväl höets som sädens inbärgning voro både män och kvinnor i gården sysselsatta. Detta förhållande och den naturliga enhet, som fodret och husdjuren utgöra, äro bakgrunden till föreställningarna om ett samband mellan gårdens avel och den persons kön, som tar emot eller kastar in första höfånget, binder första lövkärven eller tar emot första lasset av hö eller löv, stänger portarna efter sista lasset etc. Om detta är en kvinna, skall det bli hondjur i gården under året och eftersom hondjur som regel voro önskade, har den ominalmagiska regeln utformats så, att dessa arbeten skulle göras av en kvinna. I fråga om fåren säger man, att hondjuren gåvo bättre ull. »På värarna (baggarna) blev bugatoet (= ullen under buken) inte så bra» heter det från Skåne (Glemminge SK EU 136 s. 5).

Önskemålet att få honkön bland djuren var dock icke en absolut regel. En meddelare säger, att för de mindre gårdarna ansågs det värdefullt med hondjur. Meningen torde vara, att det lättare jämnade ut sig på större gårdar (Ask SK LUF 4067 s. 5). En annan uppteckning säger, att man kunde låta män eller kvinnor stänga portarna efter sista lasset, beroende på vad kön man önskade för djur (Degeberga SK EU 2641, jfr St. Kil VRM IFGH 2466 s. 68). I Småland, där uppfödandet av oxar, som sedan såldes på marknaderna söderut, var en av de viktigaste inkomstkällorna, kunde det förekomma, att man helst önskade tjurkalvar. Därför skulle den första höbördan och sädkraken här bäras in av en karl (Hjortsberga SM LUF 4882 s. 23).

»Om vid höbergningen en qvinna bär upp första höfånget på fähusskullen, få korna under det året mest qvig-, annars, om en karl gör det, tjurkalvar»,[1] så lyder den vanligaste formen för detta omen, som synes ha en tämligen stor och allmän utbredning över hela landet med undantag för Västsverige och Skåne (se karta 1).[2] Vanligen gäller det hö, men då lövtäkten spelade en viktig roll för fodret i äldre tid, kan det även

[1] V. Vingåker SÖ Lundgren 1873 s. 57. De talrika beläggen i den sena folktraditionen redovisas inte här särskilt. De framgå av karta 1.

[2] En viss urspårning av traditionen kan konstateras då t. ex. ändamålet med att kvinnorna kasta in första hötappen säges vara, att det annars icke blev så mycket foder (Ljusnarsberg VSM NMF) eller att hustrun kastar en nypa salt över lasset och stänger sen dörrarna, så blir det inga råttor eller möss (Frosta och Harjagers härader SK LUF 3732).

gälla bindandet eller inläggningen av första lövkärven[3] eller inkörandet av första lövlasset (Äryd BL EU 38). Ett mera speciellt önskemål tillgodoses, då regeln gäller att husmodern skulle lägga in första hötappen för att alla fåren skulle bli svarta (Askersund NÄ ULMA 13331 s. 7).

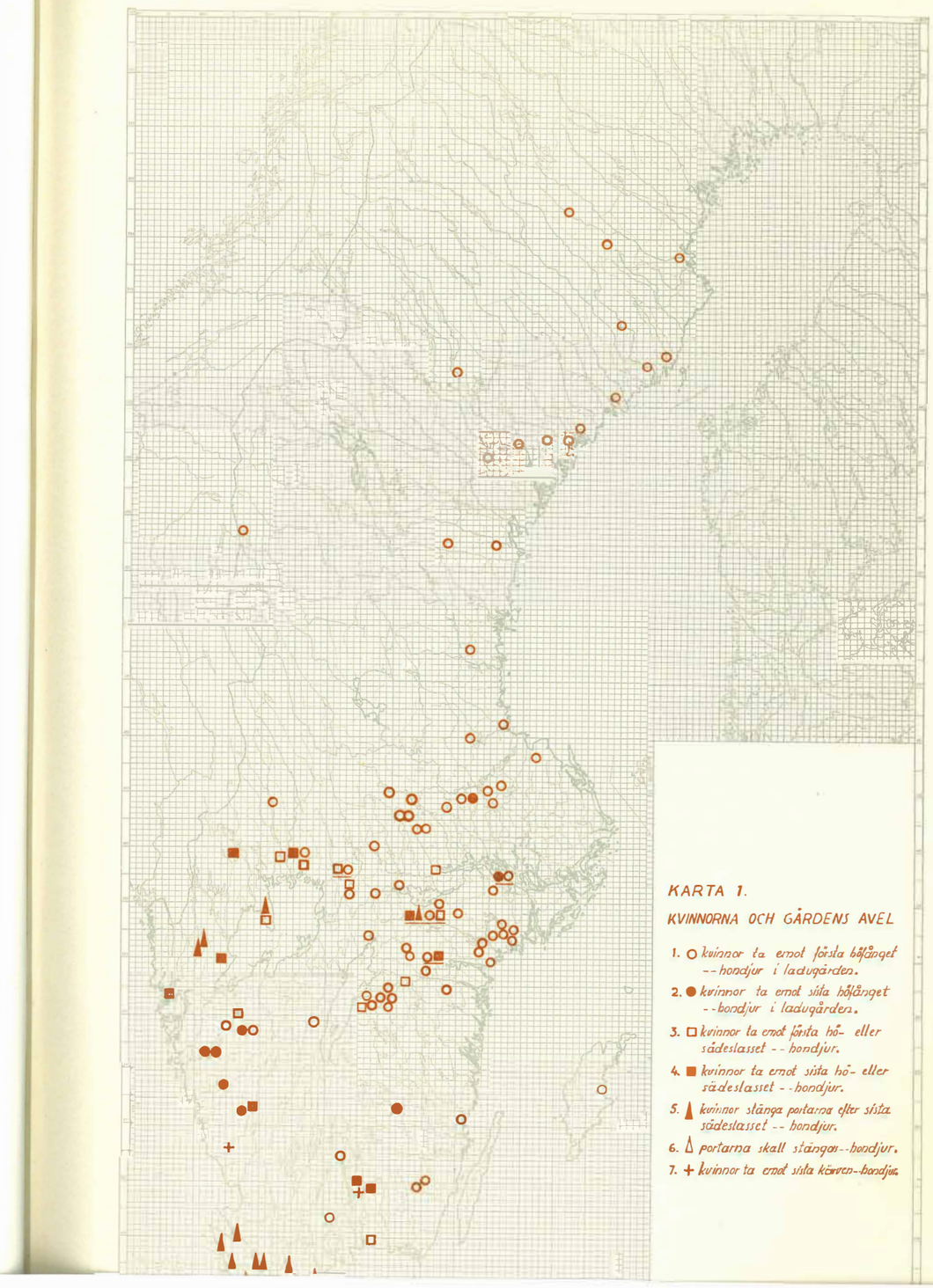
I förhållande till de uppteckningar som gälla första och ibland sista höfånget är anknytningen till första eller sista hö- eller sädeslasset tämligen ovanliga. Den saknas i det genomgångna materialet helt norr om linjen Mälardalen—södra Värmland och förekommer blott sporadiskt söder därom. Förhållandet torde ha en tämligen enkel arbetsteknisk förklaring. Inom hela Sverige utom de rena slättbygderna har man haft ängslador spridda i slåttermarken. I dessa inlades höet vid slåttern direkt utan att lässas i vagn. Det hemkördes sedan på vinterföret till gården i mån av behov. Således blev det inte frågan om något första lass i jämförelse med andra, då män och kvinnor voro samlade till gemensamt arbete, men väl det första fånget eller första höbågen, då man bar höet till slåtterladan. Det säges någon gång, att regeln gällde varje lada (Malå LA ULMA 2744:9 s. 10). Traditionerna om första eller sista hölasset tillhöra således ett annat skördeförfarande och på sina håll också ett senare tidsskikt, då man inte använde ängslador eller hade vallodling och körde höet direkt hem till gården, sedan det torkat i stack i slåttermarken. Traditionen visar samma beroende av den arbetstekniska bakgrunden i fråga om föreställningen, att sista lasset skulle göras stort för att nästa års skörd skulle bli stor (kap. 9).

Känslan för de närmast liggande naturliga sambanden framgår av en viss specialisering i traditionen. Eftersom lövet mest användes som fårfoder, gällde regeln givetvis här honlammen. Likaså vid det fina höet, som slogs på backar och dalsluttningar och kallades fårhö (Nyed VRM EU 2646), medan det för hö i allmänhet kunde gälla såväl fårens som kornas avkastning. Det är sålunda, för att göra ett teoretiskt påpekande i förbigående, i sådana fall fråga om i den tekniska och vardagliga miljön redan existerande faktiska enheter. Det naturliga sammanhanget mellan fodret och djuren, som skola utfodras därmed, belyses av ett exempel från Finland: »När man bärgat in höet i ladan, bör man se efter, att några strån ej sticka ut mellan dörrstockarna, ty då komma lammen att dö i gården» (Budkavlen 1923 s. 41 nr 12). Betecknande nog talas det sällan om stoföl eller hingstföl, naturligtvis därför att bonden inte hade något större intresse av, om det blev det ena eller det andra i fråga om hästarna.[4] Detta är värt att observera och det röjer sedens karaktär av levande, praktiskt inriktad tradition. Andra intressen och andra tankekedjor kunna emellertid tillfälligt konkurrera med de anförda t. ex. då man säger, att kvinnorna inte fingo vara med på första hölasset, ty då blev det dåligt bärgningsväder i fortsättningen (Stavnäs VRM LUF 1720 s. 21). Ängslan för regn och det gamla märket knutet till fruntimmersveckan ligga givetvis bakom denna föreställning.

Liksom början av slåtter och lövtäkt eller sysslandet med det första blivit en anknyt-

[3] Örkened SK LUF 4096 s. 3 och 4385 s. 4, Risinge ÖG ULMA 1415:1 s. 15.

[4] Exempel då det gäller kvigkalvar och stoföl finnas dock (S. Rörum SK LUF 2475 s. 4). Från Halland meddelas, att en kvinna skulle öppna grinden, då första hölasset kördes in för att alla djur, som föddes, skulle bli honkön. Om det fanns ett dräktigt sto i gården, skulle en kvinna taga ett fång av första hölasset och lägga detta framför stoet, så skulle avkomman bli ett stoföl (HA VMAT 70, 2).



KARTA 1.

KVINNORNA OCH GÅRDENS AVEL

1. ○ kvinnor ta emot första höfånget -- hondjur i ladugården.
2. ● kvinnor ta emot sista höfånget -- hondjur i ladugården.
3. □ kvinnor ta emot första hö- eller sädeslasset -- hondjur.
4. ■ kvinnor ta emot sista hö- eller sädeslasset -- hondjur.
5. ▲ kvinnor stänga portarna efter sista sädeslasset -- hondjur.
6. △ portarna skall stängas -- hondjur.
7. + kvinnor ta emot sista kärven -- hondjur.

gälla bindandet eller inläggningen av första lövkärven [3] eller inkörandet av första lövlasset (Äryd BL EU 38). Ett mera speciellt önskemål tillgodoses, då regeln gäller att husmodern skulle lägga in första hötappen för att alla fåren skulle bli svarta (Askersund NÄ ULMA 13331 s. 7).

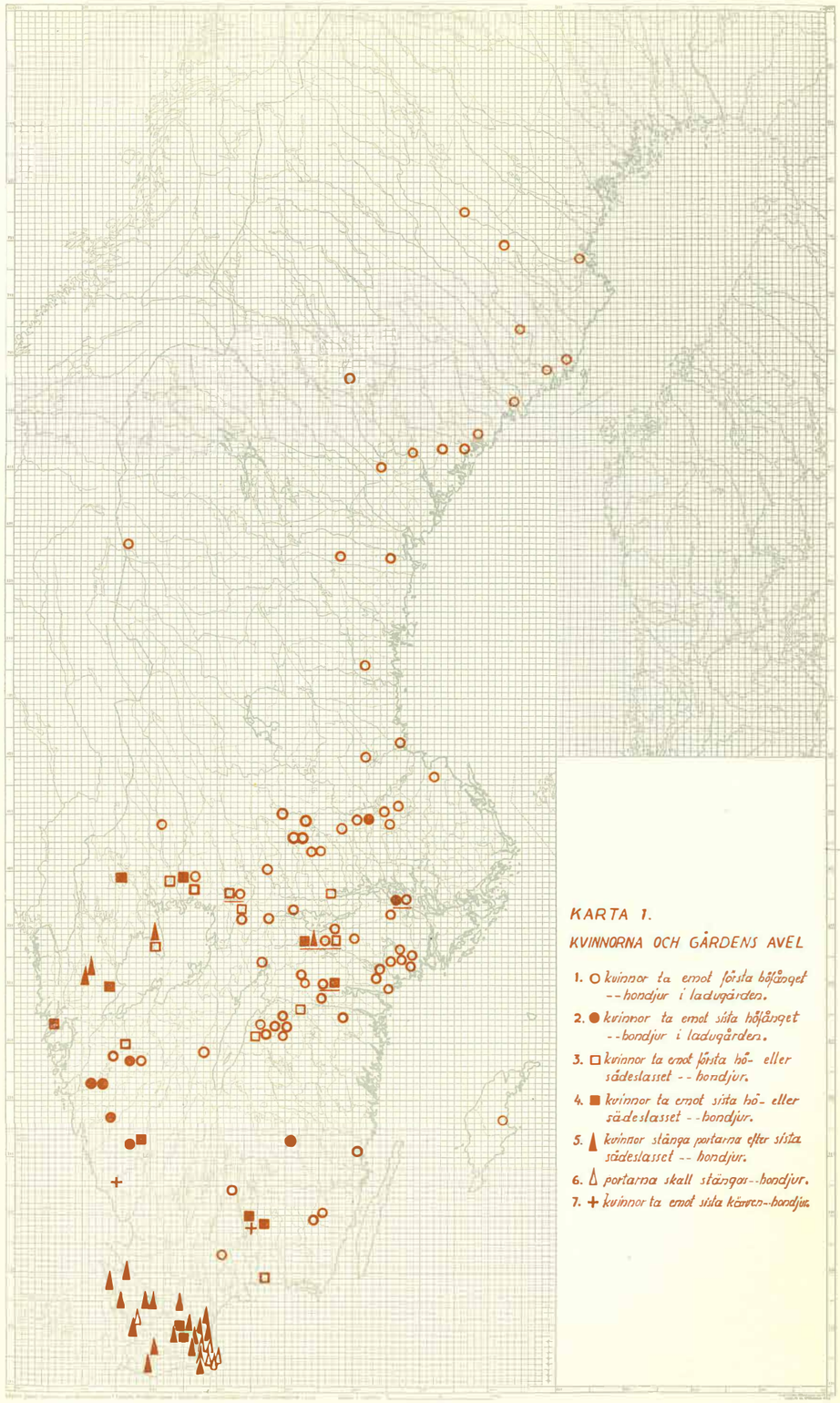
I förhållande till de uppteckningar som gälla första och ibland sista höfånget är anknytningen till första eller sista hö- eller sädeslasset tämligen ovanliga. Den saknas i det genomgångna materialet helt norr om linjen Mälardalen—södra Värmland och förekommer blott sporadiskt söder därom. Förhållandet torde ha en tämligen enkel arbetsteknisk förklaring. Inom hela Sverige utom de rena slättbygderna har man haft ängslador spridda i slåttermarken. I dessa inlades höet vid slåttern direkt utan att lässas i vagn. Det hemkördes sedan på vinterföret till gården i mån av behov. Således blev det inte frågan om något första lass i jämförelse med andra, då män och kvinnor voro samlade till gemensamt arbete, men väl det första fånget eller första höbågen, då man bar höet till slåtterladan. Det säges någon gång, att regeln gällde varje lada (Malå LA ULMA 2744:9 s. 10). Traditionerna om första eller sista hölasset tillhöra således ett annat skördeförfarande och på sina håll också ett senare tidsskikt, då man inte använde ängslador eller hade vallodling och körde höet direkt hem till gården, sedan det torkat i stack i slåttermarken. Traditionen visar samma beroende av den arbetstekniska bakgrunden i fråga om föreställningen, att sista lasset skulle göras stort för att nästa års skörd skulle bli stor (kap. 9).

Känslan för de närmast liggande naturliga sambanden framgår av en viss specialisering i traditionen. Eftersom lövet mest användes som fårfoder, gällde regeln givetvis här honlammen. Likaså vid det fina höet, som slogs på backar och dalsluttningar och kallades fårhö (Nyed VRM EU 2646), medan det för hö i allmänhet kunde gälla såväl fårens som kornas avkastning. Det är sålunda, för att göra ett teoretiskt påpekande i förbigående, i sådana fall fråga om i den tekniska och vardagliga miljön redan existerande faktiska enheter. Det naturliga sammanhanget mellan fodret och djuren, som skola utfodras därmed, belyses av ett exempel från Finland: »När man bärgat in höet i ladan, bör man se efter, att några strån ej sticka ut mellan dörrstockarna, ty då komma lammen att dö i gården» (Budkavlen 1923 s. 41 nr 12). Betecknande nog talas det sällan om stoföl eller hingstföl, naturligtvis därför att bonden inte hade något större intresse av, om det blev det ena eller det andra i fråga om hästarna.[4] Detta är värt att observera och det röjer sedens karaktär av levande, praktiskt inriktad tradition. Andra intressen och andra tankekedjor kunna emellertid tillfälligt konkurrera med de anförda t. ex. då man säger, att kvinnorna inte fingo vara med på första hölasset, ty då blev det dåligt bärgningsväder i fortsättningen (Stavnäs VRM LUF 1720 s. 21). Ängslan för regn och det gamla märket knutet till fruntimmersveckan ligga givetvis bakom denna föreställning.

Liksom början av slåtter och lövtäkt eller sysslandet med det första blivit en anknyt-

[3] Örkened SK LUF 4096 s. 3 och 4385 s. 4, Risinge ÖG ULMA 1415:1 s. 15.

[4] Exempel då det gäller kvigkalvar och stoföl finnas dock (S. Rörum SK LUF 2475 s. 4). Från Halland meddelas, att en kvinna skulle öppna grinden, då första hölasset kördes in för att alla djur, som föddes, skulle bli honkön. Om det fanns ett dräktigt sto i gården, skulle en kvinna taga ett fång av första hölasset och lägga detta framför stoet, så skulle avkomman bli ett stoföl (HA VMAT 70, 2).



ningspunkt för dessa föreställningar så har det även blivit med arbetets motsatta poi, slutet, det sista. Sålunda bör även sista fånget hö eller sista lasset hö eller säd mottas av en kvinna, men denna regel är betydligt mindre vanlig än samma regel knuten till första höfånget. Den har en utpräglat sydlig utbredning (karta 1: 2, 4). Man synes kunna räkna med att de inom samma område vanliga traditionerna kring sista lasset (karta 3) bidragit till att detta omen här knutits till det sista. Vid höets eller sädens hemkörning till gården är också det sista lasset och arbetets slut ett mera markant tillfälle än första lassets hemkörning. Då borde också omina kring första hö- eller sädeslasset vara att anse som övergångsformer mellan de nyss nämnda och den norr om Skåne till synes äldre traditionen knuten till första höfånget.

I Skåne och sporadiskt även utanför detta landskap är denna föreställning i stället anknuten till den av andra orsaker beroende seden att portarna skulle stängas, då sista sädeslasset för året var inkört. Denna regel var, som på annat håll närmare motiveras (kap. 10), ett sätt att för grannarna med vilka man ständigt tävlade att bli först i arbetet visa, att man nu var färdig. Till denna regel om portarnas stängning har så knutits tanken att detta borde ske av ett fruntimmer för att inverka i önskad riktning i fråga om könet på gårdens avkomma. Undantagsvis kan önskemotivet utvidgas utanför sin ursprungliga magiska krets, t. ex. då det säges, att all djuravel skulle bli honkön och suggan skulle få många grisar (Barsebäck SK LUF 32 s. 5). I fråga om grisarna spelade nämligen könet som regel ingen roll. Anmärkningsvärt är, att det vanligen gäller sista sädeslasset. Detta torde ha olika samverkande orsaker. Dels har höslåttern inom berörda områden spelat en tämligen underordnad roll i jämförelse med sädesskörden. Markeringen av sädesskördens slut var långt viktigare än slåtterns. Dels torde de rika traditionerna i övrigt i samband med sädesskördens avslutning ha verkat attraherande på sådan tradition, som ursprungligast hört samman med höskörden. En annan sak är också värd att konstatera. Regeln om stängandet av portarna efter sista lasset tillhör den öppna bygden, där en sådan signal mellan gårdarna i byn överhuvud kunde iakttas och därför hade någon mening. Enstaka uppteckningar sakna också regeln att kvinnor skulle stänga portarna och ange inte vem som skulle stänga eller att det skulle ske av två personer för att kreaturen skulle trivas och man skulle få många gimmerlamm.[5] Det torde sålunda här vara fråga om en ursprungligare tradition, även om några uppgifter kunna bero på ofullständiga uppteckningar.

Även i Bohuslän möter man den formen, att seden gäller sista sädeslasset (BO Lindstam 1914 s. 74, Svarteborg BO VFF 99 s. 21 f.) eller hölasset (Bokenäs BO VFF 1621 s. 3), då en kvinna borde stänga dörrarna. Från Västergötland, Värmland och Sörmland talas det om, att en kvinna skulle stänga grinden efter sista lasset.[6]

Även räfsningen av spillstrån utanför ladan skulle utföras av fruntimmer för att få hondjur i gården.[7] Vanligen var det nog under alla förhållanden kvinnorna som skötte

[5] Hammenhög SK LUF 461 s. 76, Barsebäck SK LUF 3580 s. 2 f., Ö. Nöbbelöv SK EU 130, Vitaby SK EU 122.

[6] Bergum VG IFGH 2427 s. 50, Glava VRM Glava socken ... 1936 s. 83, V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 9.

[7] Rumskulla SM LUF 1797 s. 185 f., Grevie SK LUF 327 s. 1, Högestad SK EU 116, Mjöbäck VG EU 3554.

räfsan vid ett sådant tillfälle. Som en form av motsatsmagi (motsatsen mot det vanliga) får man därför förstå en uppgift, att karlar skulle sopa så fick man fina kalvar och fina fålar. Här spelar sålunda avkommans kön ingen roll (Hille GÄ NMF).

Tämligen isolerade stå slutligen ett par uppgifter, att sista neken som lades in i loggolvet skulle läggas av en kvinna, ty annars föddes bara hanliga individer i ladugården det året.[8] Det synes här vara fråga om en från sista höfånget överförd tradition av tillfällig art.

Tanken på ladugårdens avkastning av ungdjur kan lätt nog dyka upp vid andra tillfällen under slåttern, där sambandet mellan foder och husdjur givetvis alltid främjar inriktningen. Så t. ex. säges i Ångermanland, att om slåtterfolket lade sina liar med eggen upp, så blev det mycket »brusar» (baggar) det året.[9] Det var utan vidare ett oskick att lägga liarna med eggen upp, så att man kunde skada sig. Följden beträffande många baggar synes vara tämligen löst påhängd, men en ytterligare markering av oskicket.

Det synes i fråga om detta samband mellan kvinnorna vid slåtter och skörd och nästa års avel i gården vara tämligen svårt att verkligen avgöra, om man häri skall se ursprungliga omen knutna till arbeten, där kvinnor och män kunde förekomma båda, och ur dessa omen utvecklad ominal magi, som tagit form av positiva regler eller tabu för männen. Eller om man i stället skall betrakta traditionen som en form av direkt analog magi enligt den vanliga principen similia similibus. Detta berör i viss mån förhållandet mellan omen och magi i princip. Under inga förhållanden torde man dock i denna tradition med växling mellan omen och operativ magi kunna se omina som exempel på förbleknad och urvattnad, ursprungligen kultiskt betonad magi.

I sina operativa former är seden att en kvinna skulle ta första hötappen etc. ofta

[8] Vessige HA VFF 231 s. 3. En liknande uppteckning från Väsby i Skåne härstammar från en opålitlig avskrivare med tradition från åtskilliga litterära källor (LUF 3529 s. 10). Han har tydligen i detta fall skrivit av Celander 1923 s. 41 f., som återger ovanstående tradition från Vessige HA. Celander, som använt denna uppgift i Västsvensk folktro och folksed, s. 41, citerar: »När säden inlades i ladan, hade man också att särskilt akta på den sista kärven *från skördefältet*». De sista två orden äro Celanders egna. I uppteckningen talas om den magiska tystnaden, då första varvet lades och därefter — »Ej heller fick en man bära in sista neken, ty då blev det bara hanliga individer, som föddes i ladugården det året». Den sista neken som lades in kan rent arbetstekniskt icke ha med den sista »från skördefältet» att göra. Då skulle nämligen den sista på fältet antingen lagts underst, d. v. s. först, i sista lasset eller också skulle den sist lassade kärven ute på fältet tagits undan hemma och sedan fått bli den sista som lades i ladan, då lasset i övrigt var inlagt. Ingenting säges härom. Sista kärven markeras inte särskilt på fältet och det är inte ens troligt, att man går i fullkomligt samma ordning med inåkningen av säden som med skärningen. För Celander har det synbarligen gällt att passa uppgiften in i den kända serien av identifikationer av sista kärven, vilket väl förklarar bidraget »från skördefältet» ur egen fatabur.

Även om man läser rätt innantill måste dock observeras, att uppteckningen är ensamstående bland här genomgångna omkring 140 uppteckningar rörande sambandet mellan de arbetandes kön och aveln. Av samma anledning som i fråga om uppteckningen från Väsby SK torde man även kunna tvivla på äktheten i en uppteckning från Jät SM (ULMA 2763: 1 s. 2, 4) i fråga om sista kärven. Uppteckningen har i vissa fall röjt en påtaglig egen fabuleringslust. Det kan dock vara frågan om naturliga analogibildningar vad gäller uppteckningarna från Vessige HA och Jät SM.

[9] Nora ÄN LUF 2018 s. 19. En annan diktad motivering av samma art är att Guds änglar skära sig på redskapen.

förenad med en viss ordmagi t. ex. då hon som skötte lagårn skulle ta första tappen och kasta in den i ladan och locka: »tacke, tacke, tacke, lissko, lissko, lissko, kom å ät». Då skulle man få tacklamm och kokalvar (Nätra ÄN NMF). Från samma plats är antecknat, att ladugårdspigan, som lade in första hötappen, skulle »bräka och röte som en spädkalv». Vid passerandet av inkörsporten ropade man enligt en uppteckning från Skåne »alle gimmerlamm» (Ö. Hoby SK EU 126).

Seden kan också, liksom vid jul vid djurens utfodring, arrangeras som en tävling mellan kvinnor och män. En sådan tävlan är känd från mycket skilda håll i landet. Ett par uppteckningar härom lyda: »Då slåttern börjat, ha de haft det bruket, att alla i huset skulle ta en tapp av det först nedslagna höet och kappspringa till ladan. Därunder har den ene bölat som en ko, den andre bräkat som ett får etc. Har den som haft kons läte först nått fram till ladan skall detta ha betytt att korna skulle föröka sig mest under året, o. s. v. Var det en kvinna, som först kom fram, betydde det, att hondjur skulle bli övervägande av de födda, var det en man, betydde det motsatsen» (Torp ME NMF, jfr Arnäs ÄN NMF).

»Det är en gammal sed här nere på slätten, att drängar och pigor springa i kapp till fårkätten. Komma pigorna först till att väta, en förstår, i kätten, så blir där mest gimmerlamm (tacklamm); men komma drängarna först, då blir där mest baggar» (Skanör SK Wigström Sv. Ldm. VIII: 3 s. 432).

Tävlingen torde kunna förklaras som ett utslag av ungdomens vanliga lust för upptåg. Dess karaktär av tävling är symbolisk, ty det fick inte ske, att pojkarna kommo först, Därigenom får också hela uppträdet karaktären av en direkt verkande magisk rit.

Denna föreställning om ett supranormalt samband mellan gårdens avel och den persons kön som gör det första eller sista i slåtter- eller skördearbetet är välkänd även utanför Sverige. I Danmark går husmodern och stänger porten efter sista lasset för att få hondjur i det kommande året,[10] eller om man önskar lika många av varje slag, skola en man och en kvinna tillsammans stänga porten (Skattegraveren 2: 799). I Finland och Norge möter man som väntat den uppsvenska traditionen, att en kvinna skall kasta första höfånget i ladan.[11] Den i Sverige kända tävlingen mellan män och kvinnor är känd i varje fall i Norge (Storaker 1938 s. 169).

En parallell till den här behandlade traditionen förekommer även i samband med julens och årsväxlingens tro och sed kring äring och avel. En kvinna skulle av samma anledning ge djuren deras foder under helgen.[12] Även här har en tävlan utformats.[13] För boskapsskötaren är givetvis också dessa båda tillfällen de utpräglat supranormala tillfällena, julen och nyåret på grund av sin karaktär av årsväxling och årets största helg, fodertäkten därför att man då anskaffade det foder, varav djurens uppehälle skulle bero hela den långa vintern. Man frågar sig emellertid, varför icke tro och sed med

[10] Ussing 1928 s. 73, jfr Grüner-Nielsen 1924 s. 185 f.

[11] Nyland FI NMH exc. Även i Finland förekommer det att riten förstärkes genom ord t. ex. »Koddkalva å tacklamba»! (Slotte 1925 s. 113 nr 5). Norge NFS Bugge 5: 18, Lid (Mannhardt) 1931 s. 93, Røstad 1931 s. 83.

[12] Bläntarp SK LUF 3726 s. 24, Fågeltofta SK LUF 1930 s. 12.

[13] Ö. Grevie SK LUF 865 s. 30, V. Alstad SK LUF 381 s. 18 f., S:t Anna ÖG LUF 1553 s. 11. Ytterligare exempel, även från grannländerna, hos Celander 1928 s. 92 f.

liknande ändamål återfinnas vid en så viktig tidpunkt som betessläppningen. Svaret är enkelt nog. Under betesgången önskade ingen bonde att hans husdjur skulle få sin avkomma. Detta måste i möjligaste mån ske hemma i fähuset och stallen och tiderna för kalvning, öning, fölning etc. beräknades i möjligaste mån därefter. Och om t. ex. en ko skulle kalva under betessäsongen, försökte man ta hem henne i god tid. Och då stod hon hemma på stallfoder som under vintern. Själv minns jag som barn det bekymmer som kom i gården, då en kviga, som det inte var lika lätt att beräkna kalvningstiden för, hade fått sin kalv ute i skogen på betet. Det stämde ingalunda med bondens praktiska sätt att ordna gårdens skeenden under året. Vid betessläppningen tages det övernaturliga i stället i anspråk för skydd mot rovdjuren eller annat ont t. ex. förgörning samt primitiv magi för att djuren skola hålla ihop och komma hem kvällar och morgnar. Med tankarna på avkomman har traditionen däremot ingenting gemensamt. Här föreligger sålunda ett exempel på att man måste se varje tradition i dess funktionella sammanhang för att överhuvud förstå den rätt.

Om man frågar efter denna traditions ålder så är kanske svaret inte så lätt att ge. De historiska källorna äro glesa och räcka heller inte så värst långt tillbaka i tiden, i detta fallet blott till 1700-talets mitt.[14] Emellertid synes det inte för djärvt att påstå, att liknande traditioner med all sannolikhet funnits, så länge boskapsskötare överhuvud samlat foder till sin boskap och män och kvinnor härvid arbetat tillsammans. Att närmare datera dessa förhållanden och därmed traditionen synes därför tämligen meningslöst. Liknande traditioner måste tvivelsutan anses höra till det primära och primitiva traditionsskikt, som återfinnes hos alla folk och under alla tider, där likartade yttre betingelser härska.

[14] Törner har samma tradition som ovan anförts från Danmark, att en man och en kvinna skulle slå igen dörrarna till foderhus och hölada sedan man slutat inkörandet av hö och foder (Wikman (Törner) 1946 nr 402). Crælius, vars notis gäller norra Kalmar län 1774, säger att sista höet inte får inkastas av manfolk (s. 77). Hülphers skildrar tävlingen och säger, att då drängarna först få in sin höfamn, skola oxkalvar födas och tvärtom (Hülphers 4 1780 s. 309).

8. *Kontinuitetens magi vid slåtter och skörd och jämförande*

Det sista kvarlämnas vid höslåtter och sädesskörd

Såväl vid höslåtter som sädesskörd är det en vanlig sed, att man lämnar något kvar av det allra sista ute på marken. Vid slåttern är den vanligaste formen, att man först vid inkörningen eller inåkningen av det sista lämnar en tuss kvar,[1] som ibland lägges tillhopa på ett särskilt sätt eller kringströs på marken.[2] Det säges någon gång, att något skulle lämnas på varje åker eller gärde (Ventlinge ÖL LUF 1800 s. 1) och detta synes vara en ursprunglig regel, som emellertid tydligen varit svårare att tillämpa vid slåttern av naturhöet, där mindre ofta några väl avgränsade slåttermarker funnos. Ändamålet anges vara, att det skulle bli bra skörd nästa år. Undantagsvis kan det anges, att man genom att bryta mot seden skulle komma ut för någon obotlig sjukdom eller att något skulle hända husdjuren (Frosta hd SK EU 8099).

Regeln att lämna det sista kvar säges ofta gälla både höslåttern och sädesskörden,[3] men uppgifterna som gälla sädesskörden äro dock vida vanligare.

Vid sädesskörden lämnas det sista antingen ohugget eller först vid inåkningen. De kvarlämnade, ohuggna stråna kunna vara några stycken av ett obestämt antal,[4] som man böjde ner till marken och lade sten på[5] eller man kunde sno samman dem eller slå en knut på dem.[6] Men man möter även mera utformade detaljbestämmelser om antalet och därvid är det betydelsefulla 3-talet bestämmande. Antingen är det fråga om tre stycken strån (Risinge ÖG NMF, Vårvik DS IFGH 1732 s. 53) eller en hand-

[1] T. ex. Ventlinge ÖL LUF 1800 s. 1, Kälunge GO NMF, Lokrume GO NMH exc, Frändefors DS NMF, Sundals hd DS NMF (jfr Celander 1923 s. 33). Att seden är vanlig i Sverige framgår av karta 2.

[2] T. ex. Björke GO NMF, Kälunge GO NMF, Frändefors DS NMF.

[3] Veinge HA VFF 616 s. 46, Fryele SM IFGH 1922 s. 11, Glemminge SK Svensson 1931 s. 143 (1700-talets slut), Degeberga SK EU 2641, Östervallskog VRM EU 9159, Ström JÄ ULMA 2365 (160), Asarum BL EU 21888, Fryele SM EU 21910, Berga SM EU 22028, Gräsmark VRM EU 22041, Gällstad VG EU 22291, Älghult o. Kråksmåla SM EU 22375, Källsjö HA EU 22393, Sjösås SM EU 21892, Frosta hd SK EU 8099, Ventlinge ÖL LUF 1800 s. 1, Björke GO NMF, Färgelanda DS NMF (jfr Celander 1923 s. 39).

[4] Främmestad VG IFGH 2611 s. 14, Eskilsäter VRM IFGH 2305 s. 33, Sundals Ryr DS IFGH 1517 s. 9, Ulrika ÖG ULMA 2343: 3 s. 55, 57, 58, Rappestad ÖG ULMA 2343: 11 s. 7, S:t Olof SK

full, som flätas i 3 tåtar (Wikman (Törner) 1946 nr 6), eller ungefär till en halv kärve etc., som man kan slå 9 knutar på (Urshult SM NMF). Reglernas detaljutformning kan variera på många sätt.

Vid inåkningen av säden lämnades några strån kvar vid sista lassets inåkning.[7] Även hela kärvar, flera stycken eller till och med hela skylar kvarlämnades avsiktligt[8] och det uppgives ofta, att det skulle vara på varje åker eller av varje sädesslag.[9] Regeln kräver även, att man icke tager tillvara någon kärve som man tappar eller som oavsiktligt glömmes,[10] ty man får inte visa sig snål eller girig. Ändamålet framkommer lika klart som vid kvarlämnandet av några strån på rot, man vill ha bra gröda nästa år och därför får man inte göra tomt. »Det blev inte bra nästa år, om en gjorde alldeles soperent», säges i en uppteckning (Morup HA IFGH 1970 s. 77). En annan anger, att man tog en lock av säden, lade den på ett ställe av åkern i det man sade: »Jag lämnar detta i år, så får vi bättre skörd till nästa vår» (Fryele SM IFGH 1992 s. 11). Särdrag vid sedens tillämpning kan givetvis ha uppstått på olika orter, till exempel att några ax grävdes ner i jorden intill den plats där traven stått vid sista lassets inkörning (Götene VG IFGH 2073 s. 1), eller som det berättas från ett annat håll, »att man vid skördens avslutande uppdelade det sista i två kärvar, under det följande ord yttrades: »Detta ska va te de å de dina, Å detta ska va te me å de mina», varefter den ena kärven grävdes ner (Virestad SM LUF 2885 s. 81). En annan säregen form för seden anger, att såväl hö som några kärvar lämnades kvar på samma plats i tvenne rader, ovanpå vilket lades en del av den sammanräfsade lössäden (Färgelanda DS NMF).

Även vid potatisskörden möter man regeln att inte ta det sista[11] och den formuleras ofta som en allmängiltig princip vid skörden överhuvud. Från samma plats kan sålunda meddelas, att man alltid skulle lämna kvar något litet av säden på rot vid skärningen, något på åkern vid inkörningen och på slinnet, då fodret höll på att ta slut, all säden fick inte tagas ur ladan vid tröskningen och på äpple- och päronträden borde alltid något få sitta kvar.[12]

LUF 486 s. 23, Färs hd SK LUF 3536 s. 16, Svensköp SK LUF 2562 s. 4, Tranås SK LUF 3947 s. 14, Kåseberga SK LUF 455 s. 84, Berg SM LUF 4110 s. 23, Nydala SM LUF 3618 s. 13, Od VG IFGH 2788 s. 23, Asklanda VG IFGH 2732 s. 37, Långelanda BO VFF 1708 s. 41, Slöta VG NMF, Härja VG LUF 2170 s. 16.

[5] Ex.: V. Torsås SM LUF 5196 s. 1 f., Vårvik DS IFGH 1732 s. 53, Fryele SM ULMA 3068: 5 s. 34.

[6] Ex.: Munka-Ljungby och Degeberga SK NMF, Kyrkhult BL LUF 3537 s. 3, Vårvik DS IFGH 1732 s. 53.

[7] Forserum SM ULMA 7992 s. 20, Malexander ÖG ULMA 2343: 14 s. 5, Öljehult BL LUF 4510 s. 16, 27, Morup HA IFGH 1970 s. 77, Veinge HA VFF 616 s. 46, Tvåker HA VFF 1412 s. 20, Fryele SM IFGH 1992 s. 11, Skillingmark VRM IFGH 1316 s. 6.

[8] Öljehult BL LUF 4505 s. 19, Timmele VG NMF, Riseberga SK EU 8099, Örkelljunga SK LUF 4076 s. 10, jfr Julita SÖ ULMA 2667: 11 s. 20, Hjälmseryd SM LUF 3489 s. 12. Regeln att lämna kvar strån vid skärningen kan emellertid vara kombinerad med en regel, att man *icke* fick kvarglömma någon kärve vid inåkningen (Vårvik DS IFGH 1732 s. 53).

[9] Öljehult BL LUF 4513 s. 16, Asarum BL Wigström Sv Ldm VIII: 3 s. 439, Riseberga SK EU 8099.

[10] Öljehult BL LUF 4514 s. 3, Valla VG VFF 247 s. 5, Bosjökloster SK LUF 2530 s. 33.

[11] Ödsmål BO VFF 1690 s. 20, Od VG IFGH 2788 s. 23, Skillingmark VRM IFGH 1310 s. 6, V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 13.

[12] Öljehult BL LUF 4505 s. 19, 4507 s. 6, 4510 s. 16, 4512 s. 27, 4513 s. 16 f., 4514 s. 3.

Liksom man inte får skrapa alldeles rent på åkern eller ängen, får man heller inte göra det med spillstråna, som blev hemma vid ladan. Man bör därvid observera, att medan de olika förbud mot att visa sig närig, som uppstå vid arbetet ute på åkern eller ängen, regelbundet äro inriktade mot nästkommande års skörd, är läget sedan säden kommit hem till gården och in i lada eller loggolv ett annat. Hemma vid gården, då det gäller det sista av spillhö eller spillsäd som skall in, har man inte längre kontakt med jorden och tanken sysslar därför heller inte med frågorna om dess avkastning nästkommande år. Den kretsar nu i stället främst kring den inbärgade årsgrödans drygsel och skyddet av densamma. Ett par exempel belyser denna skillnad i det miljöpsykologiska läget:

»Efter siste hölasset fick man inte räfsa, för då skulle man inte få någe hö nästa år» (Svärta SÖ ULMA 7616 s. 22).

»När di hade rakat ihop det sista, så fick di inte släng'at upp på lasset med krattan utan med »tjyva». Och det sista »tjyvetaget» skulle vara störst. Allt det sista skulle vara störst, för då blev det bra skörd nästa år» (Flakeberg VG IFGH 1184 s. 38).

Här gäller omtanken det kommande årets gröda, men hemma vid ladan riktas den i stället mot den inbärgade grödan.

»Man fick inte kasta in något hö i ladan med räfsan, för då blev det odrygt. Lien fick heller inte tas in där» (Slätthög SM NMF).

»Inte fånga upp det sista vid ladan med rivan — dålig drygsel. Inte raka upp spillhö från vägkanterna» (Hudene VG ULMA 12404 s. 16).

»Efter inkörning av såväl hö som stråsäd rävstes vägen ren från strån och sådana, fastnade i gärdesgårdar och buskar, plockades omsorgsfullt bort. Å de platser där de ej kunde köra in på logan med lassen utan dessa stjälptes å gården, sopades säden väl upp och endast en liten hög lämnades kvar, ty då skulle säden bli dryg» (Vitaby SK EU 122 s. 9).

Räfsningen hemma på gården kan emellertid naturligt nog också gälla nästkommande års gröda.

Om något tappades, när säden kördes in, så skulle detta inte räfsas över skammeln, utan plockas upp med händerna. Om det räfsades över skammeln, blev det ingen skörd nästa år (Vitaby SK LUF 2499 s. 10).

Förbudet mot räfsans användning innebär, dels att man inte fick skrapa rent hemma på gården lika lite som ute på fältet, dels att man inte fick räfsa över tröskelen in på loge eller lada, men slutligen även att man överhuvud icke fick använda räfsan vid inkastandet av det sista utan i stället bruka tjuga eller bara händerna. De farliga följderna sägas vara, att fodret skall bli odrygt, att olyckor skall träffa djuren, att råttor och möss skall äta upp grödan eller att den skall brinna upp. Att renskrapning och snålhet skall ha till följd dålig drygsel är en närliggande tankegång — »brukade han räfsan när höet infördes i ladan, blef detta odrygt, ty han hade då varit nidsk mot »småfolket»: tomtar, elfvor m. fl.» berättar Djurklou från Unnaryd SM (Djurklou 1874 s. 7). Det synes vara rent undantagsvis, att de på gården tappade stråna sammanställas med några övernaturliga väsen. Man nöjer sig som regel med att konstatera,

att man inte fick visa sig snål.[13] Och om man räfsade in stråna, fick man raka ut några igen för att neutralisera verkningarna (Håcksvik VG NMF).

Även om förbudet att räfsa det sista över tröskeln innerst bottnar i att man icke skall vara snål eller skrapa rent har här förstärkande associationer tydligen medverkat till att befästa regeln. Ett par exempel visa klart tankegången:

»De sista stråen på gården efter det sista lasset fingo ej asas (räfsas) öfver skammeln (fotbrädet) på loge eller lada, ty då troddes att de fingo asa ut kregen på vintren (således kreaturs död), utan det skulle bäras in» (Degeberga SK EU 2641).

»Man bör alltid kasta och ej räfsa hö eller säd över logtröskeln, ty annars får man snart nog asa en död ko däröver» (SK NMF).[14]

Den magiska gräns, som tröskeln utgör, får man således ej förstöra genom att räfsa över den. Skyddsringen blev då bruten och det värsta kunde hända — grödan kunde brinna upp. Denna tradition möter man ganska fast utformad i Skåne, där det blivit ett stående talesätt, att det som räfsas in skall brinna ut.[15] Föreställningen synes bottna både i den förut nämnda synpunkten, att man inte skall vara snål och att man inte får bryta en magisk ring.

Emellertid ge en hel del uppteckningar även en annan synpunkt på förbudet att använda räfsan. Med räfsan tog man för mycket, med handen däremot bara litet i taget. På samma sätt skulle höet bli odrygt, om räfsan användes men drygt om man bara använde handen.[16]

Helt naturalistiskt förklaras det slutligen på sina håll, att man inte fick räfsa in det sista för att inte räfsa in råttor och möss, som gjorde grödan odryg (Lövestad SK EU 3002, S. Rörum SK EU 2645).

Det övernaturliga resonemang, som ligger bakom förbudet att använda räfsan vid intagandet av det sista, synes emellertid genomgående vara det, att snålhet och sniken-het icke ger välsignelse, utan man skall tvärtom lämna något för att få rikligt tillbaka. Denna grundtanke har sedan fått något olika utformningar och även influerats av sidoordnade synpunkter.

Sedan en sådan regel väl fått en fast form och säker hemortsrätt i traditionen kan mycket väl den ursprungliga tankegången och motiveringen förblekna och nya, mera individuellt betonade framkomma, som till exempel, att den Onde river bort höet, om man använt räfsan eller att den Onde får makt med skörden.[17] På ett annat håll förklaras orsaken till att man skall ta med händerna och inte med räfsan vara den, att tomten skulle känna lukten av handen. Annars kunde han släpa iväg höet till en annan bonde, av vars händer han hade fått känna lukten (Mistelås SM LUF 2354 s. 24).

[13] Fellingsbro VSM NMF, Eljaröd SK EU 137, Krogsered HA IFGH 1306 s. 14, Veinge HA VFF 117 s. 12, Kinneved VG IFGH 2689 s. 8.

[14] Liknande exempel: Båraryd SM LUF 956 s. 7, Grevie SK LUF 327 s. 3 f.

[15] Tosterup SK EU 114 s. 6, Hörup SK EU 134 s. 4, Örsjö o. Bläntarp SK EU 2446 s. 29, S. Mellby SK EU 140 s. 3, Genarp SK LUF 3552 s. 4.

[16] Grebo ÖG ULMA 2452:4 s. 3, Hällestad ÖG ULMA 1756:2 s. 11, Kalvsvik SM ULMA 2763:1 s. 2, Lenhovda SM ULMA 2496:4, N. Vånga VG ULMA 2311:2 s. 56, Öglunda VG ULMA 2219:1 s. 156, Velinge VG ULMA 111:450 s. 34, L. Mellösa SÖ ULMA 811 s. 37, Tyngsjö DR ULMA 9582 s. 10.

[17] Strängsered VG IFGH 1359 s. 34, Bolmsö SM VFF 220 s. 2.

Det är tydligen här frågan om en individuell och tillfällig förklaring, även om den kan vara ganska närliggande, där traditionen om drag-tomten är särskilt levande.

Det kan slutligen förekomma, att förbudet mot att använda räfsan ställes i samband med frågan om olika kön på de djur, som komma att födas i ladugården. Man säger, att om man bär in hö med räfsan blir det bara tjurkalvar (Fristad och Tärby VG VFF 245 s. 17). Det är inte så ovanligt, att en intressedominant på detta sätt anknytes till en tradition, som den inte ursprungligen har något att göra med. Frågan om djurens kön hänger annars samman med kvinnors roll i arbetet och icke med förbudet att använda räfsan.

Principen att inte skrapa rent synes även ligga bakom den sed, som kallas *»fylla stubb»*. Då man började skörden togs några av de första stråna och sattes ned i den avhuggna stubben.[18] Som ändamål anges, att säden skulle bli dryg,[19] att kraften i åkern skulle bli kvar [20] eller att det skulle bli mer till ett annat år.[21] Det är även här fråga om försiktighetsmått för att undvika åkerns utödning, att bevara dess växtkraft och alstringsförmåga, då man står i begrepp att taga årets avkastning. Det konkreta men på samma gång övernaturliga uttrycket för denna strävan bli de i den avhuggna stubben nersatta stråna. Man kan här inte tala om offer, men väl om en magisk skyddsrit mot tomheten — tomhetens tabu.

Det synes stå fullt klart även för den primitivt tänkande människan, att jorden eller en åker behöver en viss alstringskraft för att kunna ge en avkastning. Det är då också av vikt, att denna kraft inte minskas genom oförsiktiga handlingar utan tvärtom på olika sätt stärkes. Och även för den som har fullt konkreta begrepp om vad jordens rätta brukning och dess gödning betyder kan det dock finnas dolda krafter att beakta. Att tankegångarna därvid förete en komplex karaktär är naturligt nog.

Det är en ganska vanlig regel, att ett arbetslag, som blivit färdigt ute på en åker, vare sig det gäller sådd eller skörd, inte plötsligt får lämna fältet, med muskelspänningen ännu kvar i kropparna. Man skall *»vila åker»* eller »pusta ren» en stund. Den kraft som ännu känns leva i kropparna skall tillföras åkern, den skall man inte ta med sig. Det ligger häri en äkta primitiv uppfattning även om den till en början kan te sig som en ganska abstrakt spekulation.[22] Man skulle »inte bära med sig kraft ur åkern till skada för nästa gröda», säger en uppteckning (Fristad VG VFF 245 s. 6). »Di ville inte dra musta mä sej å åkern, lia skulle hänga på axla», säger en annan (V. Vingåker

[18] Floda SÖ ULMA 2667:5 s. 6, Ludgo SÖ ULMA 2694:15 s. 3, V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 8, St. Malm SÖ ULMA 2667:2 s. 10, Runtuna SÖ ULMA 2894:22 s. 11 f., Julita SÖ ULMA 2667:11 s. 18, L. Mellösa SÖ ULMA 811 s. 15, Sala VSM ULMA 2885:1 s. 27.

[19] Åkers hd SÖ Fm Ft 1931 s. 51 (Svar på Mannhardts frågor), Halla SÖ NMF.

[20] Hede BO VFF 1776 s. 4 f.

[21] V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 8, Dunker SÖ EU 17582, Sköldinge SÖ NMF.

[22] Båraryd SM LUF 956 s. 7, Stockaryd SM ULMA 8438 b s. 4, Fryele SM ULMA 3068:5 s. 33, GO ULMA 197:52 s. 12, Trehörna ÖG ULMA 7314 c s. 9, N. Vånga VG ULMA 2311:2 s. 54, Fredsberg VG ULMA 3393:1 s. 66, Mjöbäck VG EU 1971, Trehörna ÖG ULMA 7314 s. 21, Ljushult o. Kinnarumma VG VFF 225 s. 1 ff., Hajom VG VFF 228 s. 2, St. Lundby VG IFGH 2378 s. 27, Sandhem VG IFGH 2360 s. 22, Strängsered VG IFGH 1359 s. 34, Håcksvik VG IFGH 1351 s. 51, Celander 1923 s. 32. Seden är mycket vanlig i vårt land. En genomgång av ett antal uppteckningar från Värmland i IFGH gav till resultat belägg från icke mindre än tolv socknar.

SÖ ULMA 7224 s. 8). Seden förekommer både vid vårarbetets slut och vid slåtter och skörd och det säges ibland, att man skulle »pusta renen» vid alla arbeten på åkern. Givetvis kan man räkna med, att seden lättare bibehållits därför att den synts vara behaglig för arbetsfolket, och det säges ibland, att det skulle pustas på varje sten och det var många stenar i åkern på den tiden (Hajom VG VFF 228 s. 2). Samma magiska vila föreskrives till och med på ladubacken, sedan det sista höfånget inkastats. Det rör sig givetvis här om en från åkerns arbete överförd tradition (Ingatorp SM NMF).

Ett liknande magiskt ändamål intolkas ibland i seden att »vila våren» eller »sova vårdyns», som är känd från flera landskap,[23] även om en vilotid med mycket sömn var väl motiverad i sig själv efter vårens ansträngande arbete. Man bör härmed också jämföra traditionen att man under julen skall vila och sova så mycket som möjligt, desto bättre blev det kommande årets skörd. Den verbala associationen är härvid ofta *ligga* och *liggesäd*.

Utanför slåtterns och sädesskördens egentliga områden möter man ganska allmänt föreställningen, att man skall lämna det sista på fruktträden. Den vanligaste regeln säger blott, att ett eller ett par eller några äpplen skulle sitta kvar, annars blev det ingenting nästa år eller i motsatt fall skulle skörden bli riklig nästa år.[24] Förstärkande tillägg kan uppträda någon gång, till exempel att det äpplet, som satt i toppen, skulle lämnas kvar (Spekeröd BO VFF 1659 s. 20). Hur man tänker sig att den kvarlämnade frukten skall inverka på nästa års skörd säges som regel inte här lika lite som vid slåtter och skörd, utan man nöjer sig med den komplexa föreställningen, att om man inte skrapar rent skall man få igen. Någon gång kan tankarna få sådana diffusa uttryck som att något äpple på varje träd skulle sitta »till frö» (Od VG IFGH 2788 s. 23) eller att det sista »lockar frukt» till kommande år (V. Vingåker SÖ Lundgren 1873 s. 59).

Någon särskild mottagare av den kvarlämnade frukten anges som regel icke. Isolerat möter en uppgift, att den skulle sitta kvar till fåglarna (Bredaryd SM LUF 1032 s. 6). Hyltén-Cavallius' uppgift om gloson som mottagare även av de kvarlämnade äpplena måste ses mot bakgrunden av glosons dominantkaraktär inom det värendska traditionsområdet (Hyltén-Cavallius 1863 s. 242). Några uppteckningar från Värend i Småland samt från Skåne och Västergötland omtala, att det varit vanligt att lämna kvar några äpplen åt »fröa», »Fröa», »Fröja», »Freja». Föreställningen att Fröja skakar fruktträden om julnatten är ofta kombinerad med de kvarlämnade äpplena men är även känd från annat håll (von Sydow 1921, Elgqvist 1929 s. 94). Celander har nyligen (Arkiv för nordisk filologi 1944) upptagit dessa traditioner till kritisk granskning. Han kommer till det resultatet, att den magiska skakningen av fruktträden är en sen folktradition, känd även utanför Sverige, och här hemma gående tillbaka på bondepraktikan.

[23] Håslöv SK EU 121, Ö. Vemmenhög, Veberöd, Genarp SK LUF 4339 s. 17, Mörrum BL LUF 601 s. 58.

[24] Fjälkestad SK LUF 466 s. 594, BL LUF 2790 s. 14, Jämshög BL LUF 744 s. 17, Rödeby BL LUF 744 s. 1, Gammalstorp BL LUF 2790 s. 52, Gullabo SM LUF 872 s. 95 f., Värend SM Elgqvist 1929 s. 94, Kastlösa ÖL LUF 1182 s. 21, Algutsrum ÖL LUF 1183 s. 20, Landa VG IFGH 2727 s. 18 f., Kvinnestad VG IFGH 2734 s. 10, Bergum VG IFGH 2427 s. 54, Länghem VG IFGH 2399 s. 41, Bråttensby VG IFGH 2735 s. 17, Valla VG VFF 247 s. 6, Od VG IFGH 2788 s. 23, Brålanda DS IFGH 1509 s. 11.

Anknytningen till Fröa, Fröja anser han vara en lärd omtolkning, underlättad av seden att lämna något »till frö». Jag instämmer helt i dessa Celanders synpunkter så mycket mer som jag kommit till samma uppfattning, redan innan Celanders undersökning förelåg. Man bör dock lägga märke till att det sista någon gång kvarlämnas »till fröa» (= grodorna). Celander är även och säkerligen med rätta skeptisk mot de av Elgqvist publicerade uppteckningarna om Fröas roll för kornets mognad (Elgqvist 1929 s. 94 f.).

Särskilda mottagare av det kvarlämnade vid höslåtter och sädesskörd

Då man lämnar kvar det sista ute på marken säges det ofta, att vissa särskilda väsen skulle ha detta kvarlämnade, men bakom skymtar alltid ändamålet att få mycket hö och god gröda även nästkommande år.

Inom centrala och södra Småland, Öland, södra delen av Halland samt Blekinge och Skåne anges det kvarlämnade vara avsett för *gloson* (karta 2). Kärnområdet för traditionen synes vara Värend. Det är också genomgående det sista av säd, som kvarlämnas för gloson, av helt naturliga skäl. Gloson är ett väsen i svingestalt och det kunde inte gärna vara förenligt med bondeerfarenheten att lämna hötussar åt ett svin. Seden är också enligt det stora flertalet uppteckningars vittnesbörd knuten till skärandet av det sista på åkern. Av 34 uppteckningar ange sålunda 29 att man lämnar några strån vid sädens skärande vanligen på rot medan 3 belägg, ett från Öland och de två andra från Skåne, ange inåkningen av säden som det tillfälle, då något lämnades.[25] Dessutom meddelar Hyltén-Cavallius, att bonden vid uppmätningen av sädesdrösen kvarlämnar några korn eller också slår ut några ur sista säcken åt Gloson, liksom han lämnar några äpplen på trädet (Hyltén-Cavallius 1863 s. 242). Detsamma meddelar Djurklou i sin bok om unnarsborna (Djurklou 1874 s. 8).

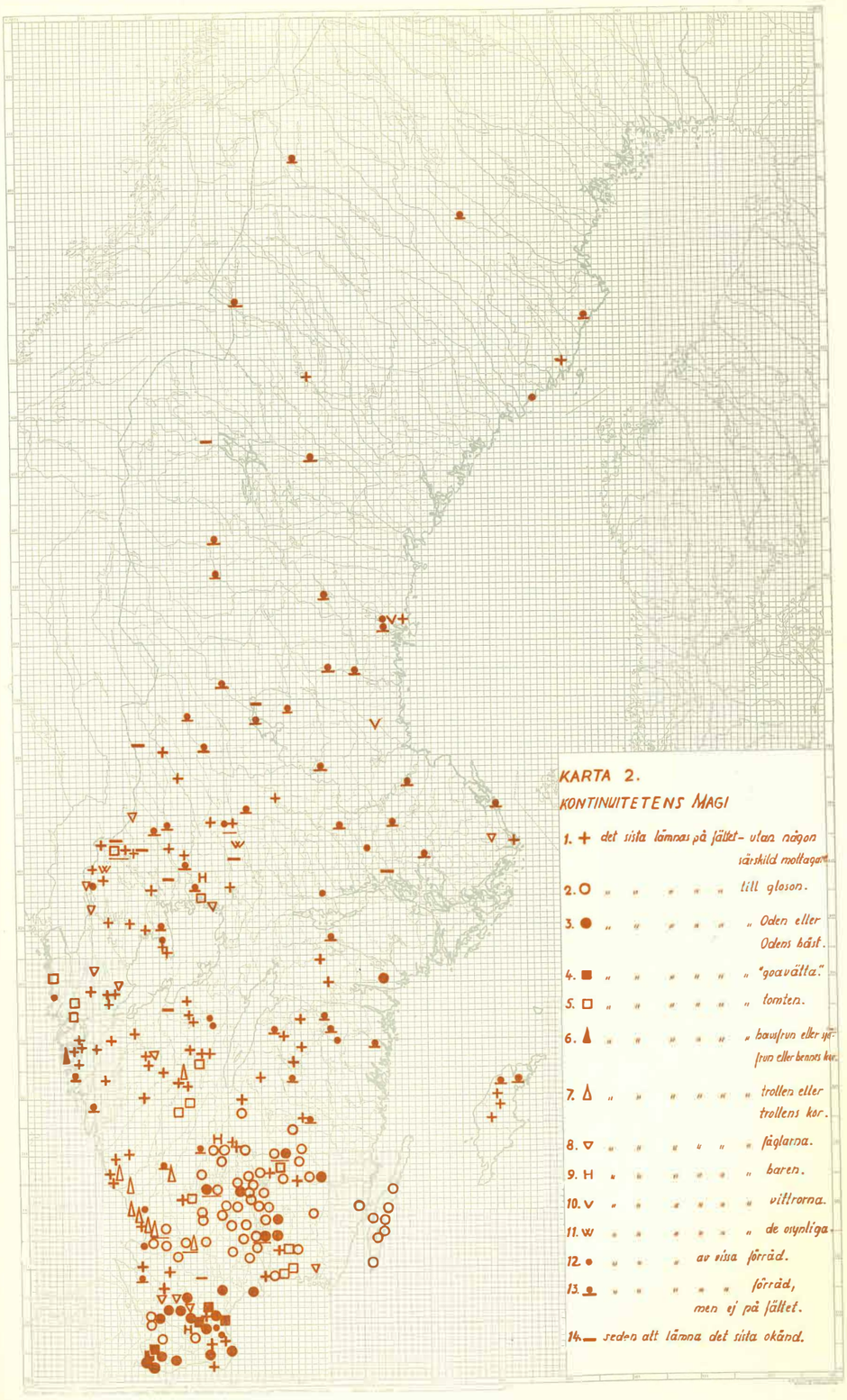
Den vanligaste utformningen av seden är, som framgår av vidstående traditionsschema, att de sista stråna, ibland de tre sista eller tre av varje sädesslag, lämnas oskurna och vridas ihop ned mot marken. Ofta lägges en sten ovanpå dem (Wigström Sv Ldm VIII: 3 s. 173). Föreställningen att gloson skulle ha denna gåva julnatten uttryckes ibland med att man samtidigt med att stråna vridas tillsammans i en knippa säger: »Detta skall glosoen ha julanatt» eller något liknande. De tre stråna ha någon gång gett anledning till fabuleringen, att gloson skall ha ett till julafton, ett till nyårsafton och ett till trettondeafton, varigenom man således sörjer för hennes förplägnad under julens tre stora helgaftnar (Hyltén-Cavallius 1863 s. 241 f.). Hyltén-Cavallius anför belägg på föreställningen, att gloson tog i ladan vad hon icke fick på åkern, och denna tankegång torde i sin tur ha lett till att man i vissa fall även lämnade något i ladan eller av sädeshögen till henne.[26] Endast tvenne uppgifter meddela, att man skall rycka upp stråna ur jorden. Den ena är Eva Wigströms från norra Skåne, varvid det

[25] N. Möckleby ÖL LUF 1242 s. 5, Kyrkheddinge SK LUF 4342 s. 17 f., Lackalänga SK LUF 4042 s. 2.

[26] Hyltén-Cavallius 1863 s. 242, anfört även av Djurklou 1874 s. 8.

Det sista vid slåtter och skörd till gloson.

Ort		Källa	Strån på åkern ombundna etc.	Strån på åkern upprycka	Hemtagna strån	Gloson till julfoder etc.	Lämnat vid inåkningen	Lämnat vid slutad tröskning	Namn
	SK	Wigström Sv Ldm VIII: 3 s. 173		×		×			glosuggan
Asarum o.		LUF 4327 s. 20—22			×	×			gloso
Hällaryd	BL								
Kyrkhult	»	» 3537 s. 3	×						gloson
»	»	» 596 s. 42				×			gloson
Örkened	SK	» 4096 s. 2	×			×			gloson
Mistelås	SM	» 2348 s. 103	×						gloson
Virestad	»	» 2885 s. 4	×						gloson l. glosen
Stenbrohult	SM	LUF 4728 s. 19	×						glosson
Voxtorp	»	» 5030 s. 22	×						gruppsoan
Aringsås	»	» 2880 s. 7	×						gloso
Härlunda	»	» 2897 s. 42	×			×			gloso
Öja	»	» 2896 s. 33	×			×			gloso
Åseda	»	» 2914 s. 4	×						gloso
Slätthög	»	» 3063 s. 17	×						gloson
»	»	» 3068 s. 54	×			×			gloson
Alsheda	»	ULMA 92: 45 s. 91	×						glopso
Åby	»	» 93: 25 s. 133	×						glåpso
V. Torsås	»	IFGH 2449 s. 55	×			×			gloson
»	»	LUF 2890 s. 1	×			×			gloson
Jät	»	LAL 1189 s. 27	×			×			gloson
Ventlinge	ÖL	LUF 1800 s. 1	×						glåpsoen
N. Möckleby	»	» 1242 s. 5					×		gloson
	SM	Hyltén-Cavallius 1863 s. 242						×	gloson
Unnaryd	»	Djurklou 1874 s. 8						×	gloson
Gärdslösa	ÖL	EU 3674	×						gluppson
	SM	Hyltén-Cavallius 1863 s. 241, 242	×			×			gloso
Dannäs	»	Hyltén-Cavallius 1868 s. XI	×			×			grubbson, grobbson
Dagstorp	SK	LUF 3582 s. 2	×						gloson
Kyrkheddinge	»	LUF 4342 s. 17—18	×						glosoen
Lackalänga	»	» 4042 s. 2					×		gloso
Tolånga	»	» 3765 s. 12	×						gloso
N. Åsbo hd	»	» 4075 s. 5—6	×						glugsoen
Våxtorp	HA	IFGH 1980 s. 29	×						glosoana
Fagerhult	SK	EU 2638, jfr LUF 5650 s. 34	×						glosoen



samtidigt meddelas, att »varken liens eller skärans stål får vidröra denna offergåva, vilken sammanbindes och nedlägges på åkerrenen samt fästes med en liten sten». Man bör härvid inte fästa allt för stor uppmärksamhet vid detta Eva Wigströms utpräglat litterära sätt att uttrycka sedens innehåll, som Hilding Celander synes göra i sin senaste behandling av gloson.[27] Inom hela kärnområdet för seden säges det nämligen aldrig, att stråna skola göras rotlösa. Därmed skulle seden i själva verket också ha förlorat en del av sin egentliga magiska mening, som är att man inte skall ta rent för att därigenom säkra god återväxt. Detta innebär vid skörden givetvis, att det sista skall lämnas på rot, liksom det sista äpplet skall lämnas på trädet. Frågan om på vad sätt stråna skall göras rotlösa hänger således ursprungligen icke samman med seden. Man kan då fråga sig, hur man kunnat komma på idén att rycka upp stråna. Det skulle kunna vara fråga om en urspårad randtradition, då båda beläggen (det andra är från trakten av Asarum och Hällaryd i Blekinge) ligga i kanten av sedens kärnområde. Men en annan förklaring torde ligga närmare till hands. En förutsättning är att uppfattningen av stråna som en gåva till ett väsen har kommit att dominera över den enligt min mening äldre och mera primitiva uppfattningen, att jorden inte fick skrapas ren. Den direkta anledningen till att stråna göras rotlösa torde framgå av en annan uppteckning, där det heter: »Några sädesstrån skulle förbliva oavhuggna. Dessa snoddes tillsammans och böjdes mot marken. *Plöjdes* åkern under hösten lades dessa strå undan på ett ställe så att gloson skulle finna dem när hon kom, ty de voro avsedda för henne.» (Kyrkhult BL LUF 3537 s. 3.) Åkerbrukstekniken har helt enkelt förändrat seden och detta är förklaringen till att stråna enligt Eva Wigström uppryckas och »sammanbindas och läggas på åkerrenen», vilket annars enligt primitiv uppfattning icke bort ske. En nek fick sålunda som regel icke läggas på renen, synbarligen emedan man hade en känsla av att det då kunde dragas eller strömma kraft ur det kraftcentrum, som den odlade marken alltid är i förhållande till omgivande obruten mark. En uppteckning från Hishult och Fagerhult i Skåne låter oss också ana, att man av någon anledning i sen tid gått från principen att inte göra stråna rotlösa. »Min moder var född 1839 i Boalt i Hishults församling. Jag minns en gång när vi högg av det sista för året. Då tog hon de sista stråna och band till en liten kärve, samt lyfte upp en sten vid sidan av åkern och lade kärven samt stenen ovanpå. Och sade: så bruka de gamle, det skall glugsoen ha för får hon ej med av grödan äter hon det djuren skall växa och trivas av. . . .» (EU 2638, jfr Svensson 1931 s. 140 och Celander 1937 s. 239).

Det framhölls ovan, att stråna voro avsedda för gloson till julen eller julnatten.

[27] Celander 1937 s. 245. C. kallar den av Eva Wigström meddelade detaljen om uppryckandet »ett primitivt, rituellt drag». Det kan i själva verket icke ursprungligen höra till seden. Man får givetvis icke fästa något avseende vid Eva Wigströms uttryck om liens eller skärans stål på denna tradition, där regeln är, att stråna skulle lämnas oskurna. Då uppkommer ju överhuvud taget icke frågan om stål får användas eller icke.

[28] Även Celander synes i sin senaste behandling av gloson (Fm Ft 1937 s. 233—261) i någon mån medge detta, även om han samtidigt hävdar sin gamla uppfattning om gloson som i första hand en äringsdemon genom att konstruera fram två rötter till glosoföreställningen: ett »spöksvin» och ett »sädsvin». I fråga om »sädsvinet» lär det dock utan tvivel vara så att vi, i varje fall i svensk tradition, icke ha några belägg för ett sådant väsen utöver vad glosons samband med skörden kan ge.

Glosons samband i första hand med julens föreställningskrets torde inte kunna förnekas.[28] Uppteckningarna meddela heller ingenting som kan tydas som en äldre uppfattning av gloson som ett väsen med tillhåll och funktion bland den växande grödan, varken vid skörden eller tidigare.[29] Det är ett väsen, som är farligt för den som råkar

Det sista till Oden eller Odens hästar.

Ort	Källa	Vid höslåtter	Vid sädesskörd strån oskurna	Vid sädesskörd lämnat en kärve etc.	Ändamålet: god gröda nästa år	Till	Anm.
Värend »	Hyltén-Cavallius 1863 s. 212	×			× ×	Odens hästar	»Offer»
Fru Alstad SK	LUF 3527 s. 31		×			»Noeskyttens häst»	
Simrishamn m. fl. ställen Trelleborg, SK; BL »	Rietz 1867 s. 481		×			Odens l. Noens häst	En hörna l. en kärve säd
Kristianstadstr. »	Wigström Sv Ldm VIII: 3 s. 112		×			Noens häst	På varje teg
Nosaby SK	LUF 3012 s. 39			×		Noe och hans hundar	Sista kärven
Degeberga »	Helgesson 1917 s. 145			×		»Noen och hans hundar»	En liten nek bindes särskilt
Ö. Sallerup »	LUF 220 s. 3		×			Noen	Talas även om Goenisse
Bosjökloster »	» 2534 s. 14		×			Noens häst	
Tjörnarp »	» 2547 s. 17		×			Odens häst l. Odens jakt	
Mjällby BL	EU 1604		×			Odens hundar	
Urshult SM	LUF 3604 s. 35		×		×	Oden	»Ett slags offer»
Tingsryd SM	Elgqvist 1929 s. 91	×				Odens hästar	
Nöbbele »	Elgqvist 1929 s. 91	×				» »	»Offra»
Håslöv och Vemmenhögs hd SK	EU 121			×		Noen och hans två hundar	»Vrase, ej hela neker»

[28] Den enda mig bekanta uppgift, där gloson har ett samband med skörden direkt och där man skulle kunna utläsa föreställningen, att gloson besökte sädesfälten under skördetiden, meddelas av G. Aldén i hans bok »Från Getapulien», 1883, s. 108, (jfr ULMA 92:45, s. 91: »Skråck och vidskepelse. Anteckningar från fotresor i Njudung sommaren 1876 af G. A. Aldén» (näst efter uppgiften av P. Jonsson, Ryestad, Alsheda socken)), där det heter: »När man slutade skära, skickade man från sig »Glopson», genom att lägga tre aks under en jordfast sten och säga: När du ätit detta får du gå till närmste som har oskuret.» Uppgiften inger inte direkt förtroende. Dess uttryck »tre aks under en *jordfast sten*» är ensamstående och man kan fråga sig, hur det skulle kunna tillgå. Man synes ha anledning misstänka direkt influens från Hyltén-Cavallius, där det på ett ställe heter: »... när du ätit upp detta, så gack till N. gård», och på ett annat: »gack nu till nästa gård, tills de ha lyktat skära!».

ut för det, särskilt vid årsgången, och som således också kan göra skada i andra fall. Skadliga väsen sammanställer bonden regelbundet med markens äring och gårdens avel och de måste fördenskull neutraliseras eller mutas på något sätt. Det är onekligen svårare att här tala om offer och i den mån detta ord användes i uppteckningarna, förråda dessa till synes litterär influens.[30]

Det kan inte här bli fråga om att närmare utreda hela traditionskomplexet kring gloson, särskilt som detta inom kort kommer att bli ämne för en särskild undersökning av annan forskare. Glosoföreställningen har emellertid en betydligt vidare geografisk utbredning än här berörda anknytning till skörden. Det synes heller inget tvivel kunna råda därom, att föreställningens kärna är att söka bland spökväsen, som särskilt uppträda vid årsväxlingen och att glosons beröring med skördens traditioner icke kan ge något bidrag till förklaringen av glosoföreställningens uppkomst. Seden att vid slåtter och skörd lämna det sista behöver heller ingalunda gloson för sin förståelse och förklaring. Den har en betydligt vidare geografisk utbredning än seden att lämna det sista just till gloson. Denna sed synes bäst kunna förklaras som en vidarefabulering inom en primitiv föreställning genom anknytning till en inom traditionsområdet befintlig dominant. Jag återkommer senare ånyo härtill.

Insprängda bland traditionen om kvarlämnandet av det sista till gloson finner man inom mellersta Sydsmåland, västra Blekinge och på ganska många håll i Skåne uppgifter att det sista lämnats till *Odens häst* eller ibland Odens jakt eller Odens hundar.[31] Det kan härvid vara fråga om såväl de sista höstråna som sädesstråna eller den sista neken, en särskilt bunden, mindre nek eller lös säd, »vrase», vid hemkörningen av säden. I de fall då ändamålet med handlingen meddelas är det alltid för att få bra gröda nästa år. I motsats till traditionerna om det sista till gloson nämnes det aldrig vid vilken tid Oden skulle mottaga det kvarlämnade. Något sammanhang med julen finnes sålunda icke. En isolerad uppteckning av Eva Wigström, att det i Skåne »förr varit brukligt att sätta ut en julkärve åt Noens häst» återkommer jag till i kapitlet om fågelneken. Traditionen att det sista lämnas till Odens häst förekommer inom områden, där sägenmaterialet och föreställningarna om Odens jakt utgöra en viktig del av traditionen om övernaturliga väsen. Det är tvivelsutan också denna föreställnings karaktär av traditionsdominant som utgör förklaring till att det sista även tänkes vara lämnat till Odens häst liksom gloson. Denna senare är en konkurrerande dominant i Småland och delvis i Skåne och Blekinge (karta 2). Även i fråga om Oden som mot-

[30] Det är sålunda endast den okände författaren till »De reliquiis ...» hos Törner, Hyltén-Cavallius, Djurklou, Eva Wigström samt en meddelare bland de senare uppteckningarna som använt termerna offer, offra, offergåva, offerhandling, offersed. Meddelaren i fråga är klart litterärt påverkad och talar om att »detta väsen i forntidens mystik spelat en framträdande roll ...» och »Det ser ut som om man i detta kunde spåra en uråldrig offersed».

[31] Från ÖG är endast den av A. Ridderstad meddelade uppgiften (Östergötland III, Fornsägner och Kulturbilder från Östergötland s. 29) känd. Den faller sålunda utanför det egentliga utbredningsområdet och man torde med rätta få betrakta uppgiften som en litterär influens från Hyltén-Cavallius, vilket P:n Nilsson närmast lutar mot (Fm Ft 1921 s. 69). Från Urshult SM är antecknat att man vid höskörden lämnade några höstrån på »bräjan» avsedda för »Odens getter» (LUF 3607 s. 12). Uppteckningen torde röja en halvlärd sammanblandning av Odens jakt och Tors bockar.

Det sista till havsfrun, sjöfrun, trollen.

Ort		Källa	Slåttern	Sista stråna	Sista kärven etc.	Ändamålet: god gröda	Till	Anm.
Tvåker	HA	VFF 792 s. 9			×		havsfrun	Tog annars i ladan
Harplinge	»	IFGH 1996 s. 25	×				»haffroan»	
Vapnö	»	VFF 882 s. 8			×		Hafsfrun	
Eldsberga	»	IFGH 2435 s. 31—32			×	×	Havsfrua	till sina kreatur
Abild	»	» 1967 s. 25		×			Havfrua	» » »
Veinge	»	VFF 239 s. 5	×				Havsfrun	och hennes kor
Markaryd	SM	IFGH 2443 s. 22—23	×				Sjöråets kor	Sädesstrån till gloson
Långaryd	»	VFF 237 s. 6—7	×				Sjökorna	
Tjörn	BO	Olsson-Arill 1932 s. 40	×				trollens kor	»hötott» vid inåkningen.
Blidsberg	VG	NMF		×	×		Sjöfrun	

tagare av det kvarlämnade gäller i förhållande till den övriga traditionen om Oden och Odens jakt, att denna senare visar den betydligt större utbredningen.

Även andra övernaturliga väsen, som i folktraditionen i övrigt icke ha något samband med jordbruket och dess avkastning, ha på skilda håll trätt in som mottagare av det på åkern kvarlämnade. I några socknar utmed södra hallandskusten säges det kvarlämnade höet eller säden vara avsett för *havsfruns kreatur*. Likaså berättas det från några platser inne i landet, att det sista kvarlämnades för *sjöråts kor*. Från Tjörn i Bohuslän meddelas, att en »hötott» lämnades kvar för *trollens kor*, som man om dagen kunde höra råma inne i berget och en och annan kunde få se dem på natten, då trollen släppt ut dem på bete. Havsrå och sjörå ha liksom trollen, de underjordiska och vitterfolket enligt folktron sin egen boskap och där seden att lämna något kvar vid slåtter eller skörd är levande, ligger det nära till hands att uppfatta detta som en skänk åt de övernaturligas boskap. Varken havsrå, sjörå och trollen eller deras boskap ha emellertid i övrigt någonting med äringen att göra. För förklaring av deras uppkomst och allmänna roll i folktraditionen är man hänvisad till helt andra och bredare traditionspsykologiska sammanhang. De kunna heller inte med anledning av sin begränsade sekundärroll vid slåtter och skörd uppfattas som några fruktbarhetsväsen överhuvud. Anmärkningsvärt är emellertid, att inte havsrå, troll och skogsrå i större utsträckning dragit till sig traditionen om det kvarlämnade på äng och åker särskilt norr om de områden, där gloso och Odens jakt tydligen utgöra starka traditionsdominanter bland övernaturliga väsen. Särskilt egendomligt synes det vara, att inte det kvarlämnade sista oftare anknutits till skogsråföreställningen, då skogsrået norr om Vänern—Hjälmaren—Mälaren-linjen och upp genom Härjedalen och Hälsingland i folkföreställningen har boskap liksom sjöråt. (Granberg 1935 karta 11.) Trots en tämligen intensiv insamling har endast två uppgifter framkommit om att något lämnades för vittrorna. Från Ockelbo-Åmot GÄ är antecknat, att man inte skulle räfsa rent på labacken utan lämna lite åt vittrorna, som bodde under »fäjse» (ULMA 9326 s. 10). Från Hälsingtuna HS uppges, att man vid skörden lämnade några strån »som mat åt vittrorna för att inte

dom skulle antasta djuren». Principen att inte ta det sista anges i övrigt vara tämligen allmänt tillämpad utan att vittrorna då inblandades (EU 22113). Att anknytningen till skogsrå och vittror är så sällsynt synes visa, att seden för sin förklaring icke är beroende av förefintligheten av någon mottagare av det kvarlämnade och att dessa mottagare äro resultat av en sekundär utveckling. Själva seden att lämna kvar det sista på fältet är emellertid föga känd i hela östra och övre Sverige (karta 2). Traditionen från Tjörn har tydligen sammanhang med Norge, som jag senare skall återkomma till.

Inom både germansk, keltisk, romansk och slavisk tradition finnes i skiftande lokala utformningar föreställningen om en gårdens övernaturlige hjälpare, som sörjer för att allt skötes som det skall inom olika sysslor och på samma gång drar till gården från andra håll. För sina tjänster kräver denna vätte, som i Skåne vanligen kallas goenisse och i stora delar av övriga Sverige tomte eller »tomtkall» etc. en viss respekt av gårdens folk och mat på bestämd tid och plats. Hans roll som dragväsen för gården har givetvis lett till föreställningen att han tillhör det ondas värld och hans husbonde blir nog rik här i världen, men det går sämre för honom efter döden. Det finns inga uppgifter, att goenissen eller tomten *kräver* någon tribut av gårdens avkastning utöver maten. Han tillhör också närmast lagården, ladan och det husliga innearbetet i övrigt. Något sammanhang med åker och äng har egentligen inte tomten utom hans bärning av hö eller säd från andra till den egna gården. Emellertid nämnes det i sägnerna härom sällan, att tomten hämtar säden på marken utan i grannarnas lador.[32] Tomten är dock närmast ett väsen, som bor på gården och pysslar i husen, men han ägnar sig som regel icke i övrigt åt åker och äng. När man någon gång möter föreställningen, att tomten sysslar ute på åkern, hänger detta tydligt samman med hans roll att draga till gården (Väckelsång SM LUF 4970 s. 2). När man därför sporadiskt möter föreställningen, att det sista av hö eller säd skall lämnas på marken för tomten, synes allting tala för en icke ursprunglig tradition. Goenissar och tomtar ha även de tillkommit som svar på en sekundär och i grund och botten överflödig fråga, för vem det kvarlämnade var avsett. Men eftersom goenisse och tomte voro i gårdens tjänst och drogo till gården i stället för att som gloso, Oden, havsfru och troll vara för människan farliga eller för gårdens äring skadliga väsen, innebär det egentligen en inkonsekvens att lämna något kvar till de förra. De behövde inte mutas för att hålla sig borta från skadegörelse på åker och äng. Då det fanns goenissar eller tomtar på flera gårdar och var och en drog till sin gård, ger det emellertid onekligen intryck av en riktigare tradition då Törnvall i sitt svar till W. Mannhardt 1868 meddelar: »Åt grannens tomte lämnas några sämre strån qvarstående på åkern» (Fm Ft 1931 s. 20). Samma drag återfinnes i en uppteckning från Blekinge:

»Här på gården brukte vi inte låta något stå kvar på åkern, när vi bärgade in säden. Men på sina ställen gjorde de det. De hade för sig, att de skulle få bättre tur, om de inte togo av allt. De kallade dem för tomtar, de där som gick omkring och drog ifrån dem, om de inte lämnade litet» (Öljehult BL LUF 4512 s. 27).

[32] Aminson meddelar emellertid i sitt svar på Mannhardts frågor: »Tomtegubbarna (= Tomtebissarna, Tomtarna, Bissarna) tros flytta skylar från fremmande åkrar till den bonden, de vilja gynna. Därifrån den lille tomtens ord: *sju skyläer å sju mylär; litä bölä lång väg tung.* Stjäles derföre något från åkern, söker man åter få det genom hvarjehanda trollkonster» (Åkers hd SÖ Fm Ft 1931 s. 52).

Det stora flertalet sena uppteckningar ange blott, att de sista stråna skulle lämnas till tomten eller tomtarna eller goenisse för att få bättre skörd nästa år.[33] Emellertid synes det även i seden kunna ha inlagts en positiv tanke att lämna stråna till dragtomten för att liksom lära honom dra in säd i ladan: »Far och mor sa', att förr hade de brukat lämna några strån till tomtarna, att de skulle dra åt lagår'n med tur» (Dalstorp VG IFGH 2791 s. 4). En tomteföreställning torde även ligga bakom uppteckningen: »Farfar och farmor brukade alltid låta sista stråna stå kvar på åkern. Dom skulle väkten eller gårdvaren ha, sa' hon» (Odensjö SM LUF 3856 s. 123).

I Skåne nämnes jämsides med goenisse »goavätta» som mottagare av det kvarlämnade. »Goavätta» äro egentligen till skillnad från nissen kollektiva små väsen, som bo i gården och i huvudsak blott sköta sig själva. De äro snarast att betrakta som en grupp av de underjordiska. Det finns emellertid tradition om, att de ibland kunde ta hand om spädbarnen och ge dem mat.[34]

Traditionen om tomten (givetvis bortsett från den sena formen för jultomten) har en utbredning och en frekvens, gentemot vilken uppgifterna om de sista strånas kvarlämnande till tomten te sig lokala och sporadiska. Ingen torde heller vilja tolka tomten som ett fruktbarhetsväsen med anledning av dessa uppgifter.

Goavätta ha som övernaturliga väsen i gården en tämligen lokal utbredning, men frekvensen för föreställningen om dem som mottagare av det kvarlämnade på fältet är obetydlig i jämförelse med deras övriga roll som övernaturliga väsen. De kunna inte härledas ur traditionen om det kvarlämnade och heller inte bidraga till dess förklaring.

Det är en vida spridd föreställning, att de övernaturliga väsendena äro nedstötta änglar[35] och det kan någon gång sägas, att det kvarlämnade skulle vara till de nedstötta (Asarum BL Wigström Sv Ldm VIII: 3 s. 439). Samma kollektivt obestämda väsen avses med de underjordiska (Sunnerbo SM NMF). Inom folktraditionen finnes även en föreställning, att grodorna äro övernaturliga och underjordiska väsen[36] och detta torde vara anledningen till, att det kvarlämnade kan anges vara avsett till grodorna.

»Då höet kördes in, skulle man lämna kvar några strån på åkern eller ängen. Detsamma var förhållandet, när man körde in säden. Dessa strån skulle »dra god skörd till nästa år» samt skydda marken mot förgörning. Även skulle man lämna litet kvar till »fröa» (grodorna). Man trodde att dessa voro underjordiska väsen och att de behövde något att nära sig med» (Forserum SM LUF 3532 s. 5 f.).

»När min mor to den sista kärven, brukade hon alltid ta undan några ax å stoppa ner i renen. Vi frågade henne, va hon gjorde de' för, å då sa hon, att de' skulle

[33] Äsphult SK LUF 2151 s. 12, Bräkne-Hoby BL LUF 4493 s. 10, Grönahög VG IFGH 2786 s. 18 o. 22, Ölsremma VG IFGH 2787 s. 25, Sandhem VG IFGH 2691 s. 7, Tanum BO VFF 242 s. 6, Fors BO VFF 1775 s. 21, Skredsvik och Högås BO VFF 206 s. 17.

[34] Degeberga SK EU 2641, Långaröd SK LUF 2443 s. 10, 3571 s. 3, Törringe SK LUF 4066 s. 4. Inom Österlen i Skåne uppfattas emellertid »goavätta» som ett singulärt kvinnligt väsen.

[35] Granberg 1935 s. 71, jfr samme 1932 s. 13 ff., C. W. von Sydow 1935 (Övernaturliga väsen) s. 123.

[36] Föreställningen kommer bland annat till uttryck i sägnen om bondhustrun, som räddar grodan vid höstarbetet, jfr von Sydow 1935 (Övernaturliga väsen) s. 122.

grodan ha. Hon gjorde ett hål i marken å grävde ner axen, men va di skulle tjäna till talade hon inte om för oss» (Slätthög SM LUF 2783 s. 14).

Det är väl inte uteslutet, att det kan föreligga en rent verbalt betingad sambandslinje mellan fröa (= grodan) och Fröa (Fröja), men det knapphändiga materialet ger härvid icke tillräckliga ledtrådar (jfr s. 112 f.).

Närstående den nyss anförda föreställningen om de nedstötta eller de underjordiska och även Oden som mottagare av det kvarlämnade är den tradition, som hittills endast föreligger i en enstaka uppgift, att man kvarlämnade den sista neken av varje åker åt »Lussefärssläktas» hästar. Uppteckningen anger Lussefärssläkta som »en familia av andar» och verkar onekligen en aning lärd tradition (Celander 1928, s. 32, jfr de Vries 1931 s. 58).

I den sed vid slutet av slåtter och skörd, som kallas »ta haren» och liknande, vacklar traditionen mellan en erfarenhetsmässig tro, att en hare kunde vara gömd bland det sista och en medvetet fingerad lek för att markera arbetsslutet. Även den fingerade leken synes otvetydigt gå tillbaka på en verklighetsgrund, varom mera i ett särskilt avsnitt. I vilket fall som helst har haren härigenom kommit att spela en viss roll i föreställningarna kring slåtterns och skördens slut, vilket helt synes kunna förklara, att det på vissa håll anges, att de sista stråna lämnades till haren.[37] Denna tradition måste sålunda vara sekundär i förhållande till upptåget »ta haren». Detta framgår även därav, att »ta haren» är känt över hela Norden och långt utanför dess gränser, medan det sista till haren endast nämnes sporadiskt.

Även fåglarna eller »himmelens» fåglar anges som mottagare av det kvarlämnade och härvid synes traditionen stå mycket nära grundföreställningen, att man inte skall vara sniken utan snarare givmild, då man har råd.[38] För den religiöst inställde blir det sista kvarlämnade även ett tecken på tacksamhet mot Vår Herre för god skörd (Sundals Ryr DS IFGH 1517 s. 11) och att fåglarna även skola få del därav, är lika naturligt som att man sörjer för deras mat vid julen. Det är även detta ett tack riktat till Vår Herre, som ju enligt bibelns egna ord sörjer för fåglarna fast de varken så eller skörda. Att lämna kvar till fåglarna kan emellertid också ha karaktären av supranormal mutning liksom tankegången ibland är i fråga om gloson. Fåglarna voro skadegörare i sädesladan under vintern.

Man kan slutligen även visa sin tacksamhet för skörden mot försynen genom att låta de fattiga få någon del av den. Seden att låta de fattiga plocka ax på stubbåkrarna har åtminstone i våra sädesbygder och i sen tid varit mycket vanlig. Denna hänsyn till de fattiga har haft ett starkt stöd i bibeltraditionen och är till exempel i Danmark omtalad som en rätt redan i byordningar från 1600-talet. Och om man tappade en eller flera neker vid inåkningen tog man det gärna som en påminnelse om de fattigas behov och lät dem vara kvar.[39]

Denna översikt över de svenska traditionerna kring kontinuitetens magi vid slåtter och skörd synes visa, att den enkla formen att lämna kvar något på fältet, att inte

[37] Östraby SK EU 23054, Ö. Frölunda VG NMF, Nyed VRM IFGH 1919 s. 66, jfr karta 2.

[38] Jag har 12 belägg på att det sista lämnades till fåglarna, jfr karta 2.

[39] Valla VG VFF 247 s. 5, Bosjökloster SK LUF 2530 s. 33, Rappestad ÖG ULMA 2343: 11 s. 7.

göra tomt, är att uppfatta som traditionens kärna, kring vilken övriga former utbildats. Denna enkla form får sålunda icke fattas som en urvattnad och förbleknad rest av de rikare utformningarna. Att inte göra tomt, inte skrapa rent, är en princip, som får sin tillräckliga psykologiska förklaring utan tanke på särskilda mottagare av det kvarlämnade. Ängen och åkern liksom fruktträdet giva den timliga näringen och skola just därför icke utplundras, ty man riskerar då förmågan att giva gröda ett annat år. Att denna enkla form av kontinuitetens magi måste fattas som en primär tradition framgår ännu klarare av de former av seden, som gälla förhållanden utanför slåtter och skörd och som jag återkommer till längre fram.

Anknytningen av den enkla formen till vissa väsen, som uppfattas som mottagare av det kvarlämnade, gloson, goenisse, goavätta, havsfrun, tomten, vittrorna etc. måste betraktas som en sekundär utformning från den enkla traditionskärnan. Dessa väsen ha i egenskap av lokala traditionsdominanter fått en roll i skördetraditionen, utan att de fördenskull hava något sammanhang i genetiskt hänseende med densamma. Givetvis kunna dock även dessa sekundära utformningar ha en hög ålder. Tron på övernaturliga väsen av olika slag tillhör med säkerhet mänsklighetens barndom, men källmaterialet lämnar oss i sticket, då det gäller att angiva dess ålder. Inte ens en relativ kronologi kan med säkerhet angivas och den äldre religionshistoriska uppfattningen om en typologisk utveckling från ande- och demonväsen till gudaväsen torde icke längre kunna upprätthållas. Det är därför heller inte möjligt att visa, att t. ex. gloson och andra väsen av animistisk eller demonistisk karaktär i detta sammanhang skulle representera ett äldre stadium än gudaväsenden som Oden. De åsikter, som tidigare framförts härom (Mannhardt, P:n Nilsson, Celander m. fl.) torde icke vara möjliga att bevisa. Däremot torde den frågan fortfarande böra lämnas öppen, om icke kvarlämnandet av något på fältet till Oden, Odens häst eller Odens hundar kan hava ett direkt traditionssammanhang med den äldre uppfattningen av Oden som årsväxtens givare. Den relativt stora utbredningen av seden att lämna något på fältet till Oden, även utanför Sverige (varom mera längre fram), synes styrka ett sådant sammanhang med äldre germansk gudatro även om man snarast har att räkna med det direkta beroendet av Odens-jakt-tradition i folkdiktens form. Denna fråga torde emellertid icke kunna avgöras utan ett uttömmande studium av Oden-traditionen överhuvud, den äldre såväl som den sena folkliga.

Traditionen utanför Sverige

Föreställningen att man inte skall ta det sista, inte skrapa rent, är välkänd i skiftande utformningar även utanför Sverige. I *Norge* är traditionen känd från såväl höslåtter som sädesskörd.[40] Även här möter man sporadiskt föreställningen om vissa mottagare

[40] *Det sista vid höslåttern*: Mandal (Vest-Agder) Storaker 1924 s. 135 f., Gran Hadeland (Opland) NFS Bugge 5: 10, Hallingdal (Buskerud) Östre-Aker (Akershus) Øyestad (Aust-Agder) NFS Bugge 5: 9 f.,

av det kvarlämnade. Den vanligaste är att huldran skall ha det kvarlämnade höet till sina kor, som hon anses ha liksom vitterfolket i Sverige.[41] Huldran kallas ibland även »bergkjærringa» (Tjølling (Vestfold) NFS Bugge 5: 9). Liksom i Sverige möter även här föreställningen, att vår Herre skulle ha det kvarlämnade (för religiösa människor en närliggande förklaring, varigenom seden också blir en form av tacksägelseoffer till den högste för god skörd) (Kvelle, Hedrum (Vestfold) NFS Bugge 5: 5). Det är i fråga om den norska traditionen anmärkningsvärt, att av de 45 svar, som inkommo på Mannhardts år 1866 spridda frågelistor, har endast ett enda positivt svar på frågan nr 9, där det efterfrågas, om den sista eller första neken eller en bunt lin lämnades på marken till vissa väsen eller om ett stycke av marken lämnades oskuret. Från Valle i Sætesdal meddelas blott, att de spillda axen vid kornets skärning och inhöstning fingo ligga åt de fattiga (Valle (Aust-Agder) Lid (Mannhardt) 1931 s. 48). De fattigas rätt till axplockning har emellertid icke något direkt traditions-psykologiskt samband med föreställningen, att man icke skall skrapa rent. Därjämte upplyses i svaren på Mannhardts fråga nr 24, om man lämnade den sista frukten på träden eller en handfull mjöl kvar i kassen, i ett fall, att man icke skulle ta alla äpplena på träden, »ikke jelde Træet»,[42] samt två uppgifter, att man skulle lämna lite kvar i förråden av korn och mjöl.[43] Dessa sparsamma svar på Mannhardts frågor synas onekligen tyda på, att traditionen att kvarlämna något av det sista på åker och äng icke varit särskilt allmän i Norge. Å andra sidan anför Bugge i sina samlingar åtskilliga belägg.

Liksom i Sverige är föreställningen om det skadliga att taga det sista knuten till olika tillfällen, där situationen är den, att man gärna vill ha något igen av materiellt värde. Det säges till exempel, att man gärna skall ha lite otröskat korn kvar i ladan julafton, om inte, blir nästa kornår dåligt (Storaker 1938 s. 172). Eller regeln formuleras som en mera allmängiltig princip: »... en Række Regler, som alle gaa ud paa at indprente, at man ikke skal tage alt. Paa Faaret maa spares efter en Tot Uld, en »Lykkedot», Kar, hvori man har Fødemidler maa aldrig tømmes ganske, det er altid godt, at der ligger Penge efter i Pengekassen, selv om det ikke er mere end en Halvskilling o. s. v. Af Smør, Ost og Brød blev altid et Stykke skaaret af og lagt tilside o. s. v.» (Storaker 1924 s. 137).

Det förekommer även, att man inte tager all veden (Storaker 1924 s. 136).

Även till fisket är samma regel knuten. Torkhuset för fisken heter hjelle och en

Vannelven (Möre) NFS Bugge 5: 5, Auby och Skalleberg i Tjølling (Vestfold) NFS Bugge 5: 8 (på Skalleberg gäller regeln även höet i ladan), Sandeherad (Vestfold) NFS Bugge 5: 5. De av Bugge insamlade uppgifterna äro i något förkortad form återgivna i Sv Ldm 1911. *Det sista vid sädesskörden*: Listers och Mandals amt (Vest-Agder) Storaker 1924 s. 135.

[41] Larvik (Vestfold) Storaker 1924 s. 135 (jfr Storaker 1938 s. 169), Vestfold Christiansen 1925 s. 56, Velfjord (Nordland) Strompdal 1929 s. 89.

[42] Balestrand (Sogn og Fjordane) Lid (Mannhardt) 1931 s. 74. Traditionen är emellertid belagd även från andra håll, till exempel Larvik (Vestfold) NFS Bugge 5: 10 och Jonsberg (Hedmark) NFS Bugge 5: 9. Man har heller ingen anledning tro annat, än att denna föreställning kan framkomma på många håll, där fruktodling överhuvud förekommer.

[43] Fjaler og Gaular (Sogn og Fjordane) Lid (Mannhardt)) 1931 s. 84. Ibestad (Troms) Lid (Mannhardt) 1931 s. 100.

fiskare som sålde fisk från denna, måste alltid behålla en fisk kvar (Bugge 1934 s. 111). Den lock som fåret måste behålla vid klippningen kallas »Kronelok», »Lykkedot» eller »Lykketop» (Storaker 1928 s. 128). Det skulle givetvis icke vara svårt att anföra ytterligare exempel på denna tradition från norskt område. Vad här meddelats torde emellertid vara tillräckligt för att styrka föreställningens förekomst och tillämpning på olika områden — således icke blott vid slåtter och skörd.

Traditionen att lämna det sista förekommer i *Finland* både vid slåtter och skörd. Man kan låta en liten bit stå kvar oskuren, eller 3 eller 9 strån eller ungefär så mycket som till en nek, »för att bevara råglyckan» etc. (Rantasalo V 1925 s. 73 f.). Från samma plats har man uppgiften dels att de kvarlämnade stråna voro för Odins räkning (FSF VII: 1 s. 8), dels att ax, som falla på åkern, tillkomma »undjibyggarena» (FSF VII: 1 s. 461). Från en annan plats meddelas, att de sista stråna sparades åt undjibyggarena och att de skulle ruttna ner (FSF VII: 1 s. 461, jfr VII: 2 s. 111). En uppgift säger, att man vid potatisupptagningen skall »lämna några fåror oupptagna till mat åt 'åkergubben'» (FSF VII: 1 s. 712, jfr VII: 2 s. 111, 270 f.). Denna notis är kanske något opålitlig. Några fåror potatis är ur magisk synpunkt överflödigt och ur praktisk synpunkt mindre troligt. Det räcker magiskt sett lika väl med ett enda stånd.[44] I Ostfinland och i norra och södra delen av Ryska Karelen lämnar man strån på rot som »skägg åt den helige Ilja».[45] Vid tröskningen lämnas den sista kärven helt otröskad eller också blev säden blott utslagen mot logväggen. Föreställningen om en tomte, ett drag- och skyddsväsen, i rian är mycket fast i vissa delar av Finland och här säges det också tämligen genomgående, att kärven skall vara åt ritomten till föda och som ersättning för hans arbete. Det kan också bli ett par kärvar eller lite säd (FSF VII: 2 s. 150 f.). Från Rovaniemi har man en tidig uppgift, att man lämnade två kärvar och att den ena kallades Ukko (gubben) och den andra Akka (gumman). Det anges här inte för vems räkning de kvarlämnades (Fellman 1828 s. 18). Det synes inte vara befogat att inlägga någon djupare, kultisk betydelse i namnen utöver vad seden att inte taga det sista innebär (jfr Lid 1928 s. 28). Namn som gubbe och gumma kunna ges ganska skilda ting inom den materiella folkkulturen utan att det betyder någon kultisk uppfattning överhuvud.

De svar som Mannhardt genom förmedling av Oskar Rancken i Finland fick på sin frågelista blevo endast sex stycken. Trots detta är det förvånande, att ingen enda

[44] Denna uppgift är tyvärr inte den enda av mindre tillförlitlighet i det finska materialet i fråga om sådant stoff, som kunnat inordnas under fruktbarhetsteoriernas trollkrets. Jag får anledning återkomma härtill vid skilda tillfällen.

[45] Rantasalo V 1925 s. 73. Denna tradition sammanhänger närmast med att profeten Elias dag ($^{20}/_{7}$) i rysk kalender är märkesdag för skörden. Profeten Elias gör slut på sommaren och begynner att skära säden, säger man. På denna dag skall också ett bröd av den nya säden finnas på bordet eller man äter skördegröt av den nya säden (Yermoloff 1905 s. 326 ff.). Hammarstedts uppfattning av Elias som en ursprunglig äringsgudomlighet på grund av till hans namn och kalenderdag knutna traditioner (Fataburen 1916 s. 21 ff.) kan jag icke dela. Det skulle emellertid föra för långt att i detta sammanhang ingå på en närmare granskning. Hammarstedt drager emellertid blott fram vissa likartade traditioner ur den komparativa religionshistorien utan att tillräckligt bygga under sin bevisföring. Märkesdagens roll som produktiv traditionskärna saknar han också helt sinne för.

uppgift finnes bland dessa om kvarlämnandet av det sista.[46] Detta visar behovet av en relativt omfattande insamling inom ett område innan man kan konstatera med någorlunda säkerhet, om en tradition förekommer eller inte.

Seden att vid skörden kvarlämna det sista är känd även i *Danmark*, men de här mycket rika och utvecklade traditionerna av annat slag knutna till sista kärven och arbetsslutet, synas ha verkat förträngande på traditionen liksom fallet påtagligt är på den skånska slätten.[47]

De flesta beläggen gälla den sista kärven vid sädens inåkning utan att denne har något med den särskilt utstyrda eller benämnda sista kärven vid huggningen eller inåkningen att göra. Man kunde emellertid även lämna det sista av den hopräfsade spillsäden (Ellekilde 1938 s. 86, 88 f.) eller de lösa ärterna (Olrik 1904 s. 34) eller också räfsades det som spillts på vägen hem samman, bands till en nek och stoppades ner vid en gärdesgård eller en grop (Ellekilde 1938 s. 88).

Liksom i Sverige tillämpas regeln även vid höets inkörning (Ellekilde 1938 s. 89). Man möter även seden i den formen, att låta de sista stråna stå omejade.[48] Den danska tradition, som varit mig tillgänglig, är icke så rik, att man därav kan få någon bestämd uppfattning om förhållandet mellan den enkla seden att lämna det sista och den mera utformade, då vissa mottagare angivas. På de mindre öarna anges det kvarlämnade vara ämnat åt »Gjøing Opsal» eller »Klintekongen» (Møn), »Go'i» eller »Goen» (Falster och Lolland) och »Ellekongen» eller »Underjordskongen» (Bornholm) (Ellekilde 1938 s. 86). Denna gestalt i olika lokala ekotyper synes ha en utpräglad dominantställning i motsvarande områdens folktro och folkdiktning, men dess egentliga raison d'être ligger utanför skördesederna. Sambandet med den sydsvenska föreställningen om Oden eller den vilde jägaren är påtagligt. Hans huvudroll i traditionen är att jaga och utrota vilda kvinnliga väsen, men han har samtidigt i de nämnda områdena blivit ett slags lokalt och patriotiskt färgat skyddsväsen för den trakt, där han har sitt tillhåll och som han skyddar mot fiender (Ellekilde 1938 s. 85 ff.). Den nattlige jägaren med sina hundar, som jagar kvinnliga skogsväsen, är med olika namn känd i praktiskt taget hela Danmark (Olrik 1901 s. 148), men endast inom de sydliga småöarna anges han som

[46] Rancken 1879. Särskilt anmärkningsvärt kan man finna det vara, att meddelaren till Mannhardt från Närpes säger: »Icke det ringaste härav i mannaminne», medan senare uppteckningar från samma plats meddela, *dels* att ax, som falla på åkern, tillkomma undjibyggarena (FSF VII: 1 s. 461), *dels* att några sädesstrån lämnades kvar för Odins räkning (FSF VII: 1 s. 8).

[47] Materialet synes på ett för hela Danmark tämligen representativt sätt vara publicerat av Ellekilde i hans avhandlingar »Lollands mytiske Folkesagn» (i Lolland-Falsters historiske Aarbog 1927 och 1936), »Odinsjægeren på Møn» (i Nordiskt Folkminne 1928), »Bornholmske Landvættesagn» (i Bornholmske Samlinger XIX) samt »Det sidste Neg i dansk Overlevering» (i Danske Folkeminder 44, 1938). Redan 1904 publicerade Axel Olrik (i Danske Studier 1904 s. 35—38) vissa belägg från Falster, Lolland och Sjælland, varjämte Olrik vidrört seden i sin avhandling »Odinsjægeren i Jylland» (Dania VIII 1901). Spridda uppgifter stå dessutom att finna i Skattegraveren och Danmarks Folkeminder.

[48] Ellekilde (1938 s. 89 f.) säger om dessa belägg: »Vi har ogsaa enkelte spredte Vidnesbyrd om den vistnok ældste og primitivste Forestilling af alle vedrørende det sidste Neg eller de sidste Straa, at de *ikke maa høstes*, for ellers bliver der daarlig Avl næste Aar.» Man kan helt instämma häri, men man frågar sig, varför en sådan grunduppfattning i tillämpningen icke medfört en annan interpretation av de danska skördesederna än den Ellekilde framlagt i sin avhandling.

mottagare av det vid skörden kvarlämnade. Det är anmärkningsvärt, att den i Jylland födde prästen, Hans Jensen Viborg (1618—1682), i sin beskrivning över Møn (färdig 1681) icke nämner denna sed, fast han ingående återgivit traditionerna om »Jetten af Upsal» (Ellekilde 1938 s. 107). Viborgs efterträdare bekämpar emellertid seden och anger den som gammal.

På Bornholm berättas, att man förr lämnade en kärve till de underjordiska och senare till fåglarna (Ellekilde 1938 s. 87). I Varde landsförsamling på Jylland fick något stå ohöstat »til Fuglene og Dyrene (og til Nisserne)» (Ellekilde 1938 s. 89). Fåglarna som mottagare anges också från Vorde socken på Jylland (Ellekilde 1938 s. 90). Anmärkningsvärt vanlig i Danmark är traditionen, att man lämnade det sista till mössen, för att de icke skulle skada säden i ladan. Det är annars det vanligaste både i Danmark och annorstädes, att magin för att hålla borta mössen från ladan tillhör inkörningen av det första lasset och därvid även knytes till den första neken (Ellekilde 1938 s. 87 f., 91 ff.).

Kvarlämnandet av frukt på träden är även känt i Danmark och frukten tillskrives även den på Falster Go'i (Olrik 1904 s. 35, jfr Skattegraveren 8 s. 40, 42). Övriga former för kvarlämnandet av det sista skulle det föra för långt att här närmare redogöra för.

Även på *kontinenten* är kvarlämnandet av det sista bekant både vid slåtter och skörd. Helt naturligt har vid de tidigare gjorda och hittills i olika sammanhang publicerade uppteckningarna fästs mera avseende vid sådana uppgifter, där seden ställts i sammanhang med övernaturliga väsen. En genomgång av den *tyska* litteraturen till exempel visar detta i slående grad (HDA 2 s. 947 ff. samt 3 s. 885 ff. och 1820 ff. samt där anförd litteratur). Seden har vid uppteckning såväl som publicering hittills som regel gått under rubriken offer och den har därför heller icke ansetts fullständig utan en angiven mottagare av offret. Emellertid föreligger nu för Tysklands del en omfattande nyinventering av materialet, publicerat i ADV (89—90). Tyvärr har icke någon textkommentar till kartorna ännu utgivits. Icke heller skilja kartbilderna mellan det sista vid slåttern och det sista vid skörden. Av den äldre litteraturen framgår dock, att seden är knuten såväl till slåtter som skörd, med påtaglig övervikt för skörden, vilket är att vänta i ett så väl odlat land som Tyskland. Av kartorna framgår, att grundformen av seden — kvarlämnandet av det sista utan att någon särskild mottagare anges — är klart dominerande i antal belägg och dessutom förekommer i relativt jämn fördelning över hela landet. Trots frånvaron av textkommentar från utgivarnas sida kunna intressanta fakta utläsas ur kartbilden. Dessa fakta synas mig också ställa seden i ny belysning. Till en början kan vidstående schema uppställas i anslutning till kartbilden i ADV 89.

Utom i detta schema upptagen tradition säges i isolerade uppgifter det sista vara avsett för en hel del olika gestalter, där det tvivelsutan är frågan om tillfälliga anknytningar. Bland mottagare av detta slag kunna efter kartan nämnas: »Fuchs», »Schimmel des Martinus», »Schafbock», »Ziegenbock», »Gemeindeeber», »Halmbock», »Hühner», »Hänsel», »Bergmannl», »Hagelweibl», »der hl. Isidor», »Treumannl». Eller man säger att det kvarlämnade är skydd mot »Geister», »Wirbelwind», »Blitz» etc. Alla dessa anknytningar synas vara rent tillfälliga förklaringar i anslutning till traditioner, som lokalt

Tradition	Antal belägg	Allmän eller spridd utbredning	Lokal utbredning
Eine Begründung wurde nicht angegeben	150	×	
Damit das Feld im nächsten Jahre wieder trägt	100	×	
Damit die Scheune voll wird	11		×
» man im nächsten Jahre Glück hat	4	×	
Als Dank	40	×	
» Opfer	11	×	
Damit man nicht als geizig bezeichnet wird	4	×	
Für die Vögel	27	×	
» das Herrgottsvögelchen	4		×
» den Herrgott	3	×	
» die Liebe Frau	3	×	
» die Armen	17	×	
» den Küster, den Pfarrer	3	×	
» das Wild	8	×	
Damit das Getreide trocken hereinkommt	9		×
Für den Alten	4		×
» den Bilmesschneider	5		×
» Wotans Schimmel	9	×	
» den Oswald	9		×
» den Teufel	3	×	
» die Hexen	7	×	
» die Holzfrau	8		×
» die Korngeister, die Erdgeister	5	×	
» die Roggenfrau, Roggenmuhme, die Kornfrau, das Kornweib	5	×	
» die Mäuse	3		×
» den Petrus	8		×
» den Winter	13		×
Damit Brot- und Kuchenteig aufgehen	8		×
Um darum zu tanzen	18	×	
Um den Erntekranz daraus zu binden	8	×	
Um zu zeigen dass man fertig ist	16	×	
	523		

kunna vara av en viss dominans, men utan sammanhang med skördetraditionerna i egentlig mening. Det är utan vidare klart, att skördetraditionerna då icke heller få förklaras med utgångspunkt från sådana tillfälliga anknytningar.

Den tyska tradition, som redovisas på ovanstående schema, synes kunna uppdelas i vissa grupper. Grundföreställningen och denna närstående utformningar av tankegången angiva ändamålet vara för fruktbarhet nästa år, för full lada, för att få in säden torr, för tur eller lycka, som tack eller offer eller för att inte visa sig girig, för fåglarna, Vår Herre, »die Liebe Frau» och de fattiga, för klockaren eller prästen — den senare traditionen torde ha sammanhang med tiondesystemet —, för det vilda. Hela denna tradi-

tionsgrupp synes stå kvar i stort sett på grundföreställningens plan — man skall inte skrapa rent för att få igen, man skall vara tacksam och icke snål. Dem, som här anges som mottagare, är odlaren i viss mån skyldig tribut eller tacksamhet. Denna tradition utgör 235 av sammanlagt 373 belägg för Tysklands del, där ett ändamål för seden över huvud angivits. De utformningar av traditionen, som äro relativt rikligt belagda, visa en tämligen jämn fördelning över hela området. De åter, som blott äro belagda i ett fåtal exempel, förekomma i så skilda trakter, att man icke har anledning räkna med ett kultursammanhang. Det synes i stället vara frågan om isolerade utvecklingar av grundtraditionen, vilka emellertid psykologiskt äro så närliggande, att de kunna framkomma fullt oberoende av varandra. Undantag utgöra förklaringen, att man lämnar det sista »damit die Scheune voll wird» och att man lämnar det »für das Herrgottsvögelchen». Den senare traditionen förekommer i 4 belägg inom ett begränsat område av Hessen, men synes vara en språkligt betingad variant av den i olika delar av Tyskland belagda traditionen att lämna till fåglarna — således ett mera religiöst sätt att uttrycka samma sak. Traditionerna äro också belagda sida vid sida i Hessen. »Herrgottsvögelchen» är även namn på »Maienkäfer» (coccinella). På samma sätt är ändamålet att ladan skall bli full blott att fatta som en variation av det allmänt spridda ändamålet, att man skall få bra gröda nästa år. Båda traditionerna förekomma tillsammans på gränsområdena mellan Sachsen, Böhmen och Bayern.

En annan traditionsgrupp anger vissa väsen, »der Alte», »der Bilmesschneider», »Wotans Schimmel», »Oswald», »der Teufel», »die Hexen», »die Holzfrau», »die Korn- oder Erdgeister», »die Roggenfrau oder -muhme», »die Mäuse», »Petrus» och »der Winter», som mottagare av det kvarlämnade. Denna grupp rymmer bland annat väsen, som man gärna velat beteckna som vegetationsdemoner. De *fyra* beläggen på att det sista kvarlämnas »für den Alten» äro tydliga urspårningar från den rika traditionen om »der Alte» som namn etc. på sista kärven (ADV 92 och 93). Denna sed får sin närmare tolkning i anslutning till traditionen om sista kärven. Av övriga mottagare möter man vissa spridda över ganska stora områden trots det begränsade antalet belägg, medan andra äro utpräglat lokala traditioner. »Wotans Schimmel» har 9 belägg från trakten av Osnabrück i väster till Pommerns ostgräns och åt söder ända ner i Thüringen och på gränsen till Böhmen vid Elbe. Den torde förutsätta en relativt allmän tradition om Oden inom samma område.[49] Djävulens eller häxornas geografiska spännvidd behöver ingen kommentar. Av särskilt intresse äro de 5 beläggen vardera på »Korn- l. Erdgeister» och »Roggenfrau» l. »Roggenmuhme». Tyvärr göres på kartan ingen åtskillnad mellan begreppen »Korn- och Erdgeister». Att det sista kan anses vara lämnat åt väsen som hålla till i jorden är bekant från den skandinaviska och finska traditionen. Tillförlitligheten av beläggen för »Korngeister» torde behöva prövas, vilket dock just nu är ogörligt, eftersom uppteckningarna icke publicerats eller stå till förfogande. Ter-

[49] Tyvärr har någon utredning om Oden-traditionen i Tyskland icke influtit i HDA vid verkets avslutning. Det är därför icke möjligt att klart bedöma den allmänna traditionens förhållande till den speciella vid skörden. Något annat väsen i hästgestalt anger den tyska folktraditionen icke som mottagare av det kvarlämnade, vilket sålunda icke styrker Celanders tankegång (Celander Fm Ft 1920 s. 100) om en ursprunglig vegetationsande, troligen i hästgestalt.

men förekommer icke på några andra kartor över de rika skördesederna och det torde här föreligga antingen av lärdom påverkade uppteckningar eller en generalisering vid kartans utredigering. »Roggenfrau», »Roggenmuhme» förekommer tillsammans med föregående i trakten av Leipzig, men synes i övrigt sakna samband med övriga kvinnliga väsen i skördesederna.[50] Att närmare utreda denna fråga är omöjligt utan ett ingående studium av källmaterialet för kartorna. »Petrus» och »Winter» som mottagare av det kvarlämnade visa en strängt lokal tradition. Likaså har »die Holzfrau» som mottagare av det sista en utpräglat lokal utbredning.

Slutligen har det kvarlämnade kommit att spela en viss roll vid arbetsslutet och dess markering. I stora delar av västra och södra Tyskland uppges, att det sista lämnades för att man skulle dansa om detta, sporadiskt och på mycket spridda ställen binder man skördekransen av de kvarlämnade stråna och slutligen finnas likaså sporadiska belägg på, att man menat sig visa att man slutat skörden genom att lämna kvar det sista. Dessa belägg utgöra blott ett litet fåtal och kunna givetvis icke bidraga till att förklara seden som sådan. De tillhöra en annan traditionskategori — olika sätt att markera arbetsslutet.

Denna genomgång av den tyska traditionen om det sista som kvarlämnades vid skörden motiveras av, att det här föreligger en över ett större område företagen insamling, som ger möjligheter till jämförelser med det tidigare redovisade svenska materialet. Det är inte så ofta så gynnsamma förhållanden föreligga för bedömande av en traditions utbredning och frekvens utan man får nöja sig med enstaka uppgifter, som citeras i det ena verket efter det andra och dessutom ofta visa sig vara specialutformningar av en mindre känd, men betydligt vanligare tradition. Så visar sig även vara fallet här. Av sammanlagt 523 belägg för den tyska kartbilden utgöras icke mindre än 320 av belägg på den enkla och tvivelsutan ursprungliga formen, att man lämnar det sista i många fall utan en uttalad motivering eller i avsikt att få något igen på ängen eller åkern även nästa år eller som uttryck för tacksamhet för den erhållna grödan. Förklaringarna att något lämnas för olika väsen utgöra blott ett fåtal och äro dessutom uppdelade på ett flertal gestalter, vars traditionssammanhang med slåtter och skörd icke kan vara av den art, att traditionen formats med utgångspunkt från dessa väsen. De äro här liksom i Sverige traditionsdominanter inom andra kategorier av folktraditionen, men ha genom sin dominantkaraktär glidit in bland skördesederna. Detta synes vara ett viktigt konstaterande även för Tysklands del, eftersom det visar sig vara just dessa sekundärbildningar och undantag, som framdragas i det ena verket om tyska folktraditioner efter det andra. Förklaringen härtill är, att man uppfattat hithörande traditioner som en form av offer och då helt naturligt mest beaktat de uppteckningar, där mottagaren av offret angivits.[51] Karteringen av traditionens olika former har gett möjligheter till ett riktigare omdöme.

[50] ADV 92, 'man sagt beim Schneiden der letzten Garbe ...'; ADV 93, 'man sagt beim Binden der letzten Garbe ...'; ADV 94, 'der Name der zuletzt gebundenen Garbe'.

[51] Som exempel kan nämnas Jahn 1884 samt Mannhardts arbeten. Även i ett så sent utgivet verk som HDA »Ernte» § 8 s. 950 framhålles särskilt karaktären av offer till olika väsen: »Wodan, Fru Gaue, die Alte, die Holzfrau, die arme oder gute Frau, die drei Stifterinnen, die sieben Schauerjungfrauen, die Rugioboba, Gloso, Vilen, die Troll, den Bock, das Rehlamm, die Moorhühner, die Vögel, die Mäuse,

Seden att kvarlämna de sista stråna är även känd i *Schweiz*, där den visar klart sammanhang med sydtysk tradition. De nio sista stråna lämnas oskurna på åkern och benämnas »Glückskorn» (Rochholz 1857 s. 231). Men seden synes här också ha utvecklats, så att man låter det sista (»Glückshämpfeli», »Glücksgarbe») stå kvar, men det skäres, sedan skördearbetaren förrättat sin bön, i treenighetens namn och med tre snitt. Ibland gjordes detta av ett barn. Dessa strån skyddade huset för olycka.[52] »Glückshämpfeli», »Glücksgarbe» torde liksom det sydtyska »Glücksgarbe» (ADV 94), »Glücksbüschel», »Glückshämpfli», »Ährenbüschel», »Erntebüschel» etc. (ADV 90) och svenska »äringsnek» ursprungligen fått sitt namn som tur- eller lyckotecken för nästa års skörd, varifrån lätt nog kan utvecklas föreställningen, att de gåvo tur och lycka och även skydd i allmänhet, således även kunde skydda huset för olycka. Den från stora områden kända seden att sätta upp en knippe sädesstrån eller en kärve från skördens slut över dörren, vid härden, vid högsätet eller i katolska länder i helgonvrån eller vid krucifixet torde delvis gå tillbaka på denna föreställning (jfr »löcknek» — »lyckonek» i Värmland).

Seden förekommer även i *England*, *Skottland* och på *Irland*. Den har emellertid här, liksom ovan visats för Schweiz, kombinerats med olika markeringar av arbetsslutet vid skärandet av det sista. Sedan några strån lämnats kvar och dessa ofta flätats på ett särskilt sätt, tävlade man om vem som skulle skära det allra sista genom att alla i tur och ordning kastade sina skäror på det kvarstående från ett visst avstånd. De små flätade vipporna placerades sedan vanligen vid härden hemma i gården. De kallas på Irland »luchter» (eng. harvest knot), i Wales »Y Gaseg Ben Fedi» eller »Caseg Fedi» (eng. the End-of-the-Harvest Mare) och i England »Neck», »Nack» eller »Mare». Skördeslutet med dess upptåg kallas i anslutning härtill i England »Crying the Neck» eller »Crying the Mare». »The Neck» och »the Mare» kunde även sändas till den granne, som inte var färdig med skörden. Men det gjordes även vid skördens slut figurer i människogestalt, sedan allt skurits. Dessa kunde ställas upp ute på fältet eller bäras hem som tecken på skördeslutet. Dockorna bära sådana namn som »Collya», »Cailleagh», »Carline» och »Y Wrách» i gäliska språkområden och »Granny», »Kern», »Kern Doll», »Kern Dolly», »Kern Baby», »Ivy Girl», »Harvest Queen» etc. på engelska.[53] Den enkla seden att lämna kvar något på fältet synes inte vara vanlig på

womit die Reihe der Ackerdämonen vom heidnischen Gott über die christlichen Heiligen und die Feldgeister des neuzeitlichen Volksglaubens zu Wild und endlich dem Acker- und Hausungeziefer geschlossen ist.» Lutz Mackensen åter har (HDA »Glücksbüschel» ...) riktigt framhållit, att sådana väsen »gelegentlich» tänkts som mottagare.

[52] Hoffmann-Krayer 1913 s. 70, Schw AV 3 s. 330. Tankarna på de väsen, som i traditionen ha något sammanhang med skörden, kan även aktualiseras vid skördens början, såsom då de första axen kastas in i fältet »um die Kornmutter zu befriedigen». Detta sker om man vid sådden kastat de tre första kornen upp i luften, tydligen för att få hög säd. »Die Kornmutter» kan därvid mycket väl sekundärt ha uppfattats som givare av god skörd (Hoffmann-Krayer 1913 s. 70).

[53] Andrews 1913 s. 18 ff., Plate I, V och VI; Wright-Lones 1936 s. 185 ff.; Jones 1930 s. 156 f. De verk, som behandla skördesederna på de brittiska öarna, visa tyvärr under inflytande av Mannhardts och Frazers tankegångar de olika traditionselementen tämligen inflätade i varandra, varför en ganska oklar bild erhålles, då man försöker se sederna i deras sammanhang med arbetsteknik och miljö. Det är emellertid tydligt, att man måste urskilja olika traditionskomplex i dessa skördeseder. Ett sådant är kvarlämnandet av de sista stråna, som emellertid synes ha överlagrats och delvis utsuddats av den

engelskt och gäliskt område. En notis från Skottland säger, att de sista stråna lämnades stående »for the benefit of 'the aul' man'» (Gregor 1881 s. 182).

Även i *Ryssland* är seden att lämna kvar det sista vanlig. Då förklaringar ges, säger man, att det är för profeten Elias, för Vår Herre, för Kristus, Förlossaren eller den helige Nikolaus. Det kvarlämnade kallas också den helige Elias', Frälsarens etc. skägg och kan åtföljas av nedläggande av bröd och salt, vilket närmast innebär en bön om dagligt bröd ur jorden även nästkommande år. Vitryssarna förklara också det kvarlämnade vara djurens andel. Det förekommer även, att man lämnar en handfull ax och en brödbit åt mössen (Zelenin 1927 s. 38 ff., jfr Frazer VII 1912 s. 233). I sydslavisk tradition lämnades en eller flera tussar säd oskurna på åkern »für die Vilen» eller också band man en krans av säd, som fick ligga på åkern (Krauss 1890 s. 81, 157, Lilek 1900 s. 167). Det sista kallades Vårherres, Elias', den helige Johannes' eller Woloschs skägg (Mannhardt 1868 s. 22). Det är tydligt, att seden på slaviskt område delvis inlemmats i den grekiskt katolska kyrkans traditionskrets. Sedens utbredning och frekvens eller förhållandet mellan dess enklare former och »offerformen» till vissa väsen saknar jag både material och möjligheter i övrigt att närmare utreda. Den för Ostfinland och Ryska Karelen av Rantasalo anförda uppgiften, att stråna lämnades på rot som »skägg åt den helige Ilja» hänger helt naturligt samman med rysk tradition. Här är profeten Elias' dag ($^{20}/_{7}$) en viktig märkesdag mellan sommar och höst. Till den äro knutna en mängd omen och magi icke minst gällande äringen. Den dagen slutar höslåttern, sädesskörden börjar, den ger nytt bröd på bordet och frisk halm i sängen. Efter den dagen kan tiden för rågsådden beräknas. Elias är också behärskare av regn, hagel och åska.[54] Den helige profeten Elias är sålunda en utpräglad, kalendärt fixerad

typiska skördeslutsseden med skärornas kastande i tävlan att hugga av de sista stråna. Dessa flätade strån bliva sedan en typisk skördeslutssymbol hemma i »the Kitchen».

»Y Gaseg Ben Fedi» och »Caseg Fedi» översättes av Jones (1930 s. 156) med »the end-of-the-reaping Mare». Om ordet »Mare» liksom »Neck», »Nack» säges i Wright-Lones (1936 s. 189): »The Origin — — is obscure, but each refers to the upper part of the corn last cut».

I fråga om »Neck», »Nack» torde väl ett sammanhang finnas med de svenska götalandsdialekternas »nek» (da. »neg»). För detta ord anger emellertid Hellquist obekant ursprung. Chambers definierar engelska »neck» med »the part of an animal body between the head and trunk» och »a long narrow part» och menar, att det går tillbaka på germ. »nacken» (»prob. from root angk = to bend»).

I fråga om »Mare» torde detta knappast ursprungligen ha något att göra med »Mare» i betydelsen sto eller märr, trots att det verkligen har förekommit, att en figur i form av en häst skickas över till den granne, som inte är färdig, eller att en riktig ryttare till häst ledes över till granngården. Dessa seder torde vara folketymologiska vidarefabuleringar efter en betydelseförskjutning för ordet »Mare». Detta synes snarast kunna gå tillbaka på det trans. verbet »mar», som enligt Chambers betyder »to injure by cutting off a part, or by wounding (from a widely diffused Aryan root mar)». Denna betydelse synes onekligen passa bättre i den situation, där begreppet »cutting the Mare» eller »crying the Mare» hör hemma rent funktionellt.

Skördesederna på de brittiska öarna synas emellertid tämligen komplicerade och sammanvävda av element från olika håll. Jag får anledning återkomma till dem både i kapitlet om sista kärven som ominant och i arbetsslutet.

[54] Yermoloff 1905 s. 326 ff. Denna Elias' roll i folkföreställningen i fråga om väderleken torde mera hänga samman med hans bibliska himmelsfärd än med någon hednisk åskgud. I varje fall torde rollens rent bibliska och kyrkligt litterära tradition behöva undersökas, innan allt för djärva äldre sammanhang konstrueras. Jfr Hammarstedt 1915 och 1916.

traditionsdominant med stark anknytning till skörden rent praktiskt sett.[55] Detta torde vara tillräckligt som förklaring till att han även blivit mottagare av de på fältet kvarlämnade stråna. Zelenin, som måste anses vara en framstående kännare av slavisk folktradition, vill heller icke tillerkänna traditionen om det kvarlämnade sista några spår av sädesdemoners dyrkan. »In den Gebräuchen der Ostslaven finden wir keine klaren Spuren weder dieses noch jenes Kultus (av sädesdemoner eller avlidna förfäder). Unstreitig giebt es hier nur magische Handlungen, die den Zweck haben, eine gute Ernte im nächsten Jahre hervorzurufen.»[56]

Denna seds förekomst vid skörden även utanför Europa antyder dess primitiva och allmänmänskliga karaktär. I Marocko lämnas ofta en liten bit oskuren på åkern och kallas »fältets brud» (the bride of the field) eller fältets kant (the fringe of the field) (Westermarck 1913 s. 24). I Palestina lämnas på samma sätt något oskuret för Gud (»Meshan Allah») (Westermarck 1913 s. 26). Motsvarigheter härtill finner man också redan i gamla testamentet.[57] Bafioti-stammen i Loango i Västafrika låter även en del av skörden stå kvar och vad som faller ur handen vid skörden betraktas som avsett åt jorden. Men man lämnar även något åt hungriga, människor och själar (Sartori 2 1911 s. 83, jfr Frazer VII 1912 s. 232 ff.).

Även den utomsvenska traditionen synes styrka tidigare uttalad uppfattning, att sedens kärna är den enkla formen att kvarlämna det sista för att inte göra tomt och därmed riskera årsväxten för kommande år. Att denna enkla form i första hand är psykologiskt betingad och därför kan uppstå på olika håll utan kultursammanhang i tid eller rum synes redan den vida utbredningen vittna om. En mängd lokalt skiftande traditionsdominanter hava emellertid sekundärt anknutits till denna traditionskärna som svar på frågan: Vem skall ha det kvarlämnade? Dessa traditionsdominanters sammanhang med skörden beror på mycket växlande orsaker, såsom gemenskap i tradition, social miljö eller arbetsteknik. Deras ställning i den allmänna traditionen kräver i varje särskilt fall sin utredning, som dock ligger utanför denna undersöknings ram. Att de förete icke bara en lokal skiftning utan även olika tidsskikt är emellertid tydligt.

De äldsta källorna

I största utsträckning måste man här som alltid inom etnologien bygga en undersökning på det i tämligen sen tid upptecknade materialet, ty de historiska källorna äro fåtaliga och tillfälliga. Men de som finnas ha sitt givna värde för det historiska perspektivet.

Det äldsta kända belägget på seden att kvarlämna något vid skörden är från Mecklen-

[55] Jfr not 45 ovan. Det är ganska betecknande, att en annan kalenderdominant Nikolaus, vars dag ($^{6}/_{12}$) inleder vintern, också förekommer som mottagare av det sista på åkern. Även han behärskar väderleken och på hans dag tagas märken för väderlek och äring. Yermoloff 1905 s. 505.

[56] Zelenin 1927 s. 41. Jfr Zelenin i Etnografičnyj Visnik 8, Kiev 1929 s. 115—134.

[57] 3 Mosebok 19: 9—10; 23: 22. 5 Mosebok 24: 19—21. Seden har emellertid här redan en social karaktär och utövas för de behövande.

burg år 1593, noterat av Nicolaus Gryse, som uppfattar det kvarlämnade som en gåva till »dem Affgade Woden». Mejarna samlades runt omkring och ropade:

»Wode, hale dynem Rosse nu Voder,
Nu Distel vnde Dorn,
thom andren Jhar beter Korn.»[58]

Samma sed med en något annan vers anföres efter äldre människor på 1700-talets mitt.[59] Ännu i början av 1800-talet lämnades några strån i hörnet för att »de Waus» skulle få foder för sin häst. Vid 1700-talets mitt lämnades på samma sätt i Niedersachsen strån stående för »Frû Gaue» (Jahn 1884 s. 164).

Naturligtvis ha äldre skribenter i första hand beaktat de skördeseder, som kunde tänkas hava sammanhang med hedniska gudaväsen. Detta gäller även vårt eget land, där dock icke lika gamla uppgifter finnas om seden.

Det äldsta kända belägget på denna tradition i Sverige torde vara det på 1730-talet avskrivna: »När man lycktar att skära Säden, så lämnas gemenln en hand full af the sidsta stråen, som the wäxt med ax och alt uti åkern. The flätas med 3. trottar om hwarandra, och sedan böjas ned till Jorden, då 3. stenar läggas theruppå. När man frågar hwad thet betyder, så säija the, att thet kommer gräfsoen till, på thet man skall få god årswäxt nästkommande år. Om thet skall wara ett offer åt Cereri eller någon annan, thet lämnar man therhän» (Wikman (Törner) 1946 Cod. Ups. nr 6).

Från Blekinge finnes en uppteckning från 1792: »Om hösten, då man bergade sin säd, lemnade man merendels en kärfva på åkren åt Odens hästar» (Sjöborg 1792 s. 137).

Från Ingelstads härad i Skåne har prosten Nyman (1745—1818) gjort ett »sammandrag af märkvärdigheter», vari omtalas seden »att om hösten lemna en hörna oslagen på åcker eller äng att Noen der må beta sin häst» (Nyman, manuskr. från 1801 i Lunds Landsarkiv).

Av uppgifter i litteraturen under 1800-talets senare del äro närmast att nämna Hyltén-Cavallius' uppgifter om det sista till Odens hästar (sic) och gloson (Hyltén-Cavallius 1863 s. 212, 241 f. och 1868 s. XI), Törnvalls svar på Mannhardts frågor om de sista stråna till grannens tomte (Fm Ft 1931 s. 20), Djurklous om ax, som lämnas på åkern och korn på logen åt gloson (Djurklou 1874 s. 8) samt Eneströms om 3 sammanvridna strån, som kvarlämnas med en sten ovanpå för att få god gröda kommande år (Eneström 1910 s. 147). Rietz anför från Skåne och Blekinge seden att lämna en hörna »till foder åt Odens häst» (Rietz 1867 s. 481). Eva Wigströms uppteckningar ha delvis berörts i det föregående. Från V. Göinge härad i Skåne uppger hon, att sädesax lämnades »till bete åt Noens hundar», från Kristianstadstrakten, att några ax stodo kvar på varje teg »ämnade åt Noens häst». Även från Blekinge meddelar Eva Wigström, att en kärve eller en kärve av varje sädesslag lämnades »ute på marken till offer».[60] Från Närke uppger Hofberg, att »vid slåttern qvarlemnas här

[58] Nicolaus Gryse, »Spegel des Antichristischen Pawestdoms und Luttherischen Christendoms» (Rostock 1593), enl. Jahn 1884 s. 163. Om de av Jahn 1884 s. 165 anförda uppgifterna om »dy Wud» från Pressburg mellan 1350—90 och »Wutfuter» från Passau vid 1200-talets mitt verkligen kunna höra hit, undandrar sig för närvarande mitt bedömande.

[59] Jahn 1884, s. 164. Jfr Grimm 1854 s. 128 f., Golther 1895 s. 290 och Lauffer 1917 s. 117.

[60] Wigström, Ant. 1889 i NMF, jfr Wigström Sv Ldm VIII: 3 s. 112, 436, 439.

och der några grässtrån, ty annars får man dålig höskörd följande året» (Hofberg 1868 s. 220). En uppteckning från 1800-talets slut anger från Dalarna, att sista kärven fordom stod kvar under särskilt namn (vilket var glömt) (Grangärde DR NMF). Slutligen omtalar Lundgren från V. Vingåker seden att lämna kvar sista frukten att locka frukt ett kommande år (Lundgren 1873 s. 59).

Som synes vittna dessa äldre källor mest om seden i dess utvecklade form med vissa väsen som mottagare av det kvarlämnade. Något annat är heller icke att vänta, då man vid folksedens studium i äldre tid alltid först observerade sådana traditioner, som röjde sammanhang med forntidsreligionens gestalter. Det skulle dock säkert vara felaktigt att härav sluta sig till, att den enkla formen borde varit ovanligare i äldre tid. Den har blott befunnits mindre intressant. Dessa äldre belägg äro heller icke tillräckliga för att giva någon bild av den geografiska utbredningen. De röja emellertid i intet fall en vidare utbredning av specialtraditionerna än den sena traditionen. De äro av särskilt värde därför, att de vittna om att kontinuitetens magi i dess mera utvecklade form varit känd i Tyskland i varje fall sedan 1500-talets slut och i vårt eget land har en ålder av minst 200 år. Detta tidsperspektiv är emellertid mycket kort inför den ålder för dessa föreställningar och seder, som man av rent traditionspsykologiska orsaker måste räkna med. Den kan åtminstone till sin innersta kärna snarast räknas i årtusenden, även om många av de sekundära anknytningarna äro yngre.

Kontinuitetens magi utanför skörden

Om man funnit denna princip, att inte taga det sista, att inte skrapa rent, utan tvärtom ofta på ett särskilt markerat sätt lämna kvar något, enbart knuten till slåtter och skörd, skulle det onekligen ligga nära till hands att uppfatta den som ett slags äringsoffer på fältet, så mycket mer som traditionen ofta anger vissa väsen som mottagare av det kvarlämnade. En sådan uppfattning är i själva verket också den gängse och jag återkommer senare härtill. Emellertid är det ingalunda enbart vid skörden som principen att kvarlämna det sista gör sig gällande i folktraditionen. Den visar sig tvärtom vara genomgående så snart det är fråga om ting, som man vill ha mer av, förråd, som man vill ha fyllda på nytt och där man strävar efter att aldrig behöva lida brist utan ständigt kunna bevara kontinuiteten.

Det var sålunda inte bara i slogmarken eller på sädesåkern som man icke fick skrapa rent. En uppteckning lyder:

»Om våren hur stor nöden än må vara så måste alltid någon hötapp ligga kvar i varje förvaringsrum till påföljande inbergning, då det blandas bland det andra.» (SÖ LUF 1619 s. 7.)

Liknande uppgifter om kvarlämnandet av något i höladan äro inte ovanliga [61] och

[61] Bottna BO VFF 1728 s. 21, GO ULMA 179: 52 s. 21, Transtrand DR ULMA 337 s. 48, Älvdalen DR ULMA 2186 s. 10, Döderhult SM ULMA 93: 24 s. 36. »Man skall lämna en dragtapp i vart hus, (när man tömmer ladorna på hö)» säger en uppteckning från Malung DR ULMA 8936 s. 3.

samma uppfattning är levande då sädesgolvet håller på att tömmas vid tröskningen,[62] i sädeshögen på logen [63] eller senare, då förråden börja tryta i sädeshögar och mjölbingar.[64] »Man skall aldrig tömma sädesbingarna fullständigt. Där måste liksom finnas rerägg (redägg), eljes får man inget tillbaka.» (Krokstad BO VFF 1779 s. 8.) Detta kan även gälla högen med såsäd på våren (Lyrestad VG ULMA 10072 s. 31) och även det sista i själva såkorgen vid sådden (Veinge HA VFF 239 s. 16, Celander 1923 s. 16). Vid sådden säges emellertid även motsatsen, att man skall noga så allt. Tankegången har därvid en annan utgångspunkt, nämligen det besådda fältet, och regeln är formad enligt principen, att man inte skall vara snål mot jorden.

Åkerns avkastning är för bonden även beroende av den mängd gödsel han hade möjlighet att tillföra jorden. Gödselhögen blir fördenskull även den ett förråd, som det är av vikt att ha fullt och därmed är även föreställningen, att man inte heller i gödselhögen skall ta rent eller bottenskrapa naturlig nog. Den är belagd från stora delar av landet.[65] Man möter ofta en stående regel formulerad såsom: »Man skall inte skrapa gödselstan, så slipper man sopa sädeslårn». Från olika håll i Skåne berättas om en särskild ritual. »Det sista i gödselstaden skulle sopas samman i en hög och i denna skulle placeras en käpp, då skulle gödselhögen nästa år bli lika hög som käppen.»[66] Det är sålunda här fråga om en vidarefabulering utefter den magiska önskelinjen — en form av ominal magi.

Icke blott vid jordens avkastning i olika former eller den gödsel, varav denna avkastning delvis beror, tillämpas principen att inte taga det sista. Även för bondens bestånd av husdjur är det av vikt, att inga tomrum uppkomma. Vid uttagning av ett djur för slakt lägges fördenskull någon del av djuret eller något föremål tillbaka i stian eller båset för att ett nytt djur skall komma dit. Vid slakt var det ofta vissa delar av djuret självt, som kastades tillbaka. Betecknande nog är det alltid sådana delar, som inte kunde komma till någon egentlig användning till mat. De äro trots detta enligt principen pars pro toto användbara som magiska föremål. Vid svinslakt kastades sålunda ofta klövar, spenar och svans tillbaka i stian [67] »för att det aldrig skall vara tomt» (DR Celander 1928 s. 17) eller »för svinalycka» (SM ULMA 92: 45 s. 96). Det säges också, att man skulle tre gånger noppa av några hårstrån, då ett kreatur leddes ur båset till slakt och kasta dem tillbaka i båset. Lika många kreatur hoppades man få tillbaka (Venjan DR ULMA 3728 s. 16). Samma sed tillämpades, då man sålde ett djur (N. Ny VRM ULMA 5075 s. 33). Det behövde emellertid inte vara någon

[62] Klövsjö JÄ EU 1509, Enslöv HA IFGH 2827 s. 1, Länghem VG IFGH 2572 s. 12, Kyrkhult BL LUF 3537 s. 4, Öljehult BL LUF 5290 s. 20, Vamlingbo GO Säve Gotl. saml. IV s. 607.

[63] Djurklou 1874 s. 8, Övertorneå NB ULMA 7051 s. 26, Hyltén-Cavallius 1863 s. 242.

[64] Länghem VG IFGH 2572 s. 12, Månstad VG IFGH 2059 s. 13, Tådene VG ULMA 1783: 15 s. 2, Lava VG ULMA 1783: 24 s. 3, N. Vånga VG ULMA 2311 s. 2, Götene VG ULMA 305 s. 16.

[65] Jät SM ULMA 2411: 3 s. 3, Malmbäck SM LUF 2624 s. 16, Hjälmseryd SM ULMA 8439 b s. 5, Korsberga SM ULMA 7926 b s. 8, Forserum SM ULMA 7993 b s. 19, Stockaryd SM ULMA 8438 b s. 3, V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 12 och 6690 s. 16, Kölingared VG ULMA 2760: 1 s. 7, Karlskoga VRM ULMA 7965 a s. 2, Varnum VRM ULMA 7960 s. 2, Visnum VRM ULMA 7965 s. 2.

[66] Lyngby SK EU 112, liknande meddelas från S:t Olof SK LUF 463 s. 27 och från Lokrume GO NMF.

[67] Julita SÖ ULMA 4591 s. 12, Fryele SM ULMA 3068: 5 s. 21.

del av djuret man kastade tillbaka. Det kunde vara mjölkpallen man kastade i båset efter en ko.[68] Mjölkpallen kan anses medföra det goda, att den nya kon skulle mjölka bra (Segersta HS ULMA 4743 s. 18 f.). Det kunde också vara en bytta (Kyrkås JÄ ULMA 1213 s. 1). Fanns inte annat till hands, kunde dynggrepen eller skoveln brukas.[69] Det kan emellertid också användas vilken käpp, påk, klabb eller sten som helst. Huvudsaken är, att det inte blir tomt på den plats, där djuret stått.[70] Välbekant är seden att bönderna, då de sälja en häst ta med grimman hem för att inte mista hästturen.[71] Avsikten anges så gott som genomgående vara att få ett annat djur tillbaka. Å andra sidan borde turen också få följa med kreaturet till dess nya hem. Någon gång möter man uppgiften, att man lade något i båset etc. för att djuret ej skulle ledas, det vill säga längta tillbaka.[72] Förstärkande åtgärder kunde företagas med det föremål man kastade in på djurets plats, till exempel genom att spotta på det (Edsleskog DS ULMA 891: 5 s. 9). Slutligen kan seden ibland vinna tillämpning icke bara, då man slaktade eller sålde ett djur. Genom att ställa störar i båsen, då korna släpptes ut på bete, menade man, att de inte kommo bort i skogen utan säkert hittade hem (Finnerödja VG ULMA 3393: 2 s. 89).

Denna kontinuitetens magi eller tomhetens tabu — förbudet mot avbrott i de timliga behovens kedja — möter man i många andra former. Då fåren klippas, är det en till synes över hela Sverige spridd regel, att någon ull skall lämnas kvar på svansspetsen eller ibland även i pannan eller i bringan.[73] Annars blir fåret modstulet eller ullen växer inte ut igen.[74] Det kan också uttryckas så, att man annars tar bort turen (Anundsjö ÅN ULMA 2142 och 5374 s. 15 f.) eller att den kvarlämnade ulltappen skulle »dra» och verka så, att fåret fick tjock ull på kroppen (Venjan DR ULMA 3728 s. 16 f.). Det var emellertid blott på livfår, som denna ulltott kvarlämnades. Slaktfåren klipptes rena. Den kallades också ibland »livtutten» (Eskelhem GO EU 1287). En uppteckning talar också om, att till och med när de gamla läto klippa sig själva skulle en topp lämnas kvar bakom vänstra örat. Den kallades »livslock» liksom den lock, som enligt samme meddelare lämnades på fårets vänstra bog (N. Ny VRM NMF).

Ytterligare många exempel på denna princip, att man inte skall ta det sista kunna anföras från olika områden. Ju mera det gäller ting, som man är beroende av och vill behålla eller få tillbaka, desto mera gör sig denna till synes primärpsykologiska inställning påmind. Regeln att inte skrapa rent, att inte göra tomrum har i själva verket ofta varit genomgående för bondehushållets olika områden. »Både i Stigtomta och här i Halla», säger en uppteckнare, »var det noga förr med, att det aldrig fick bli slut på något, i dynghögen, aldrig fick sista hötegen (= 'höbiten') tas, i sädeslåren fick det aldrig bli tomt. Det fick aldrig bli slut på något. En tapp hö låg kvar i ladan, di sa', att det var 'te dra den nya skörden te sej'.» (Halla SÖ ULMA 10045 s. 33.)

»... det fanns de, som lät den sista locken stå orörd. Den hade de till dralock», säger en annan uppteckning om skörd och slåtter. Och han meddelar på samma gång, att man inte fick ta det sista i sädesbingen, och ej heller det sista sovlet i sältebaljan, sista kakan på spettet, sista brödbiten på brödbacken, inte låta något gå i sko». Även vid fruktskörden lämnades något kvar. (Hudene VG ULMA 12404 s. 11.)

Man skall aldrig ta det sista av mat etc. (Orsa DR ULMA Dalmålsordb.).

»Mi mor sa alltid åt oss, barn därhemma, när vi slog upp maten ur grytan: 'Låt allri grytan stå tom, när ni har slagit opp maten, för då kommer dä snart att fattas mat i huset'. Å med det samma vi satte ned den på hällen, så slog vi vatten i den å dä gör ja än, för att mor alltid sa dä åt oss, då vi va barn.» (Hidinge NÄ ULMA 4327 s. 2.)

När man bakade fick inte ugnen stå tom, sedan man tagit ut brödet, ty då skulle det komma att fattas bröd i huset. En sticka eller ett vedträ kastades in i ugnen.[75] Likaså med mjöllår, sädesbinge eller källare.[76] Man får heller icke ge sina barn tomma kärl, då de gifta sig, ty det »vill då gärna bli tomt i deras hem». (Jät SM ULMA 4238 s. 18.)

Till och med till en för svenska förhållanden så pass lätt anskaffad vara som veden i vedlåren eller på vedbacken sträcker sig regeln att lämna kvar det sista.[77]

Det är givet, att en så genomgående tillämpad princip även skall vinna tillämpning på en så modern men nödvändig form av livets nödtorft som pengar. Talesättet om dragslanten är säkerligen känt i hela landet. Den kan få olika namn såsom »dragpäng»,[78] »lockpäng» (Hyltinge SÖ ULMA 7619 s. 4), »värpägg» (Ovansjö GÄ ULMA 8160 s. 3, Söderbärke DR ULMA 7611 s. 3), »dragspik» (Sunnemo VRM ULMA 7392 s. 71), »dragmark» (Enviken DR enligt meddelande av fröken Sjöbom, Nordiska museet), »älaslant», jfr äldersvån etc. nedan (Vilhelmina LA ULMA 7826 s. 33) etc.

Denna rika tillämpning av kontinuitetens magi, så snart det gäller ting, som man icke

[68] Österfärnebo GÄ ULMA 5937 s. 50, Karlskoga VRM ULMA 5224 s. 75 och 5225 s. 25, Norrbo HS ULMA 216: 2 s. 218.

[69] Ludgo SÖ ULMA 2894: 14 s. 11, Runtuna SÖ ULMA 2894: 21 s. 8, Tystberga SÖ ULMA 2894: 34 s. 6 f., V. Vingåker SÖ ULMA 5813 s. 28 f., Nyskoga VRM ULMA 7639 s. 36.

[70] Österåker SÖ ULMA 2667: 11 s. 16, St. Malm SÖ ULMA 10922 s. 93, Floda SÖ ULMA 10922 s. 69, V. Vingåker SÖ ULMA 11555 s. 170, 4294 s. 12 och 5813 s. 28 f., Tillinge UP ULMA 3266: 1 s. 6, Julita SÖ ULMA 2667: 11 s. 14, DS Henriksson 1889 s. 7, Glanshammar NÄ ULMA 1204: 2 s. 3, Nysund NÄ ULMA 3922 s. 26, Köla VRM ULMA 3357: 7 s. 1, Öja SÖ ULMA 4654 s. 1, Östmark VRM ULMA 5005 s. 48.

[71] Från en bonde i Gärdslösa på Öland förvärvades år 1942 ett »hoppareskydd» för kor, d. v. s. en brädlapp, försedd med öglor av ålskinn och ett stycke rep att binda om hornen på kon. En sådan brädlapp framför kons ögon avser att hindra henne från att hoppa över gärdesgårdar. Vid avyttringen ville inte bonden lämna repstycket. »Jag vill inte sälja bort koturen», sade han.

[72] Skånings-Åsaka VG ULMA 1245 s. 8, Jät SM ULMA 3119: 3 s. 1.

[73] Frosta o. Onsjö hd SK EU 1205, V. Karup SK EU 1217, Fryele SM EU 889 och ULMA 3068: 5 s. 19, Nässjö SM LUF 2609 s. 54, Gärdslösa ÖL EU 1857, Skärkind ÖG EU 1365, VG EU 1257, Solberga BO EU 7267, Kila VSM EU 1741, N. Ny VRM NMF, Botilsäter VRM EU 928, Älvdalen DR EU 1316, Norrbo HS EU 1214, Alfta HS EU 1420, Anundsjö ÅN ULMA 2142: 5374 s. 15 f., Revsund JÄ EU 1225, Vilhelmina LA EU 2497 och 1508, Ärtemark o. Torrskog DS EU 1201, Åkers hd SÖ EU 1528, Björkö-Arholma och Vätö UP EU 926.

[74] Rengsjö HS ULMA 2671: 3 s. 11, V. Vingåker SÖ ULMA 5605 s. 16, VG EU 1257.

[75] Julita SÖ ULMA 4591 s. 11, Hidinge NÄ ULMA 4327 s. 1, Vintrosa NÄ ULMA 3076: 5 s. 15, Floda SÖ ULMA 10923 s. 145, V. Vingåker SÖ ULMA 6553 a s. 22, Tunaberg SÖ ULMA 11757 s. 14, GÄ ULMA 45: 12 s. 4. Exempel kunna anföras från alla delar av landet.

[76] Tådene VG ULMA 1783: 15 s. 2, Lavad VG ULMA 1783: 24 s. 3, N. Vånga VG ULMA 2311 s. 2, Götene VG ULMA 305 s. 16.

[77] Malmbäck SM LUF 2624 s. 16, Forserum SM ULMA 7992 b s. 14 ff.

[78] Österbitterna VG ULMA VFK 155 s. 2, Acklinga VG ULMA 3613 s. 22, Rydaholm SM LUF 2837 s. 6, Jät SM ULMA 2507: 1 s. 21

vill lida brist på, synes kasta en värdefull belysning på motsvarande seder vid slåtter och skörd. Dessa visa sig sålunda vara en tillämpning av en allmän, psykologiskt sett närliggande princip, som gör sig gällande i alla situationer, där brist kan uppstå på något för livsbehoven väsentligt. Man erinras åter om de primära livsbehovens eller intressedominanternas roll i traditionsbildningen.

Meningen med själva kärntraditionen, att sörja för kontinuiteten eller att undvika tomhet, framgår även ganska klart av en ålderdomlig benämning på det kvarlämnade, som är bekant från norrländskt traditionsområde. Då man i Ström i Jämtland vid skörden lämnar en liten tapp hö eller annat kvar, kallas det »äldersvån». Det göres »för att få lycka med nästa års skörd» (ULMA 2365). I Stugun i Jämtland är endast dragpenningen i börsen känd. Den kallas »ärdesvona» (EU 22021). I Hälsingtuna i Hälsingland lämnade man »arsvana», då linet revs. Detsamma tillämpades på åker och äng. Man lade en hötapp i djurets tomma bås och lämnade en ulltofs kvar i fårets panna. Det sades, att det skulle vara »växtväna» kvar (EU 22110 och 22021). Liknande är känt från Bergsjö i Hälsingland, där man talar om »alsvona» (EU 23793). Från Linsäll i Härjedalen har man regeln att inte tömma förråden, därför att det skulle vara »ardersvona» kvar. Seden är här även känd vid slåtter och skörd (EU 24792). Wennberg översätter i sin ordbok (1873) detta uttryck »åldersvohn», »ålsvohn» med »hopp om afkomma».[79] Det går tillbaka på verbet »åla» (= avla, alstra, uppföda) och »von» (= önskan, jfr jag vonne ... = jag önskade ...). Det synes här vara fråga om en mycket gammal ordbildning, som därför också kan kasta en viss belysning på traditionens ålder.

Den negativa sidan av denna supranormala föreställning, som tager formen av ett ominöst tabu mot att taga det sista, att göra tomt, kompletteras tämligen automatiskt av den positiva synpunkten, att det kvarlämnade direkt åstadkommer eller verkar, att det kommer nytt i förråden, ny skörd nästa år etc. Man får inte göra tomt, inte skrapa rent (allmänt), inte »gilla» (= snöpa) fruktträden eller göra dem »äreslösa» (Vårdsberg ÖG EU 22037), inte ta bort all kraften ur åkern (N. Ny VRM IFGH 3667 s. 58). Så lyda de negativa reglerna. Men den positiva magin framskymtar i sådana föreställningar som att de kvarlämnade stråna »dra god skörd» (Forserum SM ULMA 7992 s. 20), då den kvarlämnade halm- eller hötappen i ladan kallas »lyckotapp» (Boda DR EU 2671), det kvarlämnade vid avbärgningen »locksparv» (Sävar VB EU 22136), ulltussen på fåret »fåralycka» (Tärna LA EU 23182), »livlock» (Alster VRM EU 22459, Malung DR EU 22678), »ullycka» (Torsby BO EU 23345), »födtutten» (Stenkyrka GO EU 23410), »livtest» (Linsäll HR EU 24792) och »livåstråne» (Älvdalen DR EU 25052) eller då slanten i börsen kallas »lockslant», »dragslant», »dragpenning», »dragspik», »dragmask», »älaslant» eller »boslant». Den negativa sidan av föreställningen — tomhetens tabu — främjar i sådana fall direkt framväxten av positiva synpunkter, som givetvis även kunna främja sådana tankegångar som att något skulle lämnas kvar till vissa väsen.

[79] Jag tackar docenten Dag Strömbäck för påpekandet av översättningen i Wennbergs ordbok.

Äldre tolkningar

Denna sed att lämna kvar det sista har tolkats ensidigt med utgångspunkt från dess uttrycksformer vid slåtter och skörd. Och därvid har, vilket gäller såväl insamling av källmaterialet som dess bearbetning, huvudintresset varit riktat mot de former av traditionen, där vissa väsen angetts som mottagare av det kvarlämnade. Av Mannhardt och senare av en rad efterföljare hava dessa väsen betraktats som äringsdemoner eller äringsgudomligheter och det kvarlämnade har betraktats som ett offer till dem. Mannhardt synes emellertid ha kommit till uppfattningen om ett offer först så småningom. År 1868 skriver han: »Der Dämon — diess bedünkt mich der Inhalt dieser Vorstellungen zu sein — lebt in und von dem Getreide, um seiner eigenen Ernährung willen schafft er dessen Fülle, wie die Biene zu ihrer Speise den Honig zusammenträgt. Der Mensch nimmt ihm die Früchte seiner Thätigkeit zum Gebrauch für sich, er muss aber wenigstens einigen Rest übrig lassen, damit jener überwintern könne» (Mannhardt 1868 s. 7 f.). Mannhardt har här helt animistiskt föreställt sig en i säden levande demon. År 1875 finner emellertid Mannhardt i anslutning till sin behandling av Holzweibchen »neben den dargelegten Anschauungen der andern Auffassung ... dass das Holzweibchen Eigentümerin des Flachses, Getreides, Grases sei und deshalb ihm wenigstens ein Anteil, ein Büschel, eine Handvoll gelassen werden müsse» (Mannhardt 1875 s. 79, jfr 1877 s. 170).

Denna Mannhardts uppfattning av vegetationsdemonerna dels som »das immanente Numen des Getreides selbst» dels som självständiga väsen, till vilka bland andra det sista lämnas, har sedan blivit en genomgående tes för efterföljarna trots svårigheten att överbygga dess inre dualism. För förklaring av vissa föreställningar har emellertid den ena formen passat bäst, för andra den andra och därmed torde också en viss habil tillämpning gjort sig gällande till skada för resultaten (Frazer VII 1912 s. 222 f., 232 f.). Det är sålunda betecknande, att Mannhardts uppfattning om äringsdemonen som »das immanente Numen» till frekvens och utbredning inte sammanställts med sedens enklare form, då det sista kvarlämnas utan angivande av någon mottagare. Förklaringen ligger i den tidigare dominerande animistiska uppfattningen. Den enkla formen har i survivalteoriens linje betraktats som förbleknad tradition. Mottagarna av det kvarlämnade ha då också lättast tolkats som olika former av den utanför säden boende sädesanden, som har vård om äringen. Riten har därigenom genomgående kommit att betecknas som ett offer.[80]

Härvid har emellertid även problemet uppstått om dessa olika offermottagares in-

[80] Detta kan sägas gälla samtliga fall då hithörande material publicerats från nordiskt kulturområde och kommenterats till exempel av Bernhard Olsen, Kristian Bugge, Landtman, Celander, Lid, Ellekilde. En modernare synpunkt anlägges på problemet av Martin P:n Nilssons i övrigt helt av Mannhardt-Frazers grundtankar präglade uppsats »Julkärven, sista kärven och julklappen» i Fm Ft 1921. Han framhåller sig »vilja lägga tonvikten på att julkärven (= fågelneken, av Celander tolkad såsom ursprungligen sista kärven, vilken åsikt P:n Nilsson biträder, anm. av mig) ursprungligen ej är ett offer, ej ens åt en sädesande eller vegetationsdämon, utan behandla den som ett av dessa magiska bruk, som äro så talrika och välbekanta i vegetationsriterna. Omtydningen av de i och för sig magiskt verkande vegetationsriterna till offerhandlingar åt vegetationsdämoner är sekundär» (Fm Ft 1921 s. 59).

bördes ålder. Redan Mannhardt såg demonerna som ett äldre skikt och gudaväsendena som ett yngre. Denna tillämpning av evolutionismen har delats av hans efterföljare. Celander uttrycker vid ett tillfälle saken så, att »Oden och hans häst helt säkert trängt sig in som mottagare av ärings-offret i stället för någon ursprunglig vegetationsande, troligen i hästgestalt» (Celander Fm Ft 1920 s. 99 f.). Gloson eller underbyggarna i Sverige liksom »Korndämonen» i växlande skepnader i Tyskland anser Celander också följdriktigt representera ett tidigare skikt än Oden liksom de skördebruk, som »låter den sista kärven själv framstå som bärare av fruktbarhetsmakten och bli föremål för offer och rituell behandling. Att dessa seder och föreställningar representera det mest primitiva betraktelsesättet, är väl ganska säkert» (Celander Rig 1920 s. 176). Om denna »makt» säger samme författare på annan plats: »Ett genomgående drag i de primitiva föreställningarna om den växande grödans »makt», är att denna vid sädens avmejande flyr undan och slutligen gömmer sig i de sista kvarstående stråna» (Celander Fm Ft 1920 s. 98). Mannhardts mycket materiellt tänkta vegetationsdemon, som enligt hans teori flydde undan för att ta sin bostad i de sista stråna, är här ersatt av en sädesfältets »växtkraft eller fruktbarhetsmakt». Detta innebär sålunda endast en preanimistisk omtolkning av Mannhardts tes om den flyende sädesanden liksom P:n Nilssons invändning mot den renodlade offertanken.[81]

Oden skulle sålunda som mottagare av »offret» vid skörden vara yngre än äringsdemonerna, av vilka för Sveriges del särskilt gloson varit föremål för diskussion.[82] Även andra mottagare av det kvarlämnade, goenisse och goavätta, tomten, sjöråret och vittrorna borde då inordnas i denna relativa kronologi som äringsdemoner. Men enligt min mening har ingendera av dessa väsen, lika litet som Oden och gloson, något ursprungligt sammanhang med det kvarlämnade vid skörden eller med skörden överhuvud. Deras roll i folktraditionen förklaras av helt andra traditionsgrupper och frågan om när och var de inkommo i de berörda skördesederna, blir frågan om när och var de i den allmänna folktraditionen intagit en så dominerande roll, att den primitiva seden att lämna kvar det sista just vid slåtter eller skörd kommit att anknytas till dem. Detta är en sekundär utformning av en ursprunglig och i sig själv fullt förklarlig sed, en utformning, som beror på den mänskliga tendensen att fabulera och kombinera, att ställa frågor och söka svar. Den berörda seden visar goda exempel på, hur en primitiv föreställning omformas och dess innehåll därvid även förskjutes under inflytandet av från början icke hithörande traditionsdominanter, vilka i sin tur kunna växla avsevärt under olika tider och inom olika traditionsområden.

Celander har i en särskild studie, »Det gamla skall nå det nya» (1928) upptagit detta traditionskomplex till behandling. Vad då först beträffar förhållandet mellan den enkla seden att lämna kvar det sista och den form, där det kvarlämnade »uppfattas som *offer* (till åkergubben, gloson eller någon annan makt)» uppfattar Celander

[81] P:n Nilsson Fm Ft 1921 s. 59. P:n Nilsson företräder redan 1915 i Årets folkl. fester (s. 55 f., 212 ff., jfr 2. uppl. 1936 s. 70 f., 237 ff.) tesen om maktens cirkulation, och det torde närmast vara han, som i Sverige moderniserat Mannhardts animistiska tes i preanimistisk riktning. Celander bygger också i stor utsträckning på P:n Nilssons synpunkter.

[82] Celander 1937. I denna artikel företräder Celander fortfarande en tämligen utpräglad demonlära eller animism.

den senare formen här som »sannolikt en sekundär omtydning, under påverkan av rent religiös tankegång» (Celander 1928 s. 192). Med religiös tankegång synes Celander här snarast mena att det kvarlämnade sista har karaktär av tacksamhetsoffer. Gentemot skadliga eller onda väsen är det dock som regel frågan om avvärjande magi eller magisk mutning, som knappast kan räknas in under religionens sfär, om man skall skilja mellan begreppen religion och magi, som Celander tydligen menar. Men bortsett från detta visar Celanders uppfattning ett nyktert avståndstagande från den tidigare rena demonläran och ett försök till psykologisk tolkning. Han har emellertid i sin strävan att visa äringsmaktens årsslutna kontinuitet dragit in makttanken även i sista kärven vid skörden och dess förmenta användning vid julen, vilket är helt fel, som närmare skall framgå av senare kapitel i denna undersökning.

Celanders tolkning av regeln att inte ta det sista av förråden, att bevara kontinuiteten är också beroende av en mycket abstrakt uppfattning av maktbegreppet, vilket medför, att han räknar in under kontinuitetens magi föreställningar, som icke höra dit. Vad då först själva maktbegreppet beträffar så synes det vara allt för spekulativt att till exempel i de kvarlämnade sista stråna, sista mjölet i bingen, säden i sädeshögen, såkaret, frukten på trädet, slanten i börsen etc. se den koncentrerade »makten» av sädesfältet, mjölet, säden, frukten etc. En sådan maktföreställning finnes faktiskt icke i dessa seder. Men tagandet av det sista av sådana ting, som gälla livets uppehälle och nödtorft, betyder brist, det har i realiteten ofta betytt, att man släppt in nöden och svälten i huset och därför får det inte ske. Att det kvarlämnade sedan närmast har symbolisk betydelse är sant nog, men förhindrar dock betydelsen av tomhet. Detta är den psykologiska kärnan i kontinuitetens magi eller tomhetens tabu. Det är dock ingalunda detsamma som den av Celander hävdade uppfattningen, att det sista innehåller allt det övrigas samlade makt, ty det kvarlämnade sista har endast *en supranormal, ominös eller magisk roll*, att förhindra tomheten, och kan inte få någon annan roll eller användas till något annat utanför den speciella situationen utan att helt förlora sin ursprungliga betydelse. De kvarlämnade sista stråna kunna till exempel inte tagas från åkern och läggas på en annan åker för att öka dess avkastning eller läggas i sädesladan för att öka sädens drygsel. Hade de sista stråna uppfattats som skördens samlade »makt» borde man rentav varit särskilt noga med att få med just de stråna. Likaså i andra fall, det sista i såkorgen borde man vara noga med att anförtro åt jorden, om det uppfattats som utsädets samlade makt. Det finns verkligen också exempel på att allt skall sås, men det är då för att man icke får visa sig snål mot jorden. Man behåller det dock vanligen i stället i såkorgen för att få såsäd ett annat år. Det skulle heller aldrig kunna förekomma att dragslanten togs ur börsen och användes till exempel som insats i spel. Om den varit penningarnas samlade makt borde detta varit en tämligen naturlig användning. Det är sålunda enligt min uppfattning helt fel att här tala om det sista kvarlämnade som något maktkoncentrat. Det kvarlämnade sista spelar snarast en ominalmagisk roll. Det förhindrar tomhetens, bristens betydelse att göra sig gällande och det främjar kontinuiteten av det åtråvärda.

Detta framkommer kanske ännu tydligare, då man sätter en mjölkpall, en kvast eller bara något föremål vad som helst i det tomma båset, den tomma spiltan eller

kätten, sedan djuret tagits bort. Mjölkpallen eller ett föremål vilket som helst kan ju inte vara någon koncentration av djurets makt. Men det duger som medel att bryta tomheten och neutralisera de magiska krafter, som annars skulle trätt i arbete — kontinuitetens magi — tomhetens tabu.

Det är emellertid i detta sammanhang intressant att konstatera hur ett motsatt resonemang gör sig gällande, då man inför en tom likkista vill undvika, att kistan drar till sig lik, det vill säga främjar dödsfall. Eftersom kistans ändamål är att rymma en död människa, ligger den tanken onekligen nära, att den strävar att fylla detta sitt ändamål så snart den står färdig. Därför läggas några spånor på dess botten för att neutralisera betydelsen i tomheten. Huruvida denna betydelse skall fattas som blott ett tecken eller som en supranormal orsak, är inte så lätt att säga. Gränsen mellan signum och causa är i sådana fall nästan utplånad, men symboliken står klar och man vill undvika dess följder helt enkelt. För att förstå en sådan tradition jämförd med vad här tidigare talats om måste man söka sig fram till själva grundinställningen. I fråga om säden på åkern eller de olika tingen för uppehället i förråden fruktar man tomheten, som klipper av kontinuiteten. Det måste finnas något av samma slag kvar som garanterar återväxten. Då det gäller likkistan åter fruktar man tvärtom att den skall fyllas. Så länge den står tom drar den symboliskt till sig en död människa för att fylla sin uppgift. Man neutraliserar fördenskull den symboliska tomheten med att lägga dit något annat. Men om man jämför detta med den i båset eller kalvkätten insatta kvasten etc., finner man, att likartade yttre seder kunna ha helt olika resonemang till grund.

Celander har som exempel på maktens koncentration i det sista även anfört sista biten av brödkakan, som man bör äta upp, och den skrapbulle eller skrapkaka, som vid julbaket bakas av skrapet i baktråget och ges djuren som kraftbröd, samt julstocken. Dessa exempel ha i varje fall ingenting med kontinuitetens magi att göra.

Först något om sista brödbiten. Jag citerar Celander: »Om brödet gäller detsamma. 'Sista kakan ger bröd i huset', sägs det i Halland. Därför bör man enligt dansk folktro aldrig ge bort den sista biten bröd, det är att 'give sin Lykke bort' — tanken tillämpas i sin yttersta konsekvens så, att den allra sista biten av brödkakan i sig innesluter hela brödets 'makt'. Den kallas därför allmänt *maktbiten.* Det duger inte att lämna den: 'det anses menligt, emedan krafterna därigenom förtagas' (Rietz). Men tvärtom, genom att äta den blir man stark. Därför heter den också *trivselbiten* eller i Närke *kåtbiten* (av adj. *kåt* i betydelsen frodig, kraftig).» (Celander 1928 s. 183 f., jfr Celander Fm Ft 1920 s. 98.)

Celander har här under begreppet maktkoncentration i det sista sammanfört psykologiskt sett olika föreställningar. »Sista kakan ger bröd i huset» och att man inte får ge bort »sin Lykke» med sista biten bröd hör helt till kontinuitetens magi eller tomrummets tabu. Men inte så med maktbiten eller trivselbiten. Denna är ingalunda den sista brödbiten i huset, utan en bit vid måltiden, som särskilt barnen lätt nog vilja lämna, då de plötsligt känna sig mätta. Den pedagogiska karaktären är tydlig och talesättet tillämpas främst på barnen. Men det hör till gott bordskick att äta upp. Trivselbiten kan även jämföras med det pedagogiska talesättet, att man blir stark av att äta möglat bröd, en synpunkt av en viss praktisk betydelse på de stora bröd-

bakens tid. Det sista i dessa exempel har intet med varandra att göra, psykologiskt sett. Den sista kakan eller brödbiten i huset hör lika påtagligt till svältperspektivet som trivselbiten tyder på rikligt bord. Det är helt olika situationer och betydelsen av det sista är därför också helt olika. Detta faktum fördöljes om psykologiskt så olika traditioner inneslutas i samma kategori »makten i det sista».

Skrapbullen eller skrapkakan till husdjuren vid jul får jag tillfälle att återkomma till i ett annat sammanhang. Likaså sista kärven och dess förmenta roll i kontinuitetens magi via fågelnek, julbröd och julkaka.

Resterna av julstocken, som användes som magiska kraftmedel liksom så mycket annat från julen, ha heller ingenting med kontinuitetens magi att göra, men visa mycket riktigt en maktföreställning. Dess tolkning återkommer jag till i kapitlet om jultidens magiska medel.

Ett exempel på kontinuitetens magi är det givetvis, som Celander menar, då benen efter villebrådet tillvaratagas och läggas på ett särskilt ställe för att det alltid skall finnas villebråd. Eller då något, ben eller annat, av det slaktade djuret kastas tillbaka till kätten etc. Likaså de ben, som tillvaratogos av Tors bockar och varav djuren uppstodo på nytt.[83] Men då julgrisens ben liksom så många andra ting från julen läggas i såkorgen eller i jorden etc. vid vårsådden, så är det ju inte frågan om magi för att få nya julgrisar, således inte kontinuitetens magi, utan det är användning av magiska maktmedel i avvärjande eller befrämjande syften. Deras magiska kraft kan sedan hänga samman med, att de äro ting från julen liksom julljus, julbröd, julöl, julaska, rest av julstock, julkakor etc. eller allmänna egenskaper som stål, silver, kors eller rentav kombinationer härav, såsom den kniv varmed julgrisen slaktats.

Jag har uppehållit mig tämligen ingående vid en kritisk betraktning av Celanders tolkning av principen »det gamla skall nå det nya, horror vacui» eller, som jag föredrar att benämna den, kontinuitetens magi eller tomhetens tabu, för att visa, att denna princip icke får generaliseras till att gälla utanför sin egen sfär eller till att bli ett lösryckt maktbegrepp att tillämpas lite var det passar sig. Det sista lämnas kvar, på åker och äng, på fruktträdet, i förråden av bärgad säd eller födoämnen, en tott av ull på fåret etc., av djuret som säljes eller slaktas behålles grimman, några hårstrån, benen eller en mjölkpall etc. placeras i kätten. Men utanför denna alldeles bestämda verkningskrets, åkern och ängen, trädet, ladan, rian, sädesbingen eller såkorgen, mjölbingen, brödkistan eller brödstången, djurets kropp i fråga om ullen eller dess stall och bås sträcker sig aldrig det kvarlämnades supranormala verkan. Utanför denna sfär är det en meningslöshet. Det blir sålunda aldrig ett magiskt maktmedel i största allmänhet, utan att tappa sin egentliga innebörd och raison d'être.

Denna princip, kontinuitetens magi eller tomhetens tabu, är så primärpsykologiskt betingad, att man möter den bland folk på alla kulturstadier. Bortsett från att den

[83] Celander 1928 s. 191. Jfr Hammarstedt 1927, Celander 1925 s. 14 f. Att härur som Celander draga slutsatsen, »att livsmakten sitter i kroppens ben», torde dock inte vara riktigt. Man bör i varje fall observera det faktiska förhållandet, att det var köttet som åts men inte benen. Men som material för att på ett övernaturligt sätt göra Tors bockar hela och levande igen eller sörja för nya vilda djur eller en ny gris i stället för julgrisen, synas benen kunna användas utan uppfattningen att livsmakten sitter i dem.

mänskliga kulturutvecklingen visst inte alltid passerat samlarens, jägarens-fiskarens, boskapsskötarens och åkerbrukarens kulturstadier, vilket var evolutionismens grundsyn, kan det för en så primitiv princip det här gäller icke vara metodiskt riktigt att söka härleda dess former inom åkerbruk och boskapsskötsel från jakt- och fångststadiet. De av Hammarstedt framdragna exemplen på kontinuitetens princip inom olika kulturstadier äro intressanta paralleller av den primitiva principen, tillämpad inom olika näringsformer, men de kunna givetvis icke anses stå i något genetiskt beroende av varandra (Hammarstedt 1927). Det är inte den yttre formen eller tekniken i denna magi som ärves utan den uppbäres av en primitiv tankegång, som dock visar sig vara levande och traditionsskapande såväl på primitivt stadium som i mera utvecklade kulturmiljöer.

Sammanfattning

De resultat jag här kommit fram till vid ett försök att tolka kontinuitetens magi, särskilt vid slåtter och skörd, kunna sammanfattas på följande sätt. Sedens grundinnehåll och innersta kärna visar sig vara en ominöst betonad rädsla för att taga det sista, att göra tomt, då därigenom möjligheten till återväxt och förrådens fyllande anses äventyrad. Denna grundföreställning är emellertid känd inte enbart vid slåtter och skörd utan den framkommer vid alla tillfällen, då tomhet hotar att uppstå av sådana ting, som man önskar hava förråd av och särskilt dem, som äro förutsättning för livets uppehälle. Sederna vid slåtter och skörd äro blott en tillämpning av en primärpsykologiskt mycket närliggande tankegång, som visar sig vara levande både på primitiv botten och i en del former även i det moderna samhället. Den kan emellertid icke betraktas som någon form av fruktbarhetsmagi i egentlig mening.

En betydelseglidning sker emellertid lätt inom traditioner av detta slag. Den ominösa uppfattningen av tomheten leder till förbud mot att göra tomt — tomhetens tabu, som sålunda snarast är ominöst till sin genetiska karaktär. Men föreställningen pendlar lätt nog över till en uppfattning, att det kvarlämnade rent positivt bidrager till att förråden fyllas, att det blir god skörd etc. Därmed har man nått fram till en form av operativ magi. I situationer, som gälla livets uppehälle och nödtorft, känner sig den primitiva människan särskilt beroende av övernaturliga krafter och väsen. I anslutning till tendensen att konkretisera och som svar på frågorna vem som skall hava det kvarlämnade hava vissa väsen sekundärt sammanställts med föreställningen om kontinuitetens magi. Det kvarlämnade kommer därigenom att uppfattas som en form av mutning eller tribut till sådana väsen, ibland med den uttalade förhoppningen, att de då icke skola skada på annat sätt. Men det finnes även skadegörare av mera påtaglig karaktär såsom mössen och fåglarna. Det kvarlämnade har därför också uppfattats som en magisk mutning av dessa skadegörare. Slutligen gör sig känslan av tacksamhet för en erhållen gröda särskilt gällande vid slåtterns och skördens slut. Då bör man därför även visa tacksamhet genom att inte vara sniken. Därför förklaras det kvarlämnade vara avsett till de fattiga, till

fåglarna, som Vår Herre föder, eller direkt till Vår Herre som tack för erhållen skörd. Härvid kan man sålunda tala om en form av tacksamhetsoffer.

Bakom alla dessa betydelseförskjutningar ligger emellertid den magiska grundprincipen, tomrummets tabu eller kontinuitetens magi fullt klar som traditionens egentliga rot. Det finnes sålunda i denna traditionskategori ingen plats för äringsdemoner och fruktbarhetskult i den mening den survivalteoretiska forskningen hävdat. De väsen det här gäller spela en tydlig sekundärroll i förhållande till traditionens kärna och för en förståelse av deras rätta karaktär och genesis är man hänvisad till helt andra traditionsarter.

Redan inom områden, där seden att kvarlämna det sista vid slåtter och skörd är tämligen allmän, kan den mötas av en föreställning av helt motsatt karaktär — att man inte får lämna något kvar, därför att det är orätt och synd att icke taga vara på »gudslånet». Det som lämnades ute på fältet fick man ju ingen direkt nytta av. Denna synpunkt torde ligga bakom de många negativa uppgifterna om seden, särskilt från norra Sverige (karta 2) och det synes icke omöjligt, att seden att kvarlämna något ute på fältet blir en erkänd princip, först sedan man kommit över den årliga foder- och brödbristen. Denna synpunkt styrkes därav att man ofta känner till principen att lämna något kvar i sädesbingar och mjölskäppor etc. men icke tillämpar den ute på marken. Detta betraktas tvärtom som slarv och säden kan anses bli odryg därigenom. Man var allt för mån om det som växte, säger man från Malung i Dalarna (EU 22678). Sädesbristen gjorde, att allt måste tagas väl till vara, säges det från Frostviken i Jämtland (EU 23156).

9. *Sista kärven och sista lasset i omen och magi*

Begreppet sista kärven

Sista kärven har spelat en mycket stor roll vid tolkningarna av våra skördeseders och delvis även julseders art och genesis. Men man har dock, egendomligt nog, därvid underlåtit att först klarlägga själva begreppet sista kärven och vad därmed avses i tradition, arbetsteknik och miljö. Detta synes dock vara en nödvändig förutsättning för att man skall kunna riktigt bedöma det oerhört skiftande traditionsmaterial, som vetenskapen rört sig med i fråga om den sista kärven. Traditionerna kunna icke lösgöras från sitt sammanhang med miljö och arbetsmetod utan att det leder till abstrakta teorier, som ha föga samband med verkligheten. De allt för långt drivna och inför den föreliggande verkligheten ofta helt främmande survivalteorierna ha här fört forskarna vilse. Sammanhanget är icke minst påtagligt i fråga om de supranormala föreställningarna, där förhållandena i miljön som regel visa sig ha en stor momentanpsykologisk betydelse.

Till en början är det av vikt att klarlägga vad begreppet sista kärven kan innebära i olika stadier av skördearbetet. Det kan vara fråga om den sist bundna kärven, då säden avskurits. Detta är också vad man som regel avsett med begreppet sista kärven. Men redan denna form rymmer flera specialfall. Först ställes man inför problemet, hur denna sista kärve tillkom vid skörd med skära till skillnad från skörden med lie samt själva skärandets och bindningens teknik. Det kan dessutom vara fråga om den sista kärven vid hela skördens slut, d. v. s. den sista kärven för året, men det kan ju också gälla den sista för varje eller ett bestämt sädesslag, den sista kärven på en viss åker samt till och med den sista kärven i ett skår. Situationen är olika i dessa olika specialfall, och detta kan tänkas inverka på de till den sista kärven knutna traditionerna.

Det finnes även en sista kärve vid sädens uppsättning till tork, vilken inte behöver vara samma kärve som vid skärningen. Detta kan emellertid inträffa, då torksättningen sker omedelbart i takt med skärningen, vilket är regel i vårt land.

Sedan säden torkat på fältet, blir det fråga om hemkörningen och man står därvid inför en sista kärve, som lägges upp på lasset. Denna behöver ingalunda vara identisk med den, som sist uppsattes till tork, om icke den sista vid bindning eller uppsättning utmärkts på något särskilt sätt, och då får den sista kärven vanligen också åka i det

sista lasset hem till gården. Det är dock betecknande, att sista kärven härvid spelar en roll i traditionen som regel endast om den på förhand utmärkts på något särskilt sätt, gjorts särskilt stor etc. Den prydes ofta med blommor, grönt etc. vid hemåkningen till gården och den får nu jämte hela sista lasset markera, att gården verkligen har inhöstat.

Vid tröskningen av säden har man att göra med en ny variation av begreppet sista kärven, som givetvis icke kan ha något reellt sammanhang med den sist skördade, trots vad vissa forskare därvid menat och som jag senare återkommer till. Det är här fråga om den sista i loggolvet, d. v. s. den understa, och den kan sålunda omöjligen ha något att göra med den sist inkörda. Denna sista kärve kan dock givetvis vara densamma som den i loggolvet eller ladan först inlagda, till vilken vissa traditioner äro knutna.

Dessa äro de olika arbetsmoment vid skörden, då en sista kärve i egentlig mening kan förekomma. I den vetenskapliga behandlingen av sista kärven har det dock utom sammanblandningen av de olika arbetsmomenten vid skörden, oförklarligt nog, även gjorts sammanblandning mellan i realiteten så skilda begrepp som den otröskade kärven och den tröskade halmbunten. Jag återkommer i ett annat sammanhang till detta.

Det har, som ovan nämnts, förefunnits en tendens att uppfatta de olika här nämnda formerna av sista kärven som identiska begrepp. Att så varit möjligt hänger samman med att resonemangen rört sig på ett alltför teoretiskt plan. I denna undersökning företrädes principiellt den uppfattningen, att traditionerna måste ses i sina arbetstekniska sammanhang och utifrån dessa få sin traditionspsykologiska klarläggning.

Det har tidigare framhållits (s. 55 ff.), att föreställningar om teckensammanhang, om omen, knutna till olika ting och tillfällen, ofta äro utgångspunkter för en fortsatt traditionsbildning och i sig själva leda till föreställningar om mera orsaksbetonade sammanhang. Omina äro också den art av tradition, som psykologiskt sett står närmast de av önske- eller skräckmotiv uppburna mänskliga intressena. Jag skall fördenskull i det följande först belysa de omen och av dem beroende föreställningar, som äro knutna till de olika formerna av sista kärven.

Det tidsavsnitt här behandlade folktraditioner om skörden i allmänhet gälla är 1800-talets senare del. Man har då att räkna med skörd med skära såväl som med lie i Sverige. Skäran var emellertid då på en kraftig reträtt och användes, som Sigurd Erixon angivit, i huvudsak i de skogsbygder av Götaland, som hade ett relativt blygsamt åkerbruk samt dessutom i övre Lappland och Norrbotten med primitiva odlingsförhållanden och ett ringa åkerbruk.[1] Till dessa områden synes kunna läggas övre Jämtland. Från Revsund anges, att man där omkring 1850 brukade skäran till vete och korn. Före denna tid användes den även till svedjeråg, medan man för annan råg börjat använda lien 15—20 år tidigare (EU 1606). Från Laxsjö anges skäran som regel omkring 1850 (EU 1280). Inom bygder, där svedjebruket fortsatte till fram mot nutiden, dröjde skäran gärna kvar som svedjefallets redskap, även om lien i övrigt helt erövrat bygden.[2] Sigurd Erixon anser, att övre Sveriges fasthållande vid kornet

[1] Erixon 1931 Lantmannens lätta redskap s. 199, 1935 Skultuna bruk s. 319 f.

[2] Boda DR EU 2847, Grangärde DR EU 2335, Ål DR EU 1754, Forssa HS EU 1834, Järvsö HS EU 2422, Enånger HS EU 2689, Gräsmark VRM EU 1866, Korsberga VG EU 2915, Halna VG EU 2402.

som huvudsäde har främjat liens tidiga införande (Erixon 1935 Skultuna bruk ... s. 320). I södra Sverige anges däremot, att skäran längst utom för rågen kommit till användning vid kornskörden, då kornet gärna spillde vid liehuggning, men spillsäden blev mindre med skära. Från flera håll anges, att skäran användes ännu längre till korn än till råg.[3] Längst användes skäran vid mera enstaka tillfällen för kortsäd och liggsäd.[4] I den mån skärans eller liens teknik och därav beroende sammansättning av arbetslaget kan anses ha inverkat på traditionernas utformning, diskuteras detta i det följande i varje särskilt fall.

Nästa års skörd och den sist skurna kärven

Då bonden kommit till huggningen av det sista vid skörden, vare sig det är frågan om en viss åker, det sista av ett visst sädesslag eller det sista för året, vet han ganska väl resultatet av årets avkastning. Det är naturligt, att hans funderingar då i stället rikta sig mot kommande års äring på samma åker, av samma sädesslag eller nästkommande skörd överhuvud.

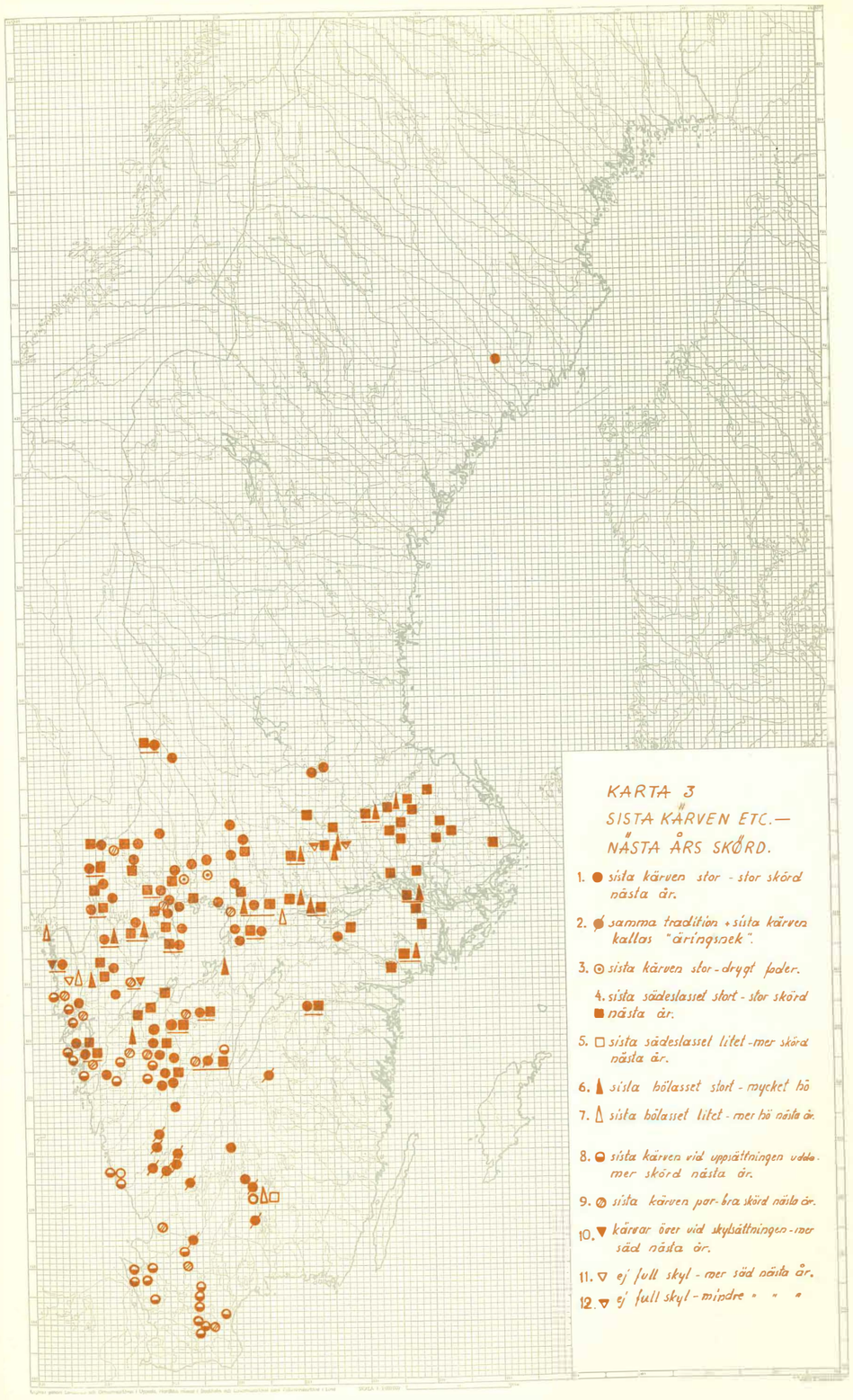
En naturlig yttre hållpunkt och anknytning för tankarna blir därvid själva arbetets slut och den sista kärven och från denna sluter man sig därför till svar på frågan om nästkommande års skörd som regel på analogislutets vanliga väg.

Föreställningen att om sista kärven blev stor, skulle nästa års skörd bli stor, är ytterst vanlig och här har också och säkerligen spontant på skilda håll formats regeln, att denna sista kärve *skulle* göras stor. Ty vad man önskar tror man på och här som så ofta glider omenföreställningens karaktär av tecken och tyda omärkligt över till en tro på orsak och verkan och blir en tillämpad magisk regel av den art, som jag med hänsyn till dess uppkomst kallat ominal magi.

Denna tradition, formulerad ibland som ett omen ibland som ominalmagi, är tämligen allmän i Sverige (karta 3). De luckor, som finnas i utbredningen, torde snarast bero på att en hela landet i detalj täckande insamling av material icke kunnat genomföras i detta som i så många andra fall.

Förhållandet mellan uppfattningen av den sista kärven, som ett märke för kommande års skörd, och uppfattningen av ett orsakssammanhang, uttryckt i den magiska regeln, torde det vara mindre givande att analysera. Tendensen att undvika ett dåligt omen och att främja ett gott ligger så snubblande nära, att sedens praktiska utformning blivit densamma, även om den i en uppteckning framställes som ett rent omen. Det är nämligen här frågan om en fullt levande tradition. Därvid synes mig följande uppteckning vara belysande: »Om det bar så till vid bindningen av det sista, som mejades *för året* att den sista neken ville bli mindre än de vanliga nekerna, så fick man akta sig. Var det en klok kvinna, som tog upp säden, så band hon inte de sista stråna

[3] Hällstad VG EU 2884, Långasjö SM EU 2774, Rödeby BL EU 1495.
[4] Vilhelmina LA EU 1765, Frinnaryd SM EU 2518, Suntak VG EU 2979, Hällstad VG EU 2884.



särskilt i så fall. Då löste hon hellre upp den näst förut bundna neken och tog med den lilla återstoden med till den neken, även om denna därigenom blev ovanligt stor. Ty om den sista neken gjordes för liten, så blev det en *oäringsnek*, och den betydde så mycket som dålig gröda, kanske missväxt nästa år» (Krogsered HA IFGH 1306 s. 24 f.). Känslan för att det blott är ett tecken, som skall uppenbara hur kommande års äring skall bli, synes emellertid ligga bakom en sådan bestämmelse som att sista kärven skulle bindas av »en ovetande» (Laske-Vedum VG VFF 249 s. 4 f.).

Denna till sista kärven knutna tradition gäller emellertid inte enbart den sista kärven för året utan kan framkomma även vid den sista kärve, som bindes på en åker eller av ett visst sädesslag. Det vanligaste är tyvärr, att uppteckningarna blott tala om sista kärven, vilket givetvis i viss utsträckning hänger samman med att sista kärven i frågelistor och muntliga utfrågningar haft karaktären av ett odefinierat allmänbegrepp. Dels framgår det dock ofta av sammanhanget, dels säga vissa uppteckningar ifrån, att omenet kan gälla den sista kärven *av varje sädesslag* men även sista kärven *på varje åker*.

»... Om den sista sädeskärven blev större än de andra, skulle nästa års skörd, av samma sädesslag, bli rikligare än den som avslutats. Blev däremot sista kärven mindre, blev också skörden mindre nästa gång. Detsamma brukades även sägas om nästan all slags skörd t, ex. den sista 'hösåtan' man gör, samt om det sista hölasset man kör in o. s. v.» (Ärtemark DS VFF 198 s. 3 f.).

»Jo, så skulle sista neken på var åker göras dubbelt så stor som de andra för att få god skörd på samma åker under nästa år» (Mjöbäck VG EU 1971).

»Den siste kärven på åkern skulle göras särskilt stor, så blev det riklig skörd nästa år. Denna kärve kallades 'äringsnek'. Jag har sett gamla bönder som lagt tillsammans de två sista kärvarna till en» (Burseryd SM EU 3134, jfr LUF 5486 s. 47 f.).

»När man skördade säden om hösten, skulle man alltid binda den sista 'neken' (kärven) mycket stor, för att det skulle bli bra gröda på åkern i fråga kommande år. Man kallade den sista neken 'äringsneken'. Lade man den stor, skulle det bli god äring (skörd)» (Markaryd SM LUF 4334 s. 5).

»Den sista neken som blev uppsamlad på en åker, hade stor betydelse. Blev det en stor nek, så skulle fodret växa gott fram, men blev den liten, då var det bå si och så, nämligen ovisst. Den kallades äringsneken» (V. Torsås SM LUF 2887 s. 6 f.).

»Om de fick lykteneke stor va dä bra, men ble ho litta skull dä bli minner mä sä åre därpå. Anm. Detta gällde om alla de sista nekerna, vilka kallades 'nekonger' och det ansågs mindre trevligt att ha många 'nekonger' på gärdet» (Lungsund VRM ULMA 7957 s. 14).

Beroendet av den sista kärven uttrycktes ibland så, att man »skämde åkern» genom att inte göra den riktigt stor — en komplex magisk tankegång, som traditionsbärarna själva säkert aldrig gjort sig mödan att närmare fundera över. »Om man inte gjorde den sista neken riktigt stor, så var det att skämma ut åkern, och då kallades den sista neken oäringsnek. Men var hon mycket stor, kallades hon äringsnek» (Ö. Frölunda VG NMF).

Regeln att inte göra sista kärven liten kan t. o. m. gälla den sista för varje skår på åkern. »... Oäring bands inte. ... andra bundo 'drullar' ... 'tjocka som en gäst-

giverska'... andra åter 'viskor' smala om livet som en 'hålma' ... sista neken blev vanligen 'drulle' eller 'viska' ... och ville man undvika sådant lades det lilla eller det myckna åt sidan tills nästa mej» (Lommaryd SM EU 1891).

Sista lasset och nästa års skörd

Den berörda föreställningen är emellertid inte knuten endast till den sista kärven vid bindningen. Ett av de ovan anförda exemplen meddelade generellt, att det gällde all skörd, »den sista 'hösåtan' man gör, samt det sista hölasset man kör in o. s. v.» Det kunde till och med gälla det sista av den uppräfsade spillsäden, som man kastade upp på lasset med tjugan. »... När di hade rakat ihop det sista, så fick di inte släng'at upp på lasset med krattan utan med 'tjuva'. Och det sista 'tjuvetaget' skulle vara störst. Allt det sista skulle vara störst, för då blev det bra skörd nästa år» (Flakeberg VG IFGH 1184 s. 38).

I fråga om sista hö- eller sädeslasset är traditionen tämligen ensartad. Föreställningen är knuten till hölasset såväl som till sädeslasset. Den är i uppteckningarna antingen uttryckt som ett omen — man tog märke på det sista lasset — eller som en ominal-magisk föreskrift, att sista lasset skulle göras stort. Vilkendera uttrycksformen en uppteckning fått torde även här närmast vara en tillfällighet. Det är här samma förhållande som motsvarande tradition vid sista kärven, att ett omen genast för med sig den magiska tillämpningen, för att det önskade syftet skall ernås. Endast några av de mest talande uppteckningarna anföras här. I övrigt hänvisas till karta 3.

»Blir dä står råge på sista lasse di kör in, blir dä imigen skörd te åres, men blir dä barä åktapp, Gu tröste ås då arma sindare, då får vi dra te bukjola, bli magra nestä år» (V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 10, jfr LUF 1960 s. 11).

»Det sista lasset de körde in skulle de ha så stort som möjligt, för då fick de stor skörd nästa år» (Kil NÄ ULMA 1901: 3 s. 1 f.).

»Om sista lasset, som inköres, råkar att blifva mindre än de föregående, så har man för följande året att vänta sig en mindre höskörd, än den man inbärgat» (Gunnilbo VSM ULMA 90: 33 s. 33).

»Di tala allt um att um siste sädeslasse ble stort, ble dä stor skörd näste år, ble dä litte, så ble dä minner skörd» (Karlskoga VRM ULMA 6863 s. 18).

»När det sista hö- och sädeslasset kördes in skulle man lägga så stort lass som möjligt, för ju större det var, ju bättre blev skörden nästa år» (Ytterselö SÖ LUF 1624 s. 1).

Denna tradition om sista lasset synes emellertid konsekvent vara knuten till sista lasset för året av hö eller olika slags säd till skillnad från motsvarande tradition vid den sist skurna kärven, där det kunde gälla sista kärven på en viss teg. Psykologiskt sett torde förklaringen vara, att man vid inåkningen tappat associationerna med och känslan för den alstrande jorden. Tanken går oförmedlat från det sista lasset, som betecknar fyllda lador för året, över till nästkommande års gröda. Någon magisk vila synes heller inte förekomma vid inåkningen, som fallet är vid sädens avskärning

(s. 35). Här föreligga sålunda av miljön betingade något olika psykologiska möjligheter för traditionens bildning.

Rent undantagsvis finner man regeln om sista kärven och sista lasset omkastad:

»Om den sista sädeskärven blev mindre än de övriga, skulle säden nästa år bli bättre än innevarande år» (Tvåker HA LUF 1357 s. 2).

»Om det sista hölasset icke blef fullt, betydde det, att man skulle få mera hö nästa år» (Tjörn BO, Celander 1923 s. 33).

»Vid uppsättning av säden så om inte sista röket blef fullt, så skulle det bli mera skörd nästa år, likaså om inte sista hölasset blef fullt betydde det mera nästa år» (Rännelanda DS, Celander 1923 s. 33).

I fråga om exemplet med sista kärven kan det möjligen ha berott på förväxling av uppteknaren eller meddelaren. Men det kan liksom vid de andra exemplen mycket väl förklaras med att tankegången varit en annan: Det blev mer än full kärve, det blev mer än fulla lass. Det blev över, alltså skall det bli över även nästkommande år. Uppteckningen är emellertid då ologiskt formulerad. Till jämförelse kan meddelas en uppteckning från ett helt annat område:

»Om man höll på och baka och den sista kakan blev en liten en, så skulle det bli goår. Hon var liksom 'inpå' (till skänks) den kakan» (Hallen JÄ NMF).

Ett studium av utbredningen av denna tradition om den sista kärvens och det sista lassets samband med nästkommande års skörd (karta 3) ger anledning till vissa reflexioner. Sista lasset dominerar klart de mellansvenska områdena, medan sista kärven är ensam i Småland och Halland och dominerar i Västergötland och Bohuslän. Dalsland och Värmland visa tämligen blandade områden. I centrala och västra Småland med förgreningar in i Halland och Västergötland möter man namnet »äringsneken» på den sist skurna, stora kärven. Detta synes innebära en påtagligt fast tradition, att det just var sista kärven, varav nästkommande års skörd ansågs beroende, och denna tradition synes därför ha undanträngt samma föreställningar kring sista sädeslasset, vilka i och för sig givetvis äro lika naturliga och lika primitiva. Man kunde dock ha anledning vänta sig, att föreställningen skulle finnas anknuten till sista hölasset, vilket icke synes vara fallet. Detta är svårare att förklara.

Det är också anmärkningsvärt, att man inom Skåne påträffar denna föreställning blott i mycket få belägg. Samma är förhållandet i Danmark. Båda områdena äro i övrigt mycket rika på skördetraditioner. Man synes här ha att göra med inom vissa geografiska områden av andra och till synes nyare element undanträngda traditioner. Traditionerna kring sista kärven och skörden överhuvud äro i Skåne i stort sett begränsade till sädesbygderna, men där mycket rikt utvecklade. De ha emellertid mycket påtagliga drag av öppen bybygd, där man inom ganska stora avstånd kan iakttaga varandra i arbetet, de förutsätta som regel en större arbetsgemenskap och herrgårds- eller storgårdstraditionerna dominera påtagligt. Föreställningen om det magiska sambandet mellan den sista kärven eller det sista lasset och nästa års skörd tillhör mera den enskilde jordbrukarens miljö och förutsätter hans direkta deltagande i arbetet, om regeln skall kunna bibehållas. Därjämte torde man böra beakta, att ångesten inför dålig gröda med det tillhörande svältperspektivet länge måste ha varit mindre framträdande inom Skånes sädesbygder. Den bidrager säkerligen på andra håll till att upprätthålla

traditionen. I fråga om den sist skurna och bundna kärven ha de skånska skördetraditionerna en helt annan, mera socialt och mindre magiskt betingad karaktär genom kärvens markerade roll i arbetsslutet. Endast vid uppsättningen till tork, där husbonden som regel själv var med och dirigerade arbetet, har sambandet med nästkommande års äring kommit fram i det att udda kärve betyder mer skörd nästa år. Denna tradition är också känd i övriga Sverige. Liknande synpunkter, som här framhållits för de skånska skördetraditionerna, torde också kunna tillämpas på de danska. Jag återkommer längre fram till både skånsk och dansk tradition.

Man kan sålunda konstatera, att traditionen att den sista kärven eller det sista lasset böra vara stora för att nästkommande års äring skall bli stor, är ganska allmänt spridd i vårt land. Den är också till sin karaktär tillräckligt primitiv och närliggande för att ha en hög ålder. Men inom Skånes slättbygd, i övrigt känd för rikt utformade skördetraditioner, synes denna primitiva föreställning ha trängts undan av andra yngre traditioner.

Nästa års skörd, uddakärven och sista skylen

Det synes ha varit regel i så gott som hela Sverige att man, sedan säden skurits och bundits, omedelbart uppsatte den till tork, innan kvällen kom. Endast undantagsvis och på grund av särskilda orsaker, ogräs, regnig väderlek etc., har säden fått ligga på skår eller uppsamlad på banden för att torka en kort tid, innan den bands.

Ett slags förtorkning var den i Västergötland begagnade metoden att »sätta på kratt», vilket innebar, att varje nek ställdes för sig, varvid roten delades, så att det bildades tre ben. Då det vid skärning med skära som regel göres tre handsmål till en nek, gick det med skuren säd mycket lätt att dela rotändan.[5] I mans minne har metoden tydligen endast brukats för vårsäden, medan rågen satts i travar eller långskylar med kärvarna 2 och 2. Det finnes emellertid antydningar om, att även rågen i äldre tid satts på kratt och överhuvud synes denna enkla torksättning vara en föregångare till mera tidsbesparande uppställningar, av vilka långskylen torde vara den därnäst äldsta åtminstone i Västergötland. Sedan de ensamt uppsatta kärvarna torkat i axen, lades de ihop i små runda högar med axen inåt för att torka i rotändan före inåkningen (Fristad VG VFF 245 s. 7), eller också sattes de i rökar innehållande 1 ½ till 2 travar (Marbäck VG LAL 2607).

Torksättningen har annars skett mycket olika i Sveriges bygder och under olika tid. Den har bl. a. varit föremål för en intensiv upplysnings- och propagandaverksamhet från statens och lantbruksorganisationernas sida. För klarläggandet av den arbetstekniska bakgrunden till traditionen kring den sista kärven vid uppsättningen torde det icke vara

[5] Fristad VG VFF 245 s. 7, Solberga VG Sundén 1903 s. 12, Marbäck VG LAL 2607, Grönahög VG IFGH 2786 s. 20 f., Gällared VG EU 1459. Rietz 1867. Vid skörd med skära synes samma metod ha tillämpats på Rågö, Estland (enligt en av Svensk Filmindustri upptagen film).

givande att i detalj ingå härpå och skulle även föra för långt. Traditionerna äro anknutna dels till uppsamlandet och bärandet av kärvarna och dels till frågan, om det blev för litet antal kärvar, jämnt antal eller för många i den sista snesen, kraken, långskyln eller vilka uppsättningsformer som kunna ha använts. Det säger sig självt, att dylika omentillfällen icke ha funnits vid den enkla metoden att sätta på kratt.

Då säden bars samman för skylsättning, togs en kärve i var hand eller ibland en i handen och en under armen, men alltid jämnt antal, och då man tog de sista, visade det sig, dels om det blev jämnt par eller udda för dem, som buro samman kärvarna, dels om det vid uppsättningen av den sista skylen, röken etc. blev jämnt antal, om det fattades eller blev över. Det är dessa moment i arbetet, som äro utgångslägen vid traditionsbildningen.

Arbetslaget är i stort sett detsamma som vid sädens skärning och samma intressedominanter forma också de ominösa och magiska föreställningarna. För bonden själv och hans familj är givetvis även här, liksom då han står inför den sist skurna eller bundna kärven, nästkommande års äring en huvudfråga, sedan han nu kan uppskatta årets.

Det visar sig, att vid hopsamlingen av kärvarna för torksättning både udda och jämna kärvar kunna tagas som tecken för bättre gröda kommande år. Då uddaneken uppfattas som ett gott tecken, är tankegången dels att *det blir något över*, dels att *uddaneken vill ha pare* och därför magiskt markerar ökning. Denna tankegång illustreras väl av följande exempel:

»Om det vid travsättningen på en åker blev en uddanek, så sa de att det blev en hutt över. Det var bra, för det betydde att grödan skulle bli bättre nästa år» (Morup HA IFGH 1970 s. 76).

»Då man travsätter på ett gärde och det blir en udda nek, så kommer åkern att nästa år bära en ännu bättre skörd. Den udda neken skall ha sin make» (Tvååker HA VFF 1412 s. 17).

»Blir det en nek över, en uddanek, då ska' den få make till nästa år, så blir det mer. Det bådar gott år» (Asklanda VG IFGH 2732 s. 37).

»Vidare ansågs att para kärvar på åkern betydde mindre skörd nästa år och udda kärve mer skörd, ty udda kärve ville ha pare» (Degeberga SK EU 2641).

Men jämsides med denna föreställning och till och med inom samma socken möter man den motsatta uppfattningen, att udda kärve betyder mindre gröda nästa år. Den ensamme kärven uppfattas härvid som tecken på brist, att *det fattas något* och därmed markerar den, att *det skall komma att fattas även nästa år*.

»Då man på en åker huggit av säden och satte upp den i travar, så var det gott behag om nekerna blevo jämna par. Men blev det till sist en uddanek, så var det dåligt tecken för nästa års skörd, och var uddaneken mycket liten då var det ändå sämre. Det sattes femton par i varje trave. Hemma sattes dock sexton par» (Veinge HA VFF 239 s. 5).

»Om *en* kärve på åkern blev över sedan allt var uppredt troddes nästa årsskörd bli mindre men blev det jämna par över så troddes skörden påföljande år skola bli bättre» (Köla VRM VFF 246 s. 5).

De nyss anförda exemplen äro tagna från områden, där torksättningen skedde i

travar med parvis ställda kärvar. Många andra uppställningsformer förekomma emellertid, men de innehålla alltid ett bestämt i olika delar av landet ganska varierande antal kärvar. Det kunde sålunda alltid i den sista traven bli litet för mycket eller för litet. Om man fick för många, uppfattas det vanligen som tecken på överflöd och större gröda nästa år.

»Om det blev flera neker i den sista stuken än i de andre så skulle det betyda, att det skulle bli bättre gröda till nästa år» (Järn DS IFGH 1515 s. 4).

Det finnes emellertid, här liksom i fråga om de para kärvarna, också exempel på den motsatta traditionen:

»Vid uppsättning af säden så om inte sista röket blef fullt, så skulle det bli mera skörd nästa år, likaså om inte sista hölasset blef fullt betydde det mera nästa år» (Rännelanda DS NMF).

Tankegången vid dessa olika föreställningar har jag nyss vidrört.

Denna föreställning om sista kärvens, den udda kärvens, sista hölassets och sädeslassets betydelse för nästkommande års skörd är rikt belagd även utanför Sverige.

I svenska Finland förekommer seden att göra den sista kärven stor och den sättes sedan som hatt över den sista skylen. Även sista lasset och sista stacken hö skulle göras stora. Om sista råglasset blev stort, blev det ingen brist på bröd (Weckman 1915, jfr Rantasalo V 1925 s. 65, 124).

I Norge säger man på samma sätt, att nästa skörd ej blir så stor, om inte sista kärven göres stor, och samma regel gäller liksom i Sverige sista lasset av hö eller säd.[6]

Talrika belägg för samma sed möter man även i Tyskland.[7]

I Danmark förefinnes en ovanligt rik utformning av skördetraditionerna, speciellt dem som knutits till sista kärven och sista lasset. Men här synes förhållandet vara detsamma som tidigare påpekats för Skånes och delvis även för Värmlands del. Mera socialt betingade skördeseder ha här överlagrat och delvis förträngt de mera primär-

[6] Regeln är vanlig i Norge (Lid [Mannhardt] 1931 s. 48, 58, 61, 65, 79, 83, 89; Storaker 1938 s. 176; Opedal 1940 s. 96, NFS Bugge 5:3; Brev från Tov Flatin 1919 i NFS). Man möter här även samma regel knuten till det sista gödsellasset (Lid [Mannhardt] 1931 s. 61) eller den sista bördan vare sig det är fråga om gödsel, hö eller säd (Storaker 1938 s. 166).

En intressant parallell är antecknad från Vestlandet. Det gäller här en annan näringsgrupp, nämligen fiskarna och fisket och traditionen gäller julbaket, varav man även skulle ha bröd för fiskefärderna. »Lefse skulde dei baka so mykje at det skulde vera fiskjelefse åt karane. Og då var det umågjera at den siste lefsa ikkje vart lita for då vart det smått med fiskja. Vart den siste lefsa stor, tydde det at det skulde verta stor fiskje» (Lid 1928 s. 76).

[7] Drechsler 1906 s. 65, Mannhardt 1875 s. 201, Jahn 1884 s. 170, HDA 2, s. 939, 950; jfr Rantasalo V 1925 s. 65. Frazer framhåller fullt riktigt, att då sista kärven göres stor, innebär detta sympatetisk magi för att få stor och tung säd kommande år (VII 1912 s. 139). Stenar i sista kärven kunna emellertid även innebära en direkt sexuell anspelning, som framgår av uppteckningar från Skåne (s. 225, jfr Frazer 1912 VII s. 135, Mannhardt 1884 s. 324 ff.). I Die gestriegelte Rochenphilosophie, Chemnitz 1759, nämnes också, att sista kärven skulle göras stor för att alla kärvarna nästa år skulle bli stora. Något namn på kärven anges här icke. Mannhardt har konstaterat, att sista kärven ibland vid bindningen blott göres större och utformas som en människa först vid inåkningen. »Noch anderswo wird die letzte Garbe *beim Binden* einfach grösser gemacht, als die anderen, und erst die zuletzt aufgeladene Garbe der letzten Fuhre erhält Menschengestalt» (Mannhardt 1884 s. 326). Enligt ADV 91 förekommer seden att göra sista kärven särskilt stor liksom seden att binda den med flera band sporadiskt över hela Tyskland, den senare formen dock betydligt glesare. ADV 91 redovisar 123 resp. 38 belägg.

psykologiska, magiska föreställningarna. Sålunda synes man i Danmark mycket sällan möta regeln, att sista kärven och sista lasset skulle göras stora av hänsyn till nästkommande års gröda, medan däremot en rik social ritual med utklädning av sista kärven, dess hemkörning i sista lasset och dess överlämnande till husbondefolket m. m. här har utvecklat sig (Ellekilde 1938).

Även bland vitryssarna och andra slaviska folk finner man föreställningen om den stora sista kärven. Den göres stor och kallas därför ibland också »Baba» (Zelenin 1927 s. 42, jfr Frazer VII 1912 s. 144 ff.).

Att sista kärven, för året eller på en viss åker, göres stor, synes sålunda i första hand böra förklaras med utgångspunkt från föreställningen, att en stor nek bådade god skörd det kommande året. Det är här frågan om en ominalmagisk utformning av en ursprunglig omentradition. Vad denna i sig själv beträffar, synes den vara så närliggande och primitiv, att man icke har anledning att närmare söka dess härledning. Man torde med fullt fog kunna påstå, att i och med att säden vid skörden bands i kärvar, måste också en sådan föreställning uppkomma i förhållande till nästkommande års äring, oberoende av vilken tid eller kulturform i övrigt som föreligger. När och var säden först började skäras med strå och bindas i kärvar, synes fortfarande även efter ett par avhandlingar över närliggande problem[8] vara en i stort sett öppen fråga. I varje fall ligger den tidpunkten betydligt längre tillbaka, än vad det är möjligt att nå med traditionens eller tillräckliga litterära källors hjälp.

Denna grunduppfattning ger också förklaringen till ett namn som »äringsneken», som förekommer i västra Småland och på gränsområdena inom Halland och Västergötland. Det är i egenskap av förebud för nästkommande års äring som sista kärven fått benämningen »äringsneken», även om det är förvånande, att namnet inte har en vidare förekomst.[9] Kanske man har anledning räkna med att traditionen om sista kärvens betydelse för nästkommande års äring skall vara särskilt fast, för att en sådan begreppsbestämning som »äringsneken» skall uppstå. En viss motsvarighet till »äringsneken» är den värmländska »löktneken», som skulle göras av särskilt fina strån och på sina håll folketymologiskt kommit att benämnas »löck-(= lycko-)neken», därför att den betydde lycka för gården.[10] Ett resultat av samma tankegångar torde även det tyska »Glücksgarbe» vara (ADV 94).

Dessa föreställningar och seder, vare sig de äro iklädda den enligt min mening

[8] Steensberg 1943, Trotzig 1943. Steensberg synes närmast vara av den meningen att bindningen i kärvar blivit regel, sedan stråret fått betydelse som vinterfoder vid övergången mellan bronsålder och järnålder (s. 179).

[9] Jfr karta 3, där även utbredningen av namnet äringsnek inlagts. I anslutning härtill kan nämnas, att då benämningen äringsnek dyker upp i Ö. Emtervik i Värmland (VFF 251 s. 1) så går detta tillbaka på den oförsiktiga frågeställningen i Göteborgspostens pristävling 24/12 1920, varpå uppgiften utgör ett svar. Andra uppteckningar från Ö. Emtervik (IFGH 2650 s. 7, 2654 s. 8 och 3334 s. 54) ange den vanliga termen »löktnek», »löcknek». Samma sak torde vara anledningen till att sista kärven i Laske-Vedum i Västergötland (VFF 249) benämnts med det i Värmland och Dalsland vanliga namnet »löktnek». Det visar sig att denna term i sena uppteckningar kommit att användas även utanför de områden, där den hör hemma i den folkliga traditionen. Så i Bergum VG IFGH 2427 s. 54 f. (»löcknek», Helmer Olsson 1931) samt Forserum SM ULMA 7992 s. 20 (»lyktnek», Eva Danielsson 1934).

[10] Löktnek eller lyktnek betyder egentligen slutnek. Rantasalo nämner bara betydelsen lyckonek (V 1925 s. 71).

ursprungligare formen som rena omen eller utformats ominalmagiskt som föreskrifter eller tabun för handlande, ha sin psykologiska förankring i bondens-jordbrukarens ständigt aktuella intresse för gårdens och jordens avkastning. Jag har tidigare kallat detta intresse som psykologiskt begrepp intressedominans. Dess anknytning till skördens slut och därmed det sista i olika arbetstekniska situationer beror helt enkelt på den supranormala situation, som uppstod vid tagandet av eller hemkörningen av det sista av årets skörd. Bondens intressen rikta sig då fullt naturligt mot nästkommande års äring. I skördeslutet ligger därför också i viss mån en karaktär av årsväxling, men en naturårets årsväxling, som ingenting har gemensamt med den reglerade kalendern.

Man bör emellertid hålla i minnet, att det är bonden och hans närmaste, för vilka dessa tankar bli intressedominanter. Det är således en speciell social grupp och som regel även en särskild åldersklass — de gifta — som äro bärare av berörda traditioner. Den betydelse, som sista kärven får genom dessa föreställningar, bidrar emellertid också till att förklara den sista kärvens senare särskilda behandling eller användning, även för magiska syften. Mera härom längre fram.

Det erotiska skämtet och skördetraditionen

Det är emellertid inte bara bondens intressen för god äring, som format föreställningarna och sederna kring den sista kärven. Vid skörden var hela gårdens arbetskraft uppbådad och däri ingick också alltid en del ogift ungdom. Det är också ett välkänt förhållande, att där ogift ungdom är tillsammans, där spelar könens förhållande till varandra, talet om giftermål, oäkta barn och även det sexuella och grovkorniga skämtet en påtaglig roll i umgänget. De äldre i arbetslaget togo emellertid också verksam del häri. Det är i ett sådant arbetslag ofta en umgängeston, där det grova skämtet och de vågade anspelningarna ingå som en väsentlig del. Man behöver inte ha varit med i sådana arbetslag länge för att kunna konstatera detta, och tonen och samtalsämnena lära inte ha varit mera städade i äldre tid utan snarare tvärtom. I V. Vingåker, där sista kärven kan kallas »käring», »unge» eller »lodare» allt efter den roll den tilldelas, har upptecknats ett par exempel på den slags skämt, som härskade inom arbetslaget. Om en huggare lade säden illa till upptagerskan, drog flickorna till straff av honom byxorna på kvällen och han fick gå i bara skjortan hem. Då inte upptagaren hann med blev han hånad men kunde svara: »Hinner ja er inte i enga, så hinner ja er fälle i senga» (V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 4 ff.).

Det är mot denna bakgrund man måste se de över hela landet relativt välkända föreställningarna att den, som skar eller band sista kärven, särskilt om den blev liten, skulle få en unge eller, som det ofta heter, en horunge under det kommande året. Ett par exempel få ytterligare klarlägga den relativt likartade traditionen (karta 4).

»Den sista kärven vid årets skörd hade många betydelser med sig. Blev den sista kärven mycket liten, mindre än någon av de andra, kallade man den för åkerongen. Det hade till bemärkelse, att den kvinna, som tog upp dessa strån från slutskåret, skulle föda ett barn inom nästa skördetid» (Sillhövda BL LUF 3538 s. 43).

»Wid sädesskörden hade den, som skar den sista kärven, att tillse att denna ej blev ovanligt liten ty då sades det att hon fick en horunge» (Örkened SK LUF 4385 s. 2).

Den lilla docka som inte gick in i sista kärven och som då kallades »horunge», kunde av de övriga bindas in i sista kärven och ställas upp till ytterligare spe för flickan som bundit (Frykerud VRM IFGH 4228 s. 8).

»Sista kärven, man band, räckte man upp åt någon och sade: 'Här har du en pyssling'. Om en piga tog upp och band den sista neken och denna nek blev mycket liten, sades hon få en unge» (Forserum SM ULMA 7992 s. 19 f.).

»Ble siste kärven litten kallas den horonge» (Varnum VRM ULMA 7960 s. 44).

»... Om sista kärven ej blev fullstor sade man: det blev en unge på slute» (Sollerön DR ULMA 7862 s. 28).

»Om sista bandet på åkern blir mindre än de andra, så kallas det en 'skvel'. Och den flicka, som tar upp det bandet, hon skall få ett oäkta barn» (Nederluleå NB NMF).

»Förr hade den siste kärven blivit kallad skveken ifall den blivit mindre än de andra kärvarna. Och det har sagts, att den kvinna, som fått 'skveken' d. v. s. tagit upp den kärven, hon skulle få ett barn innan nästa år» (Arnäs ÅN NMF).

Från Litslena UP är antecknat, att sista »rusket» vid bindningen kallades vaggtappen om det inte räckte till ett band (= kärve). Flickan som band skämtade man med att hon skulle få småfolk (EU 17580).

Även under själva arbetets gång kunde den binderska, som råkade binda för små neker, bli utsatt för det obarmhärtiga skämtet om »horungar».

»Ingen vill gärna låta falla sig till last att ha tillverkat en mycket liten nek, enär en sådan får namn av *'horunge'* (utt. horonge). En nek som tillansas så illa att man knappast kan skilja på ax eller stubb säges ha *varken buk eller bak*» (Skede SM ULMA 6966 s. 3).

De små kärvarna kallades »felor», »getingar», »horungar», »glyttar» och liknande namn. De gav anledning till skämt och skoj inom arbetslaget men ibland också osämja. En oslagen fläck vid en buske eller tuva under slåttern gav räfserskan anledning att varna slåtterkarlen för »basöl» (Kråkshult SM EU 20945).

»*Små neker.* Nån gång ska vara den förste, även då det gäller att ta upp säd och binda neker efter en mejare. Men var det en ung tös, som inte var vidare van vid arbetet, så ville det gärna bära till, att hon gjorde nekerna för små. Då pinade de andre tösastackarn och sa, att hon säkert komme att få många missfall (missfoster). (Alfred Larsson begagnade båda orden om varandra, men det framgick av resonemanget för övrigt, att han menade *missfall.*) 'Se, dar har du gjort ett messfall', brukade det då heta. Sådana små neker kallades *humlagaster*, men jag har aldrig kunnat fundera ut, varför de kallades så» (Krogsered HA IFGH 1306 s. 25).

Kvinnorna å sin sida gjorde naturligtvis sitt bästa för att betala tillbaka med samma mynt.

»Om slåtter- eller skärkarlar lemna hela, oskurna strån efter sig, pläga de räfsande qvinnorna deraf göra barndockor åt de slarviga karlarna.»[11]

[11] Åkers hd SÖ Fm Ft 1931 s. 49 (Svar på Mannhardts frågor år 1867). Jfr Bidrag till Södermanlands äldre kulturhistoria I s. 39 f.

I ännu mindre grad än i den nyss behandlade kategorien, där sista kärven ansågs ha en betydelse för kommande års skörd, synes man således här ha anledning räkna med att traditionen skall vara knuten enbart till sista kärven för året. Det är inte så ofta uppteckningarna lämna fullt klart besked på den punkten, men det anges ibland, att det var den sista kärven på en åkerteg (Anundsjö ÄN ULMA 2142 s. 8) eller till och med, att samma skämt kunde framkomma, om man vid slutet av ett skår fick en liten kärve och inte ville bära den med sig tillbaka till nästa skår för att lägga den samman med en annan (Varnum VRM ULMA 7960 s. 46, Frinnaryd SM EU 2518).

Även vid andra tillfällen under arbetet med slåtter eller skörd kan denna lust till elaka skämt eller anspelningar komma fram. »Den första neken, man skar under skörden, skulle man ej binda eller lägga på renen, ty då hade man nästa år en barnunge att lägga på samma ställe på renen. Därför skulle första skåren vara så stort tilltagen, att det var plats till både neken och binderskan» (Hjortsberga SM LUF 4882 s. 19). Förbudet att lägga en nek på renen har emellertid även en djupare liggande orsak. Situationen med kärvar från åkern in på den ofruktbara omgivande renen synes ha uppfattats så, att därigenom kraft drogs från åkern.

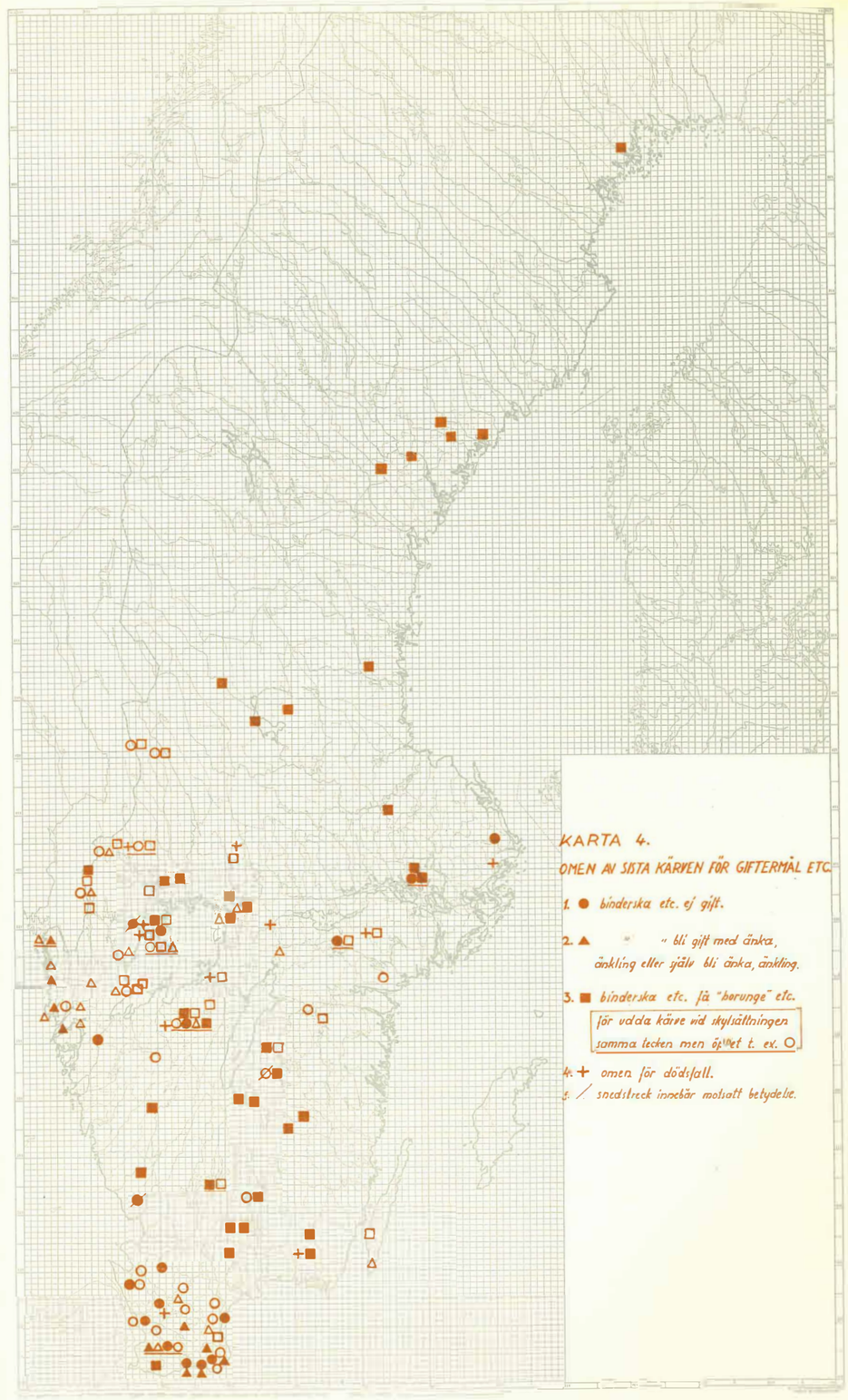
Från Skåne finnes uppgiften, att en räfserska sades få en horunge, om räfsan gled över en rulling hö, då höet sköts ihop (Albo härad SK EU 116). Vid hökörningen stjälptes i äldre tid lasset utanför ladan. »Om det sedan vid upprensningen av lasset blev något hö kvar i vagnen» lyder en uppgift från Tjust i Småland, »så kallas det vagghö, och betyder, att den drängen, som kört hölasset, får heta pappa innan årets slut (innan det höet blir uppätet). Är det en gift man, som kör, så är naturligtvis skämtet skämt», tillägger meddelaren (Ant. år 1818 av E. Havton i NMF). Det kunde då i stället sägas att man »fick pojken» eller »sonalyckan» (Stavnäs VRM IFGH 4686 s. 2, jfr »sonalyckan» = det sista av en dryck som slås upp t. ex. kaffe, allmän tradition). Om höet som spillts vid logdörren ej blev mer än lagom att lägga i en madrass, kallades det »vaggebås» — och det föddes barn i familjen det året (S. Hestra SM EU 20940). Det finnes tämligen många vittnesbörd om denna snarhet att göra sådana anspelningar under skördearbetet.

»Man fick ej heller meja så, att det såg ut som 'vaggemeer' (vaggmedar). Flickan som 'tog opp mej' måste väl ta vara på 'sädeslockarna', eljest sade man att 'hon lemnar sänghalm åt gubben'» (Skölvene VG EU 661).

En norsk uppteckning lyder: »Naar en har glemt at lage færdig 'bendelen' (baandet rundt kornbandet), för kornbaandet er skaaret 'kommer en fortidlig' i: faar barn för tiden, eller för en er gift. Udtrycket kil brukes *nu* baade om mænd og kvinder» (Haalandsdalen Fuse NO NFS Bugge 5: 18).

»Om en man slog eller skar illa så det blev ruggar eller tappar kvarstående i hans slag, så passa man på å slog knut på en sådan rugge för att visa på var dom fandes att se på. 'Var han lika tafflu (dålig) i sängen, som på ängen, var det inte mycke att ha te fästman', hettes det om en dålig slåtterkarl. Man drev o. tävla med varann, för att hålla humöret uppe under den tiden man hölls med slåttern, å när man skar säden» (Kumla VSM EU 20491, jfr S:t Olof SK EU 120).

Då sådana talesätt voro gängse i arbetslaget, var det inte så underligt, att den som råkade i en ömtålig situation ibland bara helt enkelt blev utskrattad. De som skrattade



visste väl reda på betydelsen, men kanske inte alltid den som råkade illa ut, ofta en som var med i arbetet för första gången.

Det var givetvis inte alltid den lilla kärven hade den nedsättande betydelsen av horunge. Den egentliga psykologiska bakgrunden till talesättet torde visserligen ligga i lusten att skämta i erotiska angelägenheter med den ogifta ungdomen eller ungdomen emellan. Men sedan talesättet väl var formulerat, kunde det givetvis även tillämpas på de gifta. Det kunde vara en gift kvinna, som gjorde en liten kärve eller en »unge» och då betydde det endast, att det skulle bli ett barn i gården under nästa år, utan att detta gav möjlighet till samma elaka skämt som med de ogifta binderskorna. Med den gamla allmogesynpunkten på välsignelsen med barn kunde talesättet för husmodern eller den gifta rentav ta formen av en hedersbevisning.

Även vid uppsättningen av kärvarna till tork möter man skämtet med den ogifta flickan i laget. Arbetsmetoden är tidigare vidrörd. Om en flicka då fick en udda kärve vid slutet sades hon likaledes skola få en »unge» eller »horunge» t. ex.:

»Den som fick den sista kärven, när en satte upp säden skulle få en 'horunge', d. v. s. om det var en udda kärve, så att en inte fick någon make till den. Blev det jämna par, så var allting bra» (Huggenäs VRM EU 16015).

»Ett talesätt var om den som fick sista kärven (neken) när nekarna sattes upp i rökar blev det då en udda nek och den som var i tur att ta den, sa de andra åt nu fick du horungen, det ansåg man som ett dåligt omen och var det en flicka som tog upp sista kärven från åkern kände hon sig snopen» (Vårdsberg ÖG EU 20612).

»När de satte upp säden och det blev en enda nek över, kallades den för 'horunge'. Det var en skam om en kvinna fick den, så ingen ville ta den, utan husbonden själv fick ta den till slut» (Vickleby ÖL ULMA 5400 s. 2).

Föreställningen synes emellertid inte vara tillnärmelsevis så vanlig vid uppsättningen av säden till tork som vid skärning och bindning. Av ett antal på 29 uppteckningar t. ex. gälla blott de 4 uppsättningen och övriga 25 bindningen. Förklaringen härtill torde vara att söka i arbetsmiljön. Visserligen har det förekommit, åtminstone på mindre gårdar, att även män hanterat skäran. På större gårdar med försök till rationellt arbete redan på skärans tid synes det ha varit vanligt, att män bundo efter t. ex. fem skärgummor, men även då hade kvinnorna att lägga kärvarna färdiga för bindning. Då man gick över till att hugga säden med lie, blev upptagningen och bindningen nästan undantagslöst ett kvinnogöra över hela landet. Där läggandet på skår förekommer, vilken metod är regel blott på Skånes syd- och sydvästslätt, var det alltid kvinnor, som sedan nekade och bundo säden. Skörden av råg skedde emellertid även här med mothuggning och omedelbar bindning. Det är slutligen också anmärkningsvärt, att av de 25 uppteckningarna om här berörda tradition ange icke mindre än 16, att det är fråga om upptagning efter huggare, medan metoden icke framgår av övriga. Detta visar, att traditionen är fullt levande, sedan en nyare metod ersatt den äldre med skäran. Det torde också kunna ifrågasättas, om traditionen inte just i det blandade arbetslaget med manliga huggare och kvinnliga bindare har sin egentliga psykologiska miljö. Det var i regel då en kärve eller den sista kärven blev särskilt liten, som skämtet framkom. Om man då ett ögonblick stannar inför det rent arbetstekniska, så är det ju tämligen klart, att det var betydligt lättare att göra kärvarna lika stora vid skärning med skära, då

kärven beräknades skola innehålla så och så många »handsmål». Eftersom skördegumman själv skar till kärvarna, var det heller ingen svårighet för henne att även vid slutet av ett skår taga full kärve. Det var bara att ta ytterligare ett eller ett par handsmål. Vid slutet av åkern eller den avdelade tegen funnos ju möjligheter att säden inte räckte till full sista kärve, men med skördegummornas vana att beräkna skäryta per kärve, torde det inte ha varit någon svårighet att i förväg ordna så, att ett elakt omen och ett kränkande talesätt undveks. Vid kvinnornas upptagning efter huggning med lie, måste det gå så fort undan, att det nog kunde vara svårt att få alla kärvar lika eller att beräkna till full kärve vid slutet av ett skår eller vid slutet på fältet. Och den som strävade efter att få den sista kärven i ett skår tillräckligt stor, fick kanske lätt en av de andra för liten.

Enligt tradition och litterära uppgifter har det tydligen också mest varit äldre kvinnor, som hanterat skäran. Bland dem torde det ha varit mindre intressant att diskutera eller anspela på erotiska äventyr. I det parvis organiserade arbetslaget vid huggning med lie och bindning var nog ogift ungdom dominerande. I varje fall var ogift ungdom av båda könen regelbundet med här. Detta är sålunda den rätta psykologiska miljön för dylika traditioner.

Av detta resonemang skulle sålunda följa, att skämtet med unge eller horunge vid skörden skulle tillhöra lietekniken med parvis arbetande skördelag. Detta skulle i sin tur innebära, att seden är tämligen sen, för de områden, som tidigt införde lien, möjligen från 1600-talet, men för övre Norrland och Götalands inre skogsbygder inte äldre än omkring 1800-talets mitt.

Vid uppsättningen av säden till tork spelade den kvinnliga arbetskraften mindre roll. Det var som regel husbonden jämte gamlingar och barn, som satte upp säden jämsides med huggningen. Endast mera sällan synes det ha förekommit, att arbetslaget slutade huggningen före kväll och gemensamt satte upp det skördade fältet. I de fall då husbonden eller en rättare var närvarande, vilket då synes ha varit det vanliga, torde även dessas närvaro ha lagt en viss sordin på lagets mera grovkorniga skämtlynne.

En liten olikhet i fabuleringens utgångspunkt bör också noteras. Den kärve, som råkade bli särskilt liten vid upptagningen, ledde lättare associationerna åt unge—horungefabuleringen, än den udda kärven vid uppsättningen, som i övrigt icke skilde sig från de andra, men givetvis lättare ledde fabuleringen mot änke- eller änklingsstånd.

Dessa påpekanden kunna synas ganska självklara, men de torde vara värdefulla att hålla i minnet inför de tolkningar om sista kärvens fruktbarhetsmakt o. dyl., som gjorts med utgångspunkt från dessa enkla traditioner. Allt talar för, att det icke är motiverat att från dem konstruera några djupare funtade och äldre kultiska sammanhang, även om de betydelser som här framdragits kunna ha lika hög ålder som vilken kult som helst.

Situationen vid uppsättningen av säden medger som regel inte ett tillrättaläggande av den magiska situationen för undvikande av ett dåligt omen. Endast undantagsvis möter man sådana försök som att man delade sista kärven, så att det blev par i stället för udda. Härmed undvek man sålunda ett ont omen — ett exempel på »corriger la fortune». Föreställningarna kring uppsättningen av säden äro dock tämligen genomgående rent ominösa och någon ominalmagisk praxis har icke utformats här som vid så många andra tillfällen. Det är av ett visst intresse att konstatera ett sådant för-

hållande, där de yttre förutsättningarna som regel förhindrat glidningen från omen till ominal magi, vilken tendens likväl alltid förefinnes.

Även till denna tradition, att den kvinna, som vid skärningen eller bindningen fick sista kärven skulle få ett barn (horunge etc.), finnes det många paralleller utanför Sverige.

I Finland säger man, att huggaren av sista stråna skall skaffa vaggstrå under året och på finlands-svenskt område förekommer det i Sverige vanliga skämtet med binderskan och hennes väntade barn.[12] En uppteckning meddelar, att varje skärerska bemödade sig om att få full kärve, då hon närmade sig slutet, ty om den sist skurna blev liten, skämtade man med den, som skurit en liten kärve, att hon skulle få ett oäkta barn, »sväkarin» eller »skräkarin» (Rantasalo V 1925 s. 65, FSF VII: 2 s. 112). Den som glömde att binda en nek sades inom finskt språkområde lämna efter sig »skräkar» (oäkta barn), vaggbarn (tuutulainen) eller en »bräkare» (määkiäinen). Detsamma gäller även kvarlämnade hötussar i ängen, en fläck oskuren på åkern, halmband, som bli över vid bindningen, sädeskärvar eller lövkärvar, som glömts kvar.[13]

För Danmarks del har Ellekilde år 1938 sammanställt ett tämligen rikt material. Den som band sista kärven sades skola få ett barn och kärven utstyrdes därför med penis eller kläde på huvudet. Man dramatiserar vidare, i det att huggaren stöder den svaga barnsängskvinnan på hemvägen och hemma får hon en »Dram til Barselmad». På höstagillet skulle binderskan dansa med sitt barn i famnen (Ellekilde 1938 s. 16). Det säges också, att den skam det var att »få ett barn» vid skörden mildrades något om huggaren var ung och stilig. Men »at faa Drengen med en gammel udslidt Daglejer har bragt mangen Mø til Fortvivelse» (Ellekilde 1938 s. 16). På andra håll säges det, att det var om sista kärven blev liten, som binderskan skulle få barn och den bands därför så stor som möjligt med två eller tre band. En liten kärve kan även kallas »tvillingen», vilket givetvis betydde tvillingar för binderskan (Ellekilde 1938 s. 21). Liksom i Sverige möter man helt naturligt namn som »Unge», »Horunge» och »Dærunge» (Ellekilde 1938 s. 23). Med anledning av dessa dåliga omen gjordes det ofta, liksom vi tidigare sett i svensk tradition, försök av den ogifta binderskan att få en karl eller en gift kvinna att binda sista kärven. Man kunde också undvika följderna av ett sådant omen genom att binda den lilla tvillingen samman med en annan kärve (Ellekilde 1938 s. 21).

För Tysklands del äro liknande traditioner redovisade i stor utsträckning i HDA (2 s. 240, 950; 5 s. 281 ff., 286 f., 288) och noggrant karterade i ADV (92, 93, 94). Då sista kärven icke blev full, vare sig vid skördens slut eller vid kanten av fältet, får den ganska allmänt namn, som anspela på att binderskan skall få ett oäkta barn under nästkommande år. Namnen äro mycket växlande och synas knappast förete någon bestämd geografisk utbredning, men deras innebörd är fullt klar. Man kan ur den rika samlingen anföra sådana som »uneheliches Kind, Hurenkind, Hauerprinz, Hor-

[12] Rantasalo V 1925 s. 62. Jfr s. 71. R. säger i anslutning härtill: »Der vertreter des feldgeistes und zugleich der fruchtbarkeit des feldes, *der schnitter*, unter dessen sichel die letzten halme fielen — zuweilen die binderin der letzten garbe — wurde *fruchtbar* —», en tolkning helt i Mannhardts anda.

[13] Rantasalo V 1925 s. 70 f. FSF (VII: 2 s. 107, 112, 148, 194) redovisar en mycket rik och växlande tradition rörande dessa ting.

puttel, Hurenblage, Hurenpüppchen, Hurenditzchen, Banks, Bankert» etc. I Posen, både på polskt och tyskt område, kallas neken navel (»Pepek, Pimpek, Pompek, Pumpeck») i anslutning till navelns betydelse för det nyfödda barnet och bindandet av sista kärven kallas att binda för navelen (HDA 5 s. 286 ff., Mannhardt 1868 s. 28, jfr Frazer VII 1912 s. 150 f.). Eller också kan en fullständig barnsängsscen utformas med barnmorska och en pojke, som inlindad i strå och svept i en säck bäres till ladan (jfr »Engele, Angele = Hebamme», ADV 94). Även vid linskörden kallas den sista kärven »Flachskind, Hurenjunge» etc. Likaså kan den skyl, som vid uppsättningen inte blev full, kallas »das Kind» (HDA 5 s. 286 f.). Samma sak kan även här liksom i Finland uttryckas så, att den som får sista kärven snart skall vagga eller att hon eller ibland han får vaggstrå (Meyer 1900 s. 429 f.). Eller om det blir omaka nek vid uppsättningen av säden kallas denna »Erntekind» eller »Hurenkind». Den man, som råkar få en omaka nek, kan i anslutning härtill betecknas som »Vater des Bankerts» eller »Hurenjäger». Som regel gäller det den ogifta kvinnan vid dessa traditioner. Då det i stället blir en gift kvinna, blir det onda omenet avtrubbat, och man märker i stället en tendens till dess motsats — ära för husmodern eller den gifta kvinnan. Men man möter även en tradition, där den dåliga betydelsen bibehållits och man säger, att om binderskan vid bindningen låter en liten tuss ligga eller vid uppsättningen får en kärve över, får hon ett barn, och om det är fråga om en gift kvinna, får hon ett barn med en annan man, alltså i alla fall en oäkting, en horunge (HDA 2 s. 940).

Samma föreställning om binderskans barn eller oäkta barn ligger tydligen till grund för utformningen av sista kärven som en havande kvinna. Den göres särskilt stor och bukig och den kan kallas »Mutter, Kornmutter, Erntemutter, Muttergarbe». Man kan också göra en stor och flera små kärvar och talar t. ex. om »die alte Hure mit ihren neun Kindern».[14]

Hela denna föreställningskrets hör psykologiskt och traditionsmorfologiskt ihop. Den är tämligen väl redovisad i Atlas der deutschen Volkskunde, som tyvärr ännu inte utkommit med textkommentar till kartorna. De av Beitl publicerade kartorna äro uppgjorda med utgångspunkt från en helt felaktig uppfattning av stoffet och dessutom för schematiska för att ens tillnärmelsevis kunna ge en riktig bild av traditionernas geografiska fördelning.[15] I ADV redovisas, dels vad huggaren eller binderskan av det sista heter, säges vara, säges få eller hugga resp. binda, dels vad som med anledning därav skall hända honom eller henne (92 resp. 93) samt dessutom namnet på den sista kärven (94). Det visar sig därvid, att dessa föreställningar, fastän lokalt varierande och uttryckta på olika sätt, förekomma över hela landet, vilket är vad man kan vänta, om sederna ges den tolkning här hävdas. Binderskan av det sista kallas eller säges vara »Grossmutter, Kornmutter, das Weibel» och säges få ett oäkta barn, »Putz, Popel» etc., under nästa år (92). Huggaren av de sista stråna kallas, säges vara eller få även han »das Weibel», vilket torde vara överfört från binderskan eller hänga samman med giftermålsomen. Även han säges få tillökning i familjen det kommande året (93).

De namn på sista kärven, vilka mer eller mindre enbart hänga samman med denna

[14] HDA 5 s. 284 (jfr härmed HDA 2 s. 282 och »soen och hennes grisar» i Skåne). ADV 92, 93 och 94.

[15] HDA 5 s. 247 ff. Detta omdöme gäller därför också de av de Vries 1934 publicerade kartorna, enär dessa blott äro kombinationer av Beitls kartor.

föreställningsgrupp, äro »das Engele, das Angele (= Hebamme), Erntemutter, Grossmutter, Ackermutter, Garbenmutter etc., das Kind (Bankert, Hauerprinz, Hurenkind, das Unehliche, Wichelkind), die Moorgarbe, das Nesthäkchen» och »die Wiege» samt kanske en del andra dialektala och icke alltid till sin betydelse fullt klara beteckningar.

Även i Schweiz kallas den sista kärve, som inte blev full, för »Wiege» och ger anledning till allehanda skämt mellan männen och kvinnorna (Hoffmann-Krayer 1913 s. 71).

Betydelsen att den kvinna, som skär eller binder det sista, skall få ett barn är även välkänd i England. En kärve kan göras av sädesstrån, prydd med blommor och lindad i skördefolkets överflödiga kläder. Den bär namn av »mell-doll, kirn-doll, kirn-baby» eller »maiden» och bäres hem under glädjeutbrott eller dans och sång, som ett tecken att skörden är slut. Denna docka eller också vackert flätade stråknippen kunna sedan sättas upp på husbondens vägg till nästa år.[16]

I övre Bretagne har samma betydelse på sista kärven medfört, att man gjort dubbla kärvar, en stor och en liten, som typiskt nog placerades inne i den stora. Kärvarna lämnades så till husmodern, som löste upp kärven och gav drickspengar (Sébillot 1886 s. 306).

Dessa föreställningar om barn, unge, horunge etc. äro särskilt samlade kring sista kärven och den som vid skörden tog denna kärve, men det kräves, som ovan framhållits, ingalunda, att det skall vara fråga om den sista för året utan den kan dessutom vara den sista på en viss teg eller den sista i ett skår. Men inte bara detta. Så snart en nek bindes slarvigt eller blir för liten, då huggaren lämnar ohuggna strån, om det blir udda nek vid kärvarnas uppsättande, vid lässandet av sista kärven, aktualiseras talesättet. Samma föreställningar möter man också vid höskörden, linskörden och potatisskörden. Talesätten dyka över huvud taget upp i varje sammanhang, där tillfälle ges för den i skörden deltagande ungdomen att skämta och göra anspelningar i sexuella ting. Ett typiskt exempel härpå är anfört från Tyskland: »Beim Aufladen der letzten Garbe müssen sich Jünglinge und Jungfrauen schnell entfernen, sonst gibt es einen Bankert» (HDA 5 s. 287).

Detta omen, att den som tar den sista kärven eller gör en liten kärve, skall få ett barn, en horunge etc., är också ett produktivt föreställningskomplex, ur vilket sekundärt olika utformningar i den yttre seden utvecklat sig. Det är heller ingen svårighet att fortfarande påvisa sådana sekundära utformningar i folktraditionen. En pedagogisk sidomening i fråga om slarvigt bundna kärvar eller överhoppade sädestussar för huggaren torde också ha bidragit till att uppehålla traditionen. Sådana sidomeningar få emellertid närmast skrivas på husbondens konto, medan det ominösa och erotiska skämtet har sin naturliga hemvist i arbetslagets ungdomliga krets.

I svensk tradition synes det som regel fått stanna vid elaka anspelningar och talesätt (jfr dock s. 135, Frykerud VRM). I utlandet möter man även mer eller mindre dramatiska utformningar. Från Danmark har nämnts exempel på att kärven utformats med penis som en pojke eller med ett huvudkläde som flicka och »modern» måste stödjas, då hon går hem efter barnsängen. Då sista kärven i Västpreussen kallas Bankert, kan en pojke bindas in i kärven eller en man gömma sig bakom den och gnälla som ett barn — ett dramatiskt åskådliggörande av talesättets innebörd. Man lägger sista kärven,

[16] Frazer 1912 VII s. 151 f. Tyvärr föreligger icke en kartering av engelska skördeseder, varför heller inte samma överblick över dem som över de tyska är möjlig.

då den kallas vaggstrå (»Wiegenstroh»), till en havande hustru eller flicka, den förra till ära, den senare som ett hån (HDA 5 s. 290). Den sista linkärven heter i Lippe-Detmold »Reppekind» och överlämnas till husmodern eller hänges upp bredvid dörren (HDA 5 s. 288). I Sydschleswig företas vid tröskningen ett fingerat dop med faddrar av den sista rapskärven, som kallas »Hôrputtel» (Mannhardt 1868 s. 28). Många ytterligare exempel på dylika dramatiska utformningar skulle kunna anföras.

I viss utsträckning torde även de kvinnliga gestalter, som sista kärven ges särskilt i Tyskland, ha sin rot och förklaring i här vidrörda föreställningar. »Die häufigste Merkmal der Alten (als Kornpuppe) ist ihre besondere Dicke als Ausdruck der Gebärkraft», sägs det i en av de senaste bearbetningarna av tyska skördeseder (HDA 5 s. 281). I Ostpreussen band man sex kärvar till en kvinnlig figur och hängde nio små på denna. Det hela kallades »die Alte mit den neun Jungen» (HDA 2 s. 282, jfr 5 s. 284). Utom beteckningen »die Alte» förekommer i Tyskland »Mutter» i olika sammanställningar. Härom säger Beitl: »Die Fruchbarkeitsbedeutung der weiblichen Gestalt tritt noch deutlicher hervor im Namen Mutter, ohne dass die äussere Gestalt von der der Alten abwiche» (HDA 2 s. 283). Namnen på »-mutter» äro tämligen varierande: »Grossmutter, Kornmutter, Roggenmutter, Erntemutter, Muttergarbe» med olika utbredning och dialektala varianter. På tjeckiskt område möter formen »Baba» med olika varianter åt litauiskt och slaviskt håll. Samma betydelse inlägges i »Weib» och »Frau» t. ex. »Gerstenweib, die alte Frau, die Kornfrau» etc. Beteckningen »Hure, alte Hure» sammanfaller till sin betydelse klart med i det föregående berörda »Hurenkind» etc.

Även dessa föreställningar och namn ha gett anledning till olika dramatiska utformningar. »Der letzten Binderin, welche die Zytniamatka (Kornmutter) darstellt, rufen die übrigen zu, sie werde niederkommen; sie schreit und weint wie in Geburtsschmerzen, ein altes Weib als Grossmutter spielt die Hebamme; endlich ruft man, das Kind sei zur Welt, der eingebundene Knabe oder der hinten verstechte Mann wimmert nach Säuglingsart . . .» (Mannhardt 1868 s. 28).

Gift eller ogift

I ett arbetslag, där ungdom ingår, spelar inte bara det sexuella skämtet och anspelningarna på okyskhet en stor roll utan även den närliggande frågan om man skall bli gift och med vem. Detta är den psykologiska bakgrunden till traditionerna, att den som band den sista kärven eller fick den sista eller en udda kärve vid uppsättningen etc. ansågs icke skola bli gift. Detta är sålunda ett dåligt omen, som man helst vill undvika liksom man ville undvika den lilla kärven i betydelsen unge — horunge. Föreställningen är tämligen vanlig i Sverige (karta 4).

Även i våra nordiska grannländer finner man som väntat denna föreställning. I Fousing vid Struer i Danmark försökte binderskan få en pojke eller husbonden att binda sista kärven för att undvika faran att ej bli gift (Ellekilde 1938 s. 22).

»Den som skar de sista stråna på skördeåkern, sades få kronan», heter det i svenska

Finland (FSF VII: 2 s. 110). Detta torde innebära, att vederbörande skulle bli gift, få brudkronan.

Då man i Ofoten i Norge skar var sin teg och någon blev kringskuren och ensam stående kvar på »Holme» var det ett tecken på att han icke blir gift (Storaker 1938 s. 169 f., jfr Lid (Mannhardt) 1931 s. 98).

Likartade omen, som i regel lanseras av kamraterna i arbetslaget, få naturligtvis ofta en skämtsam och överdriven formulering som då det från Replot i Finland heter: »Om en flicka bär sädeskärvar på åkern och fäller någon av dem, förlorar hon lika många fästmän under året» (Sjöberg 1922 s. 83 nr 12).

Tydningen gäller det närmaste året eller att vederbörande aldrig skulle bli gift. Upptecknin garna tala om både män och kvinnor vid skärningen, men vid bindningen gäller det vanligtvis en kvinna. Hon blev »ogifter å nucka» säger en uppteckning (V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 8). »Den som fick udda kärve när de satte upp blev ena sen med», lyder en uppteckning från Skåne (Herrestads hd SK EU 132, jfr Svensson 1931 s. 127). Det har också förekommit, att den som band sista kärven eller fick udda kärve vid uppsättningen utom det onda omenet fick ett öknamn, sammanhängande med den tävlan, som lätt uppstod mot slutet. »Di sprang riktigt i kapp för att slippa sätta upp siste neka — ingen ville bli nekesäck» (Grinstad DS IFGH 1513 s. 70).

Utgångspunkten för traditioner som dessa är givetvis den för den ogifta ungdomen permanenta frågeställningen gift eller icke, när och med vem? Det kan då synas vara en tillfällighet beroende på hur tankegången varit, om den sista eller den udda kärven kommit att betyda ogift eller gift. När den ogifta får uddaneken skulle det ju lika lätt kunna fattas som ett tecken på att hon snart skall få en riktig make (jfr mandeln i gröten). Tankegången »den som fick udda kärve blev ena (= ensam) sen med (= också)» är visst icke logisk i sträng mening. Bakom uttrycket ligger emellertid resonemanget: liksom kärven blev ensam skall hon bli det eller kärven fick inte make, den ogifta kvinnan skall ej heller få en sådan. Att den sista och den udda kärven i svensk tradition tämligen regelbundet betyder ogift torde i viss mån hänga samman med att även i övrigt dåliga omen (unge — horunge, dålig skörd, dödsfall) sammanhänga med den. Motsatt betydelse är dock belagd även i Sverige och välkänd från utomsvensk tradition. Från Småland lyder en uppteckning: »Vid uppsättningen av den sista traven trodde uppsättaren sig få en vink om, huruvida han snart skulle bliva gift, ty i så fall blev det en udda nek över,» (Frinnaryd SM EU 2518). Från utlandet äro dessa traditioner icke ovanliga. »Die Binderin der letzten Garbe erhält den Beinamen 'die Alte'; man sagt, dass sie noch im nächsten Jahre heiraten werde» (Mannhardt 1884 s. 323, jfr Frazer VII 1912 s. 137). Liknande tradition finnes i skotska högländerna. De sista stråna, som kallas »Maidhdeanbuain» (eg. den skurna flickan, »the shorn Maiden»), tävlar man om att skära och den som får skära dem tros bli gift före nästa höst. Stråna formades sedan som en docka, pryddes med band och sattes upp på en vägg i bondgården (Frazer VII 1912 s. 155). Förklaringen till det goda omen, som i dessa exempel sammanhänger med sista kärven, torde vara att söka däri, att den har kommit att få en mera social roll som glad budbringare av ett ansträngande arbetes slut. I Kärnten i Österrike ansågs, att den kvinna, som

vid fördelningen av det rötta, ej bråkade linet fick den sista knippan, som också kallades »die Braut», mycket snart själv skulle stå brud (Hagberg 1923 s. 116). I anslutning därtill kan anföras en uppteckning från Oberbayern: »Wer das letzte Büschel Flachs erntet, dem ruft man zu: 'Darin sitzt die Braut'» (Mannhardt 1884 s. 112). Det är onekligen det mest närliggande, att i denna beteckning av den sista linbunten som brud och i motsvarande benämningar på sista sädeskärven se resultaten av giftermålsomen. Några traditioner om att sista kärven eller den udda kärven i Sverige betecknats som brud ha vi inte, men de äro relativt vanliga på utländsk botten, där de också i påtaglig grad kombinerats med socialt utformade seder för skördeslutets festliga firande. I sådana fall tillkommer ytterligare en anledning för uppträdande av den allmänna festritualens välkända brud eller brudpar. »In Schlesien wird die Binderin der letzten Garbe als Weizenbraut oder Haferbraut, die Erntekrone ... auf dem Haupte tragend an der Seite eines Bräutigams, von Brautjungfern begleitet, in vollständiger Nachahmung eines Hochzeitszuges feierlich zum Hofe eingeholt» (Mannhardt 1868 s. 30). Det synes tämligen säkert, att kärnan till denna sed är ett omen, att den flicka, som binder sista kärven, skall stå brud. Kring denna kärna har fabuleringen gått vidare, influerad av brud-beteckningen och arbetsslutets festliga firande — ett av de många exemplen i folktraditionen på magiska och sociala elements sammanflätning. I Mähren lämnades några strån vete stående och dessa skuros sedan av en ung flicka, som kallades vetebrud och var prydd med veteax i håret. Hon menades skola stå brud samma år och däri synes incitamentet till traditionen i själva verket ligga (Müller 1893 s. 327). Enligt ADV är föreställningen att binderskan av sista kärven skulle bli gift under nästkommande år sporadiskt förekommande i olika delar av landet (ADV 93). Betydligt ovanligare är att detta också gäller huggaren (ADV 92). Namnet »Brautgarbe» på sista kärven, vilket torde innebära samma föreställning, är känt från Mähren, Böhmen och i Österrike från trakten mellan Wien och Graz. Nära Roslin och Stonehaven i Skottland kallades de sista sädesstråna som höggos brud (»Bride») och sattes upp över spisen eller härden med band bundna under axen och på mitten (Frazer VII 1912 s. 163). Då binderskan själv får namnet brud och begåvas med en brudgum och seden inlemmas i upptågen vid skördeslutet eller skördefesten, är det ingenting magiskt däri, att paret klädes mer eller mindre i strå, att man under dansen försöker slita av dem stråklädnaden eller att brudparet drages omkring i byn som ett festligt tecken på att skörden är slut.[17] I sådana vidarefabuleringar torde man icke ha anledning att se kultiska survivals eller kultiska betydelser överhuvud. Vad skulle man vid skördens avslutning eller vid en skördefest använda till utklädning, om inte det mest lättillgängliga materialet kärvar, halm och sädesax?

Det är emellertid med säkerhet inte bara då de sista stråna kallas »Bride» som ett giftermålsomen ligger bakom seden. Även då de sista stråna kallas »Maiden» eller på gäliskt område »Mhaighdean-Bhuana» talas det ofta om, att den unga flickan som skär dem snart skall bli gift.[18] Den festliga karaktären av skördeslutets symbol och

[17] Mannhardt 1868 s. 30. (Frazer VII 1912 s. 163.) Både i Skåne och Danmark förekommer liknande dans med »stådaren» eller »kællingen».

[18] Frazer VII 1912 s. 155, 158. Namnet »Maiden» synes emellertid även ha anknytningar till föreställningen att kvinnan som skär eller binder skall få ett barn.

det ärofulla mottagandet av husbondefolket hemma på gården torde ha medverkat till att man gärna valde en ung och vacker flicka att skära det sista. Och sedan brudgestalten väl utformats vid skördeslutet och skördegillet torde det vara ett element, som har alla förutsättningar att dröja kvar. En skördefest utan denna fint utstyrda »Maiden» skulle vara som ett bröllop utan brud, säges det från Lochaber i Skottland. Den bäres hem i triumf och hänges upp i ladan, där dansen och skördegillet går av stapeln. Under gillet skålar man med »the Maiden» liksom med bruden på bröllopet (Frazer VII 1912 s. 157).

Jag anser det sålunda vara tämligen klart, utan att kunna gå in på allt källmaterialet i detalj, att de engelska traditionerna om »Bride» och »Maiden» etc. i skördeslutet höra intimt samman liksom med den tyska »Braut». Den tro och sed, som hör hit, har framvuxit ur den ogifta ungdomens giftermålsfunderingar och skärandet eller bindandet av det sista som ett omen för snart giftermål. Men härmed har sammanvävts det sistas betydelse som symbol på skördeslutet inom laget och tecknet för husbondefolket, gården och grannarna, att skörden var slutförd. Jag återkommer till dessa frågor i ett särskilt kapitel om arbetsslut och sista kärvens roll därvid.

De skiftande skördesederna äro sålunda rikt sammanflätade och olika element kräva olika härledning och förklaring. Här har jag sökt göra sannolikt, att giftermålsomen knutna till det sista vid skörden äro viktiga incitament till en del talesätt och seder, som äro betydligt rikare utformade på utländsk botten än svensk.

Den ominösa traditionsbildningen synes ha gått två vägar, då det gällt att tyda *den sista eller den udda kärvens betydelse för giftermålet.* I det föregående ha getts exempel på betydelsen, att vederbörande icke skulle bli gift. Men ganska vanlig är också föreställningen, att han eller hon skulle *bli gift med en änka eller en änkeman.* Dessa föreställningar kunna kanske anses vara ett resultat av å ena sidan rena giftermålsomen och å andra sidan dödsomen och sålunda sekundära i förhållande till dessa. Något annat än en förmodan kan dock i ett fall som detta icke göras. Då betydelsen av sista kärven som bådare av giftermålet väl utvecklat sig, synes föreställningen, att det skulle bli med en änka eller änkeman lätt nog ha framkommit naturligast från den udda kärven vid uppsättningen. Denna hade ju i sig själv en påtaglig änklingskaraktär. Det var givetvis för ungdomen ett dåligt omen även att bli gift med en änka eller änkling, men det var dessutom särskilt lämpligt att användas som gyckel och hån inom arbetslaget.

»Den som fick udda nek, sades få änkeman. Man skämtade med honom. Somliga sprungo för att slippa taga den» (Tjärnö BO VFF 1794 s. 1). »Den som fick den siste neken, om de inte ble par (då man satte opp rågen näml.), de va en änka» (N. Möckleby ÖL LUF 1242 s. 7). »Den som har fått en ensamme nek så det inte blev par när di satte upp, den skulle få en änk eller änka. (d. v. s. gifta sig med ...) Så di ville inte gärna ta den siste neka, om de ble udda» (Erikstad DS IFGH 1511 s. 49).[19]

Men samma föreställning är också förbunden med bindandet av sista kärven: »Den

[19] Ytterligare exempel på denna tradition: Lur BO VFF 1783 s. 13, Rännelanda DS NMF, Gräsgård ÖL LUF 3031 s. 7, Varnum VRM ULMA 7960 s. 44, Näsinge BO VFF 405 s. 15, Herrestad BO VFF 1458 s. 1.

som band den sista kärven skulle få en änka eller änkeman» (Lommelanda BO VFF 1447 s. 13).[20]

Liknande omen om giftermål med en änka eller änkling vid bindandet av sista kärven eller uppsättandet av säden till tork finner man tämligen rikligt företrädda även utanför Sverige.

Den som binder sista kärven får en gammal man eller maka, heter det även i Danmark.[21] I Klakring skulle den piga, som band sista kärven, bli gift med en gammal man och kärven kallas »den Gamle» (Ellekilde 1938 s. 15). Den som i Levring och Gjerlev på Jylland fick binda »den Gamle» skulle få »en gammel, udlevet Man». Den som band »Stodderen» i Jetsmark i Vendsyssel fick en änkeman (a. a. s. 20, 22). I Ørum på Jylland kallas sista kärven »Kællingen» och den, som hugger den, säges få en gammal piga till hustru. Han måste också dansa med »Kællingen» på höstagillet (a. a. s. 22). Vid sädens uppsättning i Grene på Jylland sades den som fick udda kärve skola få en änka. Det säges vidare, att om aftonen kunde han eller hon finna kärven i sin säng utstyrd som kvinna eller man. Den dåliga betydelsen kunde sålunda träffa både kvinna och man (a. a. s. 21). Det gäller även vid inkörningen av sista lasset. Ingen karl ville gärna köra in detta liksom ingen piga ville binda sista neken, meddelar en uppteckning från N. Ørslev på Falster (a. a. s. 23).

Från Norge har man belägg på en liknande tradition. Den piga som här skär sista kärven på en åker skulle få en änkeman och det gällde samma sak, då man skar sista kärven för året (Laudal Vest-Agder Lid (Mannhardt) 1931 s. 62, jfr Lördal Storaker 1938 s. 17). Om det var en man som utförde det sista arbetet, skulle han få en änka (Skyllist NFS Bugge 5:33).

I Danmark säger man även, att den som tar sista stycket på fatet får en änkling eller änka till maka (Thiele 1860 nr 174, jfr Feilbergs Ordbog, »Enke» etc.).

Liknande möter också i svensk-finsk folktradition (FSF VII; 2 s. 107).

Denna föreställning är heller icke ovanlig i Tyskland (HDA 5 s. 278, jfr 280). I sammanhang härmed kallas sista kärven ofta »Grossmutter» eller »die alte Grossmutter». »In Gommern bei Magdeburg streiten sich Knecht und Magd, wer die letzte Garbe, die Grossmutter, haben solle. Der wird sich im nächsten Jahre verheirathen, aber ein altes Ehegesponst bekommen, das Mädchen einen Wittwer, der Knecht eine bucklige alte Frau» (Mannhardt 1884 s. 320, jfr 323, 325). »Grossmutter» som namn på sista kärven möter man i Ostpreussen, Schlesien, i västra Böhmen, på gränsen mellan Böhmen och Mähren, i norra Bayern, Sachsen och sydliga Österrike. »Erntemutter» möter man i Oldenburg, andra sammansättningar på »-mutter» på olika platser i hela det tyska traditionsområdet utom Nordtyskland samt »das Weib (dat olle Wif, das Weible)» både i västra Tyskland vid Rhen och i södra Österrike. Över hela Tyskland nästan enbart med undantag för Mecklenburg och med större eller mindre täthet förekommer namnet »die Alte» på sista kärven. Dessa benämningar kunna givetvis hänga samman både med giftermålsomen och omen om barnfödsel.

[20] Ytterligare exempel härpå: Tanum BO VFF 1793 s. 11, Bokenäs BO VFF 1769 s. 8 f., Tossene BO VFF 1795 s. 2.

[21] Mannhardt 1884 s. 327. Kristensen Tb 3 s. 99 nr 653. Skattegraveren 8 s. 53 nr 146.

Medan den sista eller den udda kärvens betydelse för den ogifta ungdomen i arbetslaget gällde giftermålet måste fabuleringen givetvis söka sig andra vägar, då det blev en gift man eller kvinna, som kom att utföra motsvarande arbete.

»På en annan plats kallade man den siste kärven för änklingen, det sades att den som band densamma ej blev gift på ett år eller också änkling eller änka under året. Men så en gång band vi den sista kärven tre alnar lång och flera nekar tillsammans. Alla binderskorna skulle binda var sitt band om ståddaren» (Ljunits hd SK LUF 4075 s. 6 f.).

»När de satte ihop sädesrökar på åkern, kunde det bli en ensam nek över till sist. Fick en gift karl tag i den, sades han bli änkeman, och fick en gift kvinna neken, troddes hon bli änka» (Lerbäck NÄ ULMA 1415:4 s. 39).

»Sista kärven, fullstor och väl bunden, kallades troligen 'Löktnek'. När kärvarna uppsattes i trävor, var man i allmänhet två och tog en kärve i varje hand, fick då en för ex. flickan bara *en* kärve, den sista som var på åkern, blev hon inte gift det året, blev hon gift blev hon änka» (Köla VRM VFF 208 s. 4).

»Man tog förr märke av sista neken i skåren. Var denna full bådade det gott år. Den som fick udda nek på åkern, blev inte gift det året eller också blev han änka eller änkeman» (Foss BO VFF 1775 s. 18).

Sedan sådana traditioner väl utbildats, är det heller inte förvånande att möta kombinationer som i efterföljande exempel, där ett omen får tjäna som reserv för den händelse ett annat inte skulle slå in. Sådana exempel visa emellertid samtidigt, att hit hörande traditioner äro mycket labila. Den sista kärven eller den udda kärven har fått beteckningen »änkeman, änkling» eller »änka», vilka beteckningar givetvis gå tillbaka till omenföreställningarna i likhet med den stora sista kärven, som tyder på god skörd och kallas »äringsneken» eller den lilla kärven, som kallas »unge, horunge, skvek» etc. För det labila, komplexa tänkande, som har sin rot i intressedominanternas spel och ytterst lätt utlöses i olika symboliska situationer, är skillnaden mellan den ominösa karaktären hos siste kärven eller udda kärven och dessa beteckningar med en benämning »änkling, änka» etc. mycket ringa. Traditionen är belagd i olika delar av landet på ett sätt som anger, att den tämligen ensartat kan dyka upp på olika håll.[22] Det är klart, att man ville undvika ett så dåligt omen. »Mot slut börja' de räkna efter, om det blev udda nek, och då sprang de ikapp för att inte få den», säges det från Bohuslän (Näsinge BO VFF 405 s. 15). Ett annat sätt att förebygga verkan av ett sådant ont omen var att helt enkelt dela den udda kärven vid uppsättningen:

»Den som fick den udda kärven vid sädens uppsättning, blev änka eller änkling innan årets slut, för att förebygga detta delades den udda 'negen', så att antalet blev jämnt» (Hörröd SK EU 1622).

»Blef det uddanek, då gömdes den till nästa åker, blef då en uddanek der, då lades di samman, då var spänningen öfver, men när alla åkrar var afmejade och det blef en

[22] Belägg äro utom här anförda noterade från följande platser: Näsinge BO VFF 405 s. 15, Herrestad BO VFF 1458 s. 1, Rännelanda DS NMF, Varnum VRM ULMA 7960 s. 44, Gräsgård ÖL LUF 3031 s. 7, N. Möckleby ÖL LUF 1242 s. 7, Esarp SK LUF 3551 s. 6, Katslösa SK EU 127, Bara hd SK LUF 3536, St. Herrestad SK EU 110, Vallkärra SK LUF 4035 s. 2, Örkelljunga SK EU 118, Ö. Herrestad SK IFGH 2240 s. 10, Solberga VG Sundén 1903 s. 13.

uddanek på den sista trafven, då varsla det om att en af husbondefolket skulle afgå med döden» (Rödeby BL EU 1719).

I Skåne har det varit en mycket vanlig regel, att alla binderskorna skulle binda var sitt band om den sista kärven. Detta sker säkerligen oftast för att var och en skall deltaga i det glada avslutandet av skörden, som här har fått en mera social utformning med mindre rikedom på magiska detaljer än på andra håll i Sverige. Jag återkommer härtill längre fram. Men även i den skånska traditionen synes alla binderskornas deltagande ibland kunna innebära, att man ville undvika att någon särskild hånades för att ha blivit sist och ibland även för undvikande av ett dåligt omen. Detta antydes i ovan anförda exempel från Ljunits härad (s. 150).

Det finnes åtskilliga paralleller utanför Sverige även till denna tradition, att den som band eller satte upp den sista eller udda kärven skulle bli änka eller änkeman.[23] »Sker det, at der ikke er et lige Antal Neg, bliver den Enke, der bærer det sidste ulige Neg til Skokken, og man siger, at Vedkommende selv skal udfylde den ulige Plads» (Ellekilde 1938 s. 22).

Dessa föreställningar om att huggaren, skärerskan eller binderskan som blev sist eller den som fick udda kärve vid uppsättningen skulle bli änkeman eller änka, hänger givetvis intimt samman med de omen, som säga, att den agerande själv skall dö innan nästa års slut. Huruvida detta är den ursprungligaste betydelsen torde vara svårt om ens möjligt att avgöra. Från den ensamma udda kärven vid uppsättningen eller den sista vid bindning eller inåkning torde tankarna tämligen lätt och utan förmedling ledas mot änklingsskapet. Att den ogifte skall bli gift med en änka eller änkling är väl snarast att härleda ur denna föreställning.

Genom skördetidens stora betydelse i det folkliga arbetsåret har den i flera avseenden fått karaktär av årsväxling. Detta har ofta framgått av vad som anförts i det föregående. Liksom man gör slutledningar från årets skörd till nästkommande års, går tanken lätt nog även i andra avseenden till det, som kommer att hända innan man på nytt träffas på slåtterängen, sädesfältet eller potatisåkern. Av olika anledningar slöt man sig till, om man skulle träffas på nytt, d. v. s. om man skulle leva ett år till. För tjänstefolket kunde det givetvis även vara frågan, om man skulle stanna kvar i tjänst eller icke, liksom samma frågor sysselsätta sinnena vid julen — även där beroende på karaktären av årsväxling. Ofta säges att om räfsorna fastnade i varandra eller andra redskap slogo ihop under skörden, skulle man arbeta tillsammans även nästa år. Likaså säger man, att om potatishackorna stötte ihop vid slutet av potatisplockningen, betydde det, att deras ägare skulle träffas igen nästa potatisplockning. Skärgummorna kunde kasta skärorna vid slutet av skörden för att få svar härpå.[24] Vid

[23] Danmark Kamp 1877 s. 60 nr 138, jfr »äta sista smörgåsen — bli änka», Feilbergs ordbog »Smørrebrød».

[24] V. Torsås SM LUF 5196 s. 2. Denna sed, som nu icke är vanlig i svensk tradition, torde i äldre tid, då säden i stora delar av landet ännu allmänt skars med skära, ha haft en betydligt rikare förekomst. I både Finland och Estland, där skäran använts längre än hos oss och delvis ännu användes, kastar man skärorna efter slutad skörd för att få svar på samma frågor som i här behandlade omen: giftermål, okyskhet med oäkta barn och dödsfall och även om tjänstefolket skulle flytta från gården innan nästa år (Rantasalo V 1925 s. 78 ff.). Man ställde därvid frågorna efter den som

tagandet av det sista eller vid sädens uppsättning gavs även tillfälle till omentagning rörande denna fråga, som givetvis främst sysselsätter de äldre i skördelaget. Från Uppland, där skördetraditionerna i övrigt äro ganska sparsamma, säges att »skördefolket egde en viss motvilja för att taga den sista kärfven emedan den som gjorde det löpte risken att dö inom årets utgång» (Länna UP NMF). Även vid kärvarnas uppsättning förekommer detta omen: »Om vid skördens slut på första åkern några band l. 'länkar' fattades till skylarna, skulle någon falla ifrån före nästa års skörd; blev det band över, bådade det tillökning i familjen» (L. Mellösa SÖ ULMA 811 s. 37).

Traditionen är icke ovanlig i Sverige och förekommer som väntat även utanför vårt land, gällande såväl den sista vid bindningen som den udda kärven vid uppsättningen (Ellekilde 1938 s. 22).

Det är emellertid psykologiskt intressant att konstatera, att även den helt motsatta betydelsen kan utläsas. I svenska Finland tror man, att den som skär de sista stråna icke behöver vara rädd att dö under nästa år.[25]

Sammanfattning

I det föregående behandlade omen äro som regel knutna till den sista kärven vid skärning och bindning eller till udda- eller parkärvar vid slutet av sädens uppsättning, samt i fråga om ominatet nästa års skörd även till det sista lasset vid inåkningen. Det finnes anledning att särskilt granska frågan i vilken utsträckning dessa omen verkligen utgå ifrån den sista kärven enligt äldre mannhardt-frazersk uppfattning eller om det är traditioner utgående från en »det sista-situation» vid olika arbetslägen. Jag använder härvid de tidigare definierade termerna ominant och ominat.

Ominatet *nästa års äring* har som ominant icke blott sista kärven för året utan den sista av varje sädesslag och till och med den sista på varje åker. Man skämde åkern om kärven inte gjordes riktigt stor. Ja till och med den sista vid slutet av ett skår kan ha betydelse som ominant för nästkommande skörd. Vid uppsättningen av säden till tork är ominanten den sista kärve, som på var åker kunde bli udda eller par. Härvid visar det sig, att både den udda kärven och parkärvar kunna vara ominanter för

kastade. En äldre människa frågar, om hon får leva, en ung flicka om snart bröllop. För en ung man kan det gälla, om han skall taga värvning. Detta visar hur traditionen utformas efter de olika gruppernas intressen. Att denna tradition i våra dagar är så litet känd hos oss är ett klart exempel på hur vissa traditioner med nödvändighet måste försvinna med en ändrad teknik.

[25] Såväl i Finland som Estland säger man också, att den som skar det sista eller avslutade skörden även nästa år skulle arbeta på samma fält eller hos samme bonde (Rantasalo V 1925 s. 62, FSF VII: 2 s. 111). Samma tradition är belagd i Norge (NFS Bugge 5: 33 f.). Denna föreställning, att den som skär eller binder det sista skall vara med i arbetet även nästa år synes enligt vad ADV 92 visar vara okänd i hela Nordtyskland men tämligen vanlig i Österrike, södra Böhmen och nordöstra Bayern.

Om två personer vid ett gemensamt arbete slå samman sina redskap, tolkas det både inom och utom Sverige som ett tecken på att de skola arbeta tillsammans även nästa år.

god äring, beroende på tankegången. Men även den siste skylen, stuken, röken etc. blir ominant allteftersom den blir jämn, för liten eller för stor, om man anser sig ha fått för mycket eller för litet. Men inte bara detta. Den sista hösåten, det sista »tjuvetaget», som slängdes upp på lasset och det sista lasset av hö såväl som säd är ominant för nästkommande års äring.

Ominanterna äro också lika varierande i den utomsvenska traditionen, ehuru detta inte alltid klart framgår av källorna.

Ominatet *unge—horunge—barn* anknyter främst till den sista kärven vid skärning och bindning, särskilt om den blev mindre än de andra, samt till den udda kärven vid uppsättningen. Men en liten kärve, tillkommen när som helst, kunde även bli ominant för samma intresseinriktning. Särskilt lätt var det, att kärven vid slutet av ett skår blev mindre än de andra, vilket hade samma betydelse. Men för denna ominatgrupp finnas flera andra ominanter vid skörden. Hö som blir kvar i vagnen blir »vagghö», kvarlämnade hötussar, kärvar eller lövkärvar få samma betydelse. Sista linkärven blir i Tyskland »Flachskind» och den icke fyllda sädesskylen »das Kind». Slutligen kan samma omen dyka upp även utanför skörden. Om det sista brödämnet ej räckte till för ett vanligt bröd, skulle den som satt degen få barn inom året (Sidensjö ÄN ULMA 2078: 12 s. 3). En annan parallell från ett helt annat område är den »horunge» som kan uppkomma då en mindre övad sättare vid ombrytning råkar få en slutrad överst på sidan.

Ominatet *gift eller ogift* har på samma sätt sin anknytning till den siste kärven vid skärningen eller uppsättningen. Men det kan också gälla den sista knippan lin före bråkningen. Det sista kan i anslutning till dessa omen få beteckningen »brud», vilket även kan gälla den som binder det sista. Denna »brud» etc. får sedan ofta en framträdande roll i skördeslut och skördefest med eller utan brudgum. En särform av detta ominat är »*gift med änkling eller änka*», som utgår från samma ominanter men med en synbar förkärlek för den udda kärven vid uppsättningen. Ominanten är sista kärven för året eller på en åker eller också udda kärven, ofta för varje åker och inte bara den sista för året.

I viss mån sammanhängande med föregående ominat om giftermål torde den form av ominatet vara som säger, att den gifta mannen eller kvinnan skall *bli änkling eller änka* eller att någon skall *mista sin fästmö eller fästman.* Men därjämte hänger givetvis detta ominat samman med ominatet dödsfall, som vid skördetid synes uppträda närmast på grund av denna tids karaktär av årsväxling, då man har olika anledningar att tänka ett år framåt i tiden. Det är också vanligt, att ominatet *dödsfall* gäller den arbetande själv utgående från samma ominanter. Man möter emellertid även den motsatta slutledningen, att den som utförde det sista arbetet icke skulle dö under nästa år. Även från andra ominanter, t. ex. om man stöter ihop med redskapen, sluter man sig till att man skall få leva och arbeta samman även nästa år. Det är här frågan om varianter av samma tankegångar.

En särskild form för omentagning synes i äldre tid, då skäran var allmänt redskap, ha varit betydligt vanligare än nu. Av den kastade skärans läge och kastets längd drog man sina slutledningar av olika art för de olika deltagarna i arbetet, men som regel inom här behandlade intressedominanters sfär. Denna sed är ett ytterligare

exempel på skördetidens karaktär av årsväxling i det naturliga året. Den är tämligen välkänd även utanför Sverige.

Denna översikt över omen, ominal magi och ominöst tabu vid slåtter och skörd visar att traditionens psykologiska bakgrund kommer särskilt klart fram vid dylika supranormala föreställningar. Ur en sådan synpunkt lämnar fördenskull det anförda stoffet ett tacksamt studium. Det kan konstateras, att de supranormala föreställningarnas inriktning äro tämligen olika beroende på de olika grupper, som äro bärare av traditionen. Dessa grupper företräda olika intressedominanter, som i sin tur äro traditionsgestaltningens dynamiska krafter. För bonden och hans krets är intresset för äringen dominerande. Den ogifta ungdomen sysslar i stor utsträckning med erotik och giftermål och för äldre deltagare i arbetet gör sig frågan om dödens närhet gällande i olika situationer. Det är sålunda här icke frågan om traditioner, som kunna innefattas under någon gemensam formel, t. ex. fruktbarhetens, utan om tämligen olikartade och av olika traditionsbärare representerade traditionskomplex.

Samtidigt har kunnat konstateras, att dessa traditionsgestaltande intressedominanter ha sin anknytning och utgångspunkt icke i en diffust uppfattad sista kärve, som behåller sin identitet genom olika arbetsmoment, utan i olika arbetstekniskt betingade situationer, där ett arbetsmoments avslutning ger utgångsläge för en traditionsbildning, eller ibland under arbetets gång spontant uppkomna situationer, som utlösa den fabuleringstendens, som intressedominanterna representera.

Att det vid dessa omen nästan aldrig är fråga om arbetets början (jfr dock den första hötussen etc. och gårdens avel) har sin mycket naturliga förklaring. Vid arbetets början fanns inte den ovisshetens spänning eller det val, som är förutsättning för ett omens uppkomst. Man visste mycket väl vem som skulle börja arbetet, ty detta bestämdes av rangordningen i arbetslaget, alltid strängt tillämpad. Inläggningen av den första bördan hö etc. i ladan och liknande situationer utgöra undantag, eftersom både män och kvinnor voro sysselsatta i samma arbete och valet därför kunde gälla, om den förste blev en man eller en kvinna. Det var heller inte något problem om det skulle bli en stor kärve, ett stort lass etc., ty det fanns material för att göra kärven, lasset etc. som man bäst ville. Vid slutet av ett arbetsmoment är situationen helt annorlunda. Tävlingsmomentet inverkar också. Vem skall bli den siste? Och hurudant skall det sista bli i förhållande till det andra, det normala? Detta förklarar sålunda, att de supranormala traditionerna rörande nästkommande års äring, barnafödsel, giftermål och dödsfall utgå ifrån just *det sista* i olika arbetstekniska situationer.

Det är av psykologiskt intresse att notera den ambivalens (vacklan mellan en viss betydelse och dess motsats), som denna omentradition uppvisar. Den udda kärven kan betyda mindre skörd nästa år men också motsatsen. En icke fylld skyl etc. kan fattas som tecken på kommande brist men också på överflöd. Den som får den sista eller udda kärven anses därför icke bli gift men också motsatta betydelsen förekommer, att han eller hon skall bli gift t. ex. inom ett år. Samma växling visa omina för dödsfall.

Sådana ambivalenta tankegångar synas visa, då de förekomma inom samma traditionsområde, att det emotionella utgångsläget är huvudsaken inom traditioner av denna art. Utlösningen *kan* sedan ske i ena riktningen eller den andra beroende på den betydelse eller betoning, som ominanterna av andra anledningar (deras plats i den allmänna

traditionsgemenskapen) kunna ha. Ambivalenta föreställningar kunna sålunda uppträda inom samma traditionsområde utan att man fördenskull kan påstå, att den ena formen är riktig och den andra oriktig. Men då en tradition blir mera allmän, mera socialt normaliserad med andra ord, blir vanligtvis endera betydelsen normativ. Den ena tolkningen kan emellertid helt naturligt bli norm inom ett område och dess motsats inom ett annat. Så betyder t. ex. tagandet av det sista vid skörden i svensk tradition som regel ett dåligt omen i fråga om giftermålet (ogift), medan man i utländsk tradition möter den motsatta slutsatsen att vederbörande skulle bli gift inom ett år eller liknande (»Braut, Bride, Maiden»). Det torde därför vara riktigast att av den geografiska fördelningen av traditioner med så labil karaktär icke draga slutsatser om kulturområden och kultursammanhang utan stöd av mera statiskt betonat etnologiskt material.

Det synes också vara klart, att dessa till det sista vid slåtter och skörd knutna omen rörande nästa års äring, barnafödsel, giftermål och dödsfall utgöra den psykologiska kärnan och utgångspunkten för åtskilliga benämningar på och utformningar av särskilt den sista kärven. Samtidigt måste, som redan tidigare framhållits, begreppet sista kärven ses i sitt arbetstekniska sammanhang. Det är i många fall heller inte frågan om någon sista kärve överhuvud. Det är i stället vid olika tillfällen under arbetet med slåtter och skörd uppkommande situationer, där olika bland den arbetande gruppen latenta intressedominanter kunna finna en anknytning och en utgångspunkt för sin utformning som omen, som regler för operativ magi eller tabu. Det är ur dessa föreställningar om supranormala tecken och sammanhang som många benämningar på den sista kärven uppstått såsom »äringsnek — oäringsnek, löcknek (= lyckonek), unge — horunge — skvek — pyssling» etc. samt »änka — änkeman». I fråga om »löcknek» (= lyckonek) bör dock framhållas, att det vanligaste namnet »löktnek» (= slutnek) givetvis beror på dess roll som tecken på skördens slut, medan de folketymologiska formerna »löcknek, lycknek» utvecklats sporadiskt härur på grund av att tankarna om lycka och tur eller motsatsen lätt knytas an till varje särskilt markerat föremål. Även sådana benämningar som »käring, gubbe, ståndare» ha en bidragande orsak till sin uppkomst i omina om giftermål, men de hänga också intimt samman med sista kärvens roll i arbetsslutet. Även i utlandet möter man, som ovan visats, många paralleller till dessa ur en omentradition utgående benämningar. I själva verket synes sålunda många av de namn på sista kärven, som man tidigare allt för ensidigt sökt förklara utifrån sista kärven som äringsdemon och fruktbarhetssymbol naturligt få sin förklaring från denna psykologiskt och socialt fullt förklarliga, men tämligen skiftande omentradition.

Samma förklaringsgrund gäller som vi sett också för många av sista kärvens särskilda utgestaltningar, såsom att den skall göras särskilt stor och tung, av fina strån, utformas som ett barn, eller som ett barn insatt i en större kärve, som är barnaföderskan, eller som en gubbe eller gumma. Lusten för sexuella anspelningar inom det blandade arbetslaget kan därvid ge anledning till att figuren för att ange dess kön även förses med könsorgan. Emellertid förklaras inte alla sista kärvens gestalter enbart utifrån den omentradition, som är knuten till densamma. Dess roll i arbetsslutet måste också beaktas och jag återkommer fördenskull även till sista kärvens olika utformningar i kapitlet härom.

10. *Arbetsslutet och sista kärven*

Arbetsslut och tävling

Bondens arbeten äro till sin början och sitt slut strängt fixerade av naturårets perioder. Märkesdagarna, då olika arbeten skola göras, ha visserligen i ganska stor utsträckning tagit gestalt av en konventionell tradition, men bakom allt bondens arbete på åkern, ängen och i skogen ligga dock naturens skeenden. Detta är en grundlag, vars verkliga betydelse säkerligen många människor ha svårt att göra klart för sig i vår tid, där teknik och urbanisering göra tillvaron allt mer oberoende av det naturliga året. Vi konstatera, när löven slå ut, när de falla och då den första snön kommer, men alla de fina skiftningar i naturens skeenden, som för bonden giva tecken, om han kunde så sitt utsäde med fördel, vad som inverkade på dess växt och mognad etc., sådant har en nutidsmänniska i allmänhet bra litet begrepp om.

De tidsavsnitt, som bonden hade till förfogande för olika arbeten, var det nödvändigt att väl utnyttja. Det dög inte att skjuta på sådden en vecka för en stadsresas skull eller låta några dagar för mycket gå förbi, då säden var fullmogen för skörd. Plikten mot jorden och äringen har därför alltid ansetts som den viktigaste bland bönderna och vissa arbetsperioder ha fördenskull också städse framstått särskilt intensiva och forcerade. Den bonde, som inte hann med sina arbeten, var en dålig bonde och han stämplades också som sådan på många olika sätt av sina grannar. Å andra sidan fick den rykte om sig att vara dugande och skötsam, som i rätt tid fick sina sysslor gjorda. I en samlad bebyggelse blev det fördenskull en ständig tävlan att bli först färdig och denna tävlan kommer i traditionen alldeles särskilt fram vid slåtter och skörd, då dessa arbeten jämte sådden äro de viktigaste inom arbetsåret. Vid sådden kunde det vara mera kinkigt att vara för långt framme, ty bakslag kunde lätt komma vid för tidig sådd, men vid slåttern och skörden voro tecknen för rätt tid klara och otvetydiga. Den som härvid inte hann med arbetet stämplades obarmhärtigt som en dålig jordbrukare av bygdens allmänna mening.

Dessa förhållanden måste också ha varit ännu mer påtagliga i äldre tid, då bönderna hade sina slåtterängar gemensamt och sina åkertegar i samfällda gärden eller vångar. Övriga bönder i byn blevo då lidande av, att någon inte var färdig i tid. De samfällda

slåttermarkerna måste slås samtidigt av alla delägarna, vare sig man delade upp slåtteräng i stycken, som var och en sedan slog för sig, eller man slog gemensamt och delade höet efteråt. Gemensamheten och skyldigheten att ställa arbetsfolk till förfogande efter ägodelen gjorde, att tiden för sådan samslåtter, som före skiftet var mycket omfattande, beslöts på åldermansstämma, som leddes av åldermannen. Även i fråga om sädesskörden krävde tegfördelningen samtidighet i arbetet. Hur man skulle förfara, om någon sölade, stadgas redan i landskapslagarna och senare i landslagen. Bestämmelserna härom återfinnas lokalt tillämpade i byordningarna och folktraditionens vittnesbörd äro vanliga (Erixon 1944 Mörby och Viby ... s. XXXII f., 4, 10, 14, 88, 126, 128, 130, 133, 137, 155, 161, 172, 183, 189, 193, gällande tiden 1746—1822. Byordningar från skilda delar av landet i NMT omvittna samma sak, jfr Valleberga SK EU 136.). Liknande bestämmelser finnas i de danska byordningarna ända från 1600-talet (Danske Vider og Vedtægter, 1—5).

Det är mot denna sociala bakgrund man bör se traditionerna om hur man ständigt tävlade att bli först färdig med slåtter och skörd och hur det vid andra tillfällen under året, t. ex. vid vissa av julens förberedelser, vid färden hem från julottan etc., gällde att bli först, ty då skulle man också bli först vid slåttern eller skörden.

Med denna tävlan i arbetet följde dels äran för den som blev först men också skammen för den siste. Den som blev först inom byn gav tillkänna detta för sina grannar så syn- och hörbart som möjligt. Och på samma sätt kunde varje bonde, då han blev färdig, ge tillkänna detta, så länge det bara fanns någon granne, som inte var färdig. Den som blev sist undvek sorgfälligt alla åthävor, då han slutade sitt arbete. Det skulle i så fall bara väckt ytterligare åtlöje.

Men man nöjde sig heller inte med att ge tillkänna, att man själv var färdig. På olika sätt kunde man också håna den granne, som inte kommit så långt och den allra siste blev därigenom föremål för de andras samlade hån. Det saknas heller inte föreställningar om att den senfärdige skulle ha mindre tur och drygsel med sitt, föreställningar som pendla mellan nog så naturliga iakttagelser och funderingar om övernaturliga krafter, som skada eller dra bort från ladorna. Den duktige bonden, som i tid är färdig med sina arbeten, har det övernaturligas välsignelse på mångahanda sätt. Denna synpunkt kommer ofta fram.

Denna tävlan mellan gårdarna i en samlad bebyggelse är ofta omvittnad och har tydligen intensifierats alldeles särskilt vid slåtter- och skördetiden, även om den hållits inom ramen för bygdegemenskapens godmodiga umgängesformer. Några exempel kunna här anföras:

»Det var tävlan mellan olika gårdar att bli först färdig. Det var som om det var riktigt förmånligt att bli först. Och när en granne började slå så dröjde det inte länge förr än också de andra voro framme med sina liar. Man nästan vaktade varandra, så att ingen kom att få för långt försprång. Det var inte någon heder i att bli sist. Den siste räknades ju alltid som sämst» (Järbo DS IFGH 2836 s. 18 f., jfr Järn DS IFGH 1515 s. 4).

»Det var tävlan mellan olika gårdar att bli först färdig med arbetet. Man sökte överlista varandra på ett eller annat sätt för att bli först. Den som råkade att bli först skröt mer eller mindre över detta. När den ene började ett arbete så började den andre.

När man började att skära rågen i Gunnerud så dröjde det inte förr än man var i full gång i Byn eller tvärtom. Man sådde vid samma tid och skördade vid samma tid. Det var ära i att bli först» (Eskilsäter VRM IFGH 2305 s. 32).

»I forna tider förekom tävlan i snart sagt allting och särskilt tror jag det var vanligt i slåtter- och skördearbete. Var och en ivrade så gott han kunde att bli först eller åtminstone med de första. Det var ärofullt att få in skörden före sin granne. Och så kunde det bli skrytning när man träffade andra bekanta. Så här ungefär kunde det resoneras: 'Blev Per före mig i fjol så ska han ta mej tusan inte bli det i år, det skall han få se sig om.' Och de kanske kunde bli så nära lika färdiga att det gällde vem som hann kasta in det allra sista lasset» (Nedre Ullerud VRM IFGH 2654 s. 13).

Då närboende grannar tävlade om att bli först sades att den, som blev före den andre »knöt upp rumpan» på honom (Knista NÄ EU 20911).

I Stoby SK kallades den som icke fick in sin säd i tid »bakasare» eller »sölekodd» (EU 20676). I Karlslunda SM kallades han »sånkar», »drönare» eller gavs andra »fula namn» (EU 20580).

»Det var mycken tävlan mellan gårdarna i skördetiden. Man gömde redskap för varann eller begagnade dem själv. Den som var först färdig skulle få någon fördel med jordbruket» (Näsinge BO VFF 1786 s. 12, jfr Tossene BO VFF 1795 s. 2, Fryele SM ULMA 3068: 12 s. 4, Faringe UP ULMA 303: 494 s. 16).

En sådan påpasslig tävlan synes också ha varit mera betonad på bysamfällighetens tid:

»Alla tävlade om att komma först till arbetsplatsen, när hästarna stodo förspända satt dräng och piga på agebrädan, bonden och hustrun höll i var sin port så när byhornets signal hördes gick det i galopp ut om porten, den som kom sist kallades bakasare» (Kvistofta SK LUF 4047 s. 1, jfr Konga SK LUF 4068 s. 3).

I det tätbebyggda Skåne kunde det utveckla sig sådana seder som att den som först blev färdig skulle bjuda grannarna. Men den småsnåla husmodern kunde då förmana sitt husfolk: »Om Wallin eller Mårten Andersson frågar om vi har inhöstat, så säg nej, vi har något mer uppe i Ydakärr» (Ramsåsa SK EU 2446).

Vid gemensamhetsslåtter kallade ofta åldermannen med bytrumman, innan man fick börja (St. Mellösa NÄ EU 278 och 281). Och åldermannen gick i teten ut till slåtteräng till ljudet av en eller ibland två trummor (Sköllersta NÄ EU 282).

Men sedan samslåttern var över, fick varje gård köra hem sitt hö och då blev det tillfälle till tävlan mellan gårdarna (Björsäter ÖG ULMA 6084 s. 21).

En rikhaltig mängd exempel på denna vanliga tävlan mellan gårdarna i byn har inkommit som svar på en särskild frågelista, N. M. Sp. 123 »Arbetsslutet vid slåtter, skörd och tröskning». Exempel på olika utformningar ges i olika sammanhang i det följande.

Arbetsslutets markering

På sina håll har det utbildat sig en viss ritual för *redskapens bärande* då man gick ut till arbetets början och då man gick hemåt, sedan slåttern eller skörden var slut:

»När slåtterfolket gick ut att hösta, skulle de bära liatyget på axeln och rävsan med huvudet bakom ryggen. När det var slut med skörden bar slåtterkarlen lien med spetsen

nedåt och rävserskan bar rävsan framför sig med ena spetsen av huvudet under armen och skaftet i vädret» (Veinge HA LUF 1370 s. 34 f., jfr Veinge HA VFF 239 s. 13).

»Slåtterarbetets avslutning här i Norra Äsbo skogsbygd och dess avslutning gick till på ungefär följande sätt. Tiden avses till år 1885. När slåtterarbetet var slut gingo höstafolket i prossesion hem från ängen. Slåtterkarlarna buru sina liar på axeln och efter kommo rävserskorna de buro sina rivor på följande sätt. På två av högra handens fingrar balanserade man rävsan med huvudet överst, det var ett tecken som för grannarna omtalade att nu var slåttern slut för den gården» (Örkelljunga SK EU 20547).

»Då stoddaren var bunden hade gården ju uppbundet och då gingo alla sjungande hem, sade de gamla, bärande räfsorna rätt i vädret med rifhuvudet uppåt och balanserande hela rifvan på högra tumändan, således en höstrifvelek» (Fru Alstad SK LUF 3527 s. 33).

»Vid början av skörden hölls rävsorna rätt upp, men mot slutet hölls de sänkta till tecken för grannarna att man snart hade slut» (Starby SK EU 10614).[1]

»Räfsan skulle ej hållas stilla när man gick från åkern (efter att man tagit det sista, min anm.). Snurrades i handen» (Stavnäs VRM IFGH 4686 s. 2).

Vid de större gårdarna med mycket arbetsfolk och även vid byarnas samslåtter kunde det också förekomma, att spelemän och till och med bytrumman gingo i täten till och från arbetet.

Under arbetet kunde man på olika sätt försöka dölja hur långt man hunnit för att inte skrämma grannen till att skynda på sitt arbete: »Först hade man sökt hålla hemligt när man hadde lia mejat upp och gärna svarat grannen om han frågat: 'Ho lis du mä mejenga'. 'Å, ja har allt dä mästa igen'» (Råggärd DS EU 2437).

Klas Olofsson berättar från Fristad och Vånga i Västergötland, hur man sökte hindra varandra att bli först färdig: »En var ville gärna vidkommande likaväl slåttern som alla andra andstidsarbeten vara den förste i grannelaget att ha 'tegjort', och här fanns nu ett bra knep näml. att efter slutat arbete på senkvällen ell. natten gå å leta rätt på å gömma gålbons liar — 'flötta dum framföre', som det hette. Bära dem bakom arbetet och gömma dem någonstädes uti en samme gålbo tillhörig, ännu oslagen äng — naturligtvis till hinder för arbetet. — 'Daj hetta dum la, når daj kömma dit', lät det» (VFF 245 s. 5).

Det vanligaste sättet att för grannarna ge tillkänna att man slutat arbetet var att arbetslaget *skrek eller hurrade* så gott man kunde. Det var också vanligt, att man härvid uppsökte en så högt liggande plats som möjligt för att höras bättre. Ofta lyder regeln, att man skulle hurra tre gånger, vilket ju också är det vanliga vid utbringandet av leven.[2]

»Sagesmannen hade i sin ungdom tjänat i Anderstorp av Riseberga församling. I denna by fanns sju gårdar, och till varje gård hörde en mad i närheten av Rönneå. Dessa mader brukade regelbundet av alla ägarna skördas den 12 juli om vädret var

[1] Liknande sed med räfsornas bärande berättas från flera platser i Skåne: Allerum EU 7720, Borrby LUF 4088 s. 1, Åraslövs gård Nosaby EU 20676.

[2] Ytterligare uppgifter härom i Hobroh 1939 s. 46. Seden är så vanlig, att en redogörelse för enstaka belägg blir både onödig och allt för omfattande. Den är välkänd även i Danmark. Se bl. a. Ellekilde 1938 s. 27 f. och Reimer 1910 ff. s. 408 f.

sådant att det lämpade sig för arbetet. Den som fick arbetet färdigt brukade springa upp på en i närheten liggande höjd och ropa hurra mycket tydligt tre gånger, för att de andra skulle höra att han hade blivit först. De, som blevo sist i arbetet, tyckte det var mycket förargligt för de andra skrattade åt honom» (Riseberga SK LUF 4408 s. 7 f.).

»Ved slaotterns slut dao horrades å skreks å mössorna floje i låften som kraokeskockar, å sen skolle di hem å äta slaotaregröt å dao rimma de di för den, dä tosiaste de könne å vöre glaa» (Jät SM ULMA 2411: 3 s. 4).

»När di slutat mä skörden så bruka di hurre um granner fanns så nämme di hörd'et, särskilt um dä va främma arbetshjälp där» (Karlskoga VRM ULMA 6863 s. 17).

»När di hade slått sista hacket, samla di sej allihopa i en hög å hurra', så dä dåna', dä skulle vara tre gånger. Hurra' gjorde di la för resten inte, di skråla'. Se'n marschera' di fram te gårn å feck göka'» (Länghem VG IFGH 2399 s. 40).

Hurrandet säges också vara en signal till husmor i gården, att gröten skulle sättas på (Alsheda SM ULMA 7911 s. 49).

»När man slutat slåttern, skulle man hurra tre gånger, och när man skurit av säden — man skar ju förut med skära — skulle man äta 'skura-gröden', som koktes av bovete eller korngryn. Efter potatisskörden hade man potatisgille» (Ysane BL LUF 585 s. 59).

»När de band det sista sädesbandet så var det ett hurrande på åkern och väsen. De kunde också binda flera band om detta, men vad det var för vet jag inte, det var på odygden ibland. De kunde ibland spara det bandet åt fåglarna till jul» (G. Uppsala UP ULMA 7325 s. 13).

»När den som först sluta plocka opp sina (potatis, min anm.), skrek di så dä hördes länger väg å gjorde lång näsa, nu ha vi sluta vårä, nu får ni dra veva sälvskallär, alt på sköj» (V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 13).

Hurraropen kunde också, då bygden var öppen och man kunde se från det ena arbetslaget till det andra eller man kunde följa arbetet nere från byn, åtföljas av ett agerande med redskapen,[3] eller man kastade sista neken upp i luften.[4]

[3] Man kunde också ställa till ett hiskeligt väsen med att bryna liarna, berättas det från St. Kil VRM (IFGH 2466 s. 44 f.) och liknande berättas från N. Ullerud VRM (IFGH 2654 s. 5). Var det då god klang i liarna tydde det på att man skulle få en vacker skörd. Denna strykning av liarna vid arbetets slut, som är mycket vanlig, har säkert närmast till ändamål att stryka eggen ren och förhindra rost. Men en sådan handling kan lätt bli en fast regel vid slutet och därmed också ett tillkännagivande av slutet. Man sade då t. ex. att man »brynte brynemarschen» (Tådene VG ULMA 1783: 4 s. 2, jfr Tranum VG ULMA 1783: 18 s. 13). Strykningen anses alltid böra ske, innan man lämnade fältet och det finnes en ekivåk ramsa »Ingen lie ostruken ur ängen och inge piga o . . . ur sängen» o. likn., som ju rätt väl anger tonen i ett arbetslag. Även supranormala betydelser med hänsyn till skörden kan lätt nog intolkas i denna sed. Om man går från åkern med obrynt lie anses åkern »bli skämd» (Ölme VRM ULMA 7968 b s. 5). Från Norge berättas på samma sätt att den förste, som blev färdig med slåttern på gården, tog lien och gick och ställde sig framför gatuporten och strök den en stund (Sör-Audendal NFS Vigeland 2: 13). Man kan jämföra den särskilda utformningen av liestrykningen i Danmark, »stryge for Kaalen» (Ellekilde 1938 s. 37, Kristensen I nr 175).

[4] Kastandet av sista neken upp i luften är bl. a. belagt från Vallkärra SK LUF 4035 s. 2, Älvsbacka VRM IFGH 2636 s. 16, Eljaröd SK EU 137, Härlunda SM LUF 2656 s. 24. Till denna sed kan även knytas en ominal magi. Från Bro i Uppland meddelas, att den som band sista kärven av någon sädessort »skulle hissa upp den i luften». Så lång säd skulle det då bli följande år (EU 3256).

»Den som slog den sista fläcken på ängen, om honom sade de: 'Han slog haren', och då alla slutat slå, höjde de upp sina liar och räfsor och hurrade» (Grebo ÖG EU 6647).

»När man huggit slut lyftade man liarna i vädret under hurrarop, sedan bjöd husbonden på en sup ute på åkern. Detta gällde de sista stråna på gården» (Dagstorp SK EU 1822, jfr LUF 3582 s. 2).

»Det var även brukligt att när den sista säden var avmejad med lie så hurrades det och man svängde även med liarna i luften när någon av grannarna var i närheten för att därmed visa att man var fort framme med arbetet. Sedan självbindarna kommo i bruk, vilket nu är ungefär 20 år sedan (uppt. gjorda 1930), så har dessa seder fallit bort» (Bjärshög SK EU 1782).

»I 'skäringa' (skördetiden) har jag sett samt även hört omtalas att när skördefolket på en gård fått 'rotlöst' d. v. s. skurit sista säden, brukade någon av skördekarlarna, med triumferande min, taga en sädesnek i handen och hålla denna högt över huvudet samtidigt som han gjorde ett hojtande till grannfolken som ännu höllo på att skära säd på sina gärden i närheten» (Solberga BO EU 20600).

»På sina ställen tävlade man med varandra vid slåtter och skörd om vem som blev först färdig med denna. När de sista stråna skulle slås, sade de till den som slog av dem, att han 'tog haren' och så hurrades tre slag och ibland dansade man med nekerna» (Vitaby SK EU 122).

»Nor di hade hoged de sista hoged so slängde de alla liana i en bonke so stälde di se alla i en reng o så horra di de vassta di konne so kom bonne mä bränevin flaskan so skolle di ha rode syppen for de ad avraden skolle vöjsa bra» (Torrlösa SK LUF 4049).

»... De tävlade förskräckligt de olika gårdarna i byalaget. En del bara slog och inte tog upp utan slog alltihop. När de slagit ifrån sig skulle alla slåtterkarlarna gå ihop på en kulle och hålla sina liar i vädret och hurra. Vid det sista slaget de slog skulle så många slåtterkarlar, som var där, gå ihop och slå» (Håcksvik VG IFGH 1351 s. 52, jfr Danmark Møller 1933 s. 89).

Liksom byalagets horn förkunnade, då bönderna skulle samlas för att dryfta byns angelägenheter eller börja sina arbeten, kunde den enskilde bonden med hornsignaler förkunna att sädesskörden var slut:

»Vid sädesskördens slut hade man olika seder och bruk. För att låta grannarna veta att man slutat meja brukade man i första hand hurra ljudligt på åkern. Vid hemkomsten tog husbonden fram ett avsågat oxhorn, i vilket han blåste som en basun, så att alla i den vidsträckta byn hörde det. Så snart det andra byalaget fick höra det skrällande ljudet, visste man vad det betydde. I detta horn blåstes det efter varje avslutat arbete. Det var ej alla bönder, som använde ett sådant horn, men en och annan av de äldsta bönderna gjorde det till omkring år 1890, då denna sed kom av bruk. Att gå upp på gårdens högsta punkt och hurra samt avlossa ett par bösseskott var också brukligt» (Forserum SM ULMA 7992 s. 14 f.).

Uppteckaren meddelar, att liknande skedde även när potatisplockningen var slut.

Även med *skott* kunde man omtala, att man var färdig med skörden. Seden har givetvis anknytning till den militära saluten och är inte ovanlig. Ett par exempel kunna anföras:

»Det var en stor tävlan bönderna emellan att bli först färdig med slåttern, då bar

det iväg med hans folk upp på en höjd, där man hurrade och sköt flera skottsalvor» (Östra Blekinge EU 46).

»De hade så möe naturlig äng förr, och när de slutat att slå, då sköt de, det skulle liksom vara glädjeskott. Det var de, som hade slutat i rättan tid före Olsmässdagen, någon dag innan juli månad tog slut, var det som de sköt, men gick det över in i augusti, då teg de, då blev det ingen skjutning av. Men nu i 50 år har jag inget hört, det där tog slut när jag var en 35 år» (Ljuder och Algutsboda SM NMF).

»När sista lasset 'soen' kördes från vången, sköt man med ett skjutvapen, som hette puffert. Det gällde nu för körsvennen att akta sig, så att han inte välte med hela lasset, då det gjordes allt för att skrämma hästarna» (Vallkärra SK LUF 4035 s. 2).[5]

Att man hade skjutvapen med i sista lasset omtalas även från Bornholm (Raae 1928 s. 120). Från både Sverige och Norge finnas uppteckningar, att man använt en kanon, vilket för seden ännu närmare den militära saluten.

»På Fohlaboda gård $^1/_8$ mantal, när slåttern var färdig, uppslått, sköt man med kanon en 3—4 skott, så det hördes vida omkring, och då sade man: 'Nu har de slått upp i Fohlaboda', det visste folk i trakten då skotten hördes ända till Vrigstad i Almundsryds socken. ... En 10 slåtterkarar brukade de vara, många lejda, mycket madslåtter, 'maahgräs', hade de» (Urshult SM EU 20582).

»Förr i tiden brukade man skjuta efter höskördens slut. Varga-Daniel i Degerhaga brukade skjuta 4 pistolskott över det sist sammanräfsade» (Urshult SM LUF 3607 s. 12).

»När sidste kornbandet var skore, så vart det skote med eit 'stykkje' dei kalla. Stykkje var som ein slags kanon, pålag ein 40 cm. lang, og vart ladd med krut, leir og sand. Han vart avfyra med ei slags lunte dei arbeide sjølv, det var eit halmstrå de fylte med krut (Korgen). Når så naboane høyrde smellen, så sa dei, ja no har dei laga haren, også nemnde dei garden der smellen kom ifrå» (Korgen (Nordland) Norge Strompdal 1938 s. 65).

De rikt flödande uppgifterna om dessa olika sätt att markera slutet av slåtter och skörd lämna intet som helst tvivelsmål om avsikten med seden. Det gällde alltid att för grannarna tala om att man var framme i tid med arbetet. En bys slåtterlag på ängsmarkerna med samslåtter inom byarna vänder sig till de andra byarnas slåtterlag. Och då det gällde gårdens enskilda arbete var det närmsta granne, som ännu inte var färdig, man riktade sig till. Men om en gård inte var färdig i tid eller rentav var sist, var det tyst och stilla vid arbetets slut.

De olika sätten att markera arbetsslutet äro givetvis även beroende av bygdens rent geografiska karaktär. I den öppna bygden, där man ser till det närmaste arbetslaget eller flera, bifogas gärna hurraropen med att liarna svängas i luften, man kastar upp sista kärven eller man går i procession hem med redskapen på ett särskilt sätt. I skogstrakter äro kanske inte ens hurraropen tillräckliga utan man måste skjuta med bössa eller till och med kanon. Från Småland omtalas, att man slog så hårt som möjligt, då man lagt upp skiftet i ängsladan och spikade dit gavelbräderna (Berga SM EU 20525). Från Hardanger i Norge berättas, att då höet var inlagt i slåtterladan höggs

[5] Ytterligare exempel ha antecknats från: Algutsboda SM LUF 2897 s. 157, Linneryd SM EU 1842, Forserum SM LUF 4325 s. 3, BL NMF, Urshult SM LUF 3608 s. 11.

en björk och man satte lövkärvar runt ladan. Yxhuggen fingo därvid ge tillkänna för grannarna, att man var färdig och man högg så ljudligt, att det hördes lång väg (Opedal 1940 s. 112). När sista rian är färdig slår man på Runö på riastängerna före gillet, vilket torde innebära ett liknande förkunnande av arbetets slut och väl även en påminnelse till husbondefolket, att man var beredd att börja gillet (Klein 1924 s. 304 f.).

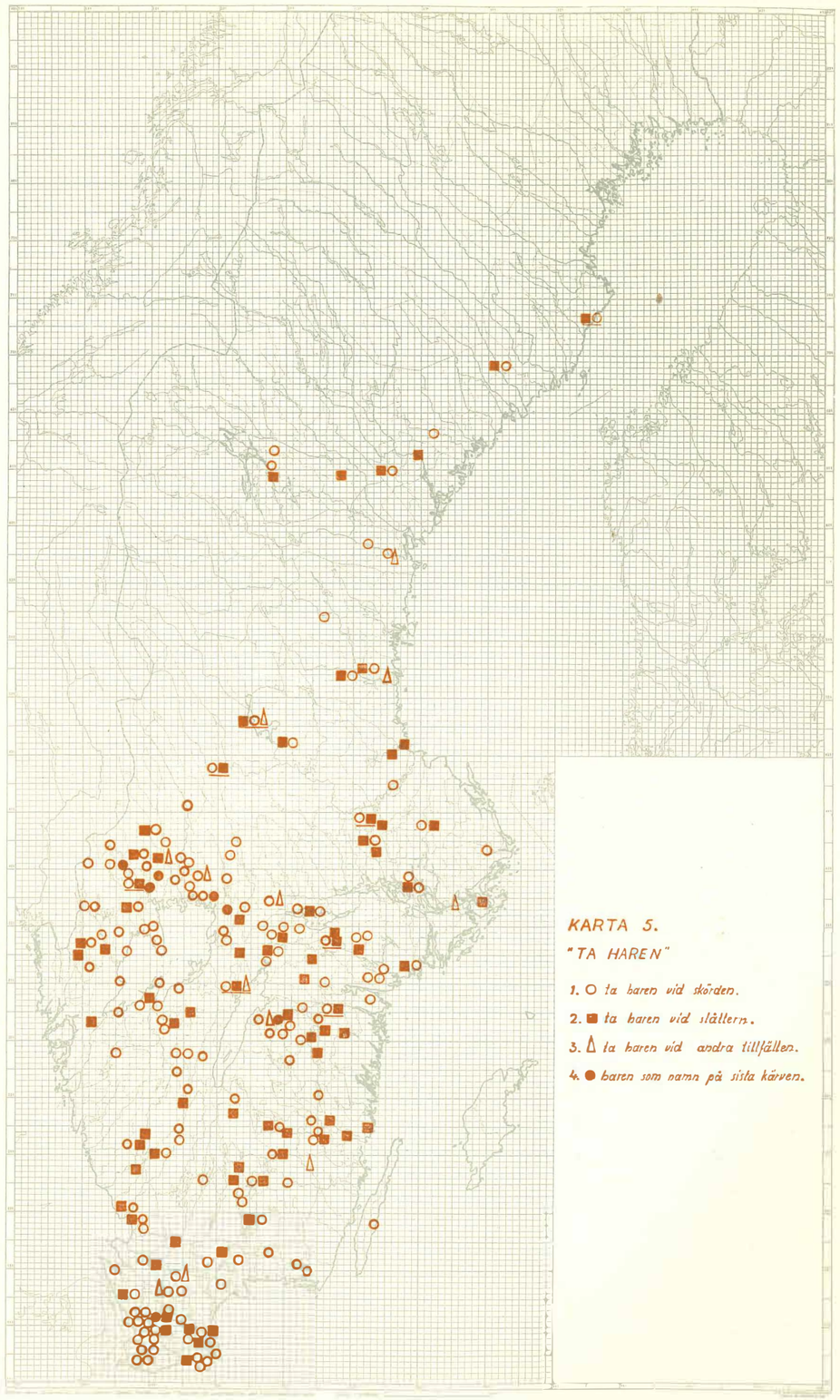
»*Ta haren*»

Innehållet i den höstsed som benämnes »ta haren» är, att arbetslaget vid avtagandet av den sista biten på ett stycke agerade med hugg och rop på olika sätt som om de ville fånga eller driva bort en hare, som tänktes sitta gömd i denna sista bit. Man möter även uttrycket »ta haren» som blott ett talesätt, helt enkelt som beteckning på slutfört slåtter- eller skördearbete. Traditionen har däremot ingenting direkt att göra med tagandet eller bindandet av sista kärven. Det är klart fråga om olika traditionskategorier, som icke böra sammanblandas, även om det kan finnas enstaka exempel på sammanblandning i uppteckningar av dålig kvalitet eller då traditionen urspårat.[6] Ta haren är ett litet uppträde kring det ännu icke rotlösa sista stycket, där en hare tros eller låtsas vara gömd.[7]

Traditionen förekommer praktiskt taget över hela Sverige, som kartan visar (karta 5). Till utbredningen utanför Sverige återkommer jag senare. Man bör också vid försök till tolkning av seden ha klart för sig, att den anknytes till såväl slåtter som skörd. Detta har man vid tolkningen hittills nästan helt bortsett från, eftersom haren i gräset icke så väl passade in i teorierna om sädesandar. Vid en kartering och genomgång av det stora materialet i våra arkiv visar det sig visserligen, att beläggen för »ta haren» vid skörden äro ungefär dubbelt så många som vid slåttern, men detta synes till icke oväsentlig del bero på en intensivare insamling av sädesskördens traditioner, där man menat sig ha att söka de intressantaste vetenskapliga problemen. Med hänsyn härtill torde proportionen 1 : 2 icke vara att förvåna sig över. Båda traditionerna förekomma i stort sett över hela landet även om man, och detta tämligen lätt förklarligt, torde kunna utläsa, att anknytningen till skörden sker oftare i sädesbygderna. På hela Skånes sydvästslätt var den naturliga slåtterängen i stort sett försvunnen redan under 1700-talets förra del (Campbell 1928 s. 35 ff.), och de moderna klöver- och timotejvallarna, huggna med slåttermaskiner, ge ingen bakgrund för seden. Där seden

[6] Då M. P:n Nilsson (Fm Ft 1921 s. 64) säger: »Därför kallar man skördandet av den sista kärven att gripa haren, fånga eller driva bort räven o. s. v.», så gäller detta sålunda icke för det svenska materialet och synbarligen heller inte det utländska.

[7] Två uppteckningar från VRM, Nyed IFGH 1919 s. 64 och Boda IFGH 2471 s. 41 meddela: »Löckneka fick heta harn ibland» och »Den som band sista neken sades 'ta haren'». Uppteckningarna ange emellertid på samma gång, att det gällde de sista stråna. Jag fattar dessa uppteckningar som resultat av en sammanblandning av olika traditioner, något som givetvis inte är alldeles ovanligt.



uppträder vid slåttern är det givetvis inom områden, där man ända fram i nutiden haft naturliga slåtterängar eller arbetat med lie.

Seden »ta haren», som således enligt min uppfattning lika ursprungligt kan anses höra hemma vid slåttern som vid skörden, möter man sporadiskt även knuten till arbeten, där den däremot ursprungligen icke kan höra hemma. Från Skåne, Värmland och Hälsingland finnas uppgifter, att man »tog haren» även vid potatisupptagningen [8] och till och med vid tröskningen (Otterstad VG NMF). Vid tobaksodlingarna norr och söder om Stockholm hade man en tobakshare [9] och till och med då man rev milorna i Värmland och Närke talade man om att »ta haren» (Nyed VRM IFGH 1919 s. 47, Kil NÄ ULMA 1801: 3 s. 3). Det måste givetvis i dessa fall vara fråga om sekundära anknytningar beroende på att uttrycket »ta haren» kommit att beteckna »göra slut» på ett arbete helt enkelt. Man kan jämföra detta talesätt med t. ex. »sjunga på sista versen». Då flottleden rensas från de sista timmerbråtarna säger man i Dalarna, att »rumpan går». Liknande uttryck äro ganska vanliga. Då man i Viken i Skåne var trött då det led mot slutet av ett arbete, vid skörden eller vid andra tillfällen, kunde någon uppmuntrande säga: »Ah, ha vi nått över hunnen, så nå vi väl rompan.»[10] Rumpan betecknar slutet och hunden har tillkommit efteråt. Det kunde givetvis lika lätt ha blivit ett annat djur med en framträdande svans utan att valet av djur vid ett sådant uttryck har någon djupare betydelse.

Av de sena uppteckningarna att döma tyder, som nämnts, ingenting på att seden att »ta haren» skulle vara ursprungligare vid skörden än vid slåttern.

Äldre belägg för seden äro tyvärr ganska få. Dybeck har publicerat en uppgift från södra Östergötland 1849, som kan vara värd att citeras: »Vid middagstiden är vanligen gräset på ängen afslaget och hopräfsadt, hvarvid serskildt må anmärkas slotterfolkets täflan, att hinna fram till ängens slut, för att 'hugga ut haren', hvarmed menas sista gräsbevuxna stycket af ängen» (Dybeck 1849 s. 35). Mannhardt har i sin frågelista efterlyst seden (Fm Ft 1931 s. 7—11 fråga 8). Av det fåtal svar — inalles 12 — som blev resultatet för Sveriges del ha tre stycken vidrört seden. Från Småland anger dåvarande riksantikvarien Hildebrand: »När skördefolket närmar sig slutet af en åker eller en äng, heter det, att man skall fånga haren. — Allmän sägen i Småland, känd i min barndom.» Hildebrand var född 1806 och traditionen har sålunda i detta fall en avsevärd ålder.

Från Åkers härad i Sörmland meddelas i svar till Mannhardt: »Då man vid skörd af säd eller lin kommit till slutet af åkern, skall man *ta haren*, d. v. s. man ställer sig så, som om man ville fånga ett i säden gömdt djur» (Fm Ft 1931 s. 52).

Ett svar som meddelats av rättaren J. P. Ericsson, Långtora Säteri, Uppland, genom godsägare G. M. Hamilton, Hedensberg, lyder: »Vid skärningen af siste kärfven bruka alla skördemännen komma tillsammans och kämpa om att *få fatt på haren*, likaledes

[8] N. Rörum SK LUF 476 s. 159, Matteröd SK LUF 4100 s. 1, V. Ämtervik VRM IFGH 1285 s. 15, Nyed VRM IFGH 1919 s. 47, Söderala HS NMF.

[9] Solna UP NMF, jfr Ambrosiani 1905 s. 319—322. Ambrosianis tolkning av harkalaset står sig inte inför modern kritik. Brännkyrka SÖ (1808) Reenstierna 1946.

[10] Viken SK EU 2859; jfr Skäfthammar UP ULMA 3333: 5 s. 5. Uttrycket är väl bekant även i Sörmland enligt vad fil. dr Sigurd Wallin meddelat.

vid bindningen af siste kärfven, ty den som blir efter kallas en suddare. Går det ej fort vid siste kärfvens bindning, fruktas hexan, det blir dyrt år o. s. v.» (Fm Ft 1931 s. 22). Här talas om »skärningen af siste kärfven», vilket man dock inte i detta enstaka fall torde ha anledning fästa större avseende vid. Meddelaren skulle lika lätt ha kunnat skriva sista stråna, vilket bättre stämmer med meningens senare del, och då skulle uppteckningen varit fullt i överensstämmelse med det övriga omfattande materialet från senare tid. Jag fattar det som ett icke fullt adekvat uttryck för vad meddelaren velat tala om, möjligen beroende på att det här är ett meddelande i andra hand. Ett stort material från Sverige såväl som utlandet bekräftar en sådan uppfattning.

Slutligen finns bland svaren på Mannhardts frågor även en uppteckning från Bergsjö i Hälsingland: »Att *taga haren* säger man om att skära slutet af en teg eller ett fält — och någon gång händer på svedjeland äfven att harungar kunna fångas, hvilka hålla sig gömda bland halmen, isynnerhet råttor finnas ofta dervid. Om denna säger man också 'se skördeharen'», (Fm Ft 1931 s. 44).

I Nordiska museets arkiv förvaras uppteckningar från Gräsmarks socken i Värmland gjorda på 1880-talet av riksdagsmannen Jan Magnusson. Av dessa lyder en: »När slottanden sker och det sista afskäres tar man harn säges det då de sista skårarna tages å man skriker 'ta harn'» (NMF).

En uppteckning i västra Närke från 1867: »Ner sedskerningen slutas hvad det varit, så bruka skördemennen kappas och skulle taga haren som dom sade satt i sista tappen som skars. Likaså gjorde dom som ban (band) ihop seden så skulle di taga rett på haren, sedan vart det ett hurra rop af alla och sen en stor traktering».[11]

Jag har anfört dessa äldre uppteckningar om seden »ta haren» därför att de givetvis kunna förmodas spegla en renare tradition, där uppteckningar gjorda efter den stora åkerbrukstekniken fullständiga genombrott kunna ha svårare att komma till rätta med problemen. Emellertid måste man alltid i fråga om äldre uppteckningar komma ihåg, att dessa mindre ofta äro resultat av den omedelbara kontakten mellan upptecknaren och traditionsbärarna än de senare.

Den bild som de äldre uppgifterna ge av traditionerna kring »ta haren» visar sig vara i stort sett ensartad med senare uppteckningar. Av de sju anförda uppteckningarna ange de två seden vid slåtter, två vid slåtter och skörd, två skörd och en skörd av säd och lin. Man kan givetvis av detta fåtal äldre belägg icke utläsa någon övervikt för sedens anknytning till slåtter eller skörd utan endast konstatera att »ta haren» förekommer både vid slåtter, sädesskörd och linskörd.

Ej heller visa dessa tidiga uppteckningar något olikartat innehåll i seden i jämförelse med senare uppteckningar.

Seden »ta haren» är mycket rikt belagd bland det *sentida uppteckningsmaterialet* i våra arkiv.[12] Det normala och själva kärnan i seden är det lilla upptåget vid huggandet av det sista antingen för året eller på en viss åker eller ängslott, varvid man på olika

[11] Maja Cajsa Berglund: »Uppteckningar af åtskilliga äldre seder och bruk i Wester-Nerike,» 1867 s. 5 (Mpt tillh. Närkes Fornm.-förening).

[12] En sammanställning av en del sådana har gjorts av Louise Hagberg (»Ta haren», ett gammalt skördebruk) i Rig 1926.

sätt markerade, att man väntade att finna en hare i detta sista. Man talar som regel om att »ta haren» och detta uttryck har då även fått betydelsen att ta det sista d. v. s. få slut. I denna mening har talesättet och uppträdet kunnat överföras till andra arbetsslut, där någon hare rimligen aldrig kan ha förekommit. Men även andra uttryck av samma betydelse förekomma, t. ex. »fånga haren»,[13] eller man ropade till de närvarande att »ta fatt haren» och liknande.[14] Andra mera tillfälliga uttryck äro »kritta haren» (Enslöv HA IFGH 2827 s. 1), »stryka haren» (Edsleskog DS IFGH 1800 s. 5), »slå haren» (Grebo ÖG EU 6647), »hugga ut haren» (Vårdsberg ÖG EU 3615), »breka haren» (Mjöbäck VG EU 3554) och »ringa haren» (Harplinge HA EU 21894). Man säger till och med att man »hängt haren», då gräset var avslaget (Burseryd SM LUF 5486 s. 44). Det förekom också, att deltagarna samlades i en klunga eller ställde upp sig i en ring eller att man slog det sista mot en gärdesgårdshörna för att man verkligen skulle kunna fånga en hare, om det fanns en sådan.[15] Om det inte fanns någon, kunde det i alla fall förekomma, att man låtsades fånga en för att få litet roligt med varandra. Detta gav ibland tillfälle till skämt pojkar och flickor emellan. Eller en av de minsta karlarna agerade hare genom att springa på fyra ben och de andra skulle fånga honom (V. Sallerup SK LUF 4094 s. 5).

Att man ofta såg harar vid slutet av fältet är betygat av många uppteckningar från skilda landskap[16] ävensom, att man verkligen försökte och ibland lyckades fånga några.[17] Två till tre personer kunde skynda sig ut till sidan med ett klädesplagg eller vad de kunde få fatt på i en hast och försöka kasta över haren, då han sprang (Reslöv SK LUF 4071 s. 9). Att man därvid också kunde låtsa sig vilja döda haren, om man inte kunde fånga den på annat sätt, är naturligt nog. Man kunde då springa efter haren och med lien låtsa sig slå ihjäl honom (Lungsund VRM ULMA 7957 s. 13). »Nu ska vi ta har'n, nu hogg vi å ett ben», hette det i Vi (SM), när de voro nära slutet på skärningen. Den som tog sista taget, hade huggit ihjäl har'n (Hagberg 1926 s. 93). Eller man säger, om några strån bli oskurna, då man tog det sista, att man »högg rompa å har'n (Hagberg 1926 s. 92). Det har heller inte varit ovanligt, att man under arbetet råkat döda ungharar med lien.

Andra meddelare säga, att det inte fanns någon hare och detta var givetvis många gånger förhållandet. Man förklarar då seden så, att det bara var ett skämt eller ett

[13] HA (1890-talet) NMH exc., St. Herrestad SK EU 110.

[14] Ingelstad SK EU 139, Villands hd SK EU 128, Albo hd SK EU 120, Jonstorp SK EU 2902, S:t Olof SK EU 120, St. Råby SK EU 1877 Ö. Nöbbelöv SK EU 130, Ö. Tommarp SK EU 135, Tryde SK EU 138, Öljehult BL EU 38, Blomskog VRM IFGH 2148 s. 36, Lillkyrka NÄ ULMA 1945: 12 s. 5.

[15] Svedala SK LUF 4056 s. 2, Norrby UP NMH exc., Svalöv SK LUF 4049 s. 2, Ö. Frölunda VG NMF, Rengsjö HS ULMA 2671: 3 s. 14.

[16] Reslöv SK LUF 4072 s. 5 och 4071 s. 5, 9, N. Mellby SK LUF 3526 s. 6 f., L. Slågarp SK LUF 4051 s. 1, Lackalänga SK LUF 4042 s. 2, Hörup SK EU 2642, Fru Alstad SK NMF mpt bd 2 s. 502, Esarp SK LUF 3551 s. 5, Möklinta VSM ULMA 2795: 15 s. 27, Knista NÄ EU 20911, Sollerön DR ULMA 7862 s. 27 f., Boda VRM IFGH 2471 s. 41, Brunskog VRM IFGH 2015 s. 18 f., Jonstorp SK EU 2902, Sånga ÄN ULMA 2209: 1 s. 12 f., Kumla VSM EU 20491, Risinge ÖG LUF 4227 s. 127, Nysätra VB EU 22885.

[17] Svedala SK LUF 4056 s. 2, Håsjö JÄ ULMA 6281 s. 27, Forserum SM ULMA 7992 s. 10 ff.

lustigt uppträde eller ett talesätt.[18] Verklighetsunderlaget bakom talesättet är emellertid mycket påtagligt. »Men det var ingen vidskepelse utan det har hänt, att det funnits harar i säa», meddelar en uppteckning (Risinge ÖG LUF 4227 s. 127).

Tävlingen mellan grannarna i skördearbetet gör det naturligt, att upptåget »ta haren» även är förenat med stoj och hurrarop och slående med redskapen. Man ville visa, att man var färdig. Man hade själv tagit haren och den fanns sålunda kvar i grannens oskurna fält. Eller de som funnits i det egna fältet hade nu gett sig iväg till grannens ännu oskurna mark. Det är detta resonemang och denna lust att i synlig måtto visa, att man är bättre än grannen, som ligger bakom den formen av seden »ta haren», då man säger sig jaga över honom i grannens åker. Denna tankegång har sålunda sin grund i tävlingen mellan grannarna och där den kommer fram, strävar man efter att på ett synligt sätt jaga över en verklig eller symbolisk hare i grannens fält.

»Skulle jaga slåtterharen till nästa granne, den som hade äng igen. Den blef sämst, som ej hade någon att skicka den till» (Steneby DS NMF).

»'Ta har'n' det var det sista som skars. Då blev det liv å brått, för då skull en jaga bort, eller om en kunde ta harn. Alla fick brått för han skulle jagas. Till slut sprang di framåt ett stycke å repa efter backen å låtsades som att de skulle ta den. Men det var bara skämt å sådant en gjorde sig till för att en skulle få något roligt på slutet. Om grannen hade säd oskuren, så fick han haren till sig å då hade han att göra ett tag innan han fick bort honom. 'Ja, nu har du fått har'n', kunde en säga till grannen, 'du skall fäll ha nô du också'» (Sunne VRM IFGH 4033 s. 6 f.).[19]

Utifrån denna situation, att man jagade haren över till den granne, som ännu inte var färdig, och som sålunda var den sämre jordbrukaren och väl heller inte fick samma resultat av sitt arbete, uppkomma givetvis lätt övernaturliga synpunkter understödda av vetskapen, att haren är ett skadedjur ur jordbrukarens synpunkt. Det ligger sålunda nära till hands att tro, att den som blev sist av alla därmed också fått alla hararna på sin lott, vilket på något sätt måste tära på hans förråd. Därvid gör man sig säkerligen inte någon klar uppfattning hur denna skadegörelse i verkligheten går till. »Det kunde finnas harar bland di osynlie också», säger en uppteckning, vari skildras att man jagade över haren till grannen (Gåsborn VRM IFGH 4193 s. 28). En annan uppteckning, som tidigare framdragits som ett av bevisen för en folklig uppfattning av sädesandar, meddelar, »att man jagade haren därur och till grannens åker — om nämligen grannen ännu inte slutat skära. *Den som blev sist, troddes få föda detta mystiska väsen under vintern*»[20] (kurs. av mig). Denne upptecknare är emellertid inte

[18] Örkened SK LUF 4096 s. 2, N. Rörum SK LUF 476 s. 53, Bosjökloster SK LUF 476 s. 81, Visnum VRM ULMA 7965 s. 25, Färnebo VRM EU 12078. (Denna synpunkt tycks komma fram särskilt ofta i den värmländska traditionen. En genomgång av uppteckningar i IFGH gav icke mindre än 13 belägg för att man ansett seden vara enbart ett skämtsamt upptåg.) Jät SM ULMA 2411:3 s. 3.

[19] Jfr Toftedal DS IFGH 1321 s. 43, Håbol DS IFGH 1191 s. 28 och NMF, Hammarö VRM IFGH 4306 s. 26, Ölme VRM IFGH 3480 s. 20, Holmedal VRM IFGH 3619 s. 49, Sunne VRM IFGH 4033 s. 6, Ö. Ullerud VRM IFGH 3361 s. 26, Östervallskog VRM EU 9159 och IFGH 3174 s. 46, Färnebo VRM EU 12078 och IFGH 3818 s. 15.

[20] Köla VRM Celander 1923 s. 37. Upptecknaren är Edvard Olsson, Adolfsfors, Köla, som varit en av Västsvenska folkminnesarkivets flitigaste medarbetare. Min uppfattning om honom är grundad

fri från en lärd fruktbarhetsteoretisk påverkan. Hans olyckliga formulering torde bero härpå, men själva tanken, som ligger bakom, behöver därför inte vara främmande för folklig uppfattning. Det är däremot en långt driven generalisation att rent allmänt som P:n Nilsson säga, att den som »fångat haren» — tros få särskild lycka och tur i sina förehavanden (1915 s. 52, 2 uppl. 1936 s. 71).

Att »ta haren» skedde alltid innan allt var hugget, medan ännu något hörn stod kvar på rot och gav haren en möjlighet att gömma sig där. Den stora mängden uppteckningar lämna härvid ett fullt klart besked. Rent undantagsvis kan även det sista skåret bli kallat haren (Edsleskog DS IFGH 1800 s. 6). I samband med att man tog de sista stråna hurrade man eller tillkännagav med slag etc., att man var färdig. Tidigare har även nämnts, att man kunde kasta den sista kärven upp i luften eller dansa med nekerna. I detta situationskomplex är det inte förvånande, att även siste kärven, som ju tillkommer nästan i samma moment som man tar haren, kan få beteckningen »haren». Men detta namn är tvivelsutan överfört från den situation som här ovan betecknas »ta haren» och har i sig själv ingenting med traditionen kring sista kärven att göra. Några exempel torde ytterligare understryka, att så är förhållandet.

»Den som band sista neken, 'han fick haren', också kastas den högt över huvudet» (Eljaröd SK EU 137).

»Den sista neken strävade (kämpades) alla om att få. Då de fick den skrek de: 'Nu fick jag haren'» (Öljehult BL EU 38).

»Så det var alltid fråga om vem som skulle passe te och ta di siste stråa. Det kalla di och *ta harn*. Löckneka fick hete harn ibland» (Nyed VRM IFGH 1919 s. 64).[21]

Seden »ta haren», sådan vi mött den i Sverige, synes vara mindre känd i Norge (jfr Lid 1928 s. 9 ff., 22 ff.). Mannhardt har i sin år 1866 spridda frågelista så ingående frågat efter hithörande bruk vid slåtter och skörd, att svar skulle erhållits,

på en tämligen noggrann genomgång av hans produktion och denna visar flera exempel på avgjord lärd påverkan. I den mån man kan klarlägga och sålunda bortse från denna påverkan visar sig Edvard Olsson dock vara en tämligen god traditionsbärare. Vad jag här påpekat torde rätt väl framgå redan vid en genomläsning av Värmländska folkminnen, den festskrift som Västsvenska folkminnesarkivet ägnade honom år 1932. Edvard Olssons samlade uppteckningsskatt liksom åtskilliga andra flitiga medarbetares i våra folkminnesarkiv borde snarast bli föremål för källkritiska studier, medan kontroll på tvivelaktiga punkter ännu är möjlig. En annan flitig meddelare till VFA har ännu djärvare broderat vidare på detta tema, t. ex. »Haren sades vara ett slags andeväsen som den fick föa hela året som blev sist att slå av» (Marbäck VG IFGH 4224 s. 16). Denne meddelare har i uppteckningar, inlämnade såväl till VFA som EU, visat sig äga en rik egen tradition men samtidigt en bestämd tendens att själv fabulera vidare i ofta fantastisk riktning. Jfr Celander 1937 s. 248, exempel nr 3, som är av samme upptecknare, Albert Josefson (icke *Axel* J., som C. redovisar). Föreställningen, att den som blev sist och således fick behålla sin och kanske även de andras harar därmed behöll ett väsen, som tärde på foderförrådet, synes dock inte vara främmande för folklig uppfattning och kan framkomma på skilda håll. Tron att lada och loggolv kunna både fyllas och tömmas på övernaturligt sätt är ju tämligen välkänd. En uppteckning säger, att den som sist fick haren fick hysa den över vintern och för honom blev fodret odrygt (Silbodal VRM IFGH 3099 s. 7) och en annan, att den som blev sist, fick »föda haren under vintern» (Trankil VRM IFGH 4217 s. 32). Sådana föreställningar torde nog kunna uppkomma kring talesättet att driva haren över i grannens fält allt efter som man blev färdig.

[21] Jfr Ingelstad SK EU 139, V. Sallerup SK LUF 3238 s. 6, Glimåkra SK LUF 3840 s. 7, Varnum VRM ULMA 7960 s. 46, Hov ÖG ULMA 4767 s. 13 f., HA (1890) NMH exc.

om seden varit välkänd i orten, detta särskilt som traditionerna om »ta haren» hör till det stoff, som ganska väl kom fram i svaren på Mannhardts frågor i Sverige och som i senare tradition lättast kommer fram i uppteckningar såväl som i bygdepublikationer. På Mannhardts frågor inkommo i Norge åtminstone 45 svar, fördelade på de olika fylkena som följer: Østfold 1, Hedmark 3, Opland 1, Aust-Agder 2, Vest-Agder 9, Hordaland 4, Sogn og Fjordane 17, Møre 2, Nordland 5 och Troms 1. Från Vestfold, Buskerud, Akershus, Telemark, Rogaland, Trøndelag och Finnmark kommo inga svar. Av de 45 svaren veta emellertid endast 3 av de 5 från Nordland att berätta en tradition, som kan ställas i något samband med den svenska seden »ta haren». Alla de övriga omtala, att liknande traditioner, som de i listan efterfrågade, icke äro kända och detta synes onekligen i detta fall vara ett bevis för att traditionen var föga känd. Även de senare uppteckningarna synas bekräfta, att traditionen i stort sett är okänd utanför Nord Trøndelag och Nordlands fylken. En uppgift från Ulvik, Hardanger, anger emellertid, att »gamle folk rødde um skurdharen» (Opedal 1940 s. 96) och från Hvaler i Østfold heter det, att då man hade bundit sista kornbandet skulle man säga: »Nå fløi haren» (Hult 1937 s. 78). Den senare uppgiften förklaras lätt av närheten till Sverige, men just från Hvaler fick Mannhardt 1866 negativt svar (Lid [Mannhardt] 1931 s. 39). Från Trøndelag känna vi emellertid liknande traditioner enligt Kristian Bugges anteckningar och samlingar, liksom från Nordland även enligt senare uppteckningar. Sedens utformning inom dessa områden är så pass egenartad, att den kräver en särskild utredning.

Inom hela sträckningen av Nordlands och Nord Trøndelags fylken påträffar man traditioner, som i stort sett likna seden »ta haren» på svenskt och svensktfinskt område. Vanligen sägs det, att man skall jaga haren ifrån sig eller till grannens åker.[22] I Skogn och Leksvik gjorde man vid skärandet av det sista stycket en hare av halm, som gömdes: och sen blev det en tävlan om att fånga den, tydligen en specialutformning av den enklare seden att man agerade, som om man ville fånga en verklig hare (Lid 1928 s. 10). Från skärandet av det sista har namnet också kommit att överföras på trakteringen efteråt. Brännvinet på höstgillet eller ibland vin, som bjöds ute på fältet, kallas »hareblod»[23] och själva gillet »haramaten».[24] Då barnen plockade ax, lovade man mest av haramaten till den flitigaste (Langås Lid 1928 s. 22) liksom man i Voss lovade den flitigaste störst julkaka (Lid 1928 s. 68). Bland svaren till Mannhardt meddelar ett från Ofoten helt kort, att sista sädesneken som skäres kallas haren.[25] Emellertid talar man samtidigt om »skaargrøden» och haren har sålunda icke överförts som benämning på gillet. Namnet haren på sista neken jämte en rik utformning av traditionen kring bindandet och hemförandet av sista neken möter man annars särskilt i Innheradsbygderna av Nord Trøndelag. Från Verdal föreligga särskilt detaljerade uppteckningar härom. Men först skall därvid framhållas, att traditionen om haren vid arbetsslutet i denna bygd synes ha varit mycket känd: »'Å gjørre hårrån' var elles eit fast ordtak. Ein kunde ofte høyra dei sa at dei 'heldt på og gjorde hårrån' med våronna, med høyet, med plognaden o. l.» (Røstad 1931 s. 86).

Vid skärandet av det sista vid skörden har här en rik utformning av seden skett och sista kärven har fått beteckningen haren, gestaltats på ett särskilt sätt och bragts hem till gården som ett tecken på att skörden var slut. Man kan jämföra denna tradition med seden att göra »skurkallen», varom mera sedan.

Man synes i denna Innherads-bygd kunna urskilja en storgårdstradition med många arbetare på åkerfältet och en smågårdstradition av enklare karaktär. På de stora gårdarna, där man hade många skärare, skulle var och en lägga till haren och binda in detta allt eftersom han blev färdig:

»Ei kone som sjøl hadde vore med, fortalde det slik: Kvar skurdar laga ein serskild bennill når han vart ferdig, la den siste hennillen i han og batt att. Det var ikkje noko um å gjera at alle skulde binda att samstundes. Dei batt etter kvart som dei vart ferdige. Men likevel laga dei berre eitt band. Når *ein* skurdar var ferdig og hadde laga til det siste bandet sitt, tok den andre som vart ferdig, dette bandet og la fyrst det ned på bennillen sin og so den siste hennillen som han sjøl skar. Denne hennillen la han då slik at toppendane i 'åm vart liggjande over rotendane i det fyrste bandet, og so batt han ogso att bennillen sin. Kvar skurdar som vart ferdig, batt so den siste hennillen sin på det gamle bandet, soleis at toppendane vende onnorkvar leid etterkvart. På denne måten vart hårrån tjukkare og tjukkare, og når det var mange skurdarar, kunde han til slutt bli både stor og tung. Dei siste bennillan måtte difor vera bra lange. Den skurdaren som sist vart ferdig, laut bera heim hårrån. Oftast var han då ikkje større enn at han kunde beras under armen. Hårrån vart straks boren upp på låven. Han skulde ikkje turka ute; men vart reist burt til ein vegg inne på sjølve låven. Der stod han so til julkvelden» (Røstad 1931 s. 84 f.).

Som regel försökte skärarna undvika att bli sist och binda sista bandet på haren. Denne kallades ibland »hårråmor» och det var regel, att den siste fick bära hem haren som ett tecken på att skörden var slut. Vid hemkomsten till gården försiggår ibland en annan scen, som även röjer storgårdstradition med lejt arbetsfolk. Skördefolket fick inte komma in i gården utan att först ha fått traktering och därför kom man emot dem »anten med kaffe eller helst med dram». I annat fall buro de »smalhans» till gården d. v. s. det var ett ont tecken på dålig gröda.

Vid sidan av denna storgårdstradition möter man emellertid en annan, som vi känna igen från många andra håll, där seden främst innebär en tävlan mellan granngårdarna i arbetet: »Når dei dreiv og skar på fleire smågardar som låg nær kvarandre, var det mykje um å gjera å bli fyrst ferdig. Dei sa dei 'jåggå hårrån' burt i åkeren til den som vart sist ferdig. Det var ingen som vilde ha hårrån til slutt; for det fylgde ikkje lukke med det» (Røstad 1931 s. 86).

Likartade variationer i skördesedernas utformning inom olika sociala eller arbetstekniska miljöer möter man även t. ex. i utformningen av sista kärven i Skåne.

[22] Velfjord (Nordland) Lid 1928 s. 22; Tysfjord (Nordland) Hveding 1935 s. 19; Vefsn, Nesna, Korgen (Nordland) Strompdal 1938 s. 64 f.; Kjerringøy (Nordland) NFS Strompdal 10: 10 ff.

[23] Alstahaug, Saltdal (Nordland) Lid (Mannhardt) 1931 s. 92 ff.; Kjerringøy (Nordland) NFS (Svar på frågelista 95 Tersking).

[24] Langås (Nordland) Lid 1928 s. 22; Vefsn, Korgen (Nordland) Strompdal 1938 s. 64 f.; Kjerringøy (Nordland) NFS (Svar på frågelista 95 Tersking).

[25] Lid (Mannhardt) 1931 s. 98. Jag kan inte se annat än att det här är fråga om en urspårad randtradition.

Det synes otvetydigt vara så, att seden ta haren är mindre vanlig i Norge än i Sverige. Särskilt vid slåttern äro uppgifterna mycket sparsamma. En genomgång av allt norskt arkivmaterial och en eventuell nyinsamling av material rörande just denna sed skulle givetvis ge klarare besked. Ett sådant arbete har dock inte varit möjligt att genomföra. Med det material som stått till förfogande synas ovan anförda slutledningar kunna göras. Inom en viss bygd, Innheradsbygden i Nord Trøndelag, har traditionen utformat sig särskilt rikt. Förklaringen härtill är svår att ge utan ett större material och lokala specialundersökningar. Ett samband torde finnas med den i sydligare delar av Norge vanliga seden med »skurdkallin», varom mera i ett särskilt avsnitt om »skördehjälpare» i anslutning till liknande traditioner i Sverige och andra länder. Redan här kan emellertid sägas, att seden med sista kärven i Innherad är en motsvarighet till liknande välkända bruk kring sista kärven i Sverige, Danmark, Tyskland etc. Den har blott fått sitt namn genom en sammanblandning med seden »ta haren». Dessa seder, å ena sidan sista kärvens betydelse och utformning och å andra sidan avslutningsscenen »ta haren» och liknande, äro överallt annars i hela Nordeuropa klart skilda från varandra. En influens, kanske i ganska sen tid, från den svenska seden »ta haren» torde heller inte vara utesluten, särskilt med tanke på de negativa resultaten av Mannhardts frågor år 1866 från hela området söder om Trøndelag.[26]

I fråga om de båda traditionsområdena, där sista kärven säges heta haren, synas dessa icke ha något sammanhang med varandra. Det torde här vara fråga om spontant uppkomna utformningar från likartade förutsättningar.

I Danmark är seden att »ta haren» välkänd, men man talar här även om räven i samma betydelse. Ellekilde säger sammanfattande om seden: »Man taler meget hyppigt paa Høstmarken, naar man skal til at foretage det sidste Hug, om, at man skal 'hugge Ræven ud' eller at man skal 'fange Haren', men i Modsætning til norsk og svensk Overlevering kaldes det sidste Neg mig bekendt aldrig i dansk Overlevering for Hare eller Ræv».[27]

Det ligger utanför möjligheterna för denna undersökning att mera i detalj klarlägga den geografiska fördelningen av »ta haren» och »ta räven» i Danmark. Redan av Ellekildes uppgifter framgår dock, att den bestämda gräns mellan talesätten som de Vries uppgjort, icke är riktig (de Vries 1934 s. 17).

Bortsett från variationen »ta haren» och »ta räven» synes seden vara bekant över hela Danmark och hava samma karaktär som i Sverige, ett stående talesätt vid huggandet av det sista med ett litet upptåg, som om man ville skrämma eller fånga ett djur. Man lurade ibland gärna barn, som inte bättre begrepo, att stå med en säck vid sista skåret för att fånga räven eller haren i säcken (Torsted Angel Ellekilde 1938 s. 10 not 1).

Att »ta räven» möter man isolerat även i Skåne, där det står i motsats till »ta haren». »När de plockade potatis förr, brukade de alltid säga, att den som kom först,

[26] I så fall ledes man närmast till att räkna med denna influens över den kända jämtvägen mellan Trondheims-bygden genom Jämtland och ner mot Mellansverige. Detta kan dock utifrån mig tillgängligt material endast framställas som en förmodan.

[27] Ellekilde 1938 s. 9, jfr Møller 1933 s. 88, Olsen 1910 s. 15.

den fick 'ta haren', de andra fingo räven» (N. Rörum SK LUF 476 s. 117). Här synes sålunda talesättet »ta räven» ha framgått ur ett motsatsförhållande till »ta haren». Detsamma torde vara förklaringen till uttrycket »ta räven» i Danmark, även om ungrävarnas vana att hålla sig gömda i säden, särskilt i rapsåkrarna, torde ha bidragit till talesättets uppkomst. Även i Danmark säges det, att det inte var ovanligt, att det i sista stycket gömde sig en hare (Grundtvig 1909 s. 251, Ussing 1925 s. 71).

Det är av intresse att från Danmark följa seden »ta haren» in på tyskt område. Tyvärr äro de tyska skördesederna i de sammanfattande framställningarna publicerade på ett sätt, som omöjliggör ett bedömande av varje enskild seds egentliga innehåll och karaktär. I »Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens» har man, helt utgående från Mannhardts kända teorier, sammanfattat materialet i av dessa helt utformade kategorier. Den rubrik, under vilken huvudmaterialet är sammanfört, är betecknande nog — »Korndämonen». Beträffande här ifrågavarande sed finner man den instoppad under rubriken »K. im Ernteschlussbrauch» med underrubriken »Tiergestalten beim Ernteschluss» (HDA 5). Denna grupp innehåller ett traditionsbiologiskt ytterst olikartat material och att sammanfatta allt som »Korndämonen im Ernteschlussbrauch» är en ren meningslöshet. Haren uppträder bland de många djurgestalter, som motsvarande skördeseder i Tyskland uppvisa, i likartade sammanhang som i Sverige och Danmark. Man säger, att haren sitter i de sista stråna, i det sista hörnet, under den sista neken och upptåget att fånga haren vid slutet är varierat och utformat på olika sätt. Det fingerade i seden kommer starkt fram däri, att man även här gärna vill lura barn att försöka ta haren (HDA 5 s. 296 f.). De kartor, som publicerats i HDA, äro uppgjorda utifrån en förutfattad mening om haren som en äringsdemon bland många andra och dessutom allt för schematiska för att kunna ge en riktig uppfattning vare sig om sedens utbredning eller förhållande till närliggande seder.

Av »Atlas der deutschen Volkskunde» (92) framgår emellertid denna och närliggande seders sentida utbredning inom tysktalande område. Haren dominerar i nordvästra Tyskland väster om Elbe jämte Schleswig-Holstein och fortsätter i ett brett band österut genom hela Schlesien. Inom Mecklenburg, Pommern och Västpreussen är seden nu glest belagd. I Ostpreussen är den tämligen vanlig.

Beitl framhåller i anslutning till inkomna svar på »Probefragebogen des ADV», att hargestalten vid skörden blivit sällsyntare sedan Mannhardts tid och i ett område, Ostpreussen, helt försvunnit (Beitl i HDA 5 s. 292, karta 7 och 8). De Vries har framhållit svårigheten att med sådana snabba förskjutningar för ögonen draga några slutledningar utifrån en nutida utbredning rörande äldre förhållanden. Och vad kunna då sådana utbredningar lära oss om seder, som man anser stamma från hedendomen (de Vries 1934 s. 14, jfr Kaiser 1936 s. 121 f. samt karta III—IV, 12). De Vries' anmärkning har principiell betydelse, men kan inte tillämpas på föreliggande fall. Den av Beitl framhållna tillbakaträngningen av har-gestalten beror nämligen på att »Probefragebogen des ADV» inte gett tillräckliga resultat. ADV 92 visar tämligen täta belägg för Ostpreussen och en kartbild som i varje fall inte har en mindre geografisk omfattning än den Beitl uppgjort på Mannhardts material.

I Sydtyskland förekommer haren mindre vanligt, liksom inom Österrike och tycks helt saknas inom norra Bayern.

I fråga om denna sed på tyskt område finnas också särskilda undersökningar gjorda för vissa provinser. För Pommern föreligger en sådan av Karl Kaiser (1939). Denne författare har i ett omfattande material icke mött föreställningen om en hare vid skörden utanför den välkända seden att »ta haren» i de sista stråna [28] utom i ett fall: »Es ist nichts davon zu merken, dass auch beim Binden der letzten Garbe von 'Hasen' die Rede ist. Nur ein einziges Mal ist aus einem pommerschen Ort (Vietkow, Kreis Stolp ADV) mitgeteilt, dass die letzte Garbe 'Hoas' heisst. Hierfür hat sich nirgends in der lebendigen pommerschen Überlieferung eine Bestätigung gefunden» (Kaiser 1939 s. 100). Kaiser hävdar bestämt sedens verklighetsunderlag: »Sie begreifen sich mühelos aus der jederzeit erlebbaren Wirklichkeit heraus, dass eine Hase tatsächlich in den letzten Halmen sitzt. Man kann die Gesamtheit der heute lebendigen pommerschen Überlieferungen von 'Hasen' beim Ernteschluss geradezu als Niederschlag der erlebbaren und erlebten Wirklichkeit bezeichnen» (Kaiser 1939 s. 101). Han vill emellertid inte utifrån detta faktum ge något allmänt omdöme om den övriga tyska eller germanska traditionen. Kaisers undersökning är av ett stort värde även därför, att den klart visar det, som Beitl i HDA inte förstått, nämligen att de olika djurgestalterna vid skördeslutet tillhöra mycket olika traditionskategorier.

Beteckningen »Hase» kan på andra håll i Tyskland men mycket sporadiskt — och enligt ADV i blott 4 fall — ges åt de kvarstående stråna på åkern (ADV 90). Hase som beteckning på den sist bundna kärven möter man blott i ett par enstaka belägg i Rhentrakten, varjämte Kaiser känner ett fall från Pommern. Detta tyder på, att det här liksom i Sverige är fråga om en tillfälligt överförd betydelse från tagandet av de sista stråna. Haren har emellertid inte, som fallet sporadiskt är i Norge och Finland, överförts som beteckning på skördefesten eller skördemåltiden. Kärnan i seden »ta haren» är sålunda, liksom i Sverige och Danmark, föreställningen och talesättet om en hare i de sista stråna och ett mer eller mindre fingerat upptåg för att fånga denna hare.

Men det finnes i Tyskland även föreställningar om andra väsen i det sista.

Räven (Fuchs) förekommer sporadiskt i vitt skilda trakter, som säkerligen icke kunna ha något traditionssamband sinsemellan. I vissa delar av övre Österrike, Böhmerwald, trakten av Erfurt och Weimar, talar man om geten i de sista stråna. Jag återkommer härtill i ett senare avsnitt. Av särskilt intresse synes vara, att man också talar om vakteln och rapphöns i de sista stråna. Vakteln i detta talesätt är vanlig i ett brett band från Schlesien i öster, längs Sudeterna, Erzgebirge och dess nordliga sluttningar samt sparsamt i Österrike. »Rebhuhn» och »Schnitthuhn» förekomma blott sporadiskt. Det är här fråga om sådana djur, som i verkligheten gärna hålla till på fälten och fly till den sista biten, där de söka gömma sig. Detta synes utgöra verklighetsunderlaget i talesätten. Till samma grupp torde mössen kunna räknas, som blott förekomma i enstaka belägg från Schlesien, i gränsområdena mellan Bayern, Böhmen och Österrike. Något sådant verklighetsunderlag kan man icke bygga på vid seden »den Hahn fangen» eller »greifen». Sista kärven får i anslutning därtill även namnet »der Hahn». För

[28] Tyvärr har inte Kaiser skiljt mellan »ta haren» vid slåttern och vid sädesskörden, men anför ganska många exempel på sedens förekomst vid potatisupptagningen och även vid linhösten.

denna sed gälla särskilda förhållanden, som jag senare återkommer till. Redan här kan emellertid framhållas, att seden »den Hahn greifen» synes utesluta seden »den Hasen fangen» i sina mest koncentrerade utbredningsområden. I Ostpreussen finnas ett par belägg på att man talar om »Kornmutter» och i Sachsen i trakten av Halle om »Kornengel» i de sista stråna. Inom de områden, där sista kärven kallas »der Alte» eller »die Alte», förekommer också sporadiskt, att man säger att »der (die) Alte» sitter i de sista stråna.

Sedens utformning i Finland är i stort sett densamma som i Sverige. Man säger »ta haren» eller »få haren», då man skär de sista stråna på åkern eller ängen. Liksom sparsamt på svenskt område säger man här ganska ofta, att man skall jaga haren i grannens åker (FSF VII: 1 s. 713 ff. och VII: 2 s. 107 ff.). Seden synes ha förekommit vid de olika sädesslagens skärande och man talar både om råg-, korn- och havrehare. Detta innebär dock tydligen inte, att man blott tog haren en gång vid varje sädesslag även om detta blivit en allt vanligare regel, därigenom att seden allt mer och mer fått karaktär av arbetsslut och ett sådant framstod mera tydligt vid slutet av varje sädesslags skärning. Därvid kan seden också ha fixerats till slutet av skördearbetet för året. Seden är liksom i Sverige även anknuten till slåttern. Rancken meddelar i sina svar på Mannhardts frågor från Vörå både kornhare, råghare, ängshare och även en till tröskens slut överförd tröskhare (Rancken 1879 s. 24). Vid trösken kan givetvis föreställningen icke vara ursprunglig och den är också tämligen isolerad. I de senare uppteckningarna meddelas från Jomala, att man tog fast haren både vid slåtter och skörd (FSF VII: 2 s. 108). Talesättet att man jagar haren över till grannens åker synes närmast innebära en hånfull markering att man blivit före grannen med slåttern eller skörden och man kan i anslutning därtill även här säga, att den siste bonden fick alla hararna (Iniö FSF VII: 2 s. 108). Härvid framkommer också lätt den uppfattningen, att all otur skall komma på den grannes åker, som fick haren eller hararna (Borgå [Uppt. av G. Nikander 1915] NMF).

Seden »ta haren» är i tämligen likartad gestalt känd inom både svensk- och finsktalande bygder, dock mest i de västra landskapen Eg. Finland, Satakunta, Nyland, Tavastland och västra Österbotten. I de östra landskapen Savolaks och Karelen möter en likartad sed att driva »hungern» från fältet. Man ropade, då man skurit det sista: »Hungern i myren, säden på fältet», »säd ur myren, säd ur jorden, hungern på heden» och liknande, varvid man också borde kasta 3 stenar från åkern över gärdesgården. Om man i stället för heden nämnde en annan gård, kunde man därigenom skicka hungern dit. I dessa seder märker man samma primitiva skräck för svälten som då haren uppfattas som ett på säden tärande väsen och därför skickas till grannen (Rantasalo V 1925 s. 46 ff.).

I och med att seden »ta haren» kan anknytas till slutet av varje teg, varje sädesslag och det sista under skörden, blir emellertid slutet av skörden för året det mest framträdande tillfället. Seden har härvid kombinerats med den allmänna seden, att man då skulle ha ett litet gille eller någon extra traktering. Därmed har också denna traktering kommit att betecknas med »haren» liksom den i Sverige och Norge kallas »haramaten» eller »haragröten» och de starkvaror, som hörde till, kunde skämtsamt få beteckningen »harablodet». Det torde aldrig ha förekommit, att man i verkligheten

använt harblod till förtäring av mycket naturliga skäl. Redan härav framgår det fiktiva i seden tämligen klart. Att skördekalaset kallas »haren» eller att husbonden »består haren» eller att »rågharen skall doppas», då det är ett kaffekalas, är belagt från ganska skilda håll i västra Finland.

Det förekommer även att den som skär de sista stråna (»rågheran», kornheran») skall fram med brännvinsflaskan och bestå de övriga (FSF VII: 2 s. 109). Sådana former för böter för den, som blev sist i ett arbete, framkomma alltid lätt inom arbetslaget.

Ingenstädes anges i de mig tillgängliga finska uppteckningarna att haren har något med sista kärven att göra, vilket vi mött i enstaka uppgifter i Sverige, Norge och Tyskland.

Även utanför det i begränsad mening nordiska området samt Tyskland möter man seden »ta haren» i likartad utformning vid huggandet av de sista stråna. I Skottland flätas dessa på rot och skördemännen tävla om vem som kan hugga av dem genom att kasta skärorna mot stråna. Sedan de skurits, tagas de med hem och sättas upp över dörren i vardagsrummet (kitchen) som ett tecken på slutad skörd. Man kan härmed jämföra den värmländska löckneken. Att de flätade stråna i denna utformning av seden någon gång övertagit namnet haren är blott följdriktigt. Något namn skulle de ha då de nu tillvaratogos och medtogos hem, och då arbetsslutet kallades »cutting the Hare» låg namnet hare nära till (Frazer VII 1912 s. 280, jfr Banks 1937 s. 80 f.). Vi ha mött samma övertagande av namnet hare i Sverige, Norge och Tyskland på sista kärven. I intet fall synas de vara ursprungliga utan övertagna från det dramatiska upptåget på fältet vid skördandet av det sista stycket. I England bär samma strån i en likartad utformning av seden beteckningarna »Mare», »Neck» eller »Nack», alla tre orden hittills etymologiskt oförklarade (Wright-Lones 1936 s. 188 f.). I Nederländerna i Groningen förekom även en hare med ett upptåg vid tröskningen av kålfrö (de Vries 1931 s. 15). Även i Frankrike möta vi seden i ungefär samma utformning både vid slåtter och skörd (Frazer VII 1912 s. 279 f., Mannhardt 1884 s. 185). Slutligen jagade man även på Lesbos i Grekland haren i grannens fält. Den som lyckades därmed troddes få bättre gröda och man tog hem en liten kärve från skördeslutet att uppsättas vid helgonbilden till nästa skörd (Frazer VII 1912 s. 280). Dessa antydningar ge en viss uppfattning om sedens väldiga geografiska utbredning.

Vi ha sålunda mött seden »ta haren» vid slåtter och skörd i något olika utformningar över ett stort område. Man frågar sig då, vad som är verklighetsbakgrunden bakom seden och om denna är tillräcklig för att förklara dess förekomst inom hela utbredningsområdet eller om man måste räkna med en uppkomst på ett visst ställe och en därifrån skedd spridning. En fråga för sig blir sedan dennas liksom så många andra skördeseders ålder, samt om den i ett äldre stadium haft något samband med utpräglad kult, varav dess senare former då blott äro splittrade rester, d. v. s. om en tolkning av seden innebär en anknytning till detta survivalforskningens stora huvudtema.

Vad då först frågan om realbakgrunden beträffar måste man givetvis ta hänsyn till vad uppteckningarna själva meddela. Det sägs i själva verket ofta, som ovan påpekats, att det inte var ovanligt, att en hare kunde gömma sig i det sista stycket. Det kunde bli »en stor villervalla, folk kasta' sig om varandra, skulle kasta sig på haren, men

vanligen kom han undan». För att lättare kunna fånga haren »skulle man hugga det sista höt mot en gärdsgård. Det hände en gång i min barndom att vi tog en hare.» Exempel på att meddelare uppfattat seden som uppkommen i deras trakt på grund av en verklig händelse, saknas inte heller. »Att taga haren det hände en gång när vi högg det sista på det sista sädesstycket så sprang en hare ifrån sädesstycket och sedan blef det ett ordspråk hela lifvet igenom in till denna dag» (Esarp SK LUF 3551 s. 5).

Även bortsett från dessa många uppgifter, att harar kunde påträffas i sista stycket av ängen eller åkern, är det givetvis obestridligt, att harar alltid hållit till i ängar och åkrar och att bonden varit väl förtrogen med detta förhållande. Om det synts eller inte synts några harar under arbetet så var det dock en naturlig slutledning, att de skulle kunna finnas i det sista stycket. Varje bonde måste känna till harens sätt att »trycka», d. v. s. gömma sig så länge som möjligt nedhukad i sin lega. Detta gäller särskilt unghararna och vid skörden hade man dels 3—4 månader gamla ungar från marskullen, dels en månad eller något mer gamla ungar av den senare junikullen. Det är för alla lantbor välbekant, hur svårt det är att få dessa på benen från legan, särskilt i tätt gräs eller säd. I detta sammanhang kan även nämnas den från jaktvårdshåll i Sverige bedrivna propagandan mot metoden att vid slåtter och skörd fånga harungar, som därvid vanligen tagits hem till gården och dött efter några dagar av brist på lämplig föda. Från jaktvårdshåll framhålles också årligen den mängd ungharar, som falla offer för slåtter- och skördemaskiner, och det har konstruerats särskilda anordningar att släpa framför maskinen för att driva ut djuren. Många lantbrukare, som samtidigt äro jägare, rensa fälten med hjälp av hund före skörden. Eftersom jaktvården är en sen företeelse kan förhållandet i detta sammanhang emellertid inte konstateras för äldre tid, men det synes ge en viktig belysning av själva realbakgrunden. Tillgången på hare torde också i vår tid vara betydligt mindre än tidigare.

Verklighetsbakgrunden och utgångspunkten för seden »ta haren» torde med det anförda vara tillräckligt klarlagda. Det är emellertid anknytningen till arbetsslutet vid slåtter och skörd, som gett seden dess särskilda utformning. Man kan snart sagt ge hur många exempel som helst på att de olika arbetsperiodernas slut i vår äldre allmogekultur såväl som på främmande primitiv botten markeras på ett särskilt sätt. Variationerna äro här många och de hava i hög grad följt arbetsteknik och miljö, vilket torde klart framgå av här ovan och i fortsättningen skildrade former för arbetsslutet. Med kännedom om att harar och harungar höllo till i åker och äng och kunde ses skutta iväg under arbetet och givetvis särskilt just vid slutet, låg det onekligen mycket nära till hands att just vid slutet agera, som om man ville ta eller driva bort en hare. Mången gång har väl det lilla upptåget också fått tjäna som uppmuntran under det stränga arbetet. Men seden kunde därvid utformas efter två olika linjer. *Inom arbetslaget* gav den anledning till upptåg och lustigheter. Man högg vilt alla på en gång under höga rop: »ta haren, ta haren» eller liknande (not 14), man slängde redskapen och låtsade sig springa efter en hare [29] och man lurade dem, som inte bättre visste, att passa på för att

[29] Älvsbacka VRM IFGH 1921 s. 15, Boda VRM IFGH 2471 s. 41. Pargas FI FSF VII: 1 s. 713. (Att man i springandet till skogen »möjligen får se ett uttryck av rädsla för det begångna brottet mot sädesanden» är givetvis upptecknarens eget fruktbarhetsteoretiska tillägg. Jfr Celander Fm Ft 1920 s. 100).

fånga haren i en säck eller dylikt (Danmark Ellekilde 1938 s. 10 not 1, Finland FSF VII: 2 s. 108 f.), och man kunde göra en hare i förväg av strån och gömma i det oslagna för att ge upptåget en mera dramatisk karaktär, då man fann figuren (Skogn och Leksvik NO Lid 1928 s. 10). Sista neken kunde slutligen bli betecknad som haren och utformas av alla i laget tillsammans (Verdal NO Lid 1928 s. 9 f.). Det kunde ofta bli fråga om en liten tävling inom arbetslaget, särskilt då man skar av var sitt stycke, som tycks ha förekommit på sina håll vid skärning med skära. Då en tävlan inom laget är utformad, skall den som vinner eller, då detta är meningen, förlorar, utmärkas på något särskilt sätt. Denne säges skola få eller får bjuda på traktering (Finland FSF VII: 2 s. 109), han skulle ha första supen (Kyrkhult BL LUF 3537 s. 3), få först av rätterna på kalaset (Forserum SM ULMA 7992 s. 12), får bära hem haren till gården (Verdal NO Røstad 1931 s. 85, Lid 1928 s. 10) eller blir helt enkelt utskrattad. *Gentemot grannarna och deras arbetslag* möter man emellertid alltid en tävlan om att först få slut. Och det arbetslag som vinner måste givetvis på ett eller annat sätt ge detta tillkänna. Därav kommer utformningen och talesättet, att man jagar haren i grannens ännu oslagna äng eller oskurna åker, att man kastar en tuss gräs eller annat över i grannens stycke, eller att man formar en figur av något slag, som skickas till hans gård för att håna hans senfärdighet. Därmed äro vi inne på en sed, som innebär att på skämt skicka en »skördehjälpare» till grannen och som avhandlas i ett särskilt avsnitt. Eftersom omsorgen om att fodret och brödsäden skola räcka till för den långa vintern under skörden är ständigt aktuell, framkommer också lätt nog den tanken, att den granne, som får haren jagad in i sin åker, också får föda den under vintern och då en figur med så diffusa och även supranormala drag givetvis kan misstänkas tära på fodret hur mycket som helst, är detta en otrevlig snyltgäst att få. Sådana tankegångar visa sig också kunna framkomma på olika håll. Mellan dem och en verklig folktro på ett mytiskt väsen i gestalt av en hare är steget dock tämligen långt.[30]

I den mån *husbondefolket* inte själv deltar i arbetet, har man emellertid anledning att även för dem klargöra att man gjort slut, ty man väntar nu den vanliga extra trakteringen. Dessa arbetslagets tillkännagivanden att man nått slutet ha utformats på åtskilliga sätt, man skriker högt »ta haren, ta haren», man hurrar, man kastar redskap eller klädesplagg eller en nek upp i luften, man går gärna upp på någon kulle för att höras väl och man kan hitta på att skjuta i anslutning till seden att ge salut. Dessa olika former för arbetsslutets skrytsamma och högljudda tillkännagivande ha vidrörts tidigare och jag återkommer till dem även i fortsättningen. I samband med seden »ta haren» måste denna tendens även beaktas för att man skall förstå sedens utformning.

[30] Jfr s. 184 f. not 20. Celander (Fm Ft 1937) menar sig med exempel kunna påvisa »en verklig folktro om ett mytiskt väsen i hargestalt». Olyckligtvis äro de exempel, som han anfört till stöd, just sådana som vid ett källkritiskt studium utan större svårighet kunna härledas ur de lärda teorier om bl. a. haren, som icke minst Celander själv i skrift och i instruktionsföredrag, upprop etc. delgivit särskilt sina egna meddelare. Detta gäller utan någon tvekan i o. a. a. exempel nr 3 och 11 s. 248 och 249, vilka äro de, som närmast skulle stödja Celanders uppfattning. Jag kan efter en noggrann genomgång av dessa meddelares material icke dela Celanders uppfattning av dem som fullt pålitliga uppteckнare. Det är för övrigt intressant att notera, att Edvard Olsson talar om ett »mystiskt djur», vilket riktigt svarar mot Celanders frågebok 1920 s. 109, medan C. själv nu talar om ett »mytiskt väsen» i hargestalt.

Man kan sålunda, synes det mig, få tillräckliga förklaringar i det sentida traditionsmaterialet till seden »ta haren» både i den form, då man låtsar sig fånga haren och då han jagas över i grannens åker. Men det kanske invändes att vi fortfarande sakna en godtagbar förklaring till att man vid skördeslutet skulle *döda* haren, vilket ingår som en ganska väsentlig del i Mannhardts och hans skolas system med sädesanden som dödas för att hans fruktbarhetskraft skall tillföras gårdens äring eller återuppstå ett annat år.[31]

Någon förklaring torde i själva verket heller icke behövas. I hela det omfattande nordiska materialet känner jag tre uppgifter från Sverige (s. 185 f.) att man skall döda haren. De innebära blott en ytterligare dramatisering av agerandet med redskapen. Man låtsas döda med lien eller säges ha dödat haren. Ett annat skämtsamt uttryck är att »hänga haren». I Norge har det även förekommit, att man skämtsamt kallat trakteringen med brännvin vid skördeslutet »hareblod» liksom själva gillet »haremat» i anslutning till att arbetsslutet heter »ta haren».[32] Från Nordschweiz omtalas att »der Schnitter hat den Hasen erschlagen», vilket snarast är ett bildligt uttryck för att ytterligare markera den fiktiva föreställningen om ett levande djur (HDA 5). Från Nederländerna har de Vries anfört ett exempel på att en av strå och blommor gjord hare dödas, men det gäller här en utbroderad scen vid tröskning av kålfrö (de Vries 1931 s. 15).

Mannhardt säger (1884 s. 29): »— der Schnitter — tödtet den hasen (vielfach in Deutschland, Schweden, den Niederlanden, Frankreich, Italien)». Samtliga uppgifter om dödandet av haren torde få sin riktigaste förklaring som sekundärfabuleringar från den enkla seden »ta haren». I verkligheten har det tydligen också förekommit, att man både fångat och dödat harar. Dödandet av haren i denna sed spelar sålunda icke den roll i källorna, som den getts i den vetenskapliga diskussionen hittills.

Verklighetsunderlaget till seden »ta haren» och därtill vid arbetsslutet knutna upptåg och talesätt synes sålunda ge en tillräcklig förklaring till sedens uppkomst och vida utbredning. Denna slutledning kan kanske te sig rationalistisk, men den har ett mycket kraftigt stöd i folktraditionens egna vittnesbörd. För en forskning, som främst vill bygga på materialet självt och vill studera seden i dess reella miljö, måste detta väga tyngre än konventionella religionshistoriska hypoteser.

Om nu det befintliga verklighetsunderlaget och situationen vid skörden av det sista synas kunna ge en fullt tillräcklig förklaring till seden »ta haren», uppkommer frågan om de former av seden, där andra djur och väsen sägas tagas eller sägas sitta i de sista stråna, även kunna förklaras på samma sätt. I Sverige, Danmark och Tyskland talas även om att »ta räven», men det är en tämligen glest belagd och sporadiskt förekommande sed. Sin förklaring synes den få som en på skilda platser uppkommen analogi

[31] Mannhardt 1868 s. 3, 5, 15, 1875 s. 610; 1884 s. 29 ff. m. fl. ställen, Frazer VII 1912 s. 270 ff. Jfr Celander Fm Ft 1921 s. 100; densamme 1937 s. 239 ff., P:n Nilsson 1915 s. 56 och densamme 1936 s. 71. Jfr Finland FSF VII: 1 s. 712 med ett exempel från Vörå: »De hade en gud för varje dag, och då de skuro korn på åkern, fångade de in växtguden i de sista kärvarna.» En lärd vetenskaplig teori har här till och med satt sin stämpel på material, redovisat som primär källa. Som väl är har detta skett på ett tillräckligt tafatt sätt för att inför kritiska ögon avslöja sig självt.

[32] Lid (Mannhardt) 1931 s. 92 ff. Ett exempel från Närpes i Finland visar, hur man kommit en bit på denna väg, då den som »får haren» även skall »bestå haren», d. v. s. bjuda de övriga på traktering (FSF VII: 1 s. 713).

till »ta haren». Räv och hare äro ju två djur, som man ideligen möter sammankopplade i folkdiktning såväl som verklighet. Emellertid torde även rävarnas tillhåll särskilt i de täta rapsåkrarna ha främjat talesättets uppkomst. En enkel verklighetsupplevelse torde också ligga bakom uttrycket att vakteln, rapphönan eller mössen finnas ibland de sista stråna, som man säger i vissa områden av Tyskland och även i Finland. Då strån kvarlämnas oskurna, kunna de även benämnas »Wachtel» l. »Wachtelnest» (ADV 90). I andra delar av Tyskland kallar man tagandet av de sista stråna eller bindandet av sista kärven »den Kater erwischen, jagen eller hacken» (ADV 92—93), liksom den sist bundna och även någon gång den sist tröskade kärven kallas »der Kater». Troligen utgå dessa traditioner närmast från »der Kater» som pedagogiskt väsen. Detta synes även vara fallet med »der Wolf», »die Kornmutter» och även »die Kornengel».

Seden »ta haren» vid slåtter och skörd i den utformning vi känna den i *äldre såväl som yngre tradition*, synes mig sålunda helt kunna förklaras utifrån den verklighetsbakgrund och den arbetssociala miljö, som ovan framhållits. En annan fråga är, om man i seden vill intolka annat än vad källorna berätta och i vad mån dessa förklaringar då äro tillfyllest. Men då är man inne på rekonstruktioner och spekulationer, som varken ur traditionshistorisk eller socialpsykologisk synpunkt synas nödvändiga eller ens berättigade. Då sådana rekonstruktioner emellertid av en äldre forskning gjorts i stor utsträckning och av denna forsknings senare företrädare fortfarande hävdas, är det här nödvändigt dels att något närmare redogöra för deras uppfattning, dels i anslutning till vad ovan anförts framvisa de skäl, som tala däremot.

Mannhardt var den förste som lanserade teorierna om sädesdemoner i skördebruken. Fullt i konsekvens härmed har han även betraktat haren i här behandlade höstsed som en sädesdemon i djurgestalt (Mannhardt 1868 s. 1, 3; 1875 s. 212; 1884 s. 29). Liksom de andra formerna för sädesdemoner är denna enligt Mannhardt »das Numen des Getreidefeldes ... das vor den Erntearbeitern, sich immer wieder zurückzieht und nun in den letzten Halmen zum Vorschein kommt» (Mannhardt 1884 s. 19).

Mannhardts tes har helt accepterats av Frazer, som dessutom berikat det av Mannhardt anförda källmaterialet ytterligare, särskilt i den utvidgade upplagan av The Golden Bough.

Mannhardts och Frazers teori om haren som en av sädesdemonerna har tämligen okritiskt godtagits av skandinaviska forskare och vid publicering har Mannhardts ursprungliga tes tyvärr blivit huvudsaken och det föga omfattande nya material, som förebragts, har i stor utsträckning stuckits in i teorierna till nackdel för källkritiken.[33] I fråga om »ta haren» och de sista stråna har Mannhardts tes om sädesanden godtagits i en mängd senare arbeten och den har under åren tack vare uppsatsskrivande, föredrag och instruktionskurser till och med hunnit framkomma i uppteckningsform åtminstone två gånger, vilket visar faran av att uppteckningsarbetet bedrives i allt för intim kontakt med för tillfället härskande lärda teorier.[34]

Kritik mot Mannhardts och hans skolas uppfattning har framförts vid skilda tillfällen, särskilt av C. W. von Sydow, men en sammanfattande framställning av hithörande seder

[33] Redan 1879 publ. emellertid J. Oskar I. Rancken de svar, som i svenska Finland inkommit på Mannhardts frågor utan att däri inblanda Mannhardts hypotes, som Rancken givetvis mycket väl kände.

[34] Celander 1928 s. 12 (påtalat av von Sydow i Skånska Folkminnen 1929 s. 148), FSF VII: 1 s. 712.

för nordiskt område har hittills icke blivit gjord med tillämpande av en källkritisk metod.[35]

Då nu den sentida traditionens innehåll i fråga om seden »ta haren» helt låter sig förklaras utifrån sina egna naturliga förutsättningar i miljö och arbetsförhållanden, så finnes det givetvis icke längre någon plats för en hypotes, att de skulle vara rester från ett äldre kultiskt stadium, då haren bland så många andra djur skulle uppfattats som en sädesande, ett väsen som man verkligen trott på.

Till de övernaturliga väsen, som varit föremål för tro eller kult, är ett mer eller mindre rikt sägenstoff knutet. Om haren i seden »ta haren» berättas emellertid ingenting. Det är heller icke troligt eller ens möjligt, att ett sådant traditionsstoff skulle ha försvunnit, om det någonsin funnits.[36]

Om seden »ta haren» en gång inneburit någon form av vegetationskult, så måste man räkna med att en rik äringsmagi varit knuten till den. I den sentida traditionen är ingen som helst magi knuten hit utan blott sporadiskt framkommande, vaga föreställningar om otur och brist i ladorna för den bonde, som blev sist. Sådana föreställningar knytas emellertid till praktiskt taget alla moment i slåtter- och skördearbetet. Det är heller icke möjligt, att varje spår av magi här skulle ha försvunnit, då den fortfarande lever så rikt vid t. ex. sista kärven, sista lasset, de kvarlämnade stråna etc.

Ett annat förhållande, som stämmer illa med den äldre uppfattningen av haren som en fruktbarhetsdemon bland många andra, synes vara, att man då måste räkna med inte bara en sädesdemon utan även en gräsdemon. Beläggen på »ta haren» vid slåttern kunna nämligen icke bortförklaras som sentida analogier. Men i fruktbarhetsdemonernas karaktär, åtminstone som de framställts av Mannhardt och Frazer, ligger ett behov

[35] Von Sydow 1928 s. 196 ff., 1929 Skånska Folkminnen s. 145 ff. samt Fm Ft och Sk. F. 1930. Jfr Celander 1937. Ett delvis nytt material med kritiska anmärkningar innehåller Olsson 1932 s. 87 ff., även om den ensidiga förklaring till seden, som här ges, säkerligen icke är riktig. Sandklef »To catch the hare» 1939 s. 342—343 har på grundval av ett lokalt material kommit till i stort sett samma slutsatser som här ovan. Liungman har även varit inne på hargestalten i skördetraditionerna (1937 s. 271 ff.). Liungman söker i allmänhet påvisa de sentida folksedernas historiskt-geografiska sammanhang med de klassiska och orientaliska religionsformerna. Detta sker dock i många fall även där innehållskriteriet är ytterst svagt (exempelvis »Hunde in späteren Volksbräuchen getötet» ... »rötliche Hunde in Rom geopfert» ... »rötliche Hunde = des die Saaten verheerenden Sonnenbrandes» ... »Fuchsen mit Fackeln an den Schwänzen» ... »die Füchse Simsons» [s. 245 f.], namnen på sista kärven, som betyda den gamle etc. [s. 249 ff.] eller de, som betyda stråknippa, kvast, skägg etc. på de sista stråna [s. 252 ff.] och »das Schwein als Getreidezerstörer» [s. 268 ff.]). I fråga om haren som »Erntetier» jämför Liungman med egyptiska avbildningar, men han känner icke till folktraditionen, då han säger: »Was nun den Hasen betrifft, so ist es ... nicht unwahrscheinlich, dass in Ägypten die Beziehung zwischen dem Korngott (d. h. Osiris) und dem Hasen dieselbe gewesen ist, wie zwischen der letzten Garbe und dem Hasen in den europäischen Gebräuchen. Wie es heute nichts Seltenes ist, dass ein Hase sich unter den letzten Strohhalmen eines Feldes versteckt, so muss es unbedingt auch in älteren Zeiten der Fall gewesen sein. Wurde es getötet, so geschah es selbstverständlich zu Ehren des Korngottes» (1937 s. 273). Vad Liungman menar med förhållandet mellan haren och sista kärven är oklart, men en djupare kännedom om folktraditionen skulle för honom avslöjat, att något förhållande mellan haren i seden »ta haren» och sista kärven icke finnes.

[36] Sägnen som ett kriterium på sådana väsen, som äro föremål för tro, har vid skilda tillfällen framhållits av von Sydow. Denna synpunkt, sägenkriteriet, torde också komma att få en viss betydelse i framtida traditionsbiologisk forskning.

till »ta haren». Räv och hare äro ju två djur, som man ideligen möter sammankopplade i folkdiktning såväl som verklighet. Emellertid torde även rävarnas tillhåll särskilt i de täta rapsåkrarna ha främjat talesättets uppkomst. En enkel verklighetsupplevelse torde också ligga bakom uttrycket att vakteln, rapphönan eller mössen finnas ibland de sista stråna, som man säger i vissa områden av Tyskland och även i Finland. Då strån kvarlämnas oskurna, kunna de även benämnas »Wachtel» l. »Wachtelnest» (ADV 90). I andra delar av Tyskland kallar man tagandet av de sista stråna eller bindandet av sista kärven »den Kater erwischen, jagen eller hacken» (ADV 92—93), liksom den sist bundna och även någon gång den sist tröskade kärven kallas »der Kater». Troligen utgå dessa traditioner närmast från »der Kater» som pedagogiskt väsen. Detta synes även vara fallet med »der Wolf», »die Kornmutter» och även »die Kornengel».

Seden »ta haren» vid slåtter och skörd i den utformning vi känna den i *äldre såväl som yngre tradition*, synes mig sålunda helt kunna förklaras utifrån den verklighetsbakgrund och den arbetssociala miljö, som ovan framhållits. En annan fråga är, om man seden vill intolka annat än vad källorna berätta och i vad mån dessa förklaringar då äro tillfyllest. Men då är man inne på rekonstruktioner och spekulationer, som varken ur traditionshistorisk eller socialpsykologisk synpunkt synas nödvändiga eller ens berättigade. Då sådana rekonstruktioner emellertid av en äldre forskning gjorts i stor utsträckning och av denna forsknings senare företrädare fortfarande hävdas, är det här nödvändigt dels att något närmare redogöra för deras uppfattning, dels i anslutning till vad ovan anförts framvisa de skäl, som tala däremot.

Mannhardt var den förste som lanserade teorierna om sädesdemoner i skördebruken. Fullt i konsekvens härmed har han även betraktat haren i här behandlade höstsed som en sädesdemon i djurgestalt (Mannhardt 1868 s. 1, 3; 1875 s. 212; 1884 s. 29). Liksom de andra formerna för sädesdemoner är denna enligt Mannhardt »das Numen des Getreidefeldes ... das vor den Erntearbeitern, sich immer wieder zurückzieht und nun in den letzten Halmen zum Vorschein kommt» (Mannhardt 1884 s. 19).

Mannhardts tes har helt accepterats av Frazer, som dessutom berikat det av Mannhardt anförda källmaterialet ytterligare, särskilt i den utvidgade upplagan av The Golden Bough.

Mannhardts och Frazers teori om haren som en av sädesdemonerna har tämligen okritiskt godtagits av skandinaviska forskare och vid publicering har Mannhardts ursprungliga tes tyvärr blivit huvudsaken och det föga omfattande nya material, som förebragts, har i stor utsträckning stuckits in i teorierna till nackdel för källkritiken.[33] I fråga om »ta haren» och de sista stråna har Mannhardts tes om sädesanden godtagits i en mängd senare arbeten och den har under åren tack vare uppsatsskrivande, föredrag och instruktionskurser till och med hunnit framkomma i uppteckningsform åtminstone två gånger, vilket visar faran av att uppteckningsarbetet bedrives i allt för intim kontakt med för tillfället härskande lärda teorier.[34]

Kritik mot Mannhardts och hans skolas uppfattning har framförts vid skilda tillfällen, särskilt av C. W. von Sydow, men en sammanfattande framställning av hithörande seder

[33] Redan 1879 publ. emellertid J. Oskar I. Rancken de svar, som i svenska Finland inkommit på Mannhardts frågor utan att däri inblanda Mannhardts hypotes, som Rancken givetvis mycket väl kände.

[34] Celander 1928 s. 12 (påtalat av von Sydow i Skånska Folkminnen 1929 s. 148), FSF VII: 1 s. 712.

för nordiskt område har hittills icke blivit gjord med tillämpande av en källkritisk metod.[35]

Då nu den sentida traditionens innehåll i fråga om seden »ta haren» helt låter sig förklaras utifrån sina egna naturliga förutsättningar i miljö och arbetsförhållanden, så finnes det givetvis icke längre någon plats för en hypotes, att de skulle vara rester från ett äldre kultiskt stadium, då haren bland så många andra djur skulle uppfattats som en sädesande, ett väsen som man verkligen trott på.

Till de övernaturliga väsen, som varit föremål för tro eller kult, är ett mer eller mindre rikt sägenstoff knutet. Om haren i seden »ta haren» berättas emellertid ingenting. Det är heller icke troligt eller ens möjligt, att ett sådant traditionsstoff skulle ha försvunnit, om det någonsin funnits.[36]

Om seden »ta haren» en gång inneburit någon form av vegetationskult, så måste man räkna med att en rik äringsmagi varit knuten till den. I den sentida traditionen är ingen som helst magi knuten hit utan blott sporadiskt framkommande, vaga föreställningar om otur och brist i ladorna för den bonde, som blev sist. Sådana föreställningar knytas emellertid till praktiskt taget alla moment i slåtter- och skördearbetet. Det är heller icke möjligt, att varje spår av magi här skulle ha försvunnit, då den fortfarande lever så rikt vid t. ex. sista kärven, sista lasset, de kvarlämnade stråna etc.

Ett annat förhållande, som stämmer illa med den äldre uppfattningen av haren som en fruktbarhetsdemon bland många andra, synes vara, att man då måste räkna med inte bara en sädesdemon utan även en gräsdemon. Beläggen på »ta haren» vid slåttern kunna nämligen icke bortförklaras som sentida analogier. Men i fruktbarhetsdemonernas karaktär, åtminstone som de framställts av Mannhardt och Frazer, ligger ett behov

[35] Von Sydow 1928 s. 196 ff., 1929 Skånska Folkminnen s. 145 ff. samt Fm Ft och Sk. F. 1930. Jfr Celander 1937. Ett delvis nytt material med kritiska anmärkningar innehåller Olsson 1932 s. 87 ff., även om den ensidiga förklaring till seden, som här ges, säkerligen icke är riktig. Sandklef »To catch the hare» 1939 s. 342—343 har på grundval av ett lokalt material kommit till i stort sett samma slutsatser som här ovan. Liungman har även varit inne på hargestalten i skördetraditionerna (1937 s. 271 ff.). Liungman söker i allmänhet påvisa de sentida folksedernas historiskt-geografiska sammanhang med de klassiska och orientaliska religionsformerna. Detta sker dock i många fall även där innehållskriteriet är ytterst svagt (exempelvis »Hunde in späteren Volksbräuchen getötet» ... »rötliche Hunde in Rom geopfert» ... »rötliche Hunde = des die Saaten verheerenden Sonnenbrandes» ... »Fuchsen mit Fackeln an den Schwänzen» ... »die Füchse Simsons» [s. 245 f.], namnen på sista kärven, som betyda den gamle etc. [s. 249 ff.] eller de, som betyda stråknippa, kvast, skägg etc. på de sista stråna [s. 252 ff.] och »das Schwein als Getreidezerstörer» [s. 268 ff.]). I fråga om haren som »Erntetier» jämför Liungman med egyptiska avbildningar, men han känner icke till folktraditionen, då han säger: »Was nun den Hasen betrifft, so ist es ... nicht unwahrscheinlich, dass in Ägypten die Beziehung zwischen dem Korngott (d. h. Osiris) und dem Hasen dieselbe gewesen ist, wie zwischen der letzten Garbe und dem Hasen in den europäischen Gebräuchen. Wie es heute nichts Seltenes ist, dass ein Hase sich unter den letzten Strohhalmen eines Feldes versteckt, so muss es unbedingt auch in älteren Zeiten der Fall gewesen sein. Wurde es getötet, so geschah es selbstverständlich zu Ehren des Korngottes» (1937 s. 273). Vad Liungman menar med förhållandet mellan haren och sista kärven är oklart, men en djupare kännedom om folktraditionen skulle för honom avslöjat, att något förhållande mellan haren i seden »ta haren» och sista kärven icke finnes.

[36] Sägnen som ett kriterium på sådana väsen, som äro föremål för tro, har vid skilda tillfällen framhållits av von Sydow. Denna synpunkt, sägenkriteriet, torde också komma att få en viss betydelse i framtida traditionsbiologisk forskning.

av anknytningen till säden, till kärvens användning vid julfirandet, till sädens malning och bakning till kultbröd — julbröd — vårbröd etc., för att hela den kultiska kontinuiteten skall genomlöpas. Här synes en gräshare ha föga plats. I varje fall har den inte hittills kommit in i systemet.

Härtill komma så slutligen de exempel vi verkligen synas ha på isolerad ny uppkomst av seden utifrån de befintliga enkla förutsättningarna samt uppteckningsarnas egna vittnesbörd om sedens innebörd och karaktär.

Vad beträffar *sedens ålder* är det tyvärr icke möjligt att göra något säkert påstående med utgångspunkt från äldre källor. Även med den begränsning av sedens innehåll, som jag här kommit fram till, synes det dock inte vara något i vägen för en aktningsvärd ålder. Så länge gräs har huggits med lie och så länge säd har skurits med skära eller lie och så länge det har funnits harar i äng och åker, så länge kan också seden »ta haren» ha funnits. Inför detta perspektiv blir egentligen frågan om kulturhistoriskt sammanhang eller isolerad uppkomst tämligen onödig. Det torde vara så, att en sed som »ta haren» mycket väl kan uppkomma på olika platser därför att förutsättningarna för dess uppkomst, både de rent biologiska och de tekniska, sociala och psykologiska, äro desamma eller likartade.

Sammanfattningsvis kan sålunda sägas, att seden »ta haren» synes få sin fulla förklaring som ett upptåg vid slutet av sädesskörden eller grässlåttern under en tid, då detta fortfarande skedde i större eller mindre arbetslag. Det är slåtter- och skördemaskinerna, som tagit bort grunden för seden. Det finnes heller ingen giltig anledning att för äldre tid intolka i denna sed något annat än vad den sentida folktraditionen härvid själv bär vittne om. Således kan seden »ta haren» icke lämna något bidrag till den fruktbarhetsteoretiska forskarskolans uppfattning av sädesandar och kulten av dessa. I fråga om sedens ålder saknas äldre källor, men ingenting synes i själva verket motsäga den åsikten, att den är lika gammal som sädesodling och fodertäkt.

»Get« och »bock« i skördeslutet

Bland de djurgestalter, som en äldre forskarskola tillskrivit »sädesanden», intar geten och bocken en relativt blygsam plats. Belägg härpå hava emellertid hämtats även från nordisk tradition och då i varje fall dessa belägg synas möjliga att tillfredsställande förklara utan teorien om »sädesandar», är det anledning att något dröja vid frågan. Mannhardt citerar (1877 s. 161) en uppteckning från Ofoten i Norge, som i en senare utgåva av svaren på hans frågelista har följande lydelse: »Kornet skjæres af Mænd og Kvinder. Hver skjærer sin Tei og naar da En af dem, som staar i Midten, bliver senere, afskjærer de Andre hans Tei, og da bliver den, hvis Tei er afskaaren, *staaende paa Holme*, hedder det. Hvis det da er en Gut, kalder man paa Bukken 'kille Bukjen', og hvis det er en Pige, kalder man paa Gjeden 'kille Gjeita'» (Lid [Mannhardt] 1931 s. 98). För Mannhardt liksom för Frazer och senare för Celander är exemplet ett av

beläggen för »sädesandens» uppträdande i bock- och getgestalt. En liknande uppgift stammar från Vörå i svenska Finland: »Under skördearbetet söker man stundom sätta någon av de skärande »på holme», d. v. s. avmeja fältet runt omkring denna, så att han eller hon står på en oskuren fläck. Lyckas detta samlas de övriga omkring den holmsatta och börja högljutt bräka som får» (FSF VII: 1 s. 714). »När den, som skurit de sista stråna, på detta sätt utpekas som get (bock) eller får, så beror detta uppenbarligen därpå, att sädesanden har tänkts i denna gestalt», säger Celander (Fm Ft 1920 s. 101).

Den riktiga förklaringen till seden synes mig vara på samma gång enklare och svårare. Enklare därför att man får en förklaring utan hypotesen om sädesdemoner. Svårare därför att man måste se seden i ett vidlyftigt språketymologiskt sammanhang och också därför att man ledes in på det icke alltid lätt gripbara fenomen, som betecknats »språkets makt över tanken».

En äldre metod vid skörd av säden var att indela fältet i lotter, vanligen angivande betinget för ett dagsverke. Dessa lotter kallades i Jämtland »märling» eller »mäling» (av måla = mäta) och i Värmland »geitter» (getter). Denna senare beteckning visar sig heller icke vara isolerad. I Malung och Floda i Dalarna kallas den strimma, som vid slåttern kan råka stå kvar ohuggen för en »get». När man då går och slår en sådan tuss, säger man ofta, att man skall gå och »ta den lilla geten» (muntl. medd. av registrator Ola Bannbers, Nordiska museet). Att slå sista slaget vid slåttern kan även i Uppland kallas »sticka geten» (ULMA 26: 1 s. 144). I Mockfjärd i Dalarna brukade man kalla det »taga geten», när man skar de sista stråna (enl. meddelande till Celander av amanuens Olle Homman, Nordiska museet, jfr Celander 1923 s. 111), Levander anger för övre Dalarna betydelsen överhoppad remsa vid harvning (1943 s. 387). Liungman anger också för Dalarna betydelsen del av ett fält, som en skärare får sig tilldelad (Liungman 1937 s. 267). Samma betydelse är känd från Västmanland (Erixon 1935 Skultuna ... s. 266 samt muntl. medd. av bibliotekarie Sam Owen Jansson, Nordiska museet). I Laxsjö i Jämtland sades den göra »bjäkar» (bockar), som lämnade oslagna tussar (EU 1280). Uppgiften förråder en viss bekantskap med betydelsen av get eller bock = tuss eller stycke av ett oslaget fält.

Det är efter dessa exempel av ett visst intresse att närmare dröja inför etymologien av ordet get. Hellquist och SAOB sakna antydan om den här vidrörda betydelsen. Från Blekinge anger emellertid Rietz betydelsen »hopvriden krans av tågor», vilken i viss mån sammanfaller med den ovan anförda. Hellquist ser i get ett indogermanskt ord (da. gjed, isl. geit, got. gaits, fslav. koza).

Sista kärven kallas ibland ännu hos storryssarna »koza», som betyder get men även den del av ett fält, som en skärare får sig tilldelad. Samma betydelse känner Liungman på »Geiss» i Rgbz. Trier i Tyskland (1937 s. 267). Dessa belägg ligga visserligen oerhört skilda i rummet, men man synes dock ha anledning fråga sig, om det inte ändå här är frågan om ordets grundbetydelse av tuss, samling av strån. Djuret get skulle då ha fått sitt namn av denna grundbetydelse. Enligt Zelenin (1927 s. 39 ff.) kan den slaviska beteckningen »koza» på sista kärven icke komma av djurnamnet.

Man synes ha anledning ställa den frågan, om inte förklaringen till att den, som skurits »på holme» betecknas som get eller bock och att de andra bräka för att härma

eller reta henne eller honom, kan gå tillbaka till grundbetydelsen av ordet get = samling strån eller del av ett fält. Man kan även fråga sig, om inte även getfigurerna eller namnen på -get vid skördesederna ytterst kunna gå tillbaka till samma etymologiska rot. »Die letzte Garbe (ADV St. Sachsen, Hessen) der letzte Wagen für den zuletzt erntenden Bauern (Böhmerwald) heissen Ziege oder Geiss, die stehenbleibenden unreifen Ränder des Ackerfeldes Geissen (ADV Rheinland)», så lyder en notis i HDA 5 s. 299 (jfr Mannhardt 1877 s. 155 ff. Frazer VII 1912 s. 164, 281 ff.). Om den som tar de sista stråna kan man i Niederbayern säga: »er hat die Korngeiss, Weizengeiss, Habergeiss». Den som är sist »bekommt die Habergeiss». Detsamma säges i kanton S:t Gallen i Schweiz. Att »Habergeiss» etc. här betyder de sista stråna i den ursprungliga betydelsen av ordet »Geiss» synes tämligen klart. Men orden kunna sedan i sin tur ge anledning till vidare utformningar. Då man gjort slut på en gård i Gublingen i Schwaben skuro skördemännen till en get av trä, satte havrevippor i mun och näsa, prydde den med blommor och satte den ut på åkern, tydligen som ett tecken på arbetets slut. Ur sådana språkligt betingade traditionskärnor kan den fortsatta fabuleringen gå vidare med get- och bockfigurer och liknande namn vid olika slutmoment i skörden. Bock förekommer emellertid även som beteckning för vissa skylsättningar inom Tyskland liksom franska chèvre betyder en mindre höstack (Mannhardt 1877 s. 162 ff., Miethlich 1930 s. 40 f.).

Samma grundbetydelse torde också ligga i det gäliska »goabhir», då den först färdige bonden vid skördens slut skickar ett knippe strån till grannen, som inte är färdig. Stråknippet kallas »goabhir-bhacagh» (= den halta eller lama geten). Att geten anges som halt torde vara en anspelning på trögheten hos grannen, som inte är färdig (Mannhardt 1877 s. 165, Frazer VII 1912 s. 164 f.).

Den här antydda härledningen av de namn, figurer och seder, som hänga samman med begreppet »get» i skördesederna, är givetvis endast hypotetisk. Jag saknar förutsättningar för att i språkligt hänseende pröva dess bärighet. Jag har med det anförda endast velat framhålla, att det finns områden inom folktraditionen, för vilkas rätta tolkning man har anledning att mera än hittills taga hänsyn till språkstammarnas grundbetydelser och den gestaltande och fabulerande tendens, som alltid är inneboende i dessa. Språkets makt över tanken har gestaltat mer tradition, mer tro och sed, än man i regel är böjd att medgiva. Men det är givetvis icke frågan om lösa, fladdrande, verbala associationer utan om betydelser med anknytning till reella situationer och sammanhang. Därför måste också dessa sammanhang, ordens miljömässiga betingelser, utredas vid varje tolkningsförsök. Den enkla metoden att återföra varje drag i folksed och folktro, där man finner ord, som beteckna djur eller andra väsen, till demoner och andar i kultiska sammanhang synes i varje fall böra ersättas av mera faktiska undersökningar av språkmän och etnologer i samarbete.

Sista kärven i skördeslutet. Den allmänsvenska traditionen

I ett föregående kapitel redogjordes för de omen och ominalmagiska regler, som knutits till det sista vid skörden, speciellt sista kärven. Det visades därvid, att sista

kärven icke var ett entydigt begrepp utan den sista i olika arbetsmoment, och att därför arbetets teknik och arbetsgruppens sammansättning avgjort inverkat på traditionens utformning. Det visade sig sålunda, att olika gruppintressen format en ganska olikartad tradition med utgångspunkt från samma ting, beroende på deras skiftande intressedominanter.

Ovan har antytts den betydelse, som tävlan i olika arbeten haft, och det därav följande behovet att på ett särskilt sätt tillkännagiva, att man blivit färdig, vare sig man vänt sig till andra konkurrerande arbetslag och gårdar eller till husbondefolket, innebärande anhållan om traktering, eller om arbetsslutet enbart format sig till en tävling inom arbetslaget, varvid den, som blivit sist, utpekats på olika sätt, ofta i anslutning till onda omen.

Den sista kärven spelar särskilt inom vissa bygder en mycket framträdande roll just i denna arbetsslutets markering. Detta skall i det följande närmare belysas. Det synes vara riktigast att härvid klarlägga de olika arbetsmomenten var för sig.

Det har över hela landet, utom på Skånes sydvästra och sydöstra slättbyggd och isolerat på vissa andra platser varit regel, att säden bands omedelbart vid avtagandet.[37] I äldre tid, då skäran användes, bands säden alltid omedelbart.

Att få rotlöst betecknar slutet på ett mycket drygt avsnitt av skördearbetet och detta sammanfaller sålunda i vårt land i allmänhet med den sista kärvens tillkomst. Tidigare har redogjorts för andra markeringar gentemot grannarna och glädjeyttringar över att man fått rotlöst, rop och hurrande, slående på redskapen, skjutning etc. Men det synes ligga nära till hands att då även använda den sist bundna kärven. Liar och räfsor svängdes i luften och mössorna flögo i luften som kråkeskockar, men man kunde också kasta sista kärven upp i luften (jfr not 4), eller man dansade med nekerna för att visa sin glädje över att arbetet var slut (jfr s. 180). Ett sätt att särskilt utmärka sista kärven är att binda många band om den. Metoden är kanske särskilt naturlig vid skörden av vårsäd, då kärvarna bindas med särskilda i förväg iordningställda band.

[37] Skördemetoderna äro, bortsett från växlingen mellan lie och skära, varierande både utefter den historiska linjen, så att olika metoder avlöst varandra, och topografiskt, så att olika teknik tydligen av ålder tillämpats i olika bygder. Det skulle föra allt för långt att här utreda denna fråga i detalj och detta är heller inte nödvändigt för att ernå en tillräckligt klar teknisk bakgrund till traditionsutformningen. Förhållandena på den skånska slätten äro särpräglade och för dessa redogöres särskilt i kapitlet om sista kärven i Skåne. För hela landet i övrigt synes, sedan lien införts, mothuggning eller inskår, således med den avhuggna säden lagd mot den stående säden, ha varit vanligast. Metoden kräver omedelbar bindning. Mindre vanligt och enligt vissa uppgifter först i senare tid tillämpades frånhuggning eller utskår. Även härvid bands säden omedelbart utom under våta höstar eller då det var mycket ogräs i säden, då den fick ligga på skår till tork, innan den bands. Då säden var särskilt kort och tunn kunde det tydligen lite varstans i landet förekomma, att den icke bands utan räfstes samman och stackades på samma sätt som höet. Denna tillfälligt tillämpade metod måste man emellertid skilja från den på några få håll tillämpade regeln att skörda vårsäden liksom gräset utan att binda i kärvar. Denna metod synes kunna ha haft en större utbredning i äldre tid och hänger möjligen samman med liens införande, då grässlåtterns torkningsmetod kan ha följt med. Metoden att skörda vårsäden som gräs är känd i sydöstra Skåne, från vissa platser i Västergötland (Jung ULMA 1445 för vårsäd, Larv ULMA 12405 för havre, på »Västgötaslätten» EU 1459) samt i Föra socken på Öland (enligt Granlund 1938 s. 100). Omkring 1850-talet var detta den vanliga skördemetoden för vårsäden även i Västmanlands bergslag (Granlund 1945 s. 150). Ytterligare material härom finnes i en nyligen publicerad undersökning av Laid (Folk-Liv 1945).

Den är vanlig på Skånes sydvästslätt men förekommer sporadiskt även på andra håll i landet.[38]

Från Blekinge meddelas, att allt husets folk skulle lägga litet var i sista kärven (Tving BL LUF 647 s. 53), vilket torde hänga samman både med markering av skördeslutet och den ominalmagiska regeln, att kärven skulle göras stor (karta 3). Från Västergötland meddelas också, att man plockade samman strån till en stor nek, som kallades »löckneck» och ställdes för sig själv på åkern.[39] Liknande meddelas från Sörmland. Den sista kärven gjordes så stor, att den inte kunde tagas ensam. Den kallades »käringe», »lodarn» eller »lodarekäringe» och sattes på gården bunden med tre band, varvid i toppen bands som ett huvud och halmen drogs ut nedomkring som en krinolin. Den som band käringen blev utsatt för hån och spektakel, han skulle inte bli gift det året och om det blev lite över vid bindningen »vart ett spektakel han feck ungen» (Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 5 f.). Att denna sista kärve sattes upp ensam på gården synes liksom exemplet från Västergötland och de talrika liknande exemplen från Skåne (varom mera längre fram) innebära en synlig markering av att man fått rotlöst. Namnet käringen, skämtet med ungen och glåporden till bindaren hänga samman med det grova, erotiskt färgade skämtet inom arbetslaget, som vi mött i det föregående i omina om gift-ogift, unge-horunge etc. Liknande utslag av samma slags skämt är känt från många andra håll. Man säger i Sörmland, om den, som högg de sista stråna på ett stycke, att »han vart på käringa». Man hade roligt åt honom och retades med honom. Detsamma gällde också den som fick köra sista lasset. Han fick »skjutsa käringen». Smärtan i korsryggen, som vanligen kallas »lieranken» (s. 91), kan också kallas »liekärringen». Den kommer i ryggen, då man slår första dan (Tuna UP ULMA 303: 623 s. 39). Om någon skar illa, så att strån blev stående kvar, rycktes dessa upp och det gjordes en »käring» åt huggaren. Den som slog sista slängen i logkistan »skulle få sticka käringa».[40] Man bör observera, att termen käringen i dessa fall icke har med någon kärve att göra. Pojkarna brukade av de sista stråna vrida ihop ett slags figur, som de sedan visade för någon av de andra pojkarna och sade: »En tocken käring ska du ha!» (Jät SM ULMA 2697: 2 s. 3). »Om någon mejade illa och kvarlämnade några strån, sade man att han har lämnat 'e käring'» (Forserum SM ULMA 7992 s. 10). En illa upptagen kärve med ax i båda ändar kallades också 'e käring', medan en piga, som gjorde en liten kärve, sades få en unge (Forserum SM ULMA 7992 s. 19 f., jfr samma sed med »käring» och »unge» (V. Vingåker Sö ULMA 7224 s. 5). Den som fick ont i ryggen vid slåttern kunde säga: »Äh, jag är fast för liekäringen» (Hedesunda GÄ ULMA 1795: 26 s. 18). Den som band sista kärven kunde i Uppland

[38] Bälinge SÖ NMF, Kil NÄ ULMA 1801: 3 s. 1, G. Uppsala UP ULMA 7325 s. 13, V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 5 f., Vaksala UP ULMA 6901 s. 1, Härja VG LUF 2170 s. 15.

[39] Bergum o. Hannum VG IFGH 2427 s. 54 f. Termen »löcknek» har meddelaren här med säkerhet råkat använda, därför att den förekommer i de frågor han svarat på. Denna term är annars begränsad till VRM och DS.

[40] Bälinge SÖ ULMA 2894: 9 s. 5, 8. Likartad tradition är känd från Ludgo SÖ ULMA 2894: 15 s. 3 (Den som slog det sista eller fick köra in sista lasset eller slog sista slaget i logkistan »kom på käringa»), Runtuna SÖ ULMA 2894: 22 s. 8, 10, Tystberga SÖ ULMA 2894: 34 s. 3, Kila SÖ ULMA 12049 s. 9, V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 4, Lunda SÖ ULMA 11751 s. 4, Tunaberg SÖ ULMA 11757 s. 5, Bogsta UP ULMA 2894: 4 s. 2 f., Trehörna ÖG ULMA 7314 s. 13.

kallas »bandtroll» (Bälinge UP NMF) eller »rågruska» eller »veteruska» (Vittinge UP NMF). Den som blev sist att binda sin halmkärve vid tröskningen kallades »halmtroll» (Skuttunge UP ULMA 303: 43 s. 45). Sina psykologiska paralleller har sålunda denna tradition i de skabrösa namnen på den siste vid andra tillfällen. Från Närke meddelas, att den sista kärven, som bands på herrgårdsgärdet, även där kallas »lodare» och att den gjordes så stor som möjligt, så att den skulle synas över hela gärdet, när den restes upp.[41] Från södra Halland meddelas, att »sista delen av den säd, som kvarstod på en åker vid sädens avtagning, kallades 'käring' (sjäring). Detta var ett stycke ungefär motsvarande en kärve. Jag minnes från mina pojkår på 1890-talet, då jag var behjälplig vid skördearbetet, att man skrattade åt den som fick till lott att avslå detta sista av säden och anmärkte: 'nu fick du käringe'.»[42] Traditionen i Halland synes icke klart utformad. Den meddelar icke, att sista kärven utformats särskilt för att bli ett tecken på skördeslutet och beteckningen »käringen» synes inte direkt sammanhänga med sista kärven utan snarast ha sin förklaring i samma lust att skämta med och smäda den siste i arbetet, som vi tidigare mött i Sörmland och alldeles särskilt i de många skamnamnen, som vid skörden såväl som vid andra tillfällen ges den siste.

Det är anmärkningsvärt, att sådana talesätt, att den siste »fick käringen, får sticka käringen» etc. tydligen kunna uppkomma på olika platser utan att det synes vara fråga om något traditionssammanhang mellan dem. Att de närmast bottna i lusten till skabrösa skämt i arbetslaget torde vara klart. Jag återkommer till traditionerna om käringen vid skörden i sammanhang med de skånska, danska och kontinentala skördebruken.

Ett exempel på den glättiga ton, som rådde mellan de manliga och kvinnliga deltagarna i skörden, anföres från Dalsland. »Var det många 'mejar' så blev det ibland en tävlan om att få meja den sista skåren isynnerhet om man hade en ung söt 'upptagerska', för den som mejade sista skåren skulle ha rätt att få en kyss av sin upptagerska.» Detta kan jämföras med uppgiften från andra håll att »binda till en kyss» då lassmeden bands på lasset. Liknande kysstävlingar äro inte ovanliga i skördesederna varken i Sverige eller utomlands.

Från Ribbingshofs herrgård i Östergötland meddelas en form för arbetsslutets markering, som i övrigt är tämligen okänd i vårt land, men välbekant i Danmark och på kontinenten. »Rättaren brukade visa upp för kammarherrn den sista neken, vilket renderade honom en sup och drängarna med» (Sund ÖG EU 20481).

Den sista kärven spelar emellertid som tecken på skördens slut en avgjort underordnad roll i de flesta svenska landskap. En ganska intensiv utfrågning av dessa seder har utom här ovan anförda sporadiska former gett negativa resultat för hela landet utanför de båda landskapen Värmland och Skåne.[43]

[41] Kil NÄ ULMA 1205: 1 s. 1. Även i V. Vingåker förekommer samma sed och namnet »lodare». En annan uppteckning från samma plats lyder: »Den sista neken band de med ett par tre band. Vi trodde att det var, för att det var slut och att de då hade råd och tid att binda så mycket» (ULMA 1801: 3 s. 1).

[42] Harplinge HA EU 4240. Liknande trad. meddelas samtidigt från Enslöv HA och Rävinge HA (IFGH 2232 s. 23). I en uppteckn. i VFA meddelar samme uppteckнare 1927, att uttrycket »käringen» i senare tid snarast hänfört sig till sista kärven, som kvarlämnades på åkern för havsgubben. I EU 4240 av samme meddelare uppgives, att sista kärven för året fick kvarligga på åkern åt »haffroa» (havsfrun). Jfr Celander 1929 s. 50 not 3.

[43] Redan svaren på Mannhardts detaljerade frågelista visa detta förhållande för Sveriges del (Fm Ft

De här anförda relativt sporadiskt förekommande sätten för sista kärvens utformning bero sålunda i huvudsak på dess roll som en markering av arbetets slut. Regeln att göra sista kärven stor har emellertid också en annan viktig rot, som klarlagts i föregående kapitel, nämligen tron, att man då fick stor gröda det kommande året. Denna magiska föreställning är också betydligt allmännare utbredd i Sverige än sista kärvens sociala roll i skördeslutet (karta 3).

Inom vissa delar av landet möter man emellertid en utpräglad fast tradition knuten till sista kärven. Det är å ena sidan det värmländska området med vissa anknytningar till norsk tradition och å andra sidan den skånska slättbygden med traditionssammanhang till Danmark och kontinenten.

Sista kärven i värmländsk tradition och jämförande

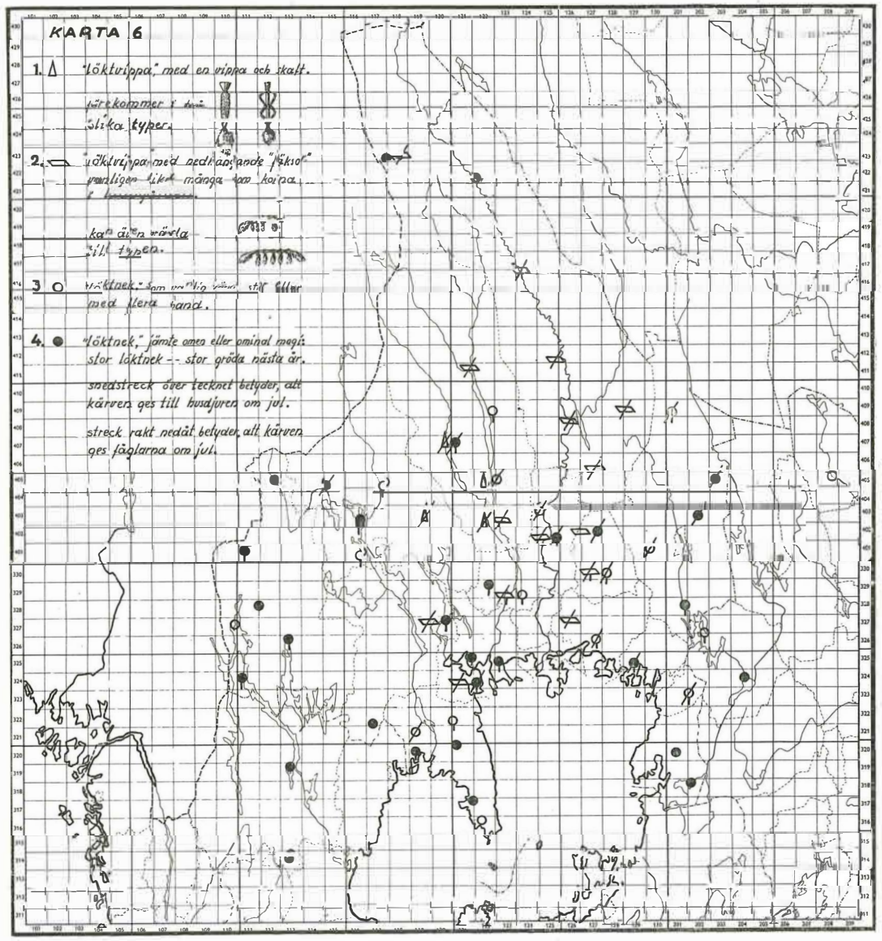
Den kärve, som i det värmländska området särskilt utmärkes vid skördens slut, kallas genomgående »löktnek» av »lökta» (= lykta, sluta). På grund av den betydelse för äringen och även husdjuren, som kommit att tilläggas denna löktnek, kallas den ofta »löcknek» eller »löckenek» och man associerar sekundärt med »löcka» = lycka i betydelsen tur för äring och avel. Att namnet uppkommit av ordet »lökta» = lykta, sluta, är dock otvivelaktigt. Redan härav framgår löktnekens roll just för arbetsslutet, men den värmländska traditionen kring löktneken är på samma gång rik och förbryllande. Olika traditionslinjer ha nämligen här mötts och delvis vävts in i varandra. Det blir därför nödvändigt att söka närmare utreda dem.

Tidigare har skildrats föreställningen, att sista kärven skulle göras stor för att nästkommande års skörd också skulle bli stor. Denna tradition är även belagd på olika platser inom praktiskt taget hela Värmland (karta 6). Traditionen säger här, att sista kärven skulle göras stor,[44] och den kunde göras med två eller vanligare tre band.[45] Men samtidigt finnes det och ofta på samma platser belägg på en helt annan löktnek, den lilla, prydligt bundna, som kunde vara antingen som en vippa med flätat skaft, dubbel med ax i båda ändar eller bunden med flera nerhängande »fäxor». Både den stora neken

1931). Från Nordiska museet har sedan utsänts ytterligare två frågelistor, som beröra sista kärven vid arbetsslutet, nämligen Sp. 15 »Sista kärven och sista lasset» samt Sp. 123 »Arbetsslut vid slåtter, skörd och tröskning». Utanför VRM och SK ha 58 resp. 62 svar inkommit på dessa listor. Skördesederna hava också så länge stått i centrum för insamlingsarbetet att de sparsamma beläggen utan tvivel innebära, att sederna äro tämligen ovanliga.

[44] Allmän regel. Som förklaring till att den sista kärven kunde bli större eller mindre anger en uppteckning, att »man tog ett bestämt antal tag ur skåren med kroken, varvid nekarna blev lika, men då kunde det ju hända att man fick för lite eller för mycke till slut» (St. Kil IFGH 2466 s. 66).

[45] St. Kil IFGH 2466 s. 52, Lungsund ULMA 7957 s. 13, Kila IFGH 2022 s. 34, Nyed IFGH 1919 s. 54, 56 och 60, Bogen IFGH 3344 s. 11, Lysvik IFGH 3355 s. 3, Segerstad IFGH 3465 s. 48, Ölme IFGH 3480 s. 31 och 35, Bro IFGH 3773 s. 18, Rämen IFGH 3789 s. 24, Gåsborn IFGH 4193 s. 26 och 29, Frykerud IFGH 4228 s. 4, Värmskog IFGH 4229 s. 15, Älgå IFGH 4229 s. 38, Ed IFGH 4398 s. 16, Gunnarskog Fataburen 1908 s. 77.



Karta 6. »Löktnek» och »löktvippa» i Värmland.

och den lilla vippan kallas på samma platser utan åtskillnad »löktnek», vilket så till vida är fullt logiskt, som att de båda tillkomma vid skördens slut. Men för förståelse av den värmländska traditionen kring sista kärven är det nödvändigt att skilja dem från varandra. Först skola då uppteckningarna själva få berätta.

»Den sista neken, som bands kallades 'löktenek'. Den har gömts till jul och uppsatts som julkärve. Den bands på vanligt sätt. Om den blev liten så skulle säden bli odryg och man fick även mindre säd nästa år, var den eller blev stor, så blev det motsatta

förhållanden. Man brukade nämligen ta ett visst antal ur skåren med kroken. Då blev kärvarna ungefär lika stora. På det sättet kunde den sista kärven komma att bli större eller mindre.

Som sagt, den sist bundna kärven har använts till julkärve. Men jag vet, att man på orten har haft ett annat sätt att hämta samman julkärven. Och det erinrar jag mig just nu. När man hade skurit av all havren så gick man ut på åkern och plockade upp alla de grannaste axen el. 'fäksorna' man såg och band ihop till små kärvar. Man band en liten kärve till varje ko el. kreatur. Varje kärve kunde inte vara större än att den rymdes i handen, så band man ihop alla dessa i ett råghalmsband, som var väl vridet, till en enda kärve. Den kärven gömdes sedan för att uppsättas som 'julnek' el. 'fôggelnek'. Det var förfädrens sed att göra så. Men så småningom övergick man att ta den sista kärven som bands till julkärve. Och nu för tiden 'tar man av' vilka kärvar som helst, el. de första man får fatt i laden. Men i mitt första minne var det alltid fråga om de största och finaste axen» (St. Kil IFGH 2466 s. 66 f.).

Upptecknings uppgift, att denna kärve, som innehöll en liten kärve för varje ko el. kreatur, uppsattes till »fôggelnek» måste bero på sammanblandning av olika traditioner, som närmare skall framgå senare. Därav följer, att uppgifterna om hur man tidigare och nu valt ut fågelnek icke heller kunna tillmätas något källvärde.

»När man hade skurit de sista stråna skrek man, att man hade 'tagit haren'. Då larmade man värre. Den sista neken ville endera bli mindre eller större än de övriga kärvarna. Om den sista neken blev liten, så skulle den kvinna som band den få en 'horunge'. Blev den stor så bådade den i allo gott. Ingen ville gärna binda sista neken. ... När man 'tagit haren' så återstod ännu en sak att göra. Då skulle hela laget hjälpas åt att plocka upp haverstrå från marken. De allra vackraste plockades upp. De plockade så mycket de fick plats för i handen. Dessa haverstrån bands sedan ihop till en särskild nek. Så tog man med sig den neken och lade över ett gammalt skåp. — Det brukade alltid mina föräldrar göra. — På julkvällen tog de ned neken och 'hytte isär den' mellan kreaturen» (St. Kil IFGH 2466 s. 54 f.).

Låt oss tills vidare bortse från vad här säges om löktnekernas användning. Det framgår emellertid klart, att de två formerna förekommit vid sidan om varandra. Den sista kärven bands på vanligt sätt, men den fick inte bli liten. Då betydde det dålig skörd nästa år. Om den kvinna, som band den, kunde det även här sägas, att hon skulle få en »horunge». Traditionen är ju välkänd från andra delar av Sverige. Men på ett helt annat sätt tillkom den lilla prydnadsneken. »När man hade skurit av all havren så gick man ut på åkern och plockade upp alla de grannaste axen el. 'fäksorna' man såg och band ihop till små kärvar etc.» Denna bindning behövde tydligen inte ens ske i direkt samband med skärningen. I den andra upptecknings säges det: »Då skulle hela laget hjälpas åt att plocka upp haverstrå från marken» etc. Det kunde till och med förekomma, att den lilla vippan bands av strån, som man tog ur snesarna på marken eller ur logen (Mangskog Keyland 1908 s. 80). Denna vippa kan sålunda icke i egentlig mening betecknas som den sist bundna kärven. Den hade delvis en annan roll och kunde därför mycket väl få en plats i traditionen vid sidan om den egentliga löktneken. Det är detta förhållande, som gör den värmländska traditionen förbryllande till en början. De små kärvarna kunde även göras av barnen. »Jag minns från min barndom,

att vi barn plockade upp sådana strå som vid skördearbetet hade blivit stående efter, band ihop dem och gjorde 'julneker'» (St. Kil IFGH 2468 s. 26).

Samma dubbla tradition kring löktneken möter man även på andra platser i Värmland. Från Älvsbacka är antecknat, att om den sista neken blev stor, »så fick man vacker gröda. Den kastades högt i vädret. Det var liksom om de skulle tycka mer om den än alla de andra.» Den kallades »löktenek». Men samme upptecknare meddelar. att man band »löktneka» allra sist, »när man hade skurit havern för året» och den bands av tre handfullar av de vackraste fäxorna, som skulle hänga ner. Den hade tre band helt naturligt för att hålla fäxorna samman, och var så tjock som en arm. Den »togs med in och hängdes på en förnämlig plats i köket och där skulle hon hänga till på julkvällen, då skulle den som brukade sköta kreaturen, ta den med och dela ut den mellan dem» (Älvsbacka IFFGH 2636 s. 16 ff.). En annan upptecknings från samma plats meddelar den även i övrigt välkända regeln, att den skulle ha lika många tofsar eller »fäxor» som antalet kor i lagården, då varje djur skulle ha sin tofs.[46]

Det finnes åtskilliga andra upplysningar om att den lilla neken tillkom på ett helt annat sätt än den vanliga slutneken:

»När di hade mejat färdit skulle di göra *löcknek*. Det skulle vara en liten nek med fyra fem tofser på sia. Alla fäxer (ax) hängde ner åt samma sia. Det hette löcknek för det skulle vara löcka med det. Ibland hände det allt att di inte tog det sista te löckneka. Det fick fruntimrena ta ihop di bäste fäxera och binde löckneka av» (Nyed IFGH 1919 s. 64).

»Vid havreskärningen bands en *löcknek* (märk: icke *löktnek*. Man uppfattade det som neken bringade lycka åt kreaturen.) av det sista, som skars. Var och en som arbetade med skärningen skulle bidraga genom att ta med sig hem en lock. Husmodern band, liksom det var hon som skulle dela ut av neken vid julen. Först gjorde hon en stor lock i början o. en i slutet o. dessa voro avsedda för smådjuren (fåren). Sedan en mindre lock för vart och ett av nötkreaturen. Neken hängdes upp i köket mellan dörrarna (= köksdörrn och kammardörrn) överst vid taket o. 'fäksera' (= havrevipporna) hängde nedåt. Där blev neken hängande tills husmodern på julafton skulle 'still kväl' (= mellan 7 och 8 e. m.). Hon gav då djuren i tur och ordning lockarna ur handen, varvid hon sade: 'Nu är det julkväl. Nu ska ni et å må väl'» (Ö. Ullerud VFF 593 s. 2 f., jfr Keyland 1908 s. 79).

Det kunde till och med hända, att neken gjordes först då sista kärven togs i hus:

»När sista havern tas in, gör man en 'löcknek' och hänger opp ovanför dörra i köket — ja, nu är det ju bortlagt, men jag talar om som det var, när jag var ung. Då skulle den bindas så, att det vart en lock åt vart djur — kor och får och hästar. Det gjordes ett omtag om varje lock, så att det tydligt syntes, när neken hang, hur många djur det fanns» (N. Råda NMF).

[46] IFGH 2636 s. 15. Denna regel är antecknad från många socknar: Brattfors IFGH 2616 s. 24 ff., Ekshärad IFGH 726 s. 38, Fryksände VFF 1551 s. 1 f., N. Råda IFGH 1780 s. 52 och NMF, Nyed IFGH 1899 s. 4 och 1919 s. 49, 53, Sunnemo IFGH 1784 s. 38, Ö. Ämtervik IFGH 2650 s. 7 och 2654 s. 8, Ö. Ullerud VFF 593 s. 2 f. och NMF, N. Ullerud IFGH 2654 s. 10 f., Älvsbacka IFGH 1921 s. 15, N. Ny IFGH 3663 s. 19, Gustav Adolf IFGH 3771 s. 13, Sunne IFGH 4033 s. 7, S. Finnskoga IFGH 4079 s. 38, Värmskog IFGH 4126 s. 38, Ed IFGH 4398 s. 16.

På direkta frågor ha sagesmännen också någon gång meddelat, att den lilla flätade neken inte behövde vara den sista (V. Ämtervik IFGH 1285 s. 18).

Man bör lägga märke till, att det alltid synes ha varit kvinnorna, som ordnat med eller bundit den lilla löktneken. Den hängdes också som regel upp i köket eller över dörren i stugan, kvinnornas värld framför allt. De hade också ansvaret för lagården och djurens trivsel. För djurens julfoder var neken också, åtminstone enligt den sentida folktraditionen, som regel avsedd.

Den värmländska skördetraditionen visar sålunda två helt olika kärvar vid skördens slut, som båda benämnas »löktnek». Detta synes hittills inte alls ha beaktats, vilket kan vara förklarligt, då de båda formerna i sitt gemensamma utbredningsområde påtagligt sammanblandats. Detaljupplysningarna om den lilla löktnekens tillkomstsätt synas inte närmare ha observerats utan man har dröjt vid de mera generella notiserna, att den bands av de sista havrestråna, som man skar eller tog upp.

För att i fortsättningen kunna skilja mellan dessa båda slutneker i de värmländska skördesederna kallar jag den egentliga slutneken, som bindes som de andra men vanligen större och med flera band, för *löktnek*, medan den prydliga lilla havreneken av plockade strån benämnes *löktvippa.*[47]

Dessa två former för en »sista kärve» i Värmland, »löktneken» och »löktvippan», ha egentligen blott det draget gemensamt, att de båda tillkomma vid skördens slut och sålunda båda, men var på sitt sätt, få markera detta slut. Därav förklaras också det i dialekten gemensamma namnet »löktnek». Men markeringen sker på olika sätt. Löktneken är den sista som bindes i direkt sammanhang med skärning och bindning. Den har ett direkt samband med grödan och till den knytas därför lätt omen om nästkommande års äring eller av mera skämtsam art, någon gång om barn för binderskan. Båda omina leda till att denna kärve göres större än de andra och förses med fler band. Liknande traditioner äro välkända i hela Sverige (karta 3 och 4). Rent sporadiskt möter man även i Värmland seden, att alla binderskorna skulle binda var sitt band om denna kärve (Nyed EU realark.). Den kunde kastas högt i vädret till tecken på att man var färdig (not 4), eller man kunde hurra i glädje över att ha slut. Denna nek lämpade sig också bra till fågelnek, ty den var stor, och man får inte visa sig snål mot fåglarna om julen, ty då ta de skadan igen i loggolvet eller också blir det dålig gröda kommande år. Den kunde också liksom löktvippan sparas till julfoder åt djuren, varom mera längre fram. Det synes också ganska naturligt, att en stor slutnek gjordes icke bara av havren men även av andra sädesslag liksom i övriga Sverige, men härom ge uppteckningarna dåligt besked, till synes därför att frågorna städse gällt sista kärvens användning och mindre, hur den verkligen tillkommit i skördearbetet.

Löktvippan förekommer i Värmland i två olika huvudformer med olika utbredningsområden. Det kan vara en enkel havrevippa, varvid stråna antingen flätats till ett skaft eller försetts med en mindre utbuktad fläta på varje sida. Denna form förekommer i ett område väster om Fryksdalen, medan den andra formen behärskar Fryksdalens östra sida och Klarälvsdalen från N. Ny och ända ner till Nyed och Alster (karta 6). Den östliga vippan kan vara försedd med tofsar av havrestrån i ena eller båda ändarna men

[47] I den värmländska traditionen kallas också ibland den lilla neken för »vippa» (Älvsbacka IFGH 2636 s. 18).

har dessutom vanligen en rad nedhängande tofsar mellan dessa eller längs vippans skaft. En enklare form med blott två ändtofsar och band emellan dem kan också förekomma. Den synes emellertid blott vara en förenkling av den symmetriska typen med nedhängande tofsar. Någon särskild geografisk fördelning av de smärre variationerna i den östliga typen synes inte finnas. Genomgående för alla de socknar, där den östliga typen är belagd med undantag för Nyed, är att antalet nedhängande vippor eller fäxor skulle vara lika med antalet djur eller kor i lagården, varvid regeln är att varje djur skulle få sin tofs som julfoder antingen julafton eller juldagens morgon. I några fall säges det, att de gåvos åt korna vid betessläppningen, som ju utgör nästa viktiga märkesdag för boskapen efter julen och årsväxlingen.

Det är nödvändigt att söka fastställa något om de båda värmländska slutkärvarnas utvecklingshistoria var för sig och deras förhållande till varandra i folktraditionen. Jag börjar med löktneken. En fråga av särskilt intresse är då, om denna ursprungligen och genomgående använts som fågelkärve om jul. Allting tyder på att detta icke varit fallet utan att dess användning som fågelkärve är sekundär och måste förstås som ett resultat av dess framträdande roll i skördeslutet. Av de svar som inkommit på en särskild fråga angående vilken kärve som använts till fågelkärve ange fem av sex från Värmland, att denna utvaldes vid tröskningen (s. 282). Det rör sig visserligen blott om ett fåtal svar, men då man jämför med det stora antal, som ange löktneken som fågelnek, får man ha i åtanke, att traditionerna rörande löktneken och dess användning i Värmland varit föremål för en särskilt intensiv insamling, som givetvis förrycker alla jämförelser. Bakom och ursprungligare än löktneken som fågelkärve möter man den i övriga Sverige och även i utlandet vanliga ominalmagiska regeln, att den i egenskap av den sista skulle göras stor för att nästa års skörd skulle bli stor. Men som sådan har den dels varit lämpad som fågelkärve, dels synes trösken i Värmland som regel ha varit avslutad före jul, varför det även av den anledningen fanns skäl att välja fågelkärven redan vid skörden. Hur förhålla sig då traditionerna om löktnekens användning till fågelkärve och till husdjurens julfoder inbördes? Ett studium av de olika traditionernas frekvens torde kunna ge en anvisning, hur denna fråga skall besvaras, även om materialet icke är särskilt stort.

Av 45 uppteckningar om löktnekens användning ange de 32 fågelkärve, de 10 julfoder till husdjuren, medan 3 meddela, att den användes för båda ändamålen. Att utsättandet av en kärve till fåglarna har en viss orsaksbakgrund i omsorgen om de egna husdjuren torde vara tydligt. Jag återkommer till detta i kapitlen om husdjurens julfoder och fågelneken. Kombinationen av ändamålen kan sålunda här mycket väl vara ursprunglig. Att löktneken dock i endast tredjedelen fall användes till husdjuren, torde emellertid främst bero på att den lilla löktvippan här kommit att dominera, ofta utbroderad direkt för ändamålet med en »tofs» för varje djur. Det är därför av intresse att undersöka frekvensförhållandena även för löktvippans användning.

Av 59 uppteckningar ange de 47, att löktvippan användes till husdjurens julfoder, 7 till fågelkärve, medan 5 meddela, att den använts både till husdjuren och fåglarna. Användningen till husdjuren synes här klart dominera. Som fågelkärve måste ju löktvippan också vara tämligen olämplig med tanke på regeln, att man bör visa sig givmild mot fåglarna och ge dem en stor, fullmatad kärve eller rentav flera. De exempel som

finnas på löktvippa som fågelkärve tolkar jag därför som resultat av en sammanblandad tradition eller möjligen i vissa fall ett fattigdomsbevis.[48] Som särskilt julfoder till husdjuren var däremot löktvippan väl ägnad. Det gällde i alla fall härvid blott att ge djuren extra smakbitar eller magiska kraftbitar till trivsel. En stor sista kärve kan mycket väl ha använts både till husdjuren och till fågelnek i ursprunglig tradition, men motsvarande gäller knappast den lilla vippan.

Man har då anledning ställa frågan om löktvippan ursprungligen enbart varit avsedd som julfoder åt husdjuren. Åtskilligt tyder på att så inte heller varit fallet utan att dess uppsättande på synlig plats hemma i stugan visar ett äldre stadium, som sedan kombinerats med dess roll som julfoder. Det är då närmast som ett synligt tecken på skördens slut hemma i gården man har att fatta löktvippan och detta stämmer ju väl med dess namn — »löktnek». Men att den stora, sista kärven från skörden representerar ett ännu äldre stadium har man ju anledning förmoda enbart av den gemensamma termen »löktnek». Den lilla vippan skulle väl annars knappt kommit att betecknas nek, som ju avser en vanlig bunden kärve. Till samma slutsats synes den omständigheten tvinga, att den sista kärven, som ominalmagiskt göres stor, är känd över så gott som hela landet, medan den lilla vippan är en lokal tradition i Värmland. Uppsättandet av sista kärven eller en särskild, flätad vippa hemma i gården är välkänt i utländsk tradition. Det finns vissa antydningar härom även i svensk tradition utanför Värmland, men de synas allt för vaga för att man av dem skulle kunna draga några säkra slutledningar. En särskild undersökning har också i stort sett gett negativt resultat.[49] En äldre uppteckning från gränsen mellan Blekinge och Småland lyder: »Wid skörden av säd uppsattes sädesstrån i taket i stugan, detta skulle vara de vackraste».[50] Det kan emellertid gälla såväl vid skördens början som slut, därom meddelas ingenting. Från åtskilliga håll känner man seden att i samband med att man utrönte sädens mognad för skörd ta hem några ax, som då tydligen satts upp i stugan.[51] En liknande tradition röjer en äldre uppteckning från Jämtland: »Det fullmognade sädesax, man först träffar på om hösten, brukar man uppsätta inne i stugan (endast till beskådande, tror jag)» (Vilhelmina VB, Frostviken

[48] En uppt. av Keyland från Mangskog (NMF och Fataburen 1908 s. 77 ff.) att löktvippan äldst använts som fågelkärve och ersatts av en vanlig kärve synes inte tillräcklig för att motsäga den antydda utvecklingsgången. Löktvippan kan i detta fall mera tillfälligtvis ha trätt i stället för löktneken och sedan i sin tur ersatts av en vanlig kärve, vilken som helst.

[49] EU Sp. 61, en frågelista varpå inkommit något över 100 svar från skilda landskap. En meddelare från Asarum BL uppger, att en bonde varje höst tog 15—20 väl matade rågax, band samman dem med en tåt och hängde upp dem på en spik eller pinne på kammarväggen till någon dag i julhelgen. Vad de sedan användes till fick ingen veta (EU 12848, jfr LUF 3984 s. 1 av samme meddelare). En meddelare från Boda DR uppgiver, att han sett ett par knippor havreax uppsatta korsvis ovan dörren hos en granne. Detta var för honom något dittills fullkomligt okänt. Grannen var emellertid inflyttad från Östmark i Värmland och hade tagit med seden därifrån (EU 12546). Ett par uppteckningar (Stugun JÄ EU 12584 och Bjurholm ÅN EU 13041) berätta om den även tidigare kända metoden att ta hem ett kornknippe och hänga upp på väggen för att kunna följa med kornets mognad. Övriga svar, tillsammans 105, lämna negativa upplysningar på denna fråga eller lämna den obesvarad.

[50] Eljehult BL och Urshult SM NMF, Manuskriptband 4 s. 933 (uppt. 1906). Jfr härmed den senare uppt. från Asarum BL, not 49.

[51] Detsamma berättas från S. Rörum SK EU 8641. Denna praktiskt betingade sed är känd även från Danmark (Nordfyn Reimer 1910 ff. s. 405).

JÄ NMF, Manuskriptband 4 s. 819, uppt. 1905). Att bonden med spänning motsåg de först mognade axen framgår även av äldre litteratur. En uppgift från 1662 anger att »Walborgsmessdag sågs Råg-ax» och från 1705 »Rågax sågs först d. 17» (juni) (Ny Journal uti Hushållningen 1794 s. 73). Den sista kärvens och överhuvud sädesaxens betydelse som symbol på skördeslutet återkommer jag till. I Dalsland uppsattes en nek på var sida om stugdörren vid skördeslutet och skördefesten (Jörlanda DS VFF 221 s. 1). I Jylland var det vid skördegillet nedstucket ett ax av varje sädesslag, då risgröten kom på bordet (Kristensen Tb I s. 309). Från Hemse på Gotland uppges, att »ett vackert hafrestånd eller en 'tatel' uppsattes vid julen och andra 'största högtider' i taket», men huruvida detta havrestånd härstammar från skördeslutet anges icke (Hemse GO NMF, uppt. 1906 l. 1907).

Det synes av det anförda framgå, att det har funnits växlande orsaker till att man uppsatt sädesax eller knippen därav hemma i gården. Sådana seder torde också mer eller mindre direkt främjat framväxten av en ekotyp inom traditionen som den värmländska löktvippan.

Man kunde ha anledning misstänka, att den värmländska löktvippan skulle ha ett sammanhang med norsk tradition. Detta synes emellertid inte vara fallet. Då barnen enligt några sporadiska norska uppgifter plockade spillsäd, bundos de till små kärvar (»Oksebukkar», av bukk = knippe ax eller »brusar», av bruse i samma betydelse), men dessa gåvos antingen till den bock, som skulle slaktas till jul,[52] eller också sägas barnen skola få julkakor efter storleken på sina kärvar, givetvis för att uppmuntra dem till flit.[53] Dessa små kärvar eller vippor synas emellertid icke ha uppsatts som tecken på skördeslut eller prydnad hemma i gården. Den värmländska seden synes sålunda vara av en utpräglat lokal utbredning och måste nog att döma av det källmaterial, som hittills framkommit, ha utformats utan någon influens utifrån. De paralleller, som finnas på utländsk botten, synas icke kunna sättas i direkt förbindelse med den värmländska seden, men de visa å andra sidan, att tämligen likartade seder ur likartade förutsättningar kunna framväxa på skilda håll.

Traditioner, som slående likna den värmländska, möter man på brittiska öarna och Irland. Vid slutet av skörden flätas en vippa av nästan samma form som den enkla värmländska »löktvippan» eller rosetter av sädesstrån. Man kan också fläta de sista kvarstående stråna, som man tävlar om att avhugga med skäran för att sedan bära hem som ett tecken på skördeslutet. Hemma hänges denna vippa eller rosett upp, vanligen i »the kitchen» i taket framför den öppna härden, där den anses bringa lycka. Den kallas på anglosachsiskt område »the neck», i Wales »Y Gaseg Fedi» eller »Y Gaseg

[52] Setesdal NO (2 belägg) Lid 1929 s. 33. Man torde böra undersöka i vad mån rena ordlikheten spelat in för denna isolerade traditions uppkomst, innan man som Lid drar vittgående slutsatser om äringsdemonernas inkarnationer i kärvar och djur. Jfr vidare kap. Julbröd och vårbröd.

[53] Voss, Hardanger, Haus, Hosanger, S. Sunnmøre, Lid 1928 s. 68. Gentemot Lids uppfattning att barnens »brusalefsor» verkligen bakades av de små kärvarnas säd måste jag bestämt hysa en annan mening. Endast en av de fyra uppteckningarna uppger detta och det sades naturligtvis, för att barnen skulle tro så. Då hade de verklig garanti att bli lönade efter fliten. Samma tradition att barnen, som plockade ax, uppmuntrades med löftet att de skulle få julkakor är känd även i Sverige (Lima DR EU 13080, Gryteryd SM EU 10213).

Ben Fedi» (= eng. Harvest Mare) och »Y Wrach» (= eng. the Hag) och på Irland »luchter». Men även små rosetter av halm utan ax kunde flätas som symboler för skördens slut. Flickorna satte dem i håret och pojkarna hade dem i hattarna och knapphålen. Den engelska beteckningen är vanligen »harvest knots» och de äro kända från Orkneyöarna i öster till Irland i väster.[54] Jag återkommer till dessa seder i samband med övriga former för skördeslutet utanför Sverige.

Liknande former av en bukett, en krona, en krans m. m., vari sädesax från skördens slut ingå, möter man särskilt i västra Tyskland och Frankrike som tecken på skördens slut. I de katolska områdena uppsättas de ofta hemma i stugan över dörren eller vanligare bakom krucifixet, i »Herrgottswinkel», och namn som Glückshämpfeli antyda, att de även här tänktes bringa lycka i huset.[55] Jag återkommer längre fram närmare till de kontinental-europeiska skördesederna. I Tyskland kunna också, liksom i Ryssland, de sädesax eller den kärve, som uppsättas hemma i gården, tagas vid skördens början. I Baden kunde man sålunda taga första och sista kärven. Av dessa gjordes en krans och denna uppsattes som »Glücksgarbe» över bordet (Meyer 1900 s. 430).

Från Ryssland finns den traditionen, att den första kärven kallas »värden», emedan den bäres hem och sättes i ett hörn i stugan eller under helgonbilderna i deras hörn. Förr smyckades den med blomster och ax i en krans (Zelenin 1927 s. 31).

Motsvarigheter till den värmländska löktvippan finnas emellertid belagda även från mycket avlägsna håll. I Hoshangâbâd i Indien lämnas vid skörden en liten bit stående, varefter skördefolket vilar en stund. Därefter skördas den och säden kastas i luften och man höjer rop till gudarnas ära. Därefter göres en kärve, som bindes fast vid en bambukäpp och bäres hem i triumf och sättes upp på trösklogen, i ett träd eller en boskapsfålla, där kärven särskilt skyddar mot det onda ögat. Liknande seder äro kända från de nordvästra provinserna i Indien.[56] På dajakiskt kulturområde samlas på samma sätt de sista stråna av riset ihop till en kvast, som förvaras i ett hörn av huset (Grabowski 1882 s. 27).

Inför sådana geografiska perspektiv nödgas man ställa frågan: Var skall man räkna med kulturkontakt och var måste man tolka de likartade sederna som resultat av likartade yttre förutsättningar och det mänskliga psykets gemensamma lagar?

Vi återvända på nytt till de båda formerna för sista kärven i värmländsk tradition. Den analys, som har förebragts, synes visa, att man har att räkna med tvenne skikt. Det äldre är den vanliga sista kärven, den egentliga löktneken, som i likhet med traditionen både i övriga Sverige och utanför Sverige är ominant för nästkommande års äring (ibland även annat) och därför enligt den ominala magins princip göres stor. Denna sed är välkänd i Sverige, som tidigare utredning och kartan 3 visar, och den

[54] Åtskilliga verk behandla skördesederna på de brittiska öarna, men hittills har mig bekant intet sammanfattande arbete häröver utkommit. Uppgifterna ovan härstamma från följande verk: Andrews 1913, Banks 1937 och 1939, Hennell 1934, Maclagan 1895, Peate 1930 och Wright-Lones 1936. Enligt en uppgift från Cornwall hängdes den sista kärven, som skars på hösten, upp i taket i »the Kitchen» och på julkvällen togs den ner och gavs åt kreaturen (Wright-Lones 1940 s. 219).

[55] Andree-Eysn 1910 s. 103, Meyer 1900 s. 430 f., Fehrle 1936 s. 95, Mannhardt 1875 s. 213.

[56] Crooke 1896 s. 306 f. Liknande traditioner om tillvaratagandet av de sista stråna har meddelats av Izikowitz från Lamet-stammen i Franska Indokina (1941 s. 18, 23). Det tillvaratagna användes här till utsäde nästa år (jfr kap. 11).

är i sitt kynne så primitiv, att den säkerligen uppstått och uppstår på skilda håll utan att man fördenskull har anledning räkna med kultursammanhang i övrigt. Sålunda måste man komma till den slutsatsen, att seden att göra sista kärven stor, för att nästkommande års skörd skall bli stor, i och för sig icke kan bevisa något kultursammanhang mellan de områden, där den förekommer. Detta gäller säkerligen även den svenska utbredningen.

Det yngre skiktet i de värmländska traditionerna vid skördeslutet utgöres av löktvipporna, som icke framställas av den sist skurna kärven i egentlig mening utan av vid slutet särskilt utvalda strån. Dessa löktvippor tillskrivas ingen ominalmagisk betydelse utan spela i stället rollen av tecken på skördens slut, sedan de uppsatts hemma i gården, för att sedan som regel ges husdjuren till julfoder. Enstaka paralleller till denna sed att taga hem knippen av sädesax och placera dem på ett synligt ställe hemma i gården finnas både från vårt eget land och utlandet. Axknippena kunna tagas såväl av de först mognade ax man får se, de första vid skörden eller väljas vid skördens slut. Det säger sig också självt, att tämligen olika anledningar kunna ligga till grund för dessa seder. De kunna ingalunda ges samma förklaring. De visa egentligen blott, att axknippen kunna ingå i seder av olika innehåll vid skörden. Det är väl heller inte uteslutet, att det bakom sädesstråna från skördens början kan ligga en form av förstlingsoffer och bakom stråna från skördeslutet ett tackoffer för årets gröda eller att handlingar av offerkaraktär kunna utvecklas ur den enkla seden, där stråna blott äro tecken på skördens början eller slut. Att här med säkerhet avgöra vad som är primärt eller sekundärt torde emellertid vara omöjligt utan detaljstudier i varje särskilt fall. Karaktären av tackoffer framkommer fortfarande tämligen klart i de katolska ländernas folksed att placera stråknippen i helgon- eller ikonvrån i boningsrummet. Dessa strån tillföras därigenom givetvis en särskild kraft liksom allt, som har sammanhang med julen, och säd från dem kan fördenskull komma till användning som särskilt kraftfyllt utsäde.

Inom en åkerbrukskultur måste givetvis också sädens ax eller knippor av dessa spela en framträdande roll i all ritual och magi. Det finnes direkta bevis härpå även från den medeltida svenska kyrkan. Att de sädesax av silver eller förgyllt silver, som nyligen ha visats ingå i vårt medeltida kyrkoinventarium, spelat en roll i böndernas önskan och magi om god äring, torde vara säkert. Olle Källström, som framdragit detta material i ljuset, finner att motsvarigheter därtill saknas utanför Sverige och Finland (Källström 1936). Detta är förvånande men kan möjligen bero därpå, att någon inventering där icke gjorts motsvarande Gustav Vasas reduktionsinventering av år 1540 eller att liknande inventarieakter ännu icke utnyttjats. Källström finner axen i kyrkoinventariet »med en sannolikhet som bra nog närmar sig bevis» vara votivoffer till Sankt Erik för god årsväxt liksom de fiskar man även finner i vissa kustkyrkors inventarium varit votivoffer för fiskelycka.[57] Som ett alternativ framhåller Källström möjligheten

[57] Källström 1936 s. 18 samt densamme (Fornvännen) 1936 s. 145 ff. Redan Törner omtalar offer av en silverfisk till Skagens kyrka: »Uti siön Unden, hwarest kyrkian ligger fiskia de som bo der omkring om wåren lögor. I några år fingo de aldeles intet; hittade derföre på det rådet at giöra en löga af silfwer och offra til kyrkian, hwilken och nu hänger der. Sedan fingo de, och få än fisk» (Wikman [Törner] 1946 nr 282). På samma plats omtalar Törner även offer av »skin då kreaturen ej trifwes för hwad som

av att liknande votivoffer av ax ägnats Jungfru Maria. Som stöd för detta anföres ett belägg från 1553 »ett silverkornax på Vårfrualtare» i Stora Tuna kyrka i Dalarna samt de på kontinenten kända medeltida bildframställningarna av Maria med sin klädnad överströdd med ax eller hållande ax som attribut i handen. I och för sig behöva icke dessa alternativ stå i motsats till varandra. Man torde ha anledning räkna med att en viss kult eller magi rörande årsväxten alltid måste finnas i varje religionsform tillhörande ett åkerbruksfolk. En sådan har i Västerlandet funnits före kristendomen, levat vidare i dennas nya former och återfinnes nu bl. a. i den folkliga magin med mer eller mindre religiös anknytning. Tämligen självklara former för en sådan äringskult äro önskeriter om våren i samband med vårarbete och sådd samt vid skörden frambärandet som tackoffer något av den först mogna säden eller den sista, sedan skörden var över. Vid vårarbetet kretsa intressena kring den kommande skörden, vid skörden riktas tacksamhet till det gudomliga för erhållen skörd och samtidigt hopp om god skörd nästkommande år. I sådana situationer finnes givetvis god plats även för votivoffer av annat slag än produkterna själva. Gåvor i ädel metall och formade i enlighet med önskemålen synas vara tämligen närliggande och ha ju många paralleller. Ett missväxtår kan också ge en särskild anledning till votivoffer åt de gudomliga makterna. Det vore därvid mer än egendomligt, om inte den heliga madonnan, som inom katolska kyrkan intog en så viktig, förmedlande roll mellan människorna och Gud, varit föremål för kult och offer avseende god årsväxt. Kornaxet av silver på Vårfrus altare i Stora Tuna kyrka synes mycket väl kunna vara en avläggare av en sådan katolsk tradition och detta kan givetvis gälla åtskilliga av de andra axen, varom inga särskilda upplysningar finnas. Källström anser emellertid, att Sankt Erik övertagit sin roll som årsväxtens främjare direkt från Frö, som särskilt i Uppsala-templet var föremål för kult. Under sådana förhållanden skulle belägget på ett silverax på Vårfrus altare i Stora Tuna vara att förstå som en senare överföring av Sankt Eriks kult på Maria. Redan vid 1200-talets slut eller 1300-talets början beslöto bönderna i Åkerby socken och Bälinge och Spikbolets byar i Bälinge socken efter flera års missväxt att tre fredagar gå var och en till sin kyrka och bedja Gud om hjälp i nöden och att offra åt Sankt Erik ett ax av förgyllt silver, varefter de fingo regn och god årsväxt. Man har också belägg på att Sankt Eriks skrin eller fana fördes ut över åkrarna för god årsväxt (Källström 1936 s. 23). Även gångdagarna omkring Kristi himmelsfärdsdag kan nämnas i detta sammanhang. De avskaffades i Sverige först år 1772. En anteckning i Ransakning om antikviteter 1667—84 Antikvitetskollegii samlingar i Kungl. Bibl. talar om »tvenne vexiller l. fanor med kors, som under korsveckan el. gångdagarna bäres från den ena kyrkan till den andra under bön och sång, kring åkrar o. ängar att avvända missväxt o. dyrtid» (ULMA 2155: 10 s. 14). I Skara museum förvaras en helgonbild, om vilken en tradition från 1800-talets slut berättar »att bilden i Vånga allmänt kallats Kornguden, och att bönderna om våren brukade smugla honom ur kyrkan och vid solens uppgång föra honom omkring på åkrarna för att få god årsväxt. Då detta oaktadt det ändå år 1826 blef missväxt, slog en bonde en söndag näsan af bilden. Kort derefter, tillade berättaren, var bilden förhälst dem felar». Dessa exempel visa således, att allmogen långt fram i tiden vänt sig till kyrkan med offer för uppfyllandet av sina önskningar om timlig lycka.

svunnen, men ingen vågade efterfråga, hvart den tagit vägen» (Västergötlands Fornminnesförenings Tidskrift 1877 h. 3 s. 60 f.). Traditionen om »Kornguden i Vånga» har även i nutiden upptecknats, men huruvida det nu är lärd tradition, låter sig icke avgöras utan en särskild undersökning (Edsvära VG ULMA 2850: 2 s. 26, N. Vånga VG ULMA 12400 s. 3 f.). I Tyskland dröjde gångdagarna kvar allmänt ännu omkring 1780 (Buchner 1936 s. 26).

Det är anmärkningsvärt, att samtliga de 28 kyrkor, där Källström funnit ax i kyrkoinventariet, innehålla blott ett enda sådant. Detta synes tyda på att axet spelade en alldeles speciell roll antingen som attribut till ett visst helgon eller i ritualen i övrigt och att det härvid framstod som naturligt, att det blott skulle finnas ett sådant ax i kyrkan. Möjligen har en Sankt Eriksbild, som försetts med ett ax till attribut, sedan ansetts särskilt skickad att sörja för årsväxten, möjligen kan axet ha ingått i processionerna över fälten. Men härom finnas inga källuppgifter och det kan fördenskull endast bli fråga om förmodanden.

Denna utvikning över metallaxen i medeltidens kyrkoinventarium kan möjligen tjäna till att ge ett visst historiskt sidoperspektiv även på sederna med ax eller axknippen vid skörden, även om det inte är möjligt att ställa traditionerna i någon fast relation till varandra. Man torde emellertid ha all anledning räkna med att åkerns färdiga sädesax spelat en betydande roll i kult och ritual inom en jordbrukskultur, vare sig denna sedan var kristen eller hednisk. Paralleller med primitiva, nu levande folk styrka också en sådan uppfattning.

Sista kärven skånsk i tradition

Den tro och sed, som i Skåne är knuten till skörden, är mycket rik men på samma gång ganska olikartad mot den vi tidigare mött från landet i övrigt, även den värmländska. De supranormala föreställningarna äro svagt framträdande (karta 3 och 4) och i stället möter man skördetraditioner av en utpräglat social karaktär, vars miljö är arbetsgemenskapen och bygemenskapen.

Det är emellertid icke i hela Skåne de rika och socialt utformade skördetraditionerna förekomma. I deras utbredning framstår åter en urgammal och för olika kulturföreteelser konstaterad gräns — i grovt tecknad med en linje mellan Kullen och Stenshuvud, Söderåsens och Linderödsåsens kraftiga gräns mellan skogsbygd och slättbygd, »mellan skogen och plogen».[58] Detta är gränsen för det med Småland sammanhängande skogsområdet vid 1700-talets början. Hit men ej längre går vid samma tid vedgärdesgården eller skedgärdet, en typisk skogsbygdsprodukt liksom den timrade ryggåsstugan (Campbell 1928, Erixon 1931 Svensk kulturgeografi . . .). Sedan äldsta tid och ända fram mot 1800-talets slut går här gränsen mellan den tunga hjulplogen och det lätta årdret, en gräns vars ålder omvittnas inte bara i föremålsbeståndet men även i dialekten.[59] Skill-

[58] Campbell 1931. Om de kulturgeografiska förutsättningarna för denna gräns se Nelson 1918 s. 341 ff.

[59] Nilsson 1936 By och gård . . . s. 204. Förf. hoppas att i ett annat sammanhang få återkomma till denna fråga.

nader i dräkten och betecknande nog de som minst höra samman med modeinflytanden visa samma gränslinje från den äldsta tid detta material kan vittna, 1700-talet.[60] De sociala förhållandena i byalagen visa skillnader, som följa i stort sett samma linje, fast den i detta fall måste dragas något sydligare, vilket kan tydas som en rest av äldre förhållanden (karta 8 A, B, Engström 1927). Det är nämligen ett ofta omvittnat förhållande, att slättbygden långsamt flyttat sin gräns och därmed de till slättbygden hörande kulturförhållandena norrut. Vissa av seden normerade förhållanden kunna emellertid därvid kvarstå i sin äldre form trots gränsförskjutningen. Slutligen återkommer samma gräns i ålderdomliga företeelser i dialekten (Ingers 1936 och 1939 s. 4 ff.).

I fråga om traditionerna kring sista kärven står gränsen i linjen nordväst-sydost tämligen skarp och varje förfrågan norr om densamma ger negativa resultat (karta 8). Likaså kan man utmed gränsen konstatera klara exempel på urspårad randtradition. Jag återkommer senare härtill.

Traditionerna kring sista kärven i Skåne gälla såväl skärning och bindning som sädens inåkning. Vid uppsättningen återfinnes sporadiskt i tidigare avsnitt behandlade omentradition (karta 3 och 4). Den sista kärven får särskilda namn, utformas på ett särskilt sätt och placeras synlig vid skärningens slut. Den säges ofta skola åka i sista lasset, allt i tämligen stor överensstämmelse med dansk och även kontinental tradition. De till sista lasset hörande traditionerna behandlas i ett särskilt avsnitt.

Sista kärven har i Skåne tre olika *benämningar*: *ståddaren*, *käringen* och *soen*. Deras olika utbredning framgår av karta 8.[61] »Ståddaren» behärskar sydvästra Skåne och västra delen av mellersta. I norr går den strax öster och norr om Rönneå och blott i den östligaste delen av Luggude härad. Öster om Ringsjön möter man endast stänkartade belägg. »Käringen» tillhör Österlen och går åt nordväst upp genom Färs och in i södra Frosta härad. Mellan dessa ligger så i ett smalt band genom herrgårds- och insjöbygden mellan Ringsjön och Ystad utbredningen för namnet »soen», som annars i hela det västliga området är det sist hemkörda lassets namn (karta 9).

Traditionens innehåll kring skördens »ståddare» synes bäst kunna klarläggas av några uppteckningar:

»Jag såg ingen på Österlen (vistats i Hammenhögs sn) som band en ståddare. Det första jag såg sådant var hos en bonde i Anderslöv, Vemmenhögs eller Skytts härad? Gården hette Rydboholm, omkring 125 tunnland och 4 par hästar. Där bundo vi »stoddare» 1885 och 1886. Det var ungefär då man lade bort dylikt. Ordet »stoddare» uttalades med o-ljud. Varje binderska skulle binda ett band om »stoddaren», men här var endast 3 binderskor, så att stoddaren fick endast 3 band. Denna sattes vid ändan på sista håven så att naboarna, när de sågo »stoddaren» visste då att man var färdig med bindningen» (Anderslöv EU 2446).

[60] Svensson 1935. Det anförda gäller särskilt slättbygdens vita och skogsbygdens grå manströja, fig. 46, samt även kvinnornas svarta och blå strumpor, fig. 207, karta 8 C. I senare fallet stämmer gränsen bäst med tiden 1700—1774. Samma gräns gäller för 1700—1774 grön och brun kvinnotröja, fig. 78, karta 8 D.

[61] Sigfrid Svensson har redan 1931 i en särskild undersökning och på grundval av då nyinkommet material behandlat tro och sed kring sista kärven och sista lasset i Skåne. De här meddelade kartorna bygga på ett mera omfattande material och komplettera därför i detta avseende Svenssons. I fråga om sedernas tolkning skilja sig våra uppfattningar i några avseenden, varom mera längre fram.

»De sista stråna på åkern band man tillsammans till en stor kärve, som i de flesta fall formades till en man med armar och ben, sedan sattes densamme i den sist sammandragna håven och kallades för ståddare, varefter det hurrades. Ståddaren sattes så högt som möjligt, man ville ju visa för grannarna att man hade slut med bindningen av säden det året, varöver man ju var lite stolt» (1870—80-talen, Bjärshög EU 1782).

»Ja kommor ihu en gång vi va inje ve Mittjelbårr å hösta sä å vi jore en ståddare. Vi vre ihop en nej ti hoed å bant flere bån om å en stor träklåss inje i, å arma å ben forma vi, å så satte vi han åpp i en håv. Där va en, som hidde Bengt Jinsen, söm vi hade litta ave ti å så räkna vi ud, så han skolle få den po sitt lass. De fittj han åsse, å de ble så rolet så, fårr han tjörde å välte me han å de ble itt farlet sköj» (Lyngby LUF 3535 s. 3, jfr NM inv. 174538).

Ordet »ståddare» förekommer i norra Skåne i formen »staudare» och i södra som »ståddare, ståddare, ståddere». Det har också, tydligen på grund av den hithörande skördetraditionen, numera olika betydelser i norr och söder. Den gamla betydelsen är stackare, odugling, ofta med bibetydelsen av fattig — överhuvud en man, som inte duger mycket till. Denna betydelse kvarstår som den enda kända inom de områden, där skördesederna icke förekomma.[62] Inom det område, där sista kärven utformas särskilt och kallas »ståddaren» etc., har denna nya roll utträngt den gamla betydelsen av en ömklig, eländig man. Ordet synes sålunda enbart användas i betydelsen sista kärven.[63] På gränsen mellan dessa båda områden har emellertid ordet kvar sin dubbla betydelse dels stackare och dels beteckning på sista kärven, som bands.[64]

Beteckningen »käringen» möter man i Skåne inom ett område mellan Ringsjön och Sandhammaren inom Frosta, Färs, Albo och Ingelstads härader. Hit kan även räknas det mellanliggande Järrestads härad, fast jag saknar direkta belägg härifrån. Inom samma område med undantag för Frosta härad, varifrån belägg icke framkommit, benämnes även sista lasset »käringen».

»I trakten av Fulltofta brukade man binda tre band om den sista kärven, som man högg på åkerfältet och den hängdes sedan bak på lasset då man åkte hem den. Den kallades 'käringen'» (Fulltofta LUF 1891 s. 36 jfr 2539 s. 92).

»Uppgiften är från mitt föräldrahem, en av de större bondgårdarna i Lövestads sn, Färs hd, början av 1870-talet. Jag vill minnas att sista kärven bands med två band och kallades 'kärringen' och att det skämtades med drängen, som fått 'kärringen' i sitt lass, men kan ej erinra mig att deri lades någon särskild betydelse» (EU 3002).

[62] Belägg på enbart denna betydelse finnas i LAL från följande socknar, alla med formen »staudare»: Oderljunga, Tosjö, Kvidinge, N. Åkarp, Vittsjö, Tjörnarp, Vinshult, Nävlinge, Linderöd, Åsphult, N. Vram, Väsby i Skåne samt Hallaryd i Småland. Själv känner jag samma form och enbart denna betydelse från N. Rörum.

[63] Enl. LAL belagt i enbart denna betydelse och i angivna former från: »Ståddaren»: V. Skrävlinge, Skurup, Gärdslöv, Önnarp, Bjäreshög, Mölleberga, Lyngby; »ståddaren»: Fosie, Lockarp, Glostorp, Hyllie, V. Klagstorp, Tygelsjö, Håslöv, Fru Alstad, Vellinge, Grönby, Oxie, Törringe; »ståda ren»: Ö. Vemmenhög, Slimminge, Lunds lfs, Hällestad; »staudaren»: V. Hoby, Stävie, Skarhult, Trollenäs (jfr karta 8).

[64] Enl. LAL från Bosarp och N. Munkarp (»staudare»). Detsamma torde vara förhållandet i Norrvidinge, där enligt LAL endast betydelsen »stackare» angivits medan »ståddare» som namn på sista kärven förekommer betydligt längre norrut.

»Den sist bundne neken och det sista lasset kallades käringen» (Ö. Herrestad EU 141). I samma socken kallas sista kärven även »änklingen» och man anser, att den som band den ej blev gift på ett år eller också änkling eller änka under året (IFGH 2240 s. 10).

I ett gränsområde mellan de båda benämningarna »ståndaren» och »käringen» för sista kärven möter namnet »soen». Det är ett ganska smalt band från Ringsjön ner över slättbygden i Frosta härad och herrgårdsbygden kring småsjöarna i södra Färs och Ingelstads härader.

»Vångasoen (d. v. s. den siste kärven) sätter man i en hypa, och ingen vet var den står, när man skall åka in. Man fyller så mycken säd omkring vångasoen, att man kan icke se att vångasoen är i hypan. När de så skola lässa den, så stå de där. Skämt och glamm» (Krageholms gods, Sövestad EU 2446 s. 22).

»Av den sista säden man högg, band man 'soen' och 'grisarna'. Det var en stor nek och flera små. De var bundna fast vid varandra. När man körde in säden, stack man inte dessa kärvar upp i lasset, utan de släpades efter vagnen» (Harlösa LUF 2521 s. 2).

Av sista exemplet framgår, att namnet »soen» gett anledning till en vidarefabulering av seden.[65]

Utöver dessa benämningar på sista kärven förekomma stänkvis andra namn. Ett sådant är »änkan» eller »änklingen», vilket är belagt i Herrestads, Ingelstads och Ljunits härader, betecknande nog inom ett område, där traditionerna kring sista kärven icke äro särskilt starkt utformade i seden. Namnen förklaras helt av den även utanför Skåne kända omenföreställningen, att den som fick sista kärven skulle bli gift med en änka eller änkling eller själv bli änkling eller änka. Den naturligaste anknytningen har denna föreställning, som i det föregående visats, till uddakärven eller parkärvar vid uppsättningen (s. 164 ff., karta 4).

Inom utbredningsområdet för »ståndaren» uppträda tillfälligtvis namn som »vångabobben» eller »bobben», vilka egentligen ingenting annat äro än varierande uttryck för betydelsen i termen »ståndare» (Örsjö EU 2446 s. 31).

En benämning som »vaktaren» förklaras av den på flera håll framkommande föreställningen, att kärven, då den sattes överst i sista skylen, eller efter inåkningen på någon hög plats i loggolvet, skyddade den andra säden mot ont och förstörelse.[66] I vissa fall sättes eller hänges sista kärven högt i loggolvet för att den själv skulle skyddas mot råttor och möss. Detta gäller då den togs undan t. ex. till fågelnek. För en supranormal tankegång är det emellertid inte främmande, att det som själv skyddas också kan ge skydd.

Inom gränsområdena för slättbygdstraditionen mot skogsbygden förekomma vissa benämningar på sista kärven, som synas röja traditionens urspåring vid randen av ett utbredningsområde.

Från Knutstorp, Kågeröds socken, har antecknats, att sista kärven kläddes ut som en människa och kallades »negakråkan». »Nekakråkan» är en vanlig benämning på den person, som i loggolvet tar emot och langar nekerna vid inkörningen och som nog ofta måste hoppa omkring som en kråka. Huruvida namnet går tillbaka på de hoppande

[65] Jfr den tyska utformningen »die alte Hure mit ihren neun Jungen» (s. 162).

[66] Gårdstånga LUF 3561 s. 2, jfr Svalöv LUF 4049 s. 2, Rönnebergs hd P:n Nilsson 1915 s. 56, jfr Köla VRM Olsson-Arill 1932 s. 76, »vaktknekt».

rörelserna vågar jag dock inte ha någon bestämd uppfattning om. Då fruntimmer arbetade med säden, hade de ofta till skydd för ögonen och ansiktet en huvudbonad, som kallades kråka. Möjligen kan »nekakråka» komma härav. Som namn på sista kärven är ordet helt isolerat.[67] I Billinge kallades sista kärven »staudaren» eller »paugen» (LUF 3530 s. 4). I Konga lite längre österut kallades den »tosingen» eller »staudaren» (LUF 4068 s. 3). Som en randtradition måste även uppgifterna betraktas, att »käringen» skulle hänga bakpå sista lasset (Fulltofta LUF 1891 s. 36, Bosjökloster LUF 1906 s. 3, Billinge LUF 3530 s. 4).

Slutligen förekommer termen »haren», överfört från den över hela provinsen liksom Sverige i övrigt välkända seden att »ta haren», i enstaka belägg väster och söder om Ringsjön, där traditionen även i övrigt är osäker och vacklande. I Lyby sade man då sista lasset åktes in: »Nu har du haren mä de» (LUF 2554 s. 11, jfr Svensson 1931 bild 3 och s. 130 ff.).

Alla dessa exempel på urspårad tradition ligga på gränsen mot skogsbygden och bara en mil längre norrut ger varje utfrågning om namn på sista kärven eller sista lasset eller särskilda traditioner av slättens typ, negativa resultat. På karta 8 har även de negativa meddelandena inlagts.

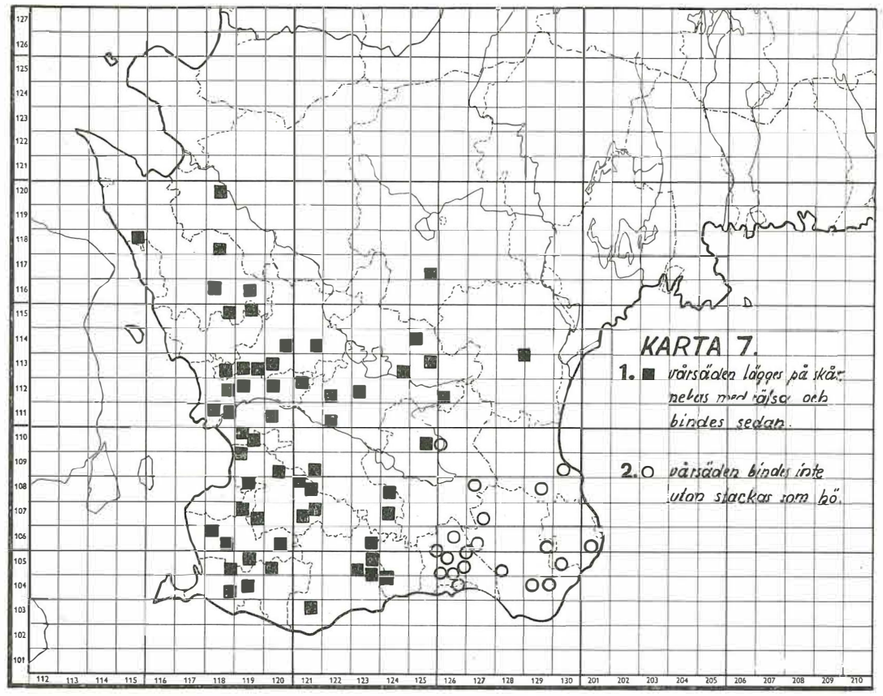
En bit norr om den vidrörda traditionsgränsen föreligger en uppteckning från Vannaröds gård i N. Mellby, som anförts av Svensson. Han anser uppgiften vara en gränstradition, som börjat upplösas. Uppteckningen säger att sista kärven fick namn efter den sämste eller siste »höstakaren» samt att den mer än en gång i Vannaröd fick namnet »Jens Fyr». Kännedomen om den lokala traditionen visar emellertid, att i detta namn inte ligger någonting annat än den betydelse, som ingår i ordet »ståndare». Betydelsen stackare är fullt levande i folkmålet i norra Skåne (jfr karta 8). Jens Fyr i Vannaröd var också en man, som ofta utsattes för drift, tillräckligt långsam och oföretagsam för att gälla för en »ståndare». Att sista kärven alltid skulle ha fått namn efter den siste höstakarlen är emellertid en oriktig generalisering av uppteckнaren, vilket bekräftas av undersökningar på platsen. Det är tydligen fråga om en randtradition och seden har därför haft lättare att få en mera tillfällig utformning. Sista kärven kunde även benämnas »ståndare» och man har anledning tro, att uppgifterna från Vannaröds gård förklaras av överflyttning av arbetskraft söderifrån.

Det synes sålunda icke innebära någon svårighet att förklara dessa tillfälligt och på skilda håll belagda namn på sista kärven: »änkan, änklingen, bobben — vångabobben, vaktaren, negakråkan, tosingen, paugen, haren och Jens Fyr». Svårare synes det onekligen vara att förklara de namn och former, som inom vissa begränsade områden förete en tämligen fast bygdetradition. Man måste därvid undersöka, om det bakom traditionsutformningarna kan ligga mera reella förhållanden, gemensamma för de olika bygderna.

Man synes därför ha anledning ställa frågan, om inte nedan påvisade olikheter i skördeteknik inom olika bygder i Skåne bör ställas i samband med de olikheter, som kan konstateras vid utformningen av traditionerna kring sista kärven och sista lasset.

Ett tillräckligt omfattande material för klarläggande av den geografiska fördelningen

[67] LUF 173 (publ. i Fm Ft 1921 s. 153, jfr Svensson 1931 s. 123). Jag anser det överflödigt att här ingå på de funderingar, som Celander 1928 (Logkatten ... s. 153) anknutit till denna uppgift om »nekakråkan» som en »sädesande» (jfr Svensson 1931 s. 122 ff.).

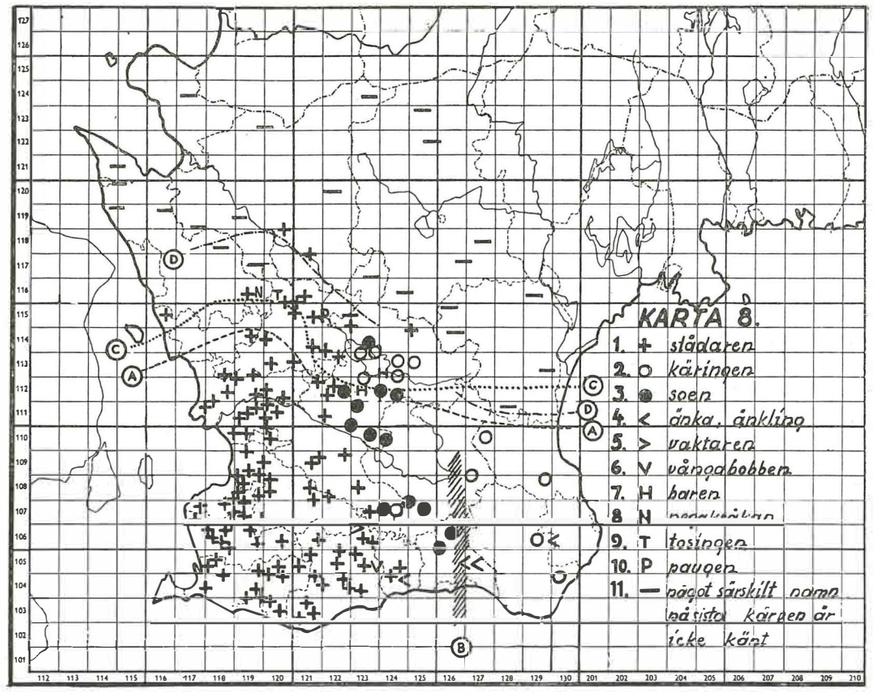


Karta 7. Tekniken vid skörd av vårsäd i Skåne.

ge blott de sentida upptecknin garna. Deras uppgifter, inlagda på kartorna 7, 8 och 9 visa onekligen överensstämmelser i utbredningen mellan å ena sidan skördetekniken och å andra sidan sista kärvens och sista lassets benämningar och utformning.

De sena upptecknin garna gälla tidigast 1850-talet, men oftast senare ända fram emot sekelskiftet. De flesta hänföra sig till 1870—80-talen, då 1930-talets 80-åringar voro 20—30 år. Med skördemaskinerna, först självavläggaren och ännu mer den senare självbindaren, voro förutsättningarna för de äldre skördesedernas fortbestånd helt borta. Självavläggaren började spridas i Skåne på 1880-talet och självbindaren på 1890-talet medan slåttermaskinen kommit i bruk redan på 1870-talet.[68] Före denna tid synes det emellertid på Skånes sydvästslätt och slättbygden inom Färs, Frosta, Onsjö, Rönnebergs, Harjagers och södra delen av Luggude härader ha varit regel, att man liksom i övriga Skåne samtidigt skar och band rågen och vetet, medan vårsäden mejades på skår, varefter den nekades med särskilda nekaräfsor och bands med i förväg snodda hö- eller halmband av kvinnor, sedan den fått ligga till tork en eller ett par dagar. Vid mej-

[68] Skurup och Herrestads hd SK EU 109, Skåne-Tranås EU 113, Katslösa EU 127, jfr Juhlin-Dannfelt 1913 del 2 s. 87.



Karta 8. Sista kärvens namn i Skåne. Kulturgeografiska gränser till jämförelse:

A. Ungefärlig gräns för seden att hålla åldermansstämma på hösten (södra Skåne) och våren (norra Skåne), enligt Engström 1927 fig. 1.
B. Ungefärlig gräns mellan Mårten ($^{11}/_{11}$, väster) och Helgonamässa ($^{1}/_{11}$, öster) som tid för åldermansstämma, enligt Engström 1927 fig. 1.
C. Ungefärlig gräns mellan förekomsten av svarta och blå kvinnostrumpor 1700—1774, enligt Svensson 1945 fig. 207.
D. Ungefärlig gräns mellan förekomsten av grön och brun kvinnotröja 1700—1774, enligt Svensson 1935 fig. 78.

ningen var det sålunda enbart män på fältet, vid nekningen och bindningen som regel endast kvinnor. Användningen av enbart kvinnor till bindningen av säden synes här ha haft samma orsak, som tidigare gällde för skörden med skära — det blev billigare dagsverken. Kvinnorna sprungo vid bindningen längs var sitt skår med sina färdiga halm- eller höband på ryggen och bundo, ofta i kapp, från den ena ändan av åkern och till den andra. Upptecknin garna framhålla ständigt denna kapplöpning, där det var en särskild lust hos de kvickare och starkare att visa sin överlägsenhet. Särskilt hård blev kappspringningen, då det närmade sig slutet av fältet och den sista blev utsatt för de andras spe, då hon fick binda den sista kärven. Här synes föreligga den naturliga

miljön för »ståndarens» utformning och anledningen till att den göres som en manlig figur torde i första hand vara det kvinnliga arbetslaget.

Gränserna för det område, där denna skördeteknik allmänt tillämpades, var under 1880-talets slut Söderåsen i norr och i öster en mera obestämd linje ungefär mellan Ringsjön och Ystad (karta 7). Detta område sammanfaller tämligen fullständigt med det område, inom vilket sista kärven kallas »ståndaren» jämte norra delen av det östra randområde, där sista kärven kallas »soen» (karta 8). Inom hela detta område bär sista lasset namnet »soen» (karta 9). Att här föreligger ett samband mellan arbetsteknik och traditionsutformning kan man förmoda redan av kartbilderna. Ett närmare studium av uppteckningarna ger klart besked i frågan.

I hela det område av Skåne, där den sista kärven bär namnet »ståndaren», har den tillkommit vid vårsädens bindning. Traditionen synes ha tvenne rötter. Den ena är lusten att håna den som blev sist i tävlingen genom att göra en gubbe åt henne. Enligt en även i Skåne icke helt ovanlig tradition ansågs hon icke bliva gift (karta 4), vilket torde ha bidragit till tävlingen att inte bli sist. En annan rot är tendensen att vid ett ansträngande arbetes slut markera detta på ett särskilt sätt. Vilkendera av dessa rötter, som är äldst och ursprungligast, torde vara omöjligt att avgöra. I den sena traditionen är arbetsslutets markering den klart dominerande, men å andra sidan finnas uppteckningar, som omtala att den som fick binda sista kärven skulle få ett oäkta barn (Fru Alstad EU 2470) eller ej bli gift (Vallkärra LUF 4035 s. 2, Ask LUF 3728 s. 14 och 4067 s. 5) ävensom, att alla bundo var sitt band om sista kärven för att inte någon skulle bli utsatt för ett sådant ont omen. Ofta nog finner man båda dessa tankegångar i seden, då först någon viss skall bli utpekad som den sista i bindningen. Hon får då binda »ståndaren», men sedan kunna alla de övriga deltaga i utformningen av arbetsslutets symbol genom att binda var sitt band om densamma.[69] Den kunde sedan också ibland kastas högt upp i luften under hurrande till ett tecken att man slutat och i glädjen över att man var färdig (Vallkärra LUF 4035 s. 2, St. Råby EU 1877).

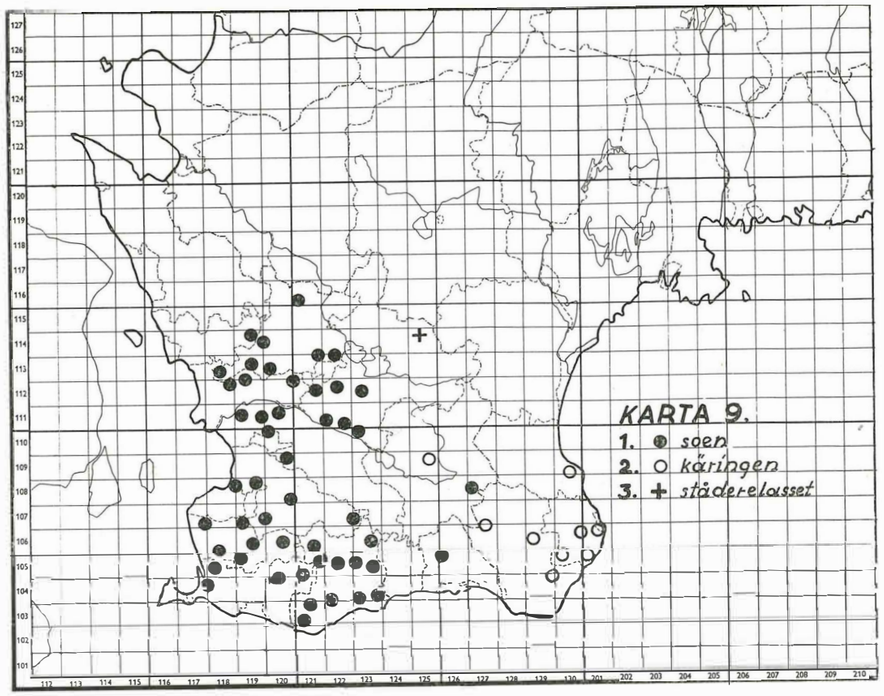
Binderskorna kunde på de stora gårdarna vara ett femtiotal och då de äntligen hade slut på det ansträngande arbetet, blev det för dem en festlig markering att få binda »ståndaren». Tillfälle gavs då i rikt mått att skämta med varandra om fästman och giftermål.

»Ståndarens» utformning kan variera i detaljerna utan att variationerna synas kunna bestämmas vare sig till olika mindre utbredningsområden eller olika sociala skikt. Det synes vara fråga om en mer eller mindre naturtrogen manlig figur helt enkelt. Av ett urval på 82 uppteckningar inom området ange de 19 att »ståndaren» skulle formas som en gubbe, 12 ange gubbform men samtidigt att varje binderska skulle binda ett band om den, 35 säga att den gjordes stor med ett band av varje binderska och slutligen 16 att det var ett visst antal band. I senare fallet är tretalet det helt dominerande med enstaka exempel på 2, 4 eller 6 band.

Tämligen allmänt har varit, att »ståndaren» försågs med huvud, armar och ben.[70]

[69] Borgeby LUF 4877 s. 5, Fru Alstad NMF Manuskriptband 2 s. 504, Vallkärra LUF 4035 s. 2, Ö. Klagstorp EU 1640, Hököpinge LUF 4064 s. 1 f., Ö. Herrestad IFGH 2240 s. 10, jfr Ljunits hd LUF 4075 s. 6 f.

[70] L. Slågarp LUF 4051 s. 1 f., Lackalänga LUF 4042 s. 2, Reslöv LUF 4071 s. 2.



Karta 9. Sista lassets namn i Skåne.

Ibland hade man stuckit in trästickor för detta ändamål (V. Ingelstad LUF 180 s. 1). Även kläder eller en gammal mössa eller hatt kunde han få (Ask LUF 4067 s. 5, Torrlösa LUF 4049 s. 4). Det talas också om att »ståndaren» liksom »käringen» smyckades med färgade band (Dagstorp LUF 3582 s. 3 f.).

Det var inte bara inom arbetslaget som ståndaren var ett tecken på att man hade uppbundit. Det var vida viktigare att visa det för de grannar, som voro senare i arbetet. Därför sattes »ståndaren» att rida gränsle mitt på en skyl[71] eller vid ändan av eller ibland ensam framför den sista skylen.[72] Detta kunde liksom vid så många andra tillfällen av arbetsslut ske under ett rungande hurra. »Och så sattes han också högt liksom om den stod och såg ut över de andra kärvarna och ville säga till både kärvar och folk: 'Ser I Staudaren?'», säger en uppteckning (Vemmerlöv, Hammarlöv LUF 4053 s. 5). Den kunde också prydas med allehanda blomster från gropkanten (Esarp LUF 3551 s. 10 f., Törringe LAL 1553). Eller den kunde av det lekfulla arbetslaget förses med käpp i näven och cigarr i munnen som en riktig herreman (Burlöv LUF 3550 s. 3, Löddeköpinge LUF 4012 s. 1, Torrlösa LUF 4049 s. 4). Någon gång kunna

[71] Denna regel är vanlig inom hela utbredningsområdet.

[72] Dalby LUF 4638 s. 4 f., Reslöv LUF 4213 s. 10, Billinge LUF 3530 s. 4.

sådana regler tillkomma som att »ståaren» skulle vara vänd mot hemmet (Kyrkheddinge LUF 4332 s. 17 f.).

Till denna särskilt utmärkta sista kärve knyta sig också någon gång föreställningar, att han var en skyddsfigur för all den övriga säden på fältet (Gårdstånga LUF 3561 s. 2, Svenstorp EU 2466 s. 11). På ett ställe sattes den så, att den liknade en ryttare på sista »hoven» och kallades »vaktare» (Örsjö EU 2446 s. 34). Ibland tycks »ståaren» rentav ha fått fungera som en modern fågelskrämma, t. ex. då det i en uppteckning säges, att han skulle ha »en käpp i handen för att skrämma bort fyle mä» (Torrlösa LUF 4049 s. 4). Samma tanke möter ibland, då den sista kärven hänges eller lägges undan på en särskild plats i loggolvet eller på logen.[73] En tradition anger, att »stållaren» skulle sättas uppe på logpallen över logen, där den skulle sitta så länge det fanns säd i golven, för där ingen »stållare» fanns där trivdes ej goanisse (Dalby LUF 4038 s. 5). En annan uppteckning säger, att nissen ej skulle ha makt att taga säd ur ett hus, som var försett med en nek med 3 band (Gödelöv EU 2446 s. 28, Slimminge EU 2446 s. 35). Denna föreställning synes kunna uppkomma spontant, så snart en kärve utformas särskilt och sättes eller lägges på ett ställe för sig. Liknande exempel kunna anföras från Värmland (Östervallskog IFGH 3174 s. 46, Holmedal IFGH 3619 s. 48). Föreställningen bottnar givetvis i den allmänna tron på onda makter, som kunna skada grödan.

Den erotiska skämtlusten inom arbetslaget framkommer ibland på så sätt, att man binder in stenar i den manlige figuren, som karakterisera honom som maskulinum och ge anledning till sexuella anspelningar.[74]

»Ståaren» betydelse som markering av att man fått rotlöst på gården fullföljdes även vid sädens inåkning. Inom hela utbredningsområdet för »ståaren» är det vanligt, att den skulle åka i sista lasset liksom fallet är med »käringen» i sydöstra Skåne. Ofta säges det, att ståaren under hemåkningen skulle stå rätt upp[75] eller också kunde drängen som körde eller de övriga som voro med hem från vången i sista lasset hålla »ståaren» högt upp, medan man hurrade och sjöng och ropade.[76] På så sätt ville man visa grannarna, att man nu också hade säden under tak. Man kunde ropa till grannarna, där man satt med »ståaren» högt i vädret: »Här kommer staudaren» (Reslöv LUF 4071 s. 5). Denna markering understrykes ännu mer genom att man skulle köra så fort hästarna kunde springa[77] och av den tidigare omtalade seden, att man skulle stänga portarna omedelbart, sedan lasset kommit in på gården. Hemma på gården hurrades det och det kunde vankas en stor sup.[78]

Det är tämligen genomgående i den skånska traditionen om »ståaren» att man tävlade för att slippa binda den och att den som fick »ståaren» på sin lott blev utskrattad

[73] Rönnebergs hd Celander 1928 Logkatten — — s. 176, Gårdstånga LUF 3561 s. 3, Löddeköpinge LUF 4092 s. 9.

[74] Dagstorp LUF 3582 s. 3 f., Blentarp EU 2446, V. Ingelstad LUF 180 s. 1.

[75] Esarp LUF 3551 s. 10 f., Grönby LUF 4102 s. 3, N. Nöbbelöv LUF 4041 s. 3, Görslöv LUF 3553 s. 1, Vellinge LUF 4052 s. 4.

[76] Linderöd LUF 3578 s. 3, Dagstorp LUF 3582 s. 4 och EU 111, Lackalänga LUF 4037 s. 2, 4042 s. 2, Husie LUF 3531 s. 3, Esarp LUF 3551 s. 10 f.

[77] Reslöv LUF 4071 s. 9, Norrvidinge LUF 4093 s. 10, Husie LUF 3531 s. 3.

[78] Görslöv LUF 3553 s. 1, Gårdstånga LUF 3561 s. 2. Denna detalj illustreras även av K. Zolls bekanta tavla »Sista lasset köres in».

eller utpekad. Vanligen säges blott, att det var en skam att bli sist, och i och för sig är det fullt konsekvent, att den som förlorar i en tävlan blir utpekad. Men därjämte torde föreställningar om elaka omen (ej gift, oäkta unge etc.) ligga bakom denna strävan att söka undvika »ståaren», även om detta mindre ofta utsäges direkt. Skämtet med den som band »ståaren» kunde ta sig uttryck däri, att de andra bundo fast kärven på dennes rygg (Svedala LUF 4056 s. 2). Mycket vanlig är regeln, att den som blivit sist får binda sin »ståare» ensam, men sedan hjälpa alla till och binda var sitt band om den. Regelbundet är det dock så, att den som fick »ståaren» blev utsatt för de andras hån inom arbetslaget.

Det kan synas vara en direkt motsägelse härtill, då det tämligen ofta säges, att den som bundit sista kärven och ibland även den som åkt hem sista lasset skulle få hedersplatsen vid bordet, ibland jämte »ståaren» själv, under höstagillet eller under julgillet.[79] Motsägelsen i traditionen är dock här blott skenbar, ty det är en helt annan miljö och andra synpunkter, som göra sig gällande, då det blir fråga om höstagillet eller julgillet. Det är husbondefolkets synpunkt, som här blir avgörande. För husbonden är »ståaren» och därmed den som bundit denna en symbol för skördens slut och fördenskull värd att ära och visa uppmärksamhet. Denna ära kan till och med leda till att man tävlade om att få binda »ståaren» för att få sitta vid bordändan och då man kom hem till gården efter skörden »var det bara fråga om vem som bundit den sista negen» (Husie LUF 4063 s. 4, jfr Vanstad LUF 3726 s. 21).

Emellertid kan arbetslagets synpunkt, att den som bundit »ståaren» är sämst och fördenskull bör bli föremål för skämt och spe, ibland göra sig gällande även vid gillet, tydligen i sådana fall, då husbondefolket icke själv deltager i gillet eller då av andra anledningar arbetsfolkets skämt får ha sin gång och man mindre lägger an på det högtidliga med skördegillet. Den som bundit »ståaren» kunde vid sådana tillfällen få sitta under bordet, medan de övriga fingo en sup (Skabersjö LUF 3556 s. 3). Eller det drevs gyckel på annat sätt (Törringe LUF 4066 s. 4 f., Tygelsjö LUF 4061 s. 8 f.). Det kunde till och med drivas därhän, att hedersplatsen vid bordet blev ansedd som en placering till åtlöje (V. Klagstorp EU 2639, Vellinge LUF 4052 s. 4). Även den som åkte hem sista lasset blev på samma sätt föremål för uppmärksamhet vid gillet, där han kunde få hedersplatsen (Vellinge LUF 298 s. 3).

Dessa traditioner visa sig sålunda vara mycket labila. I vissa fall kan den ena synpunkten överväga och vid andra tillfällen den andra. Lusten till upptåg och skämt och markering av skördeslutet är härvid huvudsaken. Vilken inriktning skämtet eller markeringarna kunna taga, synes ofta vara av underordnad betydelse. Men dessa seder synas fördenskull ingalunda sakna den ålderdomliga folktraditionens kännemärken.

Man kan sålunda draga följande slutsatser om den inom sydvästra Skåne kända seden att vid skörden binda en »ståare». Seden visar en geografisk utbredning, som tämligen väl sammanfaller med det område inom vilket vårsäden enligt folktraditionen under 1800-talets slut mejades på skår av män och bands efteråt av kvinnor. Samma

[79] V. Klagstorp LUF 4060 s. 3 f., Husie LUF 4063 s. 4, Hököpinge LUF 4065 s. 1 ff., L. Slågarp LUF 4051 s. 1 f., Hammarlöv och Vemmerlöv LUF 4053 s. 5, V. Ingelstad LUF 180 s. 1, V. Karaby LUF 4093 s. 2, Dagstorp LUF 3583 s. 1, V. Alstad och Fru Alstad NMF Manuskriptband 2 s. 504, Fru Alstad EU 2470 jfr LUF 3527 s. 33, Linderöd LUF 3578 s. 3, Vellinge LUF 298 s. 3 jfr 4052 s. 4.

tradition anger otvetydigt, att »ståderen» tillkom vid slutet av vårsädens nekning och bindning. Dess arbetstekniska och socialpsykologiska miljö är det kvinnliga arbetslaget, inom vilket skämt och anspelningar, kombinerade med en viss omentro, röra sig kring giftermålsutsikterna och vad därmed sammanhänger. Jämte dessa primärpsykologiska element tillkommer »ståderens» roll att i den sociala miljön ange arbetets slut. Därav komma sådana drag i seden som att alla binderskorna skulle binda var sitt band om »ståderen», att han sattes högt och synligt ute på fältet, fick åka särskilt synlig i sista lasset och ibland också fick en roll efter sädens inåkning. »Ståderens» sociala roll som arbetsslutets symbol har därvid blivit allt mer framträdande, på bekostnad av sådana primärpsykologiskt betingade omen, som tidigare visats förekomma tämligen allmänt i den övriga svenska traditionen.

Ett särskilt problem är härvid ståderetraditionens ålder. Det kan fastslås, att den teoretiskt kan ha samma ålder som den särskilda skördemetod den är beroende av. Men före denna kunna andra traditioner ha funnits, varom man nu vet föga. Jag återkommer till denna fråga längre fram.

Inom ett område, som tämligen väl motsvarar utbredningen av termen »käringen», bands inte vårsäden i neker förrän de sista årtiondena av 1800-talet (karta 7 och 8).[80] Den mejades på skår och fick ligga och torka, varefter den stackades och kördes hem obunden. För Ingelstads härad anges, att först på 1870-talet bands även vårsäden, tidigast på herrgårdarna (EU 136). Från Borrby berättas, att vårsäden icke bands före 1890-talet (EU 119). För herrgårdarna inom Herrestads härad finnas ganska noggranna uppgifter. Första året man band vårsäden på Högestad och Baldringe var 1876, på Krageholm 1878 (EU 9930). Det framgår tydligt, att bönderna först senare började binda vårsäden. Samma förhållande synes ha gällt för Albo och Järrestads härader. En uppteckning från Albo meddelar, att vårsäden travsattes första gången så sent som år 1907 (S. Mellby LUF 502). Frosta och Färs härader synas i stort sett ha anslutit sig till skogsbygdens tradition, där all säd togs upp och bands genast, såvida inte vårsäden hade ogräs eller var kort, då den låg till tork före bindningen. Denna metod att inte binda vårsäden synes vara gammal, men tyvärr har den äldre litteraturen blott knappa uppgifter härom. Anledningen till att vårsäden inte bands torde närmast ha varit den, att den varit allt för kortstråig. Man synes heller inte ha anledning räkna med att man i äldre tid haft mera långstråig säd. Man kanske rentav vågar förmoda, att metoden härstammar från den tid, då lien infördes för sädesskörden, vilket för den skånska slättens del torde innebära senast 1600-talet. I skogsbygden bibehölls skäran för all slags säd fram förbi 1800-talets början.

I sydöstra Skåne är »käringen» namn både på en särskilt utformad kärve och på sista lasset. I den mån det gäller en sista kärve bör »käringen» sålunda ha gjorts av råg eller vete. Då rågen och vetet höggs, gick man parvis, en huggare och en upptagerska, ibland dock med särskilda binderskor, varvid upptagerskan blott nekade och binderskan vanligen band för två upptagerskor. Det var sålunda här ett arbetslag med både män och kvinnor och det kunde ligga nära till hands, att kvinnorna på skämt gjorde en käring till männen. Att man band käringen vid sädens huggning framgår av uppteck-

[80] Närmast enligt EU:s uppteckningar från Skåne om jordbruk och skörd, innefattande belägg från ett femtiotal olika platser. Därjämte alla uppteckningarna härom i LUF.

ningar från skilda håll inom området.[81] Dess roll kunde emellertid vara något olika och typen växlar därefter. Som regel gjordes den större än de andra kärvarna. Eftersom det var en käring, avsedd att driva spe med huggaren eller också drängen vid inåkningen, klädde man ibland klädespersedlar på den (Bosjökloster LUF 1906 s. 3, Lyby LUF 1894 s. 8). Vid inåkningen skulle den vara med sista lasset och kunde då hängas bakpå (Bosjökloster LUF 1906 s. 3, Fulltofta LUF 1891 s. 36) eller åka högt uppsatt i lasset.[82] Det meddelas dock ibland, att käringen tillkom först då det sista på åkern skulle åkas in. Pigan som stod i lasset band då ihop käringen. Den åkte sedan i sista lasset (Bosjökloster LUF 1904 s. 18). Men man kunde också hjälpas åt, då sista lasset skulle köras in, att göra en kvinnlig figur av de sista kärvarna. Den kläddes med blommor och band, avsedd att åka i festtåg till gården (Kronovalls gård, Fågeltofta LUF 473 s. 96). På samma plats talade man om, att man ibland band en »tös», ibland en »mormor».

Namnet »käringen» på en kärve vid bindningen eller inåkningen och en mer eller mindre markerad utformning av denna som en kvinnlig varelse förekommer sålunda inom ett område från Ringsjön uppe i nordväst och åt sydost, där herrgårdsbygden mellan sjöarna Ringsjön, Vombsjön, Sövdesjön, Osbyholmssjön och Krageholmssjön utgör gräns i väster medan Linderödsåsen är gräns i nordost. Det västligaste belägget på namnet käringen är från Bläntarp, där det heter, att då »en nek bands (d. v. s. en stor kärve av många smärre men utan människofigur) hette det, att de skulle köra efter vångasoen och bands en människofigur hette det, att de skulle köra efter vångakäringen» (Bläntarp LUF 180 s. 1, karta 8, jfr Svensson 1931 karta s. 124).

Inom sydöstligaste hörnet av detta område möter namnet »käringen» även på det sista lasset.[83]

En särskild fråga är då, varifrån benämningen »käringen» ursprungligen stammar. Svensson anser svaret tämligen självklart och skriver: »Givetvis har namnet ursprungligen använts om den om en människofigur påminnande sista kärven. Då denna skulle föras till logen på det sista lasset, har namnet härigenom kommit att överföras på detta» (Svensson 1931 s. 123). Denna slutsats synes ju mycket närliggande. Den stödes också av den mera begränsade utbredningen för käringen som namn på sista lasset. Men den motsäges av vissa förhållanden. Om metoden att skörda vårsäden obunden har tillkommit med liens införande, så har det av vårsäden under en mycket lång tidrymd icke bundits någon sista kärve. Det återstår då, att käringen i stället bundits vid rågens skärning. I Danmark bindes »Kællingen» ofta vid alla de olika sädesslagen. Namnet och seden att binda en käring kan således ha levat kvar utefter den linje, som arbetsmetoden vid rågskörden utgjorde.[84] Detta skulle kanske då rentav även kunna förklara,

[81] Lyby LUF 1894 s. 8, Bosjökloster LUF 1906 s. 3, jfr 553 s. 20 och 1905 s. 11, Fulltofta LUF 1891 s. 36 och 2539 s. 92, Fågeltofta LUF 3972 s. 4, Andrarum EU 142, Ö. Herrestad EU 141.

[82] Lyby LUF 1894 s. 8, Fågeltofta LUF 3972 s. 4, Herrestad EU 132, S. Mellby EU 140, Hörup EU 2642, Tryde EU 139.

[83] Hörup EU 2642, Tryde EU 139, Ö. Nöbbelöv EU 130, Ö. Hoby EU 126, Ö. Tommarp EU 135, Borrby EU 119, S. Mellby EU 140, Ö. Herrestad EU 141 (även sista kärven råg, karta 9, jfr Svensson 1931 karta s. 124).

[84] Det finnes emellertid invändningar även mot detta. Är 1795 meddelas sålunda från Skånes östra

varför »käringen» inom Österlen enligt de sena uppteckningarna närmast är namnet på sista lasset. Svensson har på sina kartbilder inom det egentliga Österlen eller Herrestads, Ingelstads och Järrestads härader blott ett enda belägg på att sista kärven kallas »käringen» och det säges där: »Den sist bundna neken och sista lasset kallades käringen. Husbonden skulle skyndsammast stänga portarna så fort lasset inkommit på logen» (Ö. Herrestad SK EU 141). Däremot har Svensson redovisat sju belägg på att sista lasset kallades »kärringen» (Svensson 1931 s. 125 bild 4). Namnet käringen på sista kärven möter man däremot utanför eller i kanten av området för vårsädens skörd utan bindning såsom Albo, Färs och Frosta härader.

Det synes omöjligt att härvid komma fram till någon säker lösning. Troligen ligger det så till, att »käringen» bundits vid skördearbetets slut av den som blev sist i arbetet, varvid figuren kom till användning för skämt och anspelningar könen emellan. I ett tidigare avsnitt har redogjorts för sista kärvens och den udda kärvens betydelse som ominant för giftermål, änke- och änklingsstånd och barnafödsel. Hur nära det ligger till hands att på detta sätt skämta inom det blandade arbetslaget visar en uppteckning från Närke. »När inte sjärarn slår å riktit, när an sjär sä' (säd), utan d'ä strån kvar, då tar öpptagarn å vrir ihop dä där, där dä står å väkser, te en bild, uttå e männisja. Jadå, har an ti så, å ä dä en stor test, så blir dä en dukti gubbe eller gumma uttå't, å dä kallar di e *tjäring*. D'ä sjärarns tjäring. Ä då retts di ve sjärarn, sôm inte skar åv. Om slåtterkarlen lämnade för hög kant (= hôvd) mellan slagen, gjorde de andra en knut av de kvarvarande stråna och gycklade med skärarn. Det var hans 'käring'» (Lillkyrka NÄ ULMA 3638 s. 8). Den som en käring utformade figuren vid skördens slut i sydöstra Skåne synes delvis kunna få sin förklaring ur samma miljö. Men rötterna till en sed äro här som så ofta dubbla.

Kärven är också det synliga tecknet på arbetets slut för andra gårdar i byn. På samma sätt åkte sista kärven överst på sista lasset i Bohuslän utan att den dock bar namnet »käringen». En absolut fast anknytning till sista kärven torde heller inte vara förutsättning för tillkomsten av en sådan figur och då vårsäden icke bands, torde i alla fall en käring kunna ha bundits samman för det sista lasset. Att den siste i ett arbete lätt blir utsatt för hånfulla tillmälen, att han »fått käringen, stuckit käringen, blivit på käringen» etc., har tidigare (s. 204 ff.) visats kunna framkomma på så olika håll, att man inte synes kunna utesluta sådana talesätts och seders självständiga framväxt enbart ur det grovkorniga och erotiskt inriktade skämtets grund. Ett sådant förhållande utesluter dock icke, att det i Skåne funnits ett sammanhängande traditionsområde, en bygd, inom vilken sista kärven regelbundet betecknats med namnet »käringen». Det synes heller inte uteslutet, att denna tradition haft en vidare utbredning och även funnits inom det område, där nu »stådare»-traditionen är ensamt förhärskande. Denna traditions klart betygade sammanhang med den speciella tekniken för vårsädens skörd synes tyda på, att en specialtradition utbildats, som trängt undan andra former. Jag menar därför, att en »käring»-tradition kan ha funnits över hela Skåne men fått vika för stådaren,

slätt, att jorden ett femtiotal år tidigare var så förbrukad »at den ej widare kunde bära Winter-Råg, man sådde då en tid endast Korn» (Hushållnings Journal 1795 s. 156). Troligen gäller dock detta förhållande blott en kortare period.

som med en förändrad skördemetod haft större möjligheter att bli populär. Denna stådaretradition har spritts inom hela området för sydvästslättens skördeteknik men stoppats upp på ett naturligt sätt vid en gräns mot Österlen, inom vilken bygd vårsäden då ännu icke bands i kärvar. Detta skulle sålunda innebära, att stådaretraditionen är yngre än käringtraditionen. Tyvärr synes det vara omöjligt att med hjälp av de historiska källorna klarlägga skördetekniken under olika tider. Tidström säger år 1756: »Säden mejas af och lägges i sträng liksom hö att torkas, bindes sedan i hop och lägges i hög som stora hövålmar. Bonden, som mejar, lägger det äfven i sträng med lien» (Bodarp SK, Tidström [1756] 1891 s. 44). Från Gladsax meddelar Tidström följande: »Larsmessorågen afskäres med deras vanliga mäjor, men hugges in åt åkern att den afhuggna faller till den stående och bindes strax; men vinterrågen i byarna omkring afskäres på Skåningars vana sätt, att han lägges i sträng och hugges ifrån åkern. Bohvete ... skäres af som annor säd, men börjas först att skäras inåt åkern och sen tillbaka ifrån åkern, som gör en snor, på det att bohvetet skall ligga och mogna af saften af stjelken» ... (Tidström [1756] 1891 s. 51 f.). Härav synes sålunda framgå, att all säd ända till larsmässorågens införande lades på skår. Att all säden bands på Skånes sydvästra slätt vid 1700-talets mitt synes klart, men däremot nämner Tidström ingenting från östra Skåne, som kan tolkas varken för eller emot bindning. Linné har två summariska notiser, som dock synas röja, att råg och vårsäd behandlades lika: »... Både råg och korn mäjas i Skåne på slätten, så väl som öfver mästa landet» (Krapperup, Linnés Skånska Resa [1749] 1884 s. 244). »... Mäjetyget är en lia, med hvilken säden, råg, korn och hafra afslås ...» (Landskronaslätten, Linnés Skånska Resa [1749] 1884 s. 376).

Av dessa tyvärr allt för ofullständiga uppgifter hos Tidström och Linné synes framgå, att vid 1700-talets mitt all slags säd mejades på den skånska slätten, den västra såväl som den östra. Av Tidströms notis från Bodarp framgår klart, att all säden här bands i kärvar efteråt. Huru härmed förhöll sig på Österlen framgår tyvärr icke. Om mitt antagande är riktigt, att vårsädens skörd utan bindning i kärvar direkt stammar från liens införande, skulle man således inte heller på 1700-talets mitt ha bundit vårsäden på Österlen.

Man synes sålunda för skördeteknikens utveckling kunna påvisa följande olika etapper. En gång har all säden även i Skåne skurits med skära och därvid säkerligen bundits i kärvar. Vid liens införande har man apterat slåttertekniken även på säden. Den lades på skår som gräset och man har till en början icke bundit åtminstone den kortstråiga vårsäden. Detta förhållande kvarstår på Österlen ännu vid 1800-talets slut. När man på slätten i övrigt började binda säden eller om man här gjort detta från början är omöjligt att säga. Vid 1700-talets mitt mejades all säd på skår och bands med undantaget för Österlen i fråga om vårsäden. Vid denna tid synes även införandet av en ny slags råg, larsmässorågen, direkt ha medfört övergång från mejning på skår till mothuggning, inskår, eller som det i Skåne kallas »att pjetta ru» med därav följande krav på omedelbar bindning. Denna metod tillämpas enligt vad de sena uppteckningarna ge vid handen konsekvent för råg och vete. Under 1800-talets slut övergår man på Österlen till att binda även vårsäden. Den sista fasen i denna utveckling är införandet av skördemaskinerna med självavläggare och självbindare.

Tyvärr medger källmaterialet endast denna relativa kronologi mellan de olika skörde-

metoderna. Det är dock av intresse att söka utreda frågan, hur den till skörden knutna seden växlat med arbetstekniken.

Vid skörd med skära synes intet hinder möta för att man vid slutet av skärningen eller vid sädens inåkning format en figur för att därmed markera arbetsslutet eller för att göra erotiska anspelningar inom arbetslaget. Den skånska käringtraditionen kan därför mycket väl ha en hög ålder. Mejning på skår med nekning och bindning av kvinnorna efteråt synes ge den riktiga miljön för ståndaretraditionen. Ett stöd för denna synpunkt får man däri, att ännu vid 1800-talets slut arbetsteknik och sed visa samma utbredning. Långt tidigare (före 1750) hade man övergått till att hugga råg och vete mot säden med omedelbar bindning. Detta innebar, att ståndaren kom att formas enbart vid vårsädens bindning, som folktraditionen så klart omvittnar. En öppen fråga blir, varför inte ståndaretraditionen förekommer inom Österlen, där man dock under en viss period före 1700-talets mitt synes ha lagt all säden på skår och därvid troligen bundit vintersäden. Möjligen kan dock perioden mellan skärans försvinnande och metoden att binda vintersäden omedelbart ha varit för kort för att ståndaretraditionen skall kunna ha vunnit insteg västerifrån. I denna relation mellan arbetsteknik och sedens utformning under olika tider kvarstå onekligen en del problem, främst beroende på fattigdomen på detaljupplysningar om skördeteknik och skördesed för äldre tid. Att skördesedernas utformning dock visat sig vara i hög grad beroende av arbetstekniken synes vara ovedersägligt.

Inom ett tämligen smalt randområde mellan området för ståndaren i väster och käringen i öster samt sporadiskt utanför detta område har man vid inkörningen en särskilt utformad kärve, som kallas »soen» (karta 8, jfr Ingers 1939 karta 2). Denna har en i viss mån annan roll i folkseden än de, som benämnas »ståndare» eller »käring». Den bands särskilt stor och tung av en mängd kärvar men utformades icke som en människofigur. Den kunde sedan gömmas i en av de högar, vari säden lades upp på fältet före inåkningen. Avsikten var då att skämta med någon av drängarna, som körde in säden. Det fanns folk ute på fältet till att draga samman kärvarna i högar och hjälpa till med lässningen. När den dräng kom, som man hade ämnat soen åt, ställde sig lässarna just vid den högen där »soen» fanns och han fick då ta den. Givetvis var det särskilt roligt, när han försökte lässa denna jättekärve och icke orkade. En uppteckning röjer rätt väl sedens innehåll i denna utformning:

»... Där bundo de säden. Här bands vånga-soen i all sino prydno. Man lade nekarne obundna på banden och snodde långa band och förlängde den, och alla binderskor band sedan ett band om vånga-soen, band intill band. Något högre var den än de andra, men när körsvennen kom, måste han lässa der lässarne stod och den de hade horn i sidan till den fick köra hem vånga-soen» (Baldringe EU 2446 s. 24, jfr EU 109).

»På 1870-talet och tidigare band man icke säden å Krageholm. Men när man hypat all säden band man vånga-soen. Man passa på och snodde band av säd som växte i en svacka, ty där var mycket gräs i sådan säd och banden blevo starka. Man lade först tre nekar över ett mycket långt band, man hade lagt tre sådana band på marken och en höll i varje ända. Nu lägger man tre nekar till så att hälften kommer in på första lägget, sedan lägger man tre nekar till, att hälften kommer in på föregående. Nu har soen fått sin längd. Märk: de nekar man ilagt äro ej bundna. Sedan fyller

man i med nekar så att omkring 12 kommo i vånga-soen. Nu drager man banden hårt åt och sveper de långa banden flera gånger om vånga-soen. Äro banden ej långa nog, vrider man så mycket band till, att det räcker om, hur ofta man vill slå om det. Vånga-soen sätter man i en hypa och ingen vet var den står, när man skall åka in. Man fyller så mycket säd omkring vånga-soen, att man kan icke se att vånga-soen är i den hypan. När de så skola lässa den, stå de där. Skämt och glam. ... När man kommit hem med vånga-soen hjälptes man åt under skämt och glam och svordomar och välte soen upp i loggolvet. Nu har vi min själ inhöstat, ty nu e vångasoen i hus. Di djävlarna har gjort den så stor, så di trode att vi skulle inte kunna ta in den, men ja ska min själ visa att den ska ingj, hur stor de än göra den. När de så skulle välta på bordet blev det ånyo skämt och glam, men man tog fålekniven upp och skar utav banden. Något annat särskilt med vånga-soen, var det ej, ingen bjudning, men väl höstgille sedan. Vångasoen var urgammal i Sövestad å Herregården och endast denna bands. Men man snärjde banden om så ofta, att den var besvärlig att taga åtskilld» (Sövestad EU 2446 s. 22).

Avsikten kunde emellertid också vara att driva gäck med den person, som hemma vid gården hjälpte till att sticka av lassen. Då behövde »soen» icke gömmas ute på fältet utan drängen som körde och hans medhjälpare på fältet lässte och gömde »soen» i ett av lassen givetvis i den ända, som hjälparen hemma vid gården skulle svara för. »De sista 'negerna' buntades ihop till en lång räcka, som alltid lades bak i lasset. Ibland var buntan så stor att två stycken måste hjälpas åt, att få opp den i lasset. När man sen kom hem på gården skulle alltid kusken sticka opp framändan av lasset och en, som var hemma på gården, utan att följa med ut på åkern, skulle 'sticka opp' bakändan. När han så rätt som det var inte kunde få loss någon 'neg', fick dom andra roligt åt honom förstås. Den store 'negen' lades bara i för att driva med honom» (Bosjökloster LUF 476 s. 78). I detta exempel nämnes inte, att kärven kallades »soen», men detta namn är liksom »käringen» belagt på samma plats. Det gäller Bosjöklosters gods. Övriga belägg på »soen» som namn på sista kärven framgå av karta 8. De hemmavarande kunde ju inte veta, när sista lasset kom, men då man fick besvär med den stora kärven, visste man det. Om det var retfullt att få »soen» på sin lott, så var den dock på samma gång det glada tecknet på slutet. Denna blandade, men typiskt folkliga stämning av skämt, karlavulenhet och svordomar kommer väl fram i ovan anförda uppteckning från Krageholms slott. »Soens» sammanhang med skördeslutet är också omisskännligt, även om det någon gång kunde hända, att den icke lades i just den sista sädeshögen på åkern eller sista lasset. Detta var då för att man ville skämta med någon särskild bland drängarna, som åkte i säden. Härigenom sker naturligtvis en viss glidning bort från karaktären av skördeslut.

Det synes tämligen klart, att den nyss beskrivna utformningen av sista kärven tillhör herrgårds- eller storgårdsmiljön. Man hade inga grannar att tävla med och det fanns därför ingen anledning varken att sätta den sista kärven särskilt utformad i den sista skylen ute på åkern eller att hålla den synlig i sista lasset. Därför har det utvecklats särskilda former för arbetsslutet, där miljön i stället är den stora skaran av skördefolk. Det är också av ett visst intresse att konstatera, att denna herrgårds- och storgårdsekotyp av traditionen uppträder även utanför utbredningsområdet för namnet

»soen». Från Kronovalls herrgård i Fågeltofta socken är följande uppteckning. »När de körde in det sista lasset brukade de göra en tös av de sista kärvarna som de klädde ut med blommor och band eller också gjorde de den bara av kärvarna och lade den inne i lasset för att den som stack upp lasset skulle få så mycket besvär som möjligt» (LUF 473 s. 96). I denna uppteckning möter man sålunda både formen med en till kvinna utklädd kärve i sista lasset, som närmast förutsätter bymiljön, samt den i lasset gömda tunga kärven, som torde ha utvecklats som en särform inom storgårdsmiljön. Att den senare är sekundär torde väl vara tämligen klart.

Från Ågerups gård i Bläntarps socken berättas, att då en »nek bands hette det att de skulle höra efter vångasoen och bands en människofigur hette det, att de skulle höra efter vångakäringen» (LUF 180 s. 1). Herrgårdsutformningen av seden förekommer emellertid även inom det sydvästra området, där sista kärven normalt kallas »ståndaren» och även som en stor kärve, svår att lässa eller lässa av, får behålla samma namn. Hur seden i detta område kan växla mellan den vanliga »ståndaren» och den för drängen särskilt iordningställda tunga kärven framgår ganska väl av en uppteckning från Burlövs socken. »I Sunnanå, Burlövs socken, band man ena året en människofigur och satte den som ryttare på sista hoven. Han ståta' till häst och skulle rida på hoven hem. Ett annat år band de en kärve med omkring 50 band. 6 à 8 binderskor hjälptes åt. 8 à 10 nekar i kärven och för att öka tyngden inlades stenar. De gingo in bland hovarna och band denna för att lura och ha roligt med drängarna. Binderskorna lova' varandra tystnad. Nu visste drängarna ej om, om de bundit någon ståndare eller ej. Nu kommer en dräng till hoven och har kanske ett halvt lass och kanske nära ett helt. Han är oförmögen att upplyfta ståtaren. Han måste skamsen köra från den. Det blir snart upplyst, att han kommit till en nek, han ej kunnat lyfta. Höstfolket i loggolv och stack överösa honom med skämtord: Di va en dålig kar, som ej kan lyfta en nek. Skamsen måste drängen vid nästa lass först köra till ståtaren och taga den i bottnen på vagnen med tillhjälp av den som står i lasset. Ståtaren skall köras hel hem, på det att allt husfolk och tröskefolk skall få se den» (LUF 580 s. 2).[85]

Förhållandet mellan nu nämnda herrgårds- och storgårdsutformning av traditionerna kring sista kärven och tidigare redovisade ståndare- och käringtradition synes sålunda vara denna. På herrgårdar och storgårdar, där det icke fanns anledning att för grannarna markera skördeslutet genom en på sista skylen eller i sista lasset uppsatt »ståndare» eller en i sista lasset åkande »käring», har skördeslutet blivit en angelägenhet enbart inom arbetslaget, någon gång även med adress till husbondefolket, varom mera nedan. »Ståndaren» eller »käringen» blir då i stället för en människoliknande figur en enda stor och tung kärve, avsedd att reta och förlöjliga den dräng, som fick den att lässa på åkern eller att lässa av hemma vid gården. Den har därvid ofta fått behålla sitt gamla namn »ståndaren». Då den emellertid inte fyllde den roll »ståndaren» hade varken som särskilt synlig på fältet eller i sista lasset utan tvärtom gömdes bland de andra kärvarna eller i lasset, har den i stället på vissa håll fått övertaga namnet på sista lasset nämligen »soen», vilket namn finnes inom hela utbredningsområdet för

[85] Liknande uppgifter föreligga från Skönabäcks gård i Slimminge s:n EU 109 och 2446, Svaneholms gods i Skurups s:n EU 2446 och LUF 84 s. 106 och Rynge gård i Sjörups s:n LUF 3535 s. 5. I alla dessa fall har den stora kärven behållit namnet »ståndare» (jfr Svensson 1931 s. 134).

»ståndare» och »so» som namn på kärven. I sydost däremot fanns intet sådant lämpligt namn att övertaga och i den mån, att en särskild herrgårdsutformning här förekommer som i ovan anförda exempel från Kronovall, blir den i lasset gömda stora kärven utan särskilt namn. Att denna form av seden och namnet »soen» på den stora kärven särskilt uppträder inom den mellanskånska herrgårds- och hoveribygden är givetvis ingen tillfällighet. Det är gränsområdet mellan ståndareområdet i väster och käringområdet i öster och den sista kärvens namn måste därför bli osäkert och vacklande. Eftersom vårsäden skördades obunden fanns heller ingen kärve från sädens skärning och bindning av bestämd typ eller benämning. »Soen» som från sista lasset överfört namn på en kärve vid skörden måste sålunda här betraktas som en av särskilda orsaker framkommen randtradition. Men »soen» som namn på den i lasset gömda kärven dyker dock upp även mitt inne i ståndareområdet (Lyngby LAL), vilket visar, att så snart denna form av seden framkommer, innebärande i viss mån en sammansmältning av begreppen sista kärven och sista lasset, då får också lätt nog kärven lassets namn. Ett sådant belägg utanför det centralskånska herrgårdsområdet styrker uppfattningen, att namnet »soen» just i denna storgårdsutformning av seden spontant kan överföras från sista lasset. Namnet »soen» på kärven kan sedan i sin tur ge anledning till sekundära fabuleringar, som då man i Harlösa socken band en stor kärve, »soen», jämte en hel del mindre, som voro »grisarna» (Harlösa LUF 2521 s. 2).

Jag kan sålunda icke dela uppfattningen, att »soen» en gång varit namnet på sista kärven inom hela det senare utbredningsområdet för »ståndaren» och att »ståndaren» trängt undan detta namn, som därvid skulle ha kommit att kvarleva som namn på sista lasset inom hela området men som namn på kärven blott inom ett östligt randområde. Vad ovan sagts torde klarlägga, att så inte kan ha varit fallet. Den speciella herrgårds- och storgårdskaraktär, som den med »soen» benämnda kärven har, gör också, att den även av denna anledning icke kan antagas ha haft en allmän utbredning i hela Sydvästskånes bondgårdsbygd. I denna teori om »soen» som en ursprunglig beteckning på sista kärven har tidigare Svensson varit enig med Celander och P:n Nilsson. Svensson har emellertid kommit till sitt resultat efter en tämligen noggrann genomgång av den skånska traditionen, varvid liknande på varandra följande traditionsvågor rörande andra kulturföreteelser styrkt hans uppfattning.[86] Celander och P:n Nilsson ha framfört sin uppfattning mera som postulat och utan kännedom om att »soen» förekom som beteckning för någon kärve i sentida skånsk skördetradition (Celander 1921 Fruktbarhetskult ... s. 59 not 1, P:n Nilsson 1921 s. 64). Deras teori torde sålunda snarast bottna i den kända religionshistoriska tesen om de teriomorfa demonernas övergång till antropomorfa. Denna tes torde i föreliggande sammanhang ha föga betydelse.

Om sålunda »soen» som namn på en kärve vid skördens slut är överfört från namnet på sista lasset, återstår att besvara frågan, hur »soen» som namn på sista lasset uppkommit. Denna fråga återkommer jag till i samband med sista lassets roll i skördeslutet.

[86] Svensson 1931 s. 123 och 135. Utbredningsområdet för »ståndaren» och för »soen» som namn på sista lasset stämmer tämligen väl med förekomsten av den av Svensson även behandlade fastlagsleken »ta ringarna» eller »sticka preussaren», trots att beläggen för denna sed äro tämligen glesa. Det visar områdets karaktär av sammanhängande bygd, men styrker icke uppfattningen, att »soen» och »ståndaren» skulle representera tvenne varandra avlösande kulturvågor.

Sista lasset i arbetslutet

Tidigare har skildrats den sista kärvens roll som tecken på arbetsslutet i svensk folksed. I sammanhang med redogörelsen för den skånska traditionen kring sista kärven har också visats, att även det sist inkörda lasset varit en markering av det efterlängtade tillfälle, då man hade säden helt inbärgad. De seder, som av denna anledning kunna knytas till det sista lassets inkörning, visa sig kunna vara av växlande art. Vanligt är, att man liksom vid skärningens slut uttryckte sin glädje över arbetets slut helt enkelt med hurrarop och oväsen.

»När man körde in sista hövolmen hurrades och 'skramlades' för att tala om att nu var man färdig. Hedersamt att vara först färdig» (Öster-Lövsta UP NMF).

»Sista lasset skulle vara ett stort lass, ty då skulle det bliva god skörd nästa år. Då sista lasset inkördes, brukade man hurra, så att grannarna skulle få höra, att man var färdig» (Vreta kloster ÖG EU 7520).

»Då sista sädeslasset körde in hurrade man» (Hammar NÄ ULMA 2343:51 s. 3).

Regeln att allt skördefolket skulle åka i sista lasset hem till gården möter man ganska ofta, men det är givet, att denna sed i viss mån måste konkurrera med den säkert urgamla ominalmagiska regeln, att det sista lasset skulle göras så stort som möjligt. Därvid kunde det bli klent med platsen för arbetsfolket att åka med. Det säges dock ganska ofta, både att lasset skulle vara stort och att alla skulle åka däri.

»Sista hölasset skulle vara väl lastat och se stort och ståtligt ut. Samma förhållande gällde även sista sädeslasset. Detta för att nästa års skörd även skulle fylla ladorna. Det ansågs som en stor ära, för dem som hade turen att få köra in det sista lasset. Men någon skördekrona ell. krans förekom icke. Men folket som lassat och räfsat skulle åka på sista lasset så många som kunde. Då hurrades och sjöngs glada visor» (Flo VG EU 20681).

Det synes vara så, att en äldre eller i varje fall primitivare sed, magiskt betingad, att sista lasset liksom sista kärven skulle göras stort, inom vissa bygder med tät bebyggelse, undanträngts av den socialt betingade seden, att skördefolket skulle åka hem till gården i sista lasset. Deras åkande och deras upptåg och sång blev på samma gång ett syn- och hörbart tecken att skörden var inbärgad. Den senare seden möter man särskilt i Skåne och Danmark, där skördesederna antagit en mera social än magisk utformning. Av karta 3 framgår att den ominalmagiska regeln om det stora sista lasset är tämligen vanlig i Sverige men saknas inom den skånska slättbygden.

Från skilda håll av landet finnas belägg på att sista lasset hö eller säd prytts med grönt och blommor. Seden avser att ge en festligare karaktär åt arbetsslutet och på samma gång utgör även det prydda lasset en adress till grannarna, att man var färdig. Även om majningen kanske aldrig varit sed på varje bondgård, visar sedens utbredning, att den varit känd över hela landet. Den har ju också så allmänna paralleller i andra vanliga seder, bröllopsfirande, midsommarfest etc., att den spontant och på skilda håll kan komma att tillämpas på skördeslutet, då man vill ge detta en festlig karaktär.

»Sista hö- och sädeslassen med efterrefs, var wanligen minst, och då plåckade man på verktygen lövkvistar, och så skulle man då åka hem i lasset och hurra då man körde genom bygatan. Det var för dem som slutat först. Var man på efterkälken med skörden, tog man det lugnare. Var det en skrytig bonde kunde han skylla på att han fått flera lass och på så vis blivit efter» (Söderby Karl UP EU 20608).

»När det sista lasset kördes hem av säden var det klädt med löfruskor» (Tjurkö BL EU 46).

»Sista lasset, som de kalla 'skördelasset', va klätt mä löv och grannt värre. Dä va två ungbjörkar som va fästade i framändan, en på vann sia, å hopbunna i topparna, som en äreport över den som satt där fram å körde. Å de va hopbundna mä röda band i tre rosetter, en mitt över å två på ömse sidor om den mittersta. Å mitt på, fram i förändan, hängde en stor 'skördekrans' som de kalla kransen, å den va bunden mä löv å blommor, å dä såg så fint ut då de kom mä't. Hästarna hade en uppstående lövruska i huvudet, som va nerstucken i grimskaftet. Då skördelasset kom va gårdens folk samlade och stodo och hurrade och kastade blommor på lasset och på hästarna. Husbonn körde alltid skördelasset själv, å matmor tog emot det på logen» (Söderbärke DR ULMA 8035 s. 10).[87]

»Iblann maja vi de sista lassed å de kalla di för soen» (Lyngby SK LUF 3538 s. 3).

»Sista åken kleddes med blommor och grönt när hö och skörd kördes in, när di åkte till slåtterengen hvar hövangen kledd till lövsal och der stod alla som hvar med om arbete, husbon körde» (V. Vingåker SÖ ULMA 6690 s. 15).[88]

I de centralsvenska landskapen Uppland, Södermanland och Östergötland förekommer det även, att sista gödsellasset, ibland även körkarl och dragare, prydes med blommor och grönt.[89] I Uppland kallades sista gödsellasset ganska ofta »blomsterlasset» eller ibland »rosenlasset». På Runö kallades det »grenlasse» (= grönlasset) på grund av de gröna kvistarna i lasset och hästarnas seldon. Man bör i fråga om gödsellasset inte heller bortse från den praktiska sidan av saken. Gödseln måste täckas med löv för att de åkande skulle kunna sitta på det. Detta behov bortfaller vid sista hö- eller sädeslasset.

[87] Den här nämnda »skördekransen» är i övrigt okänd i svensk tradition och frågan är, om inte meddelaren lämnat en av litterära källor influerad skildring.

[88] Liknande uppgifter om majning eller lövklädsel av sista lasset äro tämligen vanliga: Floda SÖ ULMA 10923 s. 59, Kumla VSM EU 20491, Alster VRM EU 20466, Värna ÖG ULMA 6083 s. 1 och 3, Sund ÖG EU 20481, Almundsryd SM LUF 2656 s. 24 f., Eljaröd SK EU 138, Ö. Tommarp SK EU 135 (jfr Svensson 1931 s. 112 bild s. 117).

[89] I Rinna ÖG kallas den som kör det sista lövprydda gödsellasset för »gödselkung», liksom ordet kung så ofta användes i olika folkseder för att beteckna en som särskilt skall utpekas eller utmärkas, fast det visst inte alltid är fråga om att ära kungen utan ibland att driva med honom (ULMA 3162:9 s. 5, jfr Trehörna ÖG ULMA 7313 s. 8). Den som körde sista gödsellasset kallades i Nässja ÖG för »dygnkung» eller »dygnjäkel». Lasset pryddes med löv och kvistar (ULMA 4180 s. 4). Att pryda sista gödsellasset med löv är känt från åtskilliga platser: Värna ÖG ULMA 6083 s. 1 (jfr not 88), Julita SÖ ULMA 2667:11 s. 22, Sko, Bälinge, Järlåsa, Björklinge, Vittinge, Tensta, Viksta, Ärentuna, Börje, Bondkyrka, Vassunda och Tierp UP enl. uppteckn. i NMF, Torstuna UP ULMA 2253:11 s. 1. Även Näsinge BO VFF 1786 s. 12 ff. Jfr Andersson 1914, Klein 1926, Liungman 1927 och Lithberg 1933. Seden med ett låtsbrudpar vid det s. k. dyngbröllopet, då gödseln var utkörd, är som Lithberg påpekat, troligen ett lån från de många andra tillfällen, då ungdom samlas till fest. Lithberg anser även, att den halmdocka, kallad »dyngbruden», som i Oppunda härad (ej Åkers som L. anger) medfördes på sista gödsellasset, kan vara ett lån från sädens inåkning. Från V. Vingåker finnas utom ovanstående, att sista vagnen kläddes med blommor och grönt, även uppgifter, att man band den sista kärven vid skörden stor och kallade den »käringen» (ULMA 7224 s. 5 f.), men någon uppgift om, att den åkte

Man kan givetvis fråga, om denna majning av sista lasset är fruktbarhetsmagi. De gröna grenarna ha emellertid i detta sammanhang inte den omedelbara funktionella rot, som t. ex. då gröna grenar sättas i den sådda åkerns hörn för att grödan skall växa. Det ligger därför nära till hands att tolka de gröna grenarna i sista lasset blott som ett sätt att smycka vid detta festliga tillfälle, då även de åkande ofta prydde sig med blommor. Men givetvis kan det ständigt aktuella intresset kring grödan även kopplas över på den gröna kvisten, som då det säges: »Första lass säd man körde in skulle någon passa på och sticka en grön kvist i lasset, då skulle säden bli dryg» (Örkelljunga SK LUF 4076 s. 10). Här föreligger dock inte samma anledning till festligt prydande som i fråga om sista lasset.

Inom den del av Skåne, där man möter en särskilt rikt utformad tro och sed vid skörden, möter man ingenstädes den ominalmagiska regeln att sista lasset skulle göras stort för att nästa års skörd skulle bli stor (karta 3). I detta skulle som regel i stället uppräfset följa med hem och i sista lasset brukade också alla som arbetat ute på fältet åka hem till gården.[90] Denna sed är mycket allmän och det torde vara däri man också har att söka anledningen till namnet »soen» på sista lasset. En uppteckning lyder: »När de åkte in det sista lasset, så hojade de och skrek. Då kom de med 'soen', och den hade alla grisarna med sig. De som hade varit ute på åkern skulle åka med hem» (Skarhult SK LUF 2269 s. 19).

Det skulle helst gå i trav hem mot gården. Med ett lass efter sig på ofta oländiga åker- och vångavägar blev det nog vad som allmänt i folkligt bildspråk i Skåne kallas »solunk». Den skrålande och stojande flocken i lasset torde ha understött dylika associationer. Lasset var som en lunkande sugga med en hop skrikande grisar. Vilket som härvid är det primära i tankegången torde väl vara svårt att säga, ty för en skånsk bonde torde det nog vara orimligt att tänka på en sugga utan att samtidigt tänka på grisarna och vice versa. Bildspråket med »soen» som namn på sista lasset och grisarna som namn på dem som åkte däri torde sålunda vara mera närliggande och naturligt än det till en början kan synas. Att de åkande benämnas grisar är inte tillnärmelsevis så vanligt som att sista lasset kallas »soen», vilket delvis torde bero på att intresset för

hem på sista lasset finnes inte. Från samma socken omtalas, att man »klädde dyngbrud, en docka av halm eller trasor» vid gödselkörningens slut på herrgården och hela dyngkistan kläddes med lövruskor och blommor. Den som körde kallades »dyngpåsen» eller »dyngkungen». Man åkte herrgården runt med så många i lasset som fick plats under stoj och glam (V. Vingåker SÖ EU 20578 samt ULMA 6690 s. 11 och 7223 s. 7, 11). Sederna kring sista gödsellasset äro i Sörmland betydligt rikare utformade än motsvarande seder för slåtter och skörd. Huruvida »dyngbruden» är att härleda från skördens sista kärve »käringen» torde kunna avgöras först genom en lokal undersökning. Båda äro emellertid att härleda ur den närliggande lusten att skoja med den, som kom att köra sista lasset eller blev sist i övrigt. Om denne får en »käring» av en kärve eller en »dyngbrud» av halm eller trasor, så är ändamålet i båda fallen detsamma och båda formerna kunna fördenskull ur den synpunkten vara lika ursprungliga. Någon djupare mening utöver den ofta omvittnade lusten att skämta inom ett arbetslag torde man inte våga intolka varken i skördens »käring» eller i gödselkörningens »dyngbrud». Seden med en halmkäring i sista gödsellasset är känd även från Västergötland. En sådan halmkäring kallades t. ex. i Kymbo VG för »dyngetroll» (EU 20496).

[90] Hur ett magiskt önskeintresse kan kopplas på även denna sed framgår av en uppteckning, som säger, att även barnen till skördefolket skulle vara med i sista lasset. Det gav tur till att säden räntade bra (L. Harrie SK LUF 4095 s. 2 f.).

de åkande undanträngts av ståndaren, som allmänt inom hela sitt utbredningsområde anges skola åka i sista lasset.[91] Beteckningarna soen och grisarna kunna ibland ge anledning till särskilda dramatiska utformningar genom att så många som möjligt av de oerfarna narrades upp i sista lasset, »resten av folket sprang genväg hem till gården, där stod de när de kom åkande hem i lasset och skreko so, so, so och det kunde de hålla på med i fem månader till åtlöje för dem som satt i lasset».[92] Den som lässte sista lasset kunde också få heta »soen» hela året ut (Burlöv SK LUF 3550 s. 11 f.). Från ett annat håll omtalas, att någon passade på att slå några slag på lasset, då det kom hem på gården, det kallades att ge suggan på örat (Dagstorp SK LUF 3582 s. 4 och EU 111).

Så vitt jag kan se äro sålunda »soen», »vångasoen», »suggan» som namn på sista lasset i Skåne (karta 9) naturliga resultat av folkligt bildspråk. Två tankelinjer synas härvid ha varit de bärande, den långsamma tunga lunk, varmed sista lasset kördes hem till gården, som närmast liknade en »solunk», samt den sjungande och skrikande flocken av skördefolk ofta jämte deras barn i detta sista lass, som förde tanken på en gnällande och skrikande grisflock.

Det är en allmän regel inom hela utbredningsområdet för ståndaren, att denne skulle åka i det sista lasset hem till gården. Ett belägg i utkanten av traditionsområdet nämner också, att lasset kallades »ståndare-lasset» (S. Rörum SK EU 2645). »Ståndaren» placerades så synlig som möjligt i sista lasset, som skulle gå i trav. Alla omständigheter vid dess inkörning peka på, att huvudsaken var att så tydligt som möjligt ge till känna, att man var färdig med skörden: »... den som lava lassen den skulle hålla ståndaren rätt upp så högt en kunde för naboarna skulle se att en hade inhöstad men då skulle en va först ellers va de inte nåd» (Lackalänga SK LUF 4042 s. 2). Det ligger triumf i ropet till grannarna under färden hem: »Här kommer staudaren» (Reslöv SK LUF 4071 s. 5). Rent undantagsvis säges det dock, att ståndaren inte alltid kördes hem i sista lasset. Ibland kunde han köras hem förr (Bjärshög SK EU 1782, jfr St. Råby SK EU 1877). Det säges till och med, att den dräng, som *råkade* få ståndaren i sitt lass, skulle mista sin fästmö innan jul (Katslösa SK EU 127). Ä andra sidan möter man också en sådan regel, att den som tog »ståndaren» före sista lasset skulle bjuda på en kanna brännvin (Torrlösa SK LUF 4049 s. 4).

I sydöstra Skåne, där man icke hade någon sista kärve av vårsäden, som tidigare bärgades obunden, och där sista lasset självt kallas »käringen», är det en tämligen allmän regel, att lasset skulle köras hem fort och allt skördefolket skulle åka med hem till gården.

»Vid inkörning skulle sista lasset köras fort. Då åkte folket med hem, höllo upp sina rävsor, hurrade o. hade livat. När de kommo hem, skulle frun hastigt stänga portarna efter sista lasset» (Tosterup SK EU 114).

»I det sista lasset, som kördes hem, så fort 'studana' kunde lunka, åkte allt 'höstafolked'. Så snart lasset kommit in på logen, skulle moran på gården skynda sig att

[91] Belägg för beteckningen grisar på de åkande: V. Sallerup SK LUF 4095 s. 10, Kyrkheddinge SK LUF 4342 s. 17 f., jfr ovan Skarhult SK LUF 2269 s. 19, Svedala SK LUF 4056 s. 2.

[92] Borgeby SK LUF 4877 s. 5. Jfr Bara hd SK LUF 3536 s. 18, Stävie SK LUF 4042 s. 6.

stänga portarna. I annat fall kunde lätt något trolltyg komma med in och förstöra all säden» (St. Herrestad SK EU 110).

Med anledning av de åkandes sång och skrik under färden hem till gården kunde sista lasset även kallas »trallarelasset».[93]

Majning av sista lasset synes på den skånska slättbygden inte ha varit särskilt vanlig. Bristen på skog kan vara en bidragande orsak härtill. Majningen är dock belagd från flera håll och synes helt hänga samman med arbetsslutets festliga karaktär.[94]

Seden att i Skåne stänga portarna, sedan sista lasset kommit in på gården, har vidrörts tidigare i sammanhang med föreställningen, att det skulle komma att födas hondjur i gården, om portarna stängdes av en kvinna. Redan då framhölls, att seden torde ha en annan verklighetsgrund än den ominala magin gällande gårdens avel. Det säges tämligen ofta, att portarna skulle stängas efter sista lasset utan att kvinnans roll nämnes (jfr Svensson 1931 s. 112 ff.). Detta kan naturligtvis förklaras så, att det är fråga om en förbleknad tradition, där sambandet med kvinnan och gårdens avel uteglömts. Allt talar dock för, att portarnas stängning är den ursprungliga seden, motiverad av att man därigenom gav till känna för grannarna, att man hade inbärgat. Till denna sed har så ett omen eller ominal magi knutits på samma sätt som en betydelse inlagts däri, om en kvinna eller en man kastade in första höfånget i ladan. Stängandet av portarna innebär sålunda detsamma som hurraropen och skjutandet på fältet, sången och skriken vid inåkningen, ståndarens hemfärd i sista lasset och dess prydande med blommor och grönt. Man säger därmed ifrån till de andra gårdarna hemma i byn, att man har skörden under tak. Inte bara den korta stund sista lasset far hem under stoj och glädje från fältet utan även efteråt tillkännage de stängda portarna, att man är färdig. Från Östergötland berättas, att man inte bara förde oväsen med hurrande, skrål och hojtande under färden hem utan man slog också i logportarna för att meddela grannarna, att man fått in skörden (Vårdsberg ÖG EU 20612). Eller också kunde en nek kastas upp på logtaket, då man körde in sista lasset, tydligen för att visa grannarna, att man var färdig (Malexander ÖG ULMA 2343: 14 s. 5).

Ett ganska likartat sätt som stängandet av portarna för att för grannarna i byn omtala, att man var färdig, berättas från tröskningen i Västergötland. »När de tröskade i Rackeby så hade de med sig brännvin, dricka, ost och bröd till logen och så tröskade de ett tag och tog en bit emellanåt. Den förste som blev färdig med trösken kastade prejeln (slagan) ut på bygatan, där fick den ligga ett tag sedan» (Rackeby VG NMF). Man ser här ett gott exempel på hur en sed, som till sitt innehåll är ganska ensartad, till sin form rättar sig efter de lokala förhållandena. Rackeby var ännu år 1905 en oskiftad by, tätt sammanbyggd och med 12 åboar. Då en slaga kastades ut utanför en loge dröjde det därför inte länge innan alla i byn visste, att man nu sluttröskat på den gården (NMT).

[93] Förslöv SK EU 1895, jfr de danska beteckningarna »kvæjlæs», »kvædelæs», »skrigelæs», »skræjelæs»: Raae 1928 s. 113 ff., Skattegraveren 3 s. 26, Olsen 1910 s. 12.

[94] Eljaröd SK EU 138, Ö. Tommarp SK EU 135, Lyngby SK LUF 3538 s. 3. Ett majat sista lass återges också på Kilian Zolls bekanta tavla, som med ledning av dräkterna anses kunna bestämmas till Luggude hd. Jfr Svensson 1931 s. 112, 117.

Arbetsslutet och sista kärven i Danmark

De närmaste motsvarigheterna till de skånska skördetraditionerna möter man i Danmark. Redan i ett föregående kapitel vidrördes den danska traditionen kring sista kärven som ominant för giftermål, barnafödsel och dödsfall och därav beroende utformning. Sista kärvens roll för direkt markering av skördeslutet framkommer även kraftigt i dansk tradition, där också de olika utformningarna äro mer sammanvävda med varandra än t. ex. i Skåne.[95]

Den sista kärven har i Danmark en mängd olika benämningar. Namnet »Kællingen» finner man i Själland, Nordfyn och Djursland, tillsammans med »stodderen» i Vendsyssel och sporadiskt även på Bornholm. Namnet »Stodderen» möter som nämnts huvudsakligen i Vendsyssel samt sporadiskt i Själland. Namnet »soen» är bekant från Jylland, Falster och Nordfyn.[96] Termen »Enke» och »Enkemand» dyker upp på skilda håll t. ex. Nordvästfyn, Thy, Vendsyssel och trakten norr om Esbjerg på Jylland.[97] Feilberg har Jylland och Västjylland för sina belägg (Feilbergs Ordbog). Ellekilde anger att i största delen av Ribe och Ringkøbing Amt har sista kärven antingen inget särskilt namn eller också kallas den »Enken». »Den Gamle», oftast i betydelsen av en gammal kvinna anges av Ellekilde som allmänt i Östjylland inom Aarhus, Randers, Viborg och Vejle Amt, vidare på norra Fyn tillsammans med »Kælling» samt ensamt på Langeland. Det kan också förekomma i Himmerland. I Vejle Amt kallas sista kärven även för »Gammelmanden». Dessa här nämnda namn te sig tämligen lika skånsk tradition. Mera säregna för dansk tradition te sig »Drengen» eller »Höstdrengen», som förekommer i trakten av Limfjorden inom Mors, Salling, Thyholm och norra delen av Harsyssel och även på Själland. Både på Mors, i trakten av Esbjerg, på gränsen mot Schleswig i sydväst och sydost samt på Fyn kallas kärven »Unge», »Tvilling» o. likn. I nordöstra delen av Sønderjylland möter namn med sammansättningar av »Fis-». Den sist bundna kärven kallas »Fisneg». Men vid inkörningens slut lagas det till en stor kärve eller en kvinnlig figur, som vanligen kallas »Fiskjærv», och köres hem stående upprätt i sista lasset med alla skördedeltagarna därjämte liksom ståndaren i Skåne. Den köres sedan runt i byn. En motsvarande sista kärve kallas söder om Aabenraa »Fok» och i inre Sønderjylland »Basse». I anslutning till »Fisneg» och »Fiskjærv» kallas den skördehjälpare, som på skämt sändes till senfärdiga grannar för »Fissemand». Dess utbredningsområde är emellertid vidare än »Fisneg» och »Fiskjærv» (Ellekilde 1937 (2) s. 233). »Fok» som namn på den sist bundna kärven finner man på

[95] Denna framställning, som måste bli av tämligen översiktlig art, bygger enbart på publicerat material, vilket emellertid är tämligen rikt (Feilbergs Ordbog, Feilberg 1910; Olsen 1910; Kristensen 1891—94, 1900—05; Reimer 1910 ff.; Ellekilde 1927 och 1936, 1928 (1 och 2), 1937 (1 och 2) samt 1938; Raae 1928, jfr Tang-Kristensen 1929; Møller 1933; Skattegraveren 1884—88). En genomgång av icke publicerat arkivmaterial har under de gångna åren icke varit möjlig. Detta material torde heller icke vara av sådan omfattning, att det nämnvärt skulle ändrat helhetsbilden.

[96] Kristensen 1891 s. 168, Olsen 1910 s. 15 f. (Falster). Här säges emellertid blott att »Kornanden» fick namnet »Soen». Jfr Raae 1929 s. 122. Från Assendrup mellan Roskilde och Køge meddelar en skånsk uppteckнare, som levat där, att sista lasset alltid hette »vange-soen».

[97] Detta namn gäller emellertid ofta den udda neken vid uppsättningen av säden (Ellekilde 1938 s. 9). Från Ejby i Nordvästfyn är »Enkelæsset» belagt (Ellekilde 1938 s. 40).

Als och på ett område mellan Aabenraa och Schleswig samt stänkvis ända ner mot Kiel (jfr ADV 94). I Himmerland har den sista kärven namn på »-rette», »-ritte», »-rippe» t. ex. »Rug-», »Ryg-» eller Havreritte etc. I centrala och västra Mittjylland betecknas särskilt den skämtsamma hjälparen till grannen »Gonnis». Enstaka namn på sista kärven äro »Hvedetrold», »Dværg», »Wrip» eller »Rugwrip», »Hwæs» eller »Havrehwæs», »Havreskrat», »Boghvederæde». Namnen »Havregimbe» och »Havrenakke» anser Ellekilde närmast vara hånfulla namn på den kvinna, som band sista havrekärven (Ellekilde 1938 s. 10).

I de danska traditionerna kring sista kärven finner man sålunda många likheter med den skånska traditionen men också en del olikheter. Tyvärr har jag icke haft tillgång till skildringar av arbetstekniken i Danmark i tillräcklig utsträckning för att närmare klarlägga de sammanhang med utformningar av tro och sed, som givetvis finnas. Jag måste därför nöja mig med vissa antydningar och tillämpning av de resultat, som ett studium av den skånska traditionen fört till. En väsentlig olikhet mot den skånska traditionen är att man i Danmark bundit en särskild sista kärve av alla de olika sädesslagen. Den sista kärven får liksom i Skåne markera arbetsslutet på fältet genom att bindas på ett särskilt sätt och placeras synligt i den sista skylen. Den bindes med tre band eller också får den ett band av varje deltagare. Den formas som en käring, som en manlig figur eller som en pojke i anslutning till dess namn och de föreställningar som i övrigt äro knutna till den. Den kunde också prydas med blommor och grönt.

Då kärven är ett tecken på arbetsslutet är det en ära att binda den sista kärven och det förekommer fördenskull, att man av denna anledning tävlar om att få göra det. Men då kärven även är ominant för olika ting, som skall hända den som binder eller hugger den sista kärven — som regel onda omen t. ex. ej gift, gift med en gammal eller en änka eller änkeman, själv bli änka eller änkeman, själv dö under kommande år eller få en oäkta unge tillsammans med huggaren — framkommer även från denna utgångspunkt en tävlan men av motsatt art mot den nyss nämnda. Man tävlade om att slippa binda eller hugga den sista kärven.[98] Dessa båda synpunkter — sista kärven som symbol för skördeslut och som ond ominant är också till sitt innehåll motsägande men förklaras av att den sista kärven faktiskt har flera olika roller i tro och sed här som i Sverige.

Man får i den sentida danska traditionen ett mycket bestämt intryck av hur mångskiftande former sederna kunna antaga och på samma gång, hur beroende av den tillfälliga situationen sedens utformning ändå är. Det finnes ofta flera möjligheter för traditionen att utformas. Vilken väg som väljes är då beroende av de yttre omständigheterna. Då karlarna på Själland vid slutet band »Kællingen» prydde de den som ett fruntimmer och dansade med henne ett slag, tills hon sattes i sista skylen. Hon fick sedan åka in i sista lasset (Ellekilde 1938 s. 11). Den piga som i Sporup Sogn på Jylland var lycklig nog att få binda sista kärven, sedan man kappats därom, pryddes som brud eller drottning på höstgillet och alla satte en ära i att dansa med henne (Ellekilde 1938 s. 16). I Ørslev på Själland kappades man om att binda i tur och ordning »Havre-, Rug- eller Bygkælling» och i Sorterup satt den piga, som bundit »Rugkjællingen» och som själv kallades så vid bordändan på höstgillet och hon skulle

[98] Om sista kärven som ominant och därav beroende utformningar se föregående kapitel.

ha den första siktekakan vid jul. Även kärvarna togs ibland med på hedersplatsen (Ellekilde 1938 s. 17). Denna tradition att den som bundit sista kärven särskilt hedras är mycket vanlig på Själland. Då det ofta bands en »Kælling» av varje sädesslag har också frågan uppstått vem av binderskorna, som skulle äras mest. Det är ibland »Havrekællingen» men det kan också förekomma att det i stället är »Rugkjællingen» och då kan de andra få en ringare plats, ja till och med nere på tröskeln med en »Karklud» (disktrasa) om halsen. Jag har svårt att i sådana variationer se historiska typologier och utvecklingar från den ursprungliga »Havrekællingen oprindelig som Representant for det i Høsten som Helhed sidste Neg» till »Rugkælling som Representant for det livsnødvendige Brødkorn», som Ellekilde menar (Ellekilde 1938 s. 19). Materialet är ingalunda så historiskt skiktat, att det medger sådana slutledningar.

De traditioner som äro knutna till den sist huggna och bundna kärven ute på fältet måste sålunda, synes det mig, tolkas med hänsyn till de två olika betydelser kärven härvid har, dels dess roll som tecken på att man fått rotlöst, dels som ominant för ting, som skola hända den som skär eller binder kärven. Den förra betydelsen är sålunda av mera social karaktär den senare av mera supranormal även om man alltid får komma ihåg att det är umgängestonen, funderingarna och anspelningarna inom arbetslaget som utgör bakgrunden till de olika ominas utformning. I denna miljö är det en typisk blandning mellan skämt och allvar ofta fördelande sig så att en synpunkt eller ett talesätt, som lanseras som skämt och ett bland de äldre i laget välkänt och traditionellt talesätt, lätt nog tages på allvar av den det träffar. Det är här fråga om ett inför situationen och de närvarande lättrörligt och skiftande tro- och sedkomplex, som alltid är svårt att exakt fixera, men där man dock klart märker hur nödvändigt det är att verkligen studera traditionselementen i deras levande, sociala miljö.

Man möter i Danmark två olika sätt för den sista kärvens hemförande. Sedan den bundits ute på fältet, kan den bäras i spetsen för skördefolket hem till gården, där den visas upp för husbondefolket, som ger traktering eller gåvor. Denna utformning av arbetsslutet synes också tämligen regelbundet vara kombinerad med seden att »stryge for Kaalen», vilket innebär att skördefolket ställde upp sig på gården och strök sina liar som ett hot mot husmoderns kålhage, om inte traktering vankades. Hembärning och »strygning for Kaalen» är enligt Ellekilde känd som ursprunglig sed i Himmerland, Ost- och Sydostjylland, mellersta Jylland och Angel inom områden, där sista kärven bär namnet »Ritte», »den Gamle», »Gammelmanden», »Fisneg» och »Fok». Ellekilde känner däremot blott två exempel utanför Jylland, ett från Gislinge på Nordsjälland och ett från Magleby på Møn (Ellekilde 1938 s. 37 ff.).

På de danska öarna och i Nordjylland finner man som den i stort ensamrådande formen och i östra Jylland och Sønderjylland ända ner till Flensburg blandat med den förra seden att sista kärven körs hem, vanligen på sista lasset, där också liksom i Skåne allt höstfolket från åkern är med. I Västjylland och på Bornholm är denna hemkörning av sista kärven helt obekant. Inom den mellersta och sydliga delen av Sønderjylland förekommer dessutom en figur i sista lasset, som starkt erinrar om den skånska herrgårdstraditionen med den i lasset gömda stora kärven. Särskilt i Sydfyn, Vendsyssel och Thy har man en uppstoppad docka, i Angel en höstkrans och slutligen som en nyare form flaggor i sista lasset (Ellekilde 1938 s. 37 ff.). För förståelsen av

traditionerna kring sista kärven är det nödvändigt att något dröja vid dessa olika former.

Då sista kärven bäres hem, sker detta sålunda i anslutning till skärningens slut, men då den åker i sista lasset, först då säden är under tak och skörden sålunda i egentlig mening är slut för året. Om man antager Ellekildes uppfattning vara riktig, att hembärningen är den äldsta formen, som allt mer utträngts av hemkörningen i sista lasset,[99] så uppstår frågan, om inte just inbärgningen, det sista lassets inåkning, markerats på ett särskilt sätt, även då det var sed att bära hem den sist bundna kärven. Inåkningen synes kunna hava gett anledning till en viss festlig utformning, oavsett om en sista kärve var med eller inte. Inåkningen av sista lasset har också i Danmark liksom i Skåne och även sporadiskt i andra delar av Sverige markerat ett festligt tillfälle i arbetet oberoende av någon sista kärve. Men den sist bundna kärven har därvid kommit att sekundärt spela en stor roll, dock endast i den mån den vid skärningen och bindningen utformades på ett särskilt sätt, så att den sedan kunde kännas igen, och i den mån den inte redan vid skärningens slut bars hem till gården av arbetslaget.

Emellertid förekommer inom området för sista kärvens hembärning särskilda former också för sista lassets hemkörning. I området mellan Kolding och Aabenraa bäres »Fisneget» hem vid slutet av skärningen men vid inkörningen av sista lasset göres en särskild stor kärve, som kallas »Fiskjærv», för detta lass. På Als och på fastlandet mitt emot är »Fokken» en kärve i sista lasset, medan den sist bundna kärven här kallas »Hundneg».[100] I inre Sønderjylland förekommer också, att det göres en stor kärve, som kallas »Basse», i sista lasset i samma trakter där en »Fisneg» eller en »Fok» *bäres* hem vid skärningens slut. »Focken» på Als i det sista lasset är en vanlig kärve. »Fiskjærven» och »Bassen» göres av flera, ända till 20, kärvar och kan också liksom även »Focken» klädas ut i kvinnokläder (Ellekilde 1938 s. 37 f.). Dessa kärvar eller figurer höllos liksom »Kællingen» på Själland, »stodderen» i Vendsyssel och »ståbaren» i Skåne högt i sista lasset ibland på en stång, och man kunde köra runt i byn eller hemma på gården för att sedan få traktering eller vara med om ett gille. Liksom i Skåne är det regel att alla de arbetande och ofta dessutom de flesta av byns barn skulle åka i sista lasset. En sådan stor kärve, bunden samman särskilt för det sista lasset, är känd även från Mesing Sogn mellan Aarhus och Randers och på Langeland (Ellekilde 1938 s. 48). Huruvida anledningarna till en sådan särskilt stor kärves utformning på sista lasset även i Danmark kan bottna i storgårdstradition, som tidigare visats i Skåne, framgår inte tillräckligt klart av tillgängligt material. Detta torde dock vara sannolikast.

Det är emellertid tydligt att man i här berörda områden har att räkna med två sedkomplex rörande arbetsslutet, det ena i anslutning till skärningen och bindningen, det andra tillhörande skördens egentliga avslutning med sista lassets hemkörning.

Det finnes också i Danmark många uppgifter, som visa, att sista kärven vid skär-

[99] Ellekilde 1938 s. 37. Det synes emellertid vara både djärvt och omotiverat att anse hembärningen som »en Arv fra den ældre Seglkultur».

[100] Jag har inte tillräckligt material för att kunna ge någon antaglig förklaring till detta namn, »Hundneg». Det är dock inte uteslutet att det hänger samman med att tagandet av det sista betecknas att ta rumpan och att härur bildats »ta hunden» såsom betecknande att man tagit allt utom rumpan. Namnet »Tæven» (Ellekilde 1938 s. 9) torde i så fall vara en utveckling från »Hunden». Materialets knapphet i detta fall gör att jag endast vill framställa denna förklaring som en förmodan.

ningen har betydligt mindre med sista lassets inåkning att göra än man ofta föreställer sig. Både i Thy, Mors och Harsyssel på Jylland, Avernakö söder om Fyn, norra Själland och Bornholm har det förekommit att allt höstfolket åkte i sista lasset under sång och hurrarop till gården, där det vankades traktering. Sången och skriken, som det väl ofta blev, har gett sista lasset namnet »Kvielæs», »Kvædelæss» (kvie, kvæde = sjunga l. ropa) på Jylland och Själland och i något fall »Syngelæss» (Boolund, Mell. Slesvig) och »Skrigelæsset» (Själland och Bornholm).[101] För att påminna om trakteringen kunde man i Thy och Mors låtsa sig vilja köra bort lasset och sälja det till någon annan. På Avernakö prydde pigorna sina räfsor med ax och blommor och på Själland och Bornholm pryddes även själva lasset med blommor, flaggor och grönt (Ellekilde 1938 s. 57 ff., Raae 1928 s. 119 f.). Sista lasset prydes ofta med blommor och grönt, vare sig man däri har den sist skurna kärven, en uppstoppad docka eller en höstkrans. Blommorna och de gröna kvistarna äro ett naturligt festattribut helt enkelt.

Utom här ovan nämnda »Fiskjærv», »Basse» och ibland »Fokk» förekommer på Sydfyn, Langeland, Thy, Vendsyssel och sporadiskt i delar av östra Jylland en utklädd figur, som icke har något med den sist skurna kärven att göra utan tillkommer vid sista lassets inkörning och sättes i detta, fastän den vanliga seden är att sista kärven får åka i sista lasset. Denna utklädda docka bär samma namn som den sista kärven inom resp. områden och formas som en kvinnlig figur på Fyn och Langeland (»Den Gamle») och i östra Jylland (»Høstkælling») eller som en manlig i Thy och Vendsyssel (»Stodder» eller »Høstmand») (Ellekilde 1938 s. 48 ff.). Det torde härvid vara frågan om en sekundär utformning från sista kärven i samma roll.

I sammanhang med den utklädda figuren bör även nämnas den form av seden, då en människa antingen husbonden själv som körde (Keldby S. Møn) eller någon annan man (Dronninglund Vendsyssel, Herslev och närh. av Tønder, Sønderjylland) eller en av pigorna eller en pojke eller flicka (Kliplev och Varnæs nära Aabenraa, Sønderjylland) pyntas med blommor, ax och grönt och ibland klädes ut och får åka i sista lasset hem till gården. Denne får då också ibland namn som »Gammel Mand» (Herslev) eller »Fok» (Kliplev, Varnæs) och det ropas och hurras för den (Ellekilde 1938 s. 51 ff.).

Den tro och sed, som man i Danmark finner anknuten till den sista kärven och arbetsslutet såväl vid skärningen av säden som dess inåkning, ter sig mycket rik men på samma gång motsägande och förbryllande. För en survivalteoretisk tydning av traditionen skulle detta kanske inte inneburit några större svårigheter, då det visat sig möjligt att stoppa in »survivals» av mycket motsägande art i postulerade kategorier. Det kan onekligen te sig svårare, då man principiellt strävar efter att vid traditioners tolkning behandla den som levande former och taga hänsyn till dess beroende av miljön.

Det visar sig också, att man vid dessa föreställningar, benämningar, talesätt och seder möter betydelser av samma art som tidigare visats gälla i svensk tradition, varvid dock en kan vara mera framträdande på ett håll och en annan på ett annat. Jag vill då först erinra om vad i föregående kapitel anfördes om sista kärven som ominant i den danska traditionen och därav beroende utformning av seden (s. 155, 161, 165). De mer eller mindre skämtsamt menade omina hava i stor utsträckning bidragit till sedens yttre utformning. Särskilt vanliga äro talesätten att den ogifta binderskan skulle få en

[101] Raae 1928 s. 113—123 och 1929 s. 103, Tang-Kristensen 1929 s. 102 f.

unge d. v. s. en oäkting. Namn som »Dreng», »Unge», »Horunge», »Dærunge», »Tvilling» och möjligen även »-rett» »-ritte» höra samman härmed (Ellekilde 1938, s. 16, 21, 23 not 2). Den binderska, som visste om talesättet, sökte undvika att bli utsatt för det genom att få en karl eller en gift kvinna att binda sista kärven men en flicka, som var med första gången, blev utsatt för arbetslagets obarmhärtiga elakheter, som med förkärlek rörde sig inom erotikens område. Kärven kunde i anslutning härtill formas som en pojke eller flicka och man kunde förse pojken med penis och flickan med ett kläde för att ange könet (Ellekilde 1938 s. 16, 21). Man kunde låtsa att binderskan redan fått ett barn och huggaren fick stödja henne, då hon gick hemåt. Hemma fick hon »en Dram till Barselmad» och hon skulle sedan på höstagillet dansa med sitt barn på armen. Det var en tröst att ha fått »æ Dreng» med en ung och vacker höstakarl men att få den tillsammans med en gammal utsliten daglönare har bragt mången flicka till förtvivlan, heter det (Ellekilde 1938 s. 16). I Sønderjylland och Schleswig, där sista kärven betecknas »Fisneget» och »Fokken», kan mejare och binderska anges som »Fisfar» och »Fismor» eller Fokkfader och Fokkmoder (Ellekilde 1938 s. 23 ff.).

Föreställningarna kring sista kärven kan också gälla ungdomens giftermålsutsikter. Den kvinna som band »Høstkællingen» eller »Enkeneget» skulle bli ogift eller änka, den karl som mejade sista kärven, »den gamle Kælling», skulle få en gammal hustru och han skulle dansa med sin »Kælling» på höstgillet (Ellekilde 1938 s. 22). Flickan som band skulle gifta sig med »den Gamle» (Ellekilde 1938 s. 15, 20). Om hon band »Stodderen» skulle hon få en änkeman och lurade därför gärna en pojke till att binda den i stället. Men han spåddes då skola få en änka. En äldre kvinna kunde erbjuda sig att binda »den Gamle» för att därmed neutralisera den onda betydelsen (Ellekilde 1938 s. 20 f.). Den omaka kärven vid skylsättningen har samma betydelse. Den som tog den kunde sedan finna den utklädd som man eller kvinna i sin säng på kvällen (Ellekilde 1938 s. 21). Eller också anses det att den kvinna som bär en uddanek till skylen blir änka. Här framkommer sålunda (möjligen härlett ur giftermålsomina kring den sista eller udda kärven) även tanken på dödsfall. Den flicka som binder sista kärven kan också anses skola dö inom årets slut (Ellekilde 1938 s. 22).

Talesätten och omina kring oäkta barn, giftermål och mera sällan dödsfall återfinner man sålunda i den danska liksom i den svenska traditionen kring skörden. Med dessa sammanväves emellertid sista kärvens betydelse som tecken på arbetets slut både då säden är rotlös och då sista lasset far hem till gården. Då det härvid lätt framkommer en tävlan att inte bli sist både inom arbetslaget och mellan grannarna i byn kan såväl den siste arbetaren som den sista kärven bli bärare av öknamn, som endast äro att anse som skamnamn utan att däri inlägges någon annan betydelse. Tävlingen mellan grannarna leder till en särskild sed, då en docka eller sista kärven utstyrd som hösthjälpare sändes med skryt och hån till den granne, som icke blivit färdig. Det är visst inte alltid möjligt att i de sammanvävda sedkomplexen avgöra vad som är primärt eller sekundärt och denna frågeställning torde i vissa fall vara oriktig överhuvud, enär olika former av sederna, ibland varandra motsägande, leva och levat sida vid sida, men de ha då en förankring inom olika miljöer eller olika arbetstekniska situationer.

I det föregående har getts exempel på hur sista kärven som tecken på arbetsslutet utformas särskilt, sättes synligt i sista skylen och bäres eller köres på ett synligt sätt

och under olika dramatiska former hem till gården. Den som huggit det sista eller bundit sista kärven blir i anslutning till denna synpunkt på kärven hedrad vid skördeslutet, särskilt när arbetsfolket kommer hem till gården och husbondefolket. Han får liksom i sydvästra Skåne hedersplats vid gillet ofta tillsammans med kärven och äran kan räcka ända till julen och julkalasen. Tendensen i dessa seder att ära och hedra den som bundit sista kärven står helt i motsats till de elaka skämten kring sista kärvens betydelse som ominant för oäkting och dåliga giftermålsutsikter liksom även till de fula namn, som kärven får, och de öknamn, som ges åt huggare eller bindare av densamma. Förklaringen till dessa motsägande traditioner synes vara enkel här liksom i svensk tradition. Den ena utformningen har till bakgrund husbondemiljön. För husbondefolket är skördeslutet en eftersträvad tidpunkt och den som därvid lagt sista handen vid arbetet blir naturligt en symbol för arbetsslutet. Detta kommer särskilt fram, då arbetslaget tågar hem till gården för att få en traktering med anledning av slutet. Inom arbetslaget härska däremot andra synpunkter. Lusten till skämt med varandra, särskilt kring temat erotik och giftermål, är ständigt levande. De elaka omina gör att man tävlar för att slippa skära eller binda den sista kärven. Och den siste kan få öknamn som hänga samman med sista kärvens namn (»Fisneg», »Fokk», »Rugrette» etc., »Havrehwas», »Hvedetrold», »Havregimbe», »Havrenakke» etc.). Dessa namn äro snarast att fatta som skam- eller öknamn, som ges åt den siste här som vid så många andra tillfällen i folklivet.

Dessa olika utformningar av skördesederna, den ena utgående från arbetslagets miljö den andra från husbondefolkets, kunna framkomma samtidigt på samma plats och i samma uppteckning. Från Sønderjylland är meddelat att mejaren och binderskan av sista kärven (»Fokken») kallades »Fokfar» och »Fokmor». Att kärven betraktades som deras barn är tydligt ävensom att traditionen hänger samman med de elaka omina om en oäkting. Här kan man sålunda konstatera arbetslagets miljö med elaka skämt och anspelningar. Men då »Fokfar» och »Fokmor» i spetsen för de andra kom hem till gården blev just de två bäst trakterade och mest ärade. Här möter man husbondetraditionen, som i denna situation naturligt gör sig gällande. Flera sådana exempel anföras av Ellekilde (1938 s. 29 ff., jfr särskilt s. 27 från Grarup). Ett intressant belägg anför Ellekilde från Moltrup vid Haderslev, där sista kärven oftast kallas »Fisneg» och huggaren och binderskan i anslutning därtill »Fisfar» och »Fismor». Hedersynpunkten har emellertid tagit överhanden helt och de ha fått namnen »Kong» och »Dronning» i anslutning till folkliga tävlingslekar.[102]

Av Ellekildes omfattande utredning om de danska skördesederna framgår, att här ovan omtalade olika utformningar i viss mån äro lokalt betingade. Det är omöjligt att ge någon säker förklaring härtill, särskilt då blott ett tämligen begränsat material kan läggas till grund. Utom bygdeolikheter i bebyggelsen och olika skördeteknik kan även rent folkpsykologiska faktorer här inverka. Tidigare har framhållits att de skånska skördesederna förete en utpräglat social karaktär med markeringen av arbets-

[102] Ellekilde säger härom: »At være Negets Fader og Moder og nyde Æresbevisninger som Negets Forældre i Spidsen for de øvrige Høstfolk, maa oprindelig have været et eftertragtet Æreshverv ...». Detta röjer att Ellekilde icke tar notis om den betydelse det innebär för ogift ungdom att utpekas såsom föräldrar till en oäkting. Något sådant har aldrig uppfattats som en ära.

slutet såsom särskilt utformad i förhållande till den i övriga Sverige förhållandevis vanliga traditionen av mera supranormal karaktär. Det är ur den synpunkten intressant att konstatera, att man på Sjælland med dess öppna bygd och bebyggelse möter en tradition, som starkt liknar den skånska. Några traditioner rörande binderskans giftermål eller barn finnes enligt Ellekilde (s. 17) icke. Detta kan väl i någon mån bero på otillräcklig insamling, men det är dock slående att traditionen liksom i Skåne är starkt och tämligen ensidigt bestämd av arbetsslutet. Emellertid synes den själländska traditionen då snarast förete en yngre karaktär i förhållande till övriga Danmark liksom den skånska i förhållande till Sverige i övrigt. Ellekildes uppfattning synes vara den motsatta (Ellekilde 1938 s. 17).

De danska traditionerna kring sista kärven och dess olika utformningar vid skördens arbetsslut synes sålunda icke förete några drag, som icke kunna få sin fulla förklaring ur dessa traditioner själva i den form de framträda i uppteckningsmaterialet. Det är här fråga om föreställningar, talesätt och seder, som vi mött motsvarigheter till även i svensk tradition och som för sin förklaring i första hand kräva ett studium av den miljö, psykologisk, social och teknisk, där de leva. Först sedan detta gjorts kan man ha rätt att ställa frågan i vad mån dessa traditioner även kunna belysa äldre förhållanden. Här har endast några antydningar kunnat göras och ett grundligare inträngande i problemen måste överlämnas till forskare med tillgång till ett större källmaterial. Att lösningarna måste sökas utefter här antydda linjer torde dock vara tämligen säkert. Den tolkning av de danska skördesederna som Ellekilde givit i sin på källmaterial rika avhandling synes därför också långt ifrån slutgiltig. Den är allt för beroende av utvecklingshistoriska och survivalteoretiska tankegångar och tager allt för litet hänsyn till den levande miljön, även om vissa tendenser åt detta håll kunna noteras.

Den grupp skördeseder, som i Danmark hänga samman med seden att skicka en skördehjälpare till den senfärdige grannen, återkommer jag till i ett särskilt avsnitt.

Arbetsslutet och sista kärven i tysk tradition

De olika väsen i människo- eller djurgestalt, som förekomma i talesätt, föreställningar och seder i den tyska skördetraditionen ha tämligen undantagslöst tolkats som fruktbarhetsdemoner alltsedan Mannhardt. Samma tolkning ligger till grund för den senaste sammanfattande framställningen i HDA av Richard Beitl.[103] Varnande röster ha dock höjts mot fullföljandet av denna ensidiga linje.[104]

[103] Såväl Mannhardts äldre material som det senare insamlade är i HDA av Richard Beitl publicerat helt efter Mannhardts teoretiska tankelinjer, vilket gör dess användning som källa svårare än vad eljest skulle vara fallet. De kartor som åtfölja HDA äro dels alltför schematiska och för sin presentation av materialet bundna av Mannhardts teser dels bygga de på ett tämligen begränsat nytt material enligt Probefragebogen des ADV. De senare publicerade kartorna i ADV ge däremot en ur källkritisk synpunkt fullt tillfredsställande bild av materialets fördelning men sakna tyvärr hittills en vetenskaplig textkommentar. Framställningen ovan bygger därför mest på kartorna i ADV i någon mån på Beitls text samt på olika lokala publikationer.

[104] Von Sydow 1929, 1930, 1934, 1941, 1942, Mackensen 1933, de Vries 1934. Redan år 1896 skriver

Vissa grupper inom den tyska skördetraditionen ha få eller inga motsvarigheter i den svenska traditionen och förbigås fördenskull i stort sett här. Det gäller närmast de metaforiska uttrycken för vindens rörelse i sädesfälten (jfr Svensson 1931 s. 135) samt de skrämselväsen, som sägas sitta i sädesfälten och taga de barn, som förirra sig ditin. Beitl kallar de båda grupperna »Korndämonen als Wind im Korn» och »Korndämonen als Kinderschreck». De kritiska forskare, som ovan nämnts, se i de olika väsen, som röra sig i sädesfältet, då vinden sätter detta i rörelse, blott symboliska uttryck, språkbilder, metaforer, där elementen i bilden hämtats från den kända omgivningen med tama och vilda djur, människorna själva eller den allmänna folktrons många väsen. Det är anmärkningsvärt att Richard Andrée hävdade denna uppfattning redan år 1896 och Karl Müllenhoff år 1898. De olika skrämselgestalterna i sädesfälten förklaras av samma forskargrupp närmast som diktade skrämselfigurer med pedagogisk bakgrund för att avhålla de små från att gå vilse, kanske även trampa ner den växande säden. Bakom dessa skrämselväsen t. ex. »Wolf», »Eber» kan ju också en gång ha legat en reell verklighet, som kan ha dröjt sig kvar i folkminnet. Folkdiktningens vanliga hemska väsen få härvid också en viss roll. Utan att här ha anledning att närmare ingå på dessa problem ansluter jag mig helt till den uppfattningen att man i dessa gestalter icke kan se några fruktbarhetsväsen. Ett tungt vägande skäl för denna uppfattning synes mig ligga däri, att de så gott som helt sakna sammanhang med några övernaturliga föreställningar om äringen. Det till synes enda undantaget, då änglarna eller Vår Herre säges gå genom säden och välsigna den, förändrar inte denna regel (HDA 5 s. 254).

Det är i stället de olika formerna av sista kärven samt därtill hörande tro och sed vid skördeslutet, som här skall närmare beröras. Jag erinrar därvid om ett tidigare kapitel, där sista kärvens roll som ominant vid skördeslutet och därav beroende utformning belysts även med tyskt material. Liksom förhållandet är i svensk och dansk tradition får även åtskillig tro och sed kring sista kärven sin naturligaste förklaring ur behovet att markera skördearbetets slut på något påtagligt sätt, varvid de sociala umgängessederna inom arbetslaget, mellan arbetslag och husbonde och mellan grannarna skapa de yttre formerna. Liknande synpunkter ha även tidigare anlagts vid förklaringen av traditionskomplexet kring seden »ta haren».

Sista kärven vid sädens huggning och bindning har i Tyskland namn och utformningar, som tämligen väl svara mot dem vi tidigare mött inom svensk och dansk tradition. »Der Alte», ibland »der Ollermann» svarar närmast mot skånskt-danskt »ståndare», »den Gamle», »Gammelmanden». Detta namn är utbrett över större delen av Tyskland och fortsätter som »stary» eller »stary dziad» (farfar) in på slaviskt område. Den som skär det sista eller ännu vanligare den som binder sista kärven, säges få, skära eller binda den gamle. Undantagsvis kallas den som skär det sista själv »der Alte» eller man säger, att denne sitter i de sista stråna (ADV 92, 93). Detta förekommer emellertid blott i 7 resp. 8 fall på nära 900 och måste ses som tillfälliga urspåringar från den normala traditionen. Detsamma är fallet, då de sista kvarlämnade

emellertid Richard Andrée i Braunschweiger Volkskunde (s. 281): »Ob diese 'Korndämonen' jemals mehr als Kinderpopanze waren, kann ich nicht behaupten.»

stråna sägas lämnade för den gamle (ADV 89). I anslutning till namnet kan sista kärven, särskilt i Hinterpommern och Westpreussen, formas som en manlig figur (ADV 91). Den prydes med blommor etc., ställes upp ute på fältet och man dansar kring den i glädje över skördens slut. Då denna figur får åka på sista lasset talar man om att köra in den gamle (»den Alten einfahren») eller att den som kör in sista lasset har den gamle (ADV 97). Andra namn av manlig karaktär äro: »Altman», »Ult-Ultimann», »Witwer», »Roggen-, Weizen-, Gersten-Habermann», »Feldmandl», »Männchen», »Ährenmännlein», »Gaugermandel», »Strudelmandel», »Hänselmännchen», »Bettelmann», »Haferkönig», »Haferbräutigam», »Butsel», »Putz» (= liten man), »Popel», »Putzel» etc.[105]

Från ett begränsat område för traditionerna kring »der Alte» föreligger en mera ingående undersökning. Det gäller Pommern, där sista kärven i östra delen heter »der Alte» medan i västra delen »der Wolf» är förhärskande (Lämke 1939). Vid skördens slut blev det en särskild fart över arbetet, ty ingen ville ha den gamle. Särskilt ängsliga härför voro de unga flickorna. Detta hänger påtagligen samman med den nedsättande och särskilt för de ogifta ledsamma betydelsen det hade. Den som fick binda eller hugga sista kärven blev inte gift på ett år eller ibland 7 år eller också skulle flickan få en gammal man. Samma betydelse framkommer i uttrycket att hon skall sova ensam. Men motsatta innebörden möter också, att den som fick den gamle skulle bli gift följande år. Vida vanligare synes emellertid betydelsen vara, att binderskan skulle få ett oäkta barn och därvid förekommer det liksom i Danmark, att skördeparet antydes ha denna oäkting tillsammans. I östligaste delen av Hinterpommern bär sista kärven också ofta namnet »Bankert». Det är att märka att dessa betydelser särskilt framträda i de delar av Pommern, där traditionen är mest levande. Samma betydelse anknytes också till den udda kärven vid uppsättningen.

Denna sista kärvens karaktär av ominant leder till tävlingen vid slutet för att slippa den, men sedan väl någon fått den, kan alla hjälpa till med dess utformning. Ofta bindes den då som en gubbe, varvid en räfsa kan tjäna som stomme. Den kan därjämte prydas med blommor eller förses med något klädesplagg. Tävlingen kan också ta den formen, att binderskorna spara var sin nek, som de sedan binda i kapp.

För husbonden tillkännages skördearbetets slut genom att kärven bäres hem till gården och överlämnas med uppläsandet av något versifierat s. k. »Altenspruch». Därefter vankas traktering. På kvällen hålles då också en fest »Ulleköst» eller »Ullebier». Denna har i senare tid allt mer ersatts av den stora skördefesten efter hela skörden, kallad »Kranzköst» och »Kranzbier» m. m. och seden att bära hem den gamle har därför allt mer ersatts av att den placeras i någon skyl på fältet och sedan får åka hem i sista lasset. Det föreligger sålunda här en liknande utveckling som den Ellekilde påpekat för dansk tradition. Hemma på gården är den sista kärvens öden något växlande. Han kan sättas upp i bondens lada och stanna där, tills han nästa år ersättes av en ny figur. Men han kan också undanträngas från denna plats redan vid hela skördens slut av skördekronan, som då överlämnas till husbonden. Kärven kastas då bland de andra eller ges åt hönsen. Även vid tröskningen kan emellertid »der Alte»

[105] Den närmare förekomsten liksom frekvensen av dessa olika namn framgår dels av HDA 5 s. 276 ff. dels av ADV 91—93.

komma fram på nytt och man talar om honom i överförd bemärkelse både vid skörd av potatis, rovor, lin och tobak.

De kvinnliga namnen på sista kärven motsvara närmast svenska »käring», »änka» och danska »Kjelling», »den gamle Kone» och »Enkeneg». Det vanligaste är »die Alte», som är tämligen väl utbrett. Vid nedre Weichsel med slaviskt inslag möter »Baba», som mot Litauens gräns ersättes av »Rugiuboba» (rågkäring). På tjeckiskt område har man även »Baba». Andra namn äro »Mutter», »Grossmutter», »Roggenmutter», »Muttergarbe», »Weib», »alte Weib», »Witwe», »Gerstenweib» etc., »die alte Frau», »die Kornfrau», »Braut», »Brautgarbe» (och binderskan »Garbenbraut»), »Haferbraut», »Jungferngarbe» eller »Jungfrau» samt »Hure» eller »Hurengarbe» etc. (HDA 5 s. 280 ff., ADV 92, 93, 94).

Sista kärven med kvinnligt namn kan formas som en kvinnlig figur (Ostpreussen, enstaka belägg i Schlesien) men vanligast är att den bindes stor och tjock av många kärvar. Meningen är ofta, att den skall betecknas som havande. En stor figur med nio mindre kallas »die Alte» eller »die alte Hure mit ihren neun Jungen». Man kan dansa kring denna kärve på fältet, sedan arbetet är över (HDA 5 s. 284). Även den kvinnliga formen av sista kärven får åka hem i sista lasset (ADV 97).

Dessa manliga och kvinnliga former av sista kärven ha vissa gemensamma drag men också vissa olikheter. Liksom man på fältet dansar kring den manliga figuren, pryder den med blommor och till och med bjuder den en sup så kan man även dansa kring den som kvinnlig figur tänkta kärven. Den sista kan som den festliga symbolen på arbetsslutet kallas »König» och sättas högt på sista skylen eller förses med röda band etc. Men den som binder kärven kallas »Erntekönigin» eller »Ährenkönigin». Där både manlig och kvinnlig form för sista kärven förekomma tillsammans, får binderskan givetvis den manliga och huggaren den kvinnliga sig tilldelad. Att häri ligger antydningar och skämt rörande giftermålsutsikterna torde ligga i öppen dag: »Du hast'n Alten und sollst ihn behalten!» Beitl kallar denna hopparning »fruchtbarkeitzauberisch». Binderskans sista kärve kallas också »Bräutigam» och bruden dansar med sin brudgum på skördefesten. När en man binder sista kärven heter den lika naturligt »Braut». Binderskan säges bli gift med en gammal gubbe eller änkling och huggaren på samma sätt med en gammal käring eller änka (HDA 5 s. 276 ff.). Alla dessa anspelningar på hopparningar och giftermål inom det av män och kvinnor, oftast ogifta, bildade arbetslaget utgör utan tvivel jämte sista kärvens klart framträdande roll av tecken på arbetsslutet tillräcklig grund för dessa utformningar av seden, talesätten och föreställningarna.

Den kvinnliga sista kärven har emellertid och naturligt nog drag, som inte återfinnas hos den manliga. Den kan göras stor och tjock, som havande, bindes själv stor och med 9 ungar. Den bär namn som »Mutter», »Grossmutter», »Kornmutter», »Muttergarbe». Den kallas också »die alte Hure» eller »Hurengarbe». I dessa namn och utformningar ligger den hånfulla innebörd om oäkting, som tidigare visats såsom tämligen vanlig både i svensk och dansk tradition. Men jämte denna betydelse bibehåller den kvinnliga kärven rollen av en markering av arbetsslutet och betydelsen pendlar, som så ofta i skördebruken, mellan tvenne ting och inför olika grupper av traditions-

bärare. Denna senast vidrörda betydelse av den kvinnliga kärven hänger närmast samman med dennas utformning som ett barn.

Den sista kärvens beteckning som ett barn företer en mängd olika namn men ett innehåll av mycket enhetlig för att inte säga enformig karaktär. Det finnes ingen anledning att i äringsmagiskt syfte göra sista kärven liten. Ej heller skulle den som tecken på skördeslutet göras liten utan tvärtom. Hela denna traditionsgrupp utgår påtagligen från de elaka ominösa anspelningarna om oäkting för binderskan som band en liten kärve och dessa anspelningar kunna i andra hand också träffa den manlige arbetaren. Namnen på den lilla kärven tala sitt mycket tydliga språk: »Kind», »uneheliches Kind», »Flachskind», »Kindsgarbe», »Kindelbiergarbe», »Nesthäkchen», »Nächtgewäggl», »Kerlken», »Pepek», »Pimpek», »Pömpek», »Pumpek» (= navel), »Bankert», »Hurbalg», »Hurenkind», »Hurputtel», »Haurnpanzen», »Haurnblage», »Hurenpüppchen», »Hurenditzchen» etc. (HDA 5 s. 286 ff., ADV 92—94). De stå givetvis i innehållsligt sammanhang med de ovan nämnda »Hure», »Hurengarbe» och även i viss mån namnen på »Mutter». Liksom i svensk och dansk tradition gälla beteckningarna och betydelserna inte enbart den sista kärven vid arbetets slut. Beitl anger »die nicht voll gewurdene letzte Garbe der Ernte oder auch jeder Feldecke» (HDA 5 s. 288). Samma talesätt gäller även den udda kärven vid skylsättningen eller någon icke full skyl. Det gäller överhuvud, då binderskan slarvar med bindningen, då binderskan låter en kärve ligga obunden eller då huggaren råkar låta en tuss stå oskuren. Då några strån blevo liggande lade binderskan vagghalm till sitt väntade barn. Olika slags dramatiseringar (binda för naveln, amma barnet etc.) kunna tillkomma. Givetvis rikta sig dessa talesätt och anspelningar mest mot den ogifta ungdomen, i första hand flickorna. Men då den gifta hustrun råkar komma i samma situation får innehållet en annan karaktär och elakheten trubbas av. Hon har full rätt att få barn, för henne blir ett sådant omen snarast en ärobevisning.[106]

Dessa talesätt och seder möter man sporadiskt i hela Tyskland utan att det synes vara möjligt att få fram några särskilda sammanhängande områden för de olika varianter, som givetvis förekomma (ADV 91—94). Liksom jag tidigare framhållit för Sverige och Danmark synes det vara talesätt och sedutformningar, som självständigt kunna uppstå på olika håll, där förutsättningarna — ogift ungdom och vissa arbetstekniska situationer — äro för handen. Jag anser det också till fullo klarlagt, att talesätten och sederna kring unge — horungekomplexet vid skörden därur får sin fulla förklaring. Något sammanhang med den mänskliga fruktsamheten i egentlig mening ha de inte, så mycket mindre då med jordens fruktbarhet.

De djurgestalter, som i den tyska traditionen uppträda i sammanhang med skördeslutet förete en tämligen brokig skara. Vissa av dessa ha emellertid inget egentligt sammanhang med traditionen kring sista kärven utan få sin förklaring utanför denna. Så är fallet med »der Hase» och »der Fuchs», som behandlats tidigare. Andra ha tydligen blott i andra hand ett samband med sista kärven och stamma från andra

[106] Att häri som Beitl se en utveckling av de elaka omina i förmildrande riktning — »um schwere Kränkungen zu vermeiden» är givetvis fel. Men ett omen måste alltid rätta sin karaktär efter den människa det träffar.

traditionskategorier. Överhuvud taget är det nödvändigt att studera varje form för sig för att kunna komma fram till ett säkert resultat i stället för att, som hittills ofta skett, sammanföra en mångfald traditionsformer under en sådan gemensam rubrik som »Korndämonen».

I Mecklenburg och delar av Vorpommern möter termen »Wolf» tämligen regelbundet som namn på sista kärven (HDA 5 s. 297, ADV 91—94). Sista kärven placeras vanligen i sista skylen. Även vid inåkningen och tröskningen återkommer termen »Wolf» men i mindre frekvens (ADV 95, 97). Vargen säges också sitta i de sista stråna, man ropar till huggaren och binderskan, att vargen biter dem och att de måste binda honom eller jaga honom ur säden. Då skördemännen arbeta hårt sägas de jaga vargen. Såväl huggare som binderska kallas eller sägas få vargen. Som synes är »der Wolf» ett begrepp, som uppträder allmänt vid skördearbetet och som dessutom är ett namn på sista kärven. Som sådant kan det te sig dunkelt. Emellertid har föreställningarna om vargen eller vargar som metaforer för vindens gång i sädesfälten och som barnaskrämsel en större roll i folktraditionen och en spridning över praktiskt taget hela Tyskland.[107] Det synes därför också stå klart, att »der Wolf» vid skördeslutet i mera begränsad mening och inom ett i förhållande till sin övriga utbredning begränsat område, är överfört från den mera spridda och allmännare traditionen. Som barnaskrämsel och som metaforiskt uttryck för vinden i sädesfälten har ju också ett väsen som vargen en naturlig roll, som säkerligen en gång kan ha haft en reell bakgrund, även om vargen som barnaskrämsel de sista hundra åren helt tillhör folkdiktningen. Hur »der Wolf» just inom Mecklenburg-Pommern kommit att överföras till skördeslutet och sista kärven är mitt material för begränsat för att belysa. Den lokala forskningen har här en uppgift att lösa, om den överhuvud taget är möjlig att lösa.

Namnet *»Bock»* på sista kärven synes närmast höra samman med traditionskretsen »Hure — Hurenjunge». Bock användes särskilt som beteckning på de små kärvarna och betydelsen av det svenska ordet »horbock» synes vara lika välkänd i Tyskland som i vårt eget land (jfr HDA 9 s. 925). »Bock» som namn på sädesskylen kan emellertid också spela in. Bocken har ingen plats bland vindmetaforerna men kan som »Korn-, Roggen-, Erbsen- och Bohnenbock» användas som skrämselväsen. Härvid kan också julbocken ha spelat in som analog skrämselfigur.

I fråga om namnet *»Geiss»*, som blott förekommer sporadiskt har jag tidigare (s. 200 f.) sökt analysera de traditioner, som kunna ha sammanhang med ordets grundbetydelse. Geten som beteckning för sista kärven torde även gå tillbaka på denna grundbetydelse.

Praktiskt taget i hela Tyskland talar man om »das Schwein», »die Sau», »der Eber» eller *»das wilde Schwein»* etc., som far omkring i sädesåkrarna, då dessa röra sig i vinden (HDA 5 s. 255 f., karta 2). Mindre vanlig är svinets roll som barnskrämsel (HDA 5 s. 5, 258 och 574 f.). Vid skördearbetet kan den sista kärven kallas »Sau» eller »Eber» eller den sista binderskan eller huggaren kan sägas få eller själv kallas »Sau» eller »Eber». Traditionen är mest känd i Schwaben och Bayern, »Eber» även i Österrike men kan sporadiskt framkomma i Mähren, Ostpreussen, Schlesien och West-

[107] HDA 5 s. 255 ff., 273 ff., karta 2 och 3. Tyvärr föreligger icke någon mera exakt utbredningskarta motsvarande dessa traditioner i ADV.

falen. Den neutrala appelativen »Schwein» synes vara tämligen ovanlig.[108] Av »Sau» och »Eber» är den förra formen den avgjort dominerande med i ADV redovisade 119 belägg emot 38. Av beläggen för »Sau» vid skördeslutet innebär den största gruppen och inom det mest slutna utbredningsområdet (Schwaben, Bayern), att sista binderskan kallas »die Sau», vilket tydligen närmast är ett skällsord för den, som blev sist. Detta skällsord kan sedan även komma att tillämpas för sista huggaren, sedan det nått en viss fasthet i traditionen. Det nutida på både sista kärven, sista binderskan och siste huggaren tillämpade namnet »Sau» torde sålunda ha tvenne rötter, dels är det en överföring från »die Sau» som väsen i säden och som barnaskrämsel, dels är det ett närliggande förklenande uttryck för den, som blev sist vid bindningen. Som namn på sista kärven torde sålunda inte »Sau» vara av ursprunglig karaktär lika litet som motsvarande namn i den skånska traditionen, där emellertid andra förhållanden förklara namnet. Termen »Eber» vid skördeslutet torde böra förklaras på liknande sätt, även om materialet här är något för begränsat för säkra slutledningar (HDA 5 s. 255 f., 274, 297 f.; ADV 92—94). Jämte namnet »Sau» och »Eber» förekomma de dialektala »Moog» och »Los» (= Sau) och »Habich» (= Eber). »Mockel» (»Saumockel») torde ha samma betydelse som »Sau» och »Moog». Dess utbredning som en sammanbindande brygga mellan områdena för »Sau» i Schwaben och Bayern synes bekräfta detta (HDA 5 s. 299 f., ADV 92—94).

Namnet »*Kater*» på sista kärven eller då man vid slutet säges skola gripa eller sticka katten (»den Kater erwischen eller hucken») torde i första hand vara att förklara ur dess roll som barnaskrämsel, även om den också kan spela en roll som erotiskt skämt inom arbetslaget. Man kan härvid jämföra med att svenska »dröftakatt» i allmogemålet har ungefär samma betydelse som horbock (jfr HDA 4 s. 1107 ff.).

En hel del benämningar på sista kärven äro tydligen närmast hånfulla och nedsättande namn på den som tog det sista och därigenom blev sist vid skörden. Sådana äro »Matz» (»Mutz», »Motz», »Motzgarbe»), vilket synes betyda enfaldig stackare och även hynda. Även »Betze» (»Butze») synes betyda hynda. »Schote», »Schute» har liknande betydelse av enfaldig narr. Till samma grupp torde även höra »Kornsack», »Esel», »Vuth», »Strohvut», »Hundsvut», »Fetzchen», »Fötzchen», »Fetzen», »Funze» m. fl.

Andra namn på sista kärven karakterisera helt enkelt denna som den sista t. ex. »Schwantz», »Zagel», »Zaal», »Zeul», »Berzel», »der Kehraus», »der Garaus», »der Eckgarbe», »der Abschnitt», »die Auskratze» och »Schlussbund» m. fl.[109]

Benämningarna »den Hahn», »Erntehahn», »Hahngarbe» etc. på sista kärven och talesätten och sederna »den Hahn fangen, greifen» te sig från början tämligen svårförklarliga med utgångspunkt från här tillämpad princip, att i första hand finna en förklaring till en sed i miljö och arbetsteknik. Här kan det inte vara frågan om någon metaforisk bildning för att uttrycka vindens rörelse i sädesfälten och ej heller är »der Hahn» något användbart skrämselväsen. Det finnes inte heller någon realbakgrund av liknande art som i fråga om seden »ta haren».

En fullt naturlig förklaring av talesätten, namnen och seden är emellertid mera närliggande än vad till en början kan synas. Bland de många namnen på skördefesten: »Erntebier», »Austbier», »Ernteköst», »Austköst», »Austfest», »Schnitterbier», »Gerstenbier», »Ernteschmaus», »Erntemahl», »Erntebraten», »Haferbraten» etc. etc. (ADV 75—80) finner man också en mängd namn, där »Hahn» ingår i olika sammansättningar. De former, som registrerats i ADV (80), äro följande: »Hahn», »Gebratener Hahn», »den Hahn feiern», »Hahnenfest», »den Hahn haben, fangen, greifen, haschen», »Hahnrupfen», »den Hahn schlachten», »Hahnschlagen», »Hahnentantz», »Hahnentag», »Hahnetritt», »den Hahn verzehren», »Hauhahn», »Bauthahn», »Bauhahn», »Bohnenhahn», »Eingewinnhahn», »Erntehahn», »Grombeerehahn», »Haferhahn», »Kartoffelhahn», »Kirmeshahn», »Krähhahn», »Mahdhahn», »Schnitt(er)hahn», »Sommerhahn», »Stoppelhahn», »Tennhahn», »Weizenhahn». Denna mängd varierande namn och traditioner visar en mycket stor utbredning med särskild koncentration till sju områden: Hannover-Holstein mellan Elbes mynning och Lüneburger Heide, Westfalen utmed Ems ner till Rhen och sedan österut ända till Weser med nordvästra Hessen (Waldeckområdet), Luxemburg-Saar, Schwaben, sydvästra Sachsen kring Chemnitz och Plauen med stänkbelägg åt nordväst till Westfalen, sydöstra Brandenburg kring Küstrin-Kottbus samt östra Österrike mellan Brünn och Graz. Mellan dessa finner man spridda belägg med en till synes isolerad mindre grupp i östra Hinterpommern. Inom västra Hannover mellan Cloppenburg-Bremen och Wesers mynning torde »Erntehahn» som namn på skördefesten tämligen sent hava undanträngts av den moderna beteckningen »Ernteball», medan »Erntehahn» kommit att bibehållas som beteckning för att huggaren gör slut (»den Hahn fangen, greifen»).

Det talesätt med tillhörande upptåg vid skördeslutet, som kallas »den Hahn fangen» etc. samt namnet »Hahn» på sista kärven möter man inom samma områden med undantag för Schwaben, men mycket glesare och som regel med mindre kärnområden. I Österrike finnes sålunda blott ett enda belägg på »Hahn» vid skördeslutet på åkern, medan skördefestens namn på »Hahn» i olika sammansättningar visar 49 belägg. »Hahn» som namn på sista kärven är tämligen glest belagt och saknas helt både i Sachsen och Österrike.

Även vid inkörningen av sista lasset spelar »Erntehahn» en roll. Man kallar detta »den Erntehahn, den Hahn einfahren», lasset kallas »Erntehahn», »Hahn» eller »Hahnenwagen» och man kan också kalla inkörandet av sista lasset »den Hahn schlachten». »Hahn» etc. vid sista lassets inkörning återfinnes tämligen allmänt inom Luxemburg-Saarområdet, området söder om Wesers krök vid Minden inom sydöstra Westfalen och Hessen vidare i sydöstra Brandenburg. I övriga områden för »Hahn» som namn på skördefesten saknas belägg.

Frekvensen för »Erntehahn», »Hahn» i olika sammanhang vid skördefesten, sista

[108] ADV karta 91—93 har sålunda inga belägg för termen »das Schwein» utan enbart »die Sau» eller »der Eber».

[109] HDA 5 s. 290 ff., ADV 92—94. Det är omöjligt att i detta sammanhang ingå på alla de dialektalt färgade benämningarna och betydelserna. Därtill kräves större utrymme än här kan ägnas frågan och framförallt en kännedom om den breda, lokala traditionen och tyska dialekter, som författaren icke besitter. Ett fördjupat studium av benämningarna på sista kärven efter här framförda, i förhållande till fruktbarhetsteoretikerna helt nya synpunkter, torde dock komma att ge ungefär samma resultat, som här framlagts.

kärven, huggandet av det sista, bindningen av sista kärven och inkörningen av sista lasset framgår av nedanstående schema enligt ADV 77, 80, 92, 93, 94 och 97:

»Erntehahn», »Hahn»	som namn på skördefesten	536	belägg
» »	vid huggandet av det sista	318	»
» »	vid bindningen av sista kärven	24	»
» »	som namn på sista kärven	29	»
» »	vid sista lassets inkörning	124	»
		1 031	»

Det visar sig sålunda, att »Erntehahn», »Hahn» har den största frekvensen som namn på skördefesten. Denna form visar också den största utbredningen med koncentrerad förekomst inom områden, där de andra formerna äro glest företrädda eller saknas helt. Dessa förhållanden torde icke kunna förklaras genom en mindre intensiv insamling av den ena traditionen framför den andra. Den väl organiserade insamlingen för ADV torde i stort set neutralisera sådana felkällor. För den insamling, som företagits före ADV har man däremot troligen att räkna med en viss dominans för traditionerna kring arbetsslutet och den sista kärven, eftersom det varit till dessa moment de »survivals» ansetts knutna, som särskilt intresserade en äldre forskning. Det torde därför kunna anses vara säkert, att traditionerna kring »Erntehahn», »Hahn» ursprungligast höra hemma vid skördefesten.

En särskild fråga blir då, hur namnen »Erntehahn», »Hahn» etc. vid skördefesten skall förklaras. Den stora mängden av benämningar på skördefesten visar klart hän på den festliga trakteringen. Redan i namnen på »-fest» ligger givetvis en betydelse av festlig traktering. En mängd namn peka direkt på mat och dryck t. ex. -»köst», -»kuchen», -»essen», -»mahl», -»suppe», -»braten», -»schmaus», -»imbiss», -»bier», -»trunk», -»trinken», -»wein», -»kanne», -»kaffee», -»schokolade», -»zeche» etc., beroende på de olika förtäringar, som festen bjöd. Det är ur denna form av namngivning man också har att söka förklaringen till namnen på -»hahn». Namn som »gebratener Hahn» och »den Hahn verzehren» antyda också detta tydligt nog. Vid tiden för skördefesten var också de på försommaren kläckta tuppkycklingarna lagom stora för att användas i hushållet och stekt höns eller soppa på höns torde ha betraktats som en feträtt i Tyskland liksom fallet är här hemma i Sverige. I min egen hemsocken, N. Rörum i Skåne, är hönssoppa en tämligen stående rätt på bondgårdarna, då ångtröskan går runt i byn och varje husmoder vill bjuda bättre mat än annars.

Denna förklaring till talesätten och sederna kring »Erntehahn», »Hahn» vid skörden kan även tillämpas på »Erntegans». Detta synes dock icke vara känt varken som namn på sista binderskan eller sista kärven. En uppställning av utbredningsområden och frekvens för »Erntegans» framgår av följande schema enl. ADV 77, 78 och 92.

Ort	»Erntegans» = skördefest.	»Erntegans» = siste huggaren.
Schlesien	2 belägg	—
Österrike	1 »	—

Ort	»Erntegans» = skördefest.	»Erntegans» = siste huggaren.
Böhmen	1 »	—
Sachsen	1 »	—
Anhalt	3 »	—
Bayern	40 »	—
Baden-Würtemberg	102 »	16 belägg
Nordv. Hannover	1 »	—
	151 belägg	16 belägg

Detta schema synes klart visa, var »Erntegans» genetiskt hör hemma i traditionen. Skördefesten kan spontant och till synes oberoende av traditionssammanhang kallas »Erntegans» efter den traktering som förekommer. Namnet har här sin naturliga förklaring liksom »Erntehahn». Någon sådan föreligger däremot inte vid skördeslutet. Endast inom området Baden-Würtemberg, där namnet »Erntegans» för skördemåltiden har en stark frekvens, ges samma namn åt den som högg det sista och därmed gjorde, att arbetslaget hade rätt till »Erntegans».

Med vad ovan anförts torde en tillräcklig och hållbar förklaring hava getts för namnet »Erntehahn» och »Erntegans» vid skördeslutet. Det hade emellertid varit av värde, om kartorna i ADV hade kompletterats med en karta, som visat inom vilka områden och i vilken utsträckning det varit sed att vid skördegillet som feträtt servera höns eller gås. En sådan karta föreligger emellertid inte. Den kan i framtiden få bliva en probersten för här framlagda uppfattning.

Den festliga hemkörningen av sista lasset är välkänd över hela Tyskland. I Nordvästtyskland utmed nordsjökusten och mera sporadiskt på andra håll har man flaggor i lasset. Annars är nog skördekransen mest karakteristisk för sista lasset i tysk folksed. Den är känd överallt med ett utpräglat tätfrekvent område i Braunschweig och Anhalt. I Anhalt finner man också ett kärnområde, där man vid inåkningen sjunger en särskild visa om »Erntekranz» och »gebratene Gans». Namnet »Erntegans» på skördefesten förekommer också här. Men även en psalm kan sjungas. En särskild skördebukett, »Erntestrauss», användes jämsides med de gröna grenarna och skördekransen huvudsakligen inom Sydtyskland med den tätaste förekomsten längs Rhen. De figurer, som formats vid skärningens och bindningens slut, få åka i sista lasset, såvida de inte dessförinnan burits hem till gården vid skärningens slut. Sista lasset får därvid också namn efter dessa figurer. Man talar sålunda om »den Alten», »die Alte», »die Braut», »die Sau», »den Erntehahn», »die Erntegans» etc. »einfahren». Den som åker in sista lasset säges få »den Alten», »die Alte», »den Wolf» etc. eller man kallar honom vid öknamn liksom den siste på fältet, »der, die Mockel», »der Motz» (ADV 96, 97).

En sed som tydligen hänger samman med regnmagiska tankegångar och kanske samtidigt är en markering att man lyckats bärga säden undan regnet är att hälla vatten över sista lasset eller körkarlen. Den är blott känd i Ostpreussen och östligaste Westpreussen. Här förekommer också seden att sätta en käpp i hjulet på sista lasset, varvid det klapprande lätet bidrager till att för grannarna tala om att skörden är slut (ADV 96).

Tröskningens arbetsslut

Den sista kärven från skörden spelar vid tröskningen ingen som helst roll. Någon identitet mellan den sist skurna och bundna kärven, den sist inkörda och den, som tröskades sist, är redan av arbetstekniska grunder orimlig. De åsikter om dylika sammanhang, som tidigare framkommit i den vetenskapliga litteraturen, äro blott antaganden, som icke tagit hänsyn till arbetstekniska fakta (jfr Celander Fm Ft 1920 s. 104, 1925 s. 11).

Då någon kärve eller sädesvippa undantages vid skörden för särskilda ändamål (fågelkärve, julfoder etc.) eller utgestaltas på något särskilt sätt, hålles den antingen skild från den säd, som skall tröskas, och förvaras på särskild plats, eller också försvinner den vid inåkningen bland de andra kärvarna utan att man tar någon särskild notis om den. Det enda undantag jag känner härifrån är då den stora kärve, som på de skånska godsen tjänar som gäckeri inom arbetslaget, någon enstaka gång kan komma fram på nytt vid tröskningen och då ställa till förtret för den, som skall mata tröskverket. Arbetslaget vid skörden var annars som regel ett helt annat än det lag, som tröskade säden.

Även vid tröskningens slut ordnades som regel med ett litet gille »liksom te löktekanna på tröskinga», som det heter i Värmland (Mangskog VRM NMF). I Bohuslän hade man »tröskejäld» med kaffe och gök (Tanum BO VFF 248 s. 1 f.). I Västergötland fick man litet bättre mat och litet extra att dricka. Det kunde här kallas »hyssöl» (Friel NMF). En sådan liten extra traktering är välkänd från olika delar av landet. Det kunde därvid också ligga nära till hands för tröskemännen ute på logen att för husmodern ge tillkänna, att de voro färdiga. Från Skåne berättas, att man då slog slagorna i logportarna för att påminna husmodern, att det borde vankas »pannkakor». Man slog för övrigt på logportarna då och då hela sista dagen, ty grannarna borde också få veta, att man var färdig (Lackalänga LUF 4037 s. 3, jfr Barsebäck LUF 3580 s. 2, Dagstorp LUF 3583 s. 2 och EU 111). Liknande seder berättas från åtskilliga håll i Sverige, vanligen med den dubbla adressen — husmodern för att påminna om gillet och grannarna för att skryta med att man tröskat slut (jfr Björkö-Arholma UP EU 20948). Ty det var här som i andra arbeten en heder att bli först. Beroende på ortens sed att sluta tröskningen vid en viss tid kan också sådana föreställningar uppkomma, att den som ej slutat t. ex. till jul får missväxt nästa år (Karlslunda SM EU 20580) eller att tomtarna dra bort säden eller att den säd, som ej blev tröskad före jul, blev sämre. »Ja, nu har vi färdigtröskat, så nu kan vi fira jul», var ett vanligt uttryck (Otterstad VG EU 12692). Men även en rent praktisk synpunkt framkommer, att om man kunde sluta tröskningen före jul, så blev säden mindre skadad av råttor (Ölmstad SM EU 12971). De sista slagen kunde man slå särskilt hårda (Bokenäs BO VFF 1769 s. 10 f., Öljehult BL LUF 4513 s. 18) eller man tröskade en stund på tomma logtiljorna (Gräsmark VRM EU 20499, Urshult SM EU 20582). Eller man slog både i golv och tak, då man tröskade sista omgången (Fryele SM EU 20704) eller en riktig virvel på logdörren eller väggen för att omtala för grannarna att man var färdig (Våmb VG EU 21087). Den av grannarna, som först slog slagan i logkistan, skulle först få in skörden nästa år, heter det på annat håll (V. Vingåker SÖ ULMA 7225 s. 5). Liksom

vid skörden kunde slutet även vid tröskningen ges tillkänna genom hurrarop (Västra Närke Mpt från 1867 av Maja Cajsa Berglund i Närkes fornm. för:s arkiv s. 5). Sista kärven vid tröskningen kunde även upphängas utanför logdörren till tecken på att tröskningen på gården var slut. Den kunde då kallas »lokatten» i anslutning till den över hela Sverige kända seden »ta lokatten» (Svedala SK LUF 4056 s. 2). Då man i den tätbebyggda byn Rackeby i Västergötland hade slutat tröskningen på en gård, kastade man ut slagorna på bygatan, för att grannarna skulle se, att man var färdig (NMF).

Tröskekarlarna hade emellertid vid slutet av sitt arbete även att räkna med den särskilda lilla traktering, som var inlagd i understa sädesladet. Vanligen var det brännvin, men det kunde också vara ost, bröd eller någon gång äpplen dessutom. Det lades vanligen i den först inlagda kärven eller i de första kärvar, som ofta sattes som en hög för sig. I Ydre härad i Östergötland lades på en större loge först ett par tre »krampaneker». I den ena lades brännvinet (LUF 1558 s. 5). Undantagsvis meddelas, att brännvinet lades i tredje varvet (V. Vingåker SÖ EU 20578, jfr ULMA 7224 s. 7). Där man brukat lägga hö underst och säd ovanpå detta, kunde man lägga in trakteringen redan i det sista lasset hö (Skredsvik och Högås BO VFF 206 s. 18).

Benämningarna på denna i loggolvets botten inlagda traktering växla. Lättförklarliga äro sådana som »tröskekanna», »tröskepotta», »tröskeglädje», »tröskebålle» etc. De överensstämma väl med de i uppteckningarna meddelade förklaringarna, att meningen med seden var att ge tröskekarlarna en liten fest vid slutet av arbetet. Det är också svårt att se, varför en annan förklaring till seden skulle behövas. En annan grupp av benämningar utgår från namnen på den plats, där trakteringen placerades. Det understa lagret säd i loggolvet kan kallas »sta», »sto», »stoa», »stabbe», »ställe» etc. De kärvar, som lades först i en särskild hög, kallas ofta »stogubbe». »Stogubben» har härav i överförd mening kommit att betyda själva trakteringen (Kimstad ÖG EU 17552, Finspångaläns härad ÖG ULMA 1756 s. 4, Bälinge SÖ ULMA 2894: 9 s. 2, Gåsinge SÖ EU 12744). Att »ta stogubben» får därför samma betydelse som att avsluta tröskningen (Vårdsberg ÖG EU 20612). Den först inlagda kärven, som böjdes på mitten, kan också kallas »kruknek». I anslutning till dessa benämningar på det understa sädeslagret eller den första eller de första kärvarna där, kallas den inlagda trakteringen »staost», »stogubbe» (ibland »storgubbe»), »stälakanna», »kruknekebrännvin» etc. Namn som »lakutting», »lapotta» och »labott» äro lika lättförklarade.

Svårare att tolka är onekligen ett sådant namn som »lokatten», även om det förekommer mycket sparsamt. Utom i ovan anförda exempel från Svedala i Skåne känner jag blott ett belägg från Våmbs socken i Västergötland samt det svar, som musikdirektören J. Fr. Törnvall gav på Mannhardts frågor, där det anföres vid sidan om »stogubben (sogubben)» (Fm Ft 1931 s. 19). Uppteckningen från Våmb lyder: »'Ställekannan' skulle stoppas in under bandet på 'lokatten'. Lokatten kallades den första nek som kastades in i ladan när de började köra säd» (EU 21087). Termen »lokatten» förekommer emellertid allmänt i talesättet och seden »ta lokatten, känna på lokatten» o. likn., vilket innebär, att tröskkarlarna lägger slagan om halsen på sådana personer, vanligen småbarn, som utan att känna till seden komma in på logen under arbetet. Efter att ha blivit bekanta med »lokatten» på detta sätt höll sig vanligen barnen borta

från logen under arbetet. »Lokatten» kan emellertid ha flera andra olikartade roller, alla i samband med arbetet i loggolvet och på logen. Så benämnes den som slog sista slaget vid tröskningen jämte andra namn som »logubbe», »loplatt», »loluns», »råttekodd». Så kallas ibland också den, som vid inkörningen kastade kärvarna från lasset eller logen in i loggolvet eller den som langade kärvarna vidare inne i loggolvet samt någon gång den som körde in säden. Råttorna voro alltid svåra skadegörare bland säden och i magiskt syfte anordnades en fråga-svar-scen, då första lasset kom till logen. Körkarlen frågade: »Vad ska mössen ha till mat?» Och det svarades: »Sten och ben och bönerot.» Sådana ting eller enbart »bönerot» (gråbo), enris och liknande lades också i stälen eller den första kärven mot råttor och möss. Men man kunde också fråga: »Vad kör du?» Och svaret skulle lyda: »Ett lass kattor» eller liknande. Det ter sig då också naturligt, att den första kärve, som från lasset kastades in i ladan kunde kallas »lokatten» (Våmb VG EU 21087). Man skrämmer skadedjuren med »lokatten». Man kan också som i tysk tradition muta mösen med den första kärven, »Mäusegarbe» (HDA 6 s. 48). Det finnes exempel på att en katt dödats och grävts ned i ladan mot råttor och möss. I den första kärven eller de första kärvarna lades också tröskekannan och då ter sig Törnvalls uppgift mindre svårförståelig. Som avvärjande medel mot råttor och möss blir beteckningen »lokatt» naturlig. Det finnes exempel, som tyda på att detta namn på tröskekannan icke varit helt ovanligt. Då man sluttröskat »hämtade husbonden tröskekannan och ställde sig i dörrhålet och viftade med en flaska brännvin och de hurrade och han sade: 'Nu ska vi känna på logkatten'» (Nösslinge HA IFGH 1373 s. 23 f.). Även från ett annat håll meddelas, att den första kärven, som kastades in i ladan och som »stälakannan» lades i, hette »lokatten» (Berga SM EU 20525). Det torde sålunda vara från kattens naturliga roll som skydd mot råttor och möss i säden, som hela traditionskomplexet kring »lokatten» måste få sin förklaring. Att en viss gren av detta traditionskomplex utformats till ett populärt talesätt och en allmänt känd sed behöver i och för sig icke motsäga denna uppfattning om »lokattens» genetiska ursprung.[110]

Det är tämligen regelbundet brännvin man lägger ner i loggolvet till tröskekanna — en butelj eller ibland en hel kagge efter förhållandena. Dessa uppgifter äro mycket vanliga. Någon gång kan man vara så modern, att man lägger ner en flaska cognac som »stälakanna» (Stenum VG NMF). Att tröskmännen skulle ha en liten fest, då de kommit till slutet av arbetet, kan i och för sig vara anledning nog till tröskekannan på en tid, då alla arbeten traditionellt avslutades med gille. Men dessutom har nog också biavsikten inverkat, att det nerlagda skulle öka farten i arbetet. Det var för »att tröskfolket skulle skynda sej att tröska» (Ed VRM IFGH 1476 s. 47), »för att tröskarna skulle ha något att tränkta efter» (Ugglum VG VFF 259 s. 3), »kuttingen skulle ligga til 'dragplåster'» (V. Vingåker SÖ ULMA 7224 s. 7) etc. Man tröskade i kapp och den som fick tag i brännvinsbuteljen fick den första supen (Västra Närke, Manuskript från 1867 av Maja Cajsa Berglund i Närkes fornminnesför:s arkiv s. 5). Det har också förekommit, att

[110] Sedan Karin Ekman-Danver skrivit en särskild undersökning härom (Logkatten. En källkritisk undersökning, Folkkultur 1942) har det ansetts onödigt att närmare gå in på problemet i detta sammanhang. Karin Ekman-Danver har framlagt ett omfattande material och jag är fullt ense med henne i hennes kritik av den äldre uppfattningen av »lokatten» som en sädesdemon. Törnvalls notis och vad här anförts om »lokatten» i andra betydelser stöder hennes uppfattning.

brännvinskuttingen lades på tredje varvet i loggolvet. När tröskkarlarna kom dit, fick de smaka på brännvinet, och när de kommit till slutet, fingo de dricka ur allt. »Det var ett sådant kalas, sa drängen Karl Johan, vi fick supa så mycket vi ville» (V. Vingåker SÖ EU 20578). Men brännvin brukar kräva något tilltugg och det är därför heller inte ovanligt, att man även lade ner bröd eller bröd och ost dessutom. Till och med äpplen kunde förekomma. Från Dalsland redovisas »en stor eller två mindre ostar, två kakor bröd jämte en eller flera flaskor brännvin». Men samtidigt säges, att man på många håll bara lade ner *en* ost, som kallades »sta-osten» (Färgelanda DS NMF, jfr Celander 1923 s. 40 f.). Då man lade ner ost, måste det packas hårt kring den, för att inte råttorna skulle komma åt den. Det kunde hända, att man lade dit en »smörbott» också (Ö. Ullerud VRM NMF). Osten i loggolvet förklaras nog närmast av att den var tilltugg till brännvinet.[111]

Ofta fingo tröskkarlarna utöver tröskekannan komma in och få ett litet gille med mat och gröt och kaffe och kaffegök. Vad som bjöds har naturligtvis växlat avsevärt efter de sociala förhållandena. I äldre tid, då sädesodlingen var mindre omfattande, synes det i stora delar av vårt land ha varit regel, att tröskningen skulle vara avslutad till jul. Detta är förklaringen till att husmodern kunde lägga ner julosten i loggolvet. Seden förutsätter ju dessutom, att tröskningen sköttes av gårdens eget folk (Tanum BO VFF 248 s. 1 f., Forserum SM ULMA 7992 s. 22).

Denna traktering vid tröskningens slut tolkades av Mannhardt som en form av regnmagi, för att nästa års skörd skulle växa bra. Han råkade emellertid därvid missförstå båda de exempel på seden, som han kände från Sverige (1875 s. 215). Han talar om en flaska brännvin i »die erste Garbe beim Schneiden», vilket går tillbaka på ett svar på Mannhardts fråga nr. 6, där det även talas om »första kärfven i ladan» och svaret lyder: »Under förste kärfven lägges en helbutelj bränvin af jordegaren för tomtegubbens bevågenhet» (Fm Ft 1931 s. 22). Mannhardt har uppfattat svaret fel och lagt till »beim Schneiden», vilket är märkligt, eftersom han strax innan anfört ett exempel på seden med tröskekanna från Tyskland. Det andra belägget från Sverige lyder: »Uti första 'neken' (kärven) som inlägges i 'Logladet' inlägger jordegaren en 'ölkutting' eller brännvinsflaska och en hård kaka» (Fm Ft 1931 s. 19). Mannhardt har översatt detta: »man bindet in die erste Garbe beim Dreschen eine Bier- oder Brantweinflasche und einen harten Kuchen», vilket blir något helt annat.[112]

[111] Skredsvik BO NMF, Näsinge BO VFF 405 s. 13, Högås BO NMF, Bokenäs BO VFF 1621 s. 4 f., Skredsvik och Högås BO VFF 206 s. 18, Ljung ÖG EU 20612, Gräsmark VRM EU 20499).

[112] I sin första bearbetning av svenska skördeseder (FmFt 1920) godtager Celander Mannhardts felaktiga översättningar av båda beläggen tydligen utan att gå till de svenska källorna. Han översätter tillbaka till svenska fullt korrekt Mannhardts feltolkningar på följande sätt: »Även i svensk folksed uppträder liknande offer. I den första kärven vid tröskningen (d. v. s. troligen den sista som skurits eller inbärgats) band man i Småland in en brännvinsflaska och en hård brödkaka. Vid Långtora säteri i Uppland band man i stället in i den första kärven, som skars, en butelj brännvin, för att vinna tomtegubbens ynnest!» Celander får dock dessa belägg att betyda dels »den sista som skurits eller inbärgats» (Mannhardts felaktiga: »die erste Garbe beim Dreschen») dels »den första kärven som skars», enligt Celander »den först inbärgade kärven», som »vid tröskningen blev den sista: alltså en ny variant av föreställningen om den sista kärven» (Mannhardts felaktiga: »die erste Garbe beim Schneiden»). Detta är onekligen talande exempel på en slutledningskonst efter en predestinerad uppfattning. Celander har emellertid senare (1928 Logkatten ... och FmFt 1931) upptäckt Mannhardts misstag.

Celander uppfattar tröskekannan som ett offer till den sista kärven, vari sädesanden finnes »direkt förkroppsligad» (Fm Ft 1920 s. 104, 1923 s. 41, 1925 s. 4). Han bygger dock delvis därvid på Mannhardts missförstådda belägg från Sverige. I anslutning därtill betraktar Celander festmåltiden vid slutet av tröskningen som en »rituell måltid» och talar om dess karaktär av »gudaätande» med hänsyn främst därtill, att man på sina håll hade särskilda feströtter vid tröskgillet (Fm Ft 1920 s. 4). Det är givetvis lika litet berättigat att vid tröskslutets festmåltid tala om en »rituell måltid» som vid vilken annan arbetsfest som helst.

Öknamn och skamnamn vid arbetsslutet

Tidigare har visats, hur vid slåtterns och skördens slut den tävlan, som av olika anledningar gör sig gällande mellan grannarna eller inom ett arbetslag, bl. a. lett till uppkomsten av olika öknamn på den som blev sist. Dessa öknamn vävas i det blandade arbetslaget samman med sådana namn, som bero på talesätten och omina om giftermål och oäkta barn m. m. I det som regel renodlat manliga arbetslaget vid tröskningen få dessa öknamn emellertid en delvis annan karaktär.

Den som slog sista slaget på trösklogen fick ofta öknamn. Det kunde tillgå så, att man mot slutet skulle öka farten och så skulle alla sluta på en gång. Den som då slog det sista slaget kunde kallas »logbulten» (Tensta UP NMF, Ärentuna UP NMF), »logadonken» (Ljushult och Kinnarumma VG Celander 1923 s. 46), »efterdack» (Sandhem VG IFGH 2691 s. 8), »loggubbe» (Bokenäs BO VFF 1621 s. 6 f., Landa VG IFGH 2727 s. 19) och till och med »lokatt» (Lerum VG IFGH 2375 s. 4). Han kunde också bli straffad genom att han skulle bjuda på brännvin men det förekom också att han fick första supen av brännvinet i loggolvet. Den som blev »bulten» skulle bestå brännvin på de andra (Skuttunge UP ULMA 303:43 s. 41) och den som får »logubben» skall bestå »logubbekanna» (VG ULMA 25:28 s. 15). Ofta var det just kring tröskekannan den lilla sluttävlingen utspann sig (Västra Närke, Manuskript från år 1867 av Maja Cajsa Berglund i Närkes fornminnes för:s arkiv s. 5). Man möter också föreställningen, att som slog sista slaget skulle dö innan nästa års skörd och att den som tog sista neken ladan, då de sluttröskade, skulle först bli gift (Hällefors VSM ULMA 2983:8 s. 1 I Finland kallas den som slår sista slaget i rian för »råg- eller kornbult» Åland NMH exc.) »råg-, korn- eller ärttont» (Pargas NMH exc.). På område motsvaras dessa oskyldiga öknamn snarast av finska »kolkka» (= klubba), emellertid ansågs vara en mycket nedsättande benämning.[113]

Det förekommer emellertid vid tröskningens slut även grövre skamnamn, som regel utgående från namnen på könsorganen. Det av män bestående arbetslaget förklarar givetvis, att dessa namn alla äro manliga. Den som slog sista slaget kallades »agnekodd» (St. Lundby VG IFGH 2105 s. 33, Östad VG IFGH 2376 s. 30, Bergum VG IFGH 2427 s. 55). En association med råttorna, som man ofta träffade på vid slutet, har gett varianten »råtteködd» (St. Lundby VG IFGH 2378 s. 25 f.) och öknamnet kunde även variera efter det sädesslag man höll på med t. ex. »rågkott» eller »havrekott» (St. Lundby VG IFGH 2603 s. 23, Långelanda BO VFF 1706 s. 45 f., Valla BO VFF 247 s. 3), »råg- eller kornpeck» (Myckleby BO VFF 1712 s. 35) etc.

Åtskilliga öknamn av samma karaktär förekomma även vid slåtterns och skördens slut. Den som slog de sista stråna kallades »stråkack» (Långelanda BO VFF 1708 s. 41, kack = penis), »hårpung» (Spekeröd BO VFF 1659 s. 21 f.). Likaså fick även den som band den sista kärven heta »hårpung» eller »ködd» (Främmestad VG VFF 1400 s. 10), den som tog upp sista potatisståndet »potatisködd» (Ödsmål BO VFF 1690 s. 21, jfr Västerlanda BO EU 20708), »potätepeck»[114] eller »märtekodd» (Västerlanda BO EU 1464, jfr 20708). Vid inkörningen av bönor i Bohuslän kallades den, som körde sista lasset, »böneködd» eller »bönepungen» och för att ytterligare håna honom kunde han få ett par bönpungar på sin tallrik vid måltiden.[115] Ett skott på samma träd, det grova och ekivåka skämtet inom arbetslaget, är namnet »björn i röva» på den som slog de sista stråna (Upphärad VG IFGH 1629 s. 47).

De exempel på skamnamn, som ovan anförts, äro alla från västra Sverige. Det synes också vara så att dylika traditioner här äro vanligare än i det övriga Sverige. Svaren på en frågelista, vari sederna vid arbetsslutet särskilt efterfrågas (sp. 123), visar samma sak. Men själva metoden att ge fula öknamn åt den siste är säkerligen känd över hela landet. Från Boda i Dalarna berättas sålunda, att det där var allmänt, att man tävlade i olika slags arbeten, manliga såväl som kvinnliga. Den siste fick som regel ett öknamn och det allra vanligaste var »konta», som användes av alla, unga och gamla utan att man reflekterade över dess egentliga betydelse, som tydligen var mindre känd i trakten, fast den är välkänd i andra delar av landet (EU 20471). Som en jämförelse kan nämnas seden, att pojkar vid badning tävla om, vem som först skall bli klädd. Den som blir sist blir »badefitta». Denna sed och talesätt synes vara känd över hela landet.

I Tyskland äro sederna vid tröskningens slut rikt utformade liksom tidigare visats för skörden. Öknamnen på den som slår sista slaget äro i stor utsträckning upprepningar av liknande vid skörden t. ex.: »Scheunbätze», »Mockel», »Roggensau», »Scheunhacksch». I anslutning till öknamnen på -svin kan den siste bli ledd till svinstallet. Andra namn äro »Korn-, Hafer-, Gersten-, Scheunesel» (HDA 5 s. 310). Liknande namn kunna även ges på den sist tröskade kärven (ADV 95). Vid tröskningens slut upprepas också många av de benämningar, som givits den sista kärven vid skördeslutet, men med påtagligt mindre frekvens. Det är sådana som »der Alte», »die Alte», »die Braut», »der Hahn», »der Bausenhase» och »der Wolf». Att de ursprungligast höra hemma vid skördeslutet torde tydligt ha framgått av tidigare utredning. Andra namn på kärven hänvisa direkt på tröskningens slut: »die Bodengarbe», »die Drescherin», »die Flegelhenke», »die Hechel- Heuchelgarbe», »der Hum(b)sch», »die krumme Garbe», »der krumme Schapp», »die Mausgarbe», »der Pansenfeger», »die Schab», »die Scheisse», »die

[113] Eg. Finland, Satakunta, Nyland, Tavastland enligt Rantasalo V 1925 s. 148.

[114] Myckleby BO VFF 1712 s. 27. Uppgiften från samma socken, att den siste kallades »potätekung», torde närmast få betraktas som en förfining av det andra uttrycket (VFF 1712 s. 29).

[115] Jörlanda BO VFF 221 s. 1 och 1662 s. 1, Solberga BO VFF 962 s. 5, jfr EU 20600, Spekeröd BO VFF 1659 s. 20).

Schitlos, Schiedpumser, Schidwamb», »der Staal», »die Staubkanne», »die Stockgarbe», »die Tenndlboss» etc. (ADV 95).

Skamnamnen på den som slog sista slaget vid tröskningen ha av en äldre forskning ansetts vara belägg på fruktbarhetskult närmast därför att de fula namnen ofta innehålla benämningar på genitalierna. De anses en gång hava tilldelats den sista kärven, som »förkroppsligade sädesfältets 'makt', sädesanden» (Celander 1925 Orden fock ... s. 113, jfr 1921 Fruktbarhetskult ...). Ett indirekt bevis härpå ser t. ex. Celander däri att sista kärven eller den som tog den vid skärning och bindning i Danmark fick liknande namn på »-fokk». Sammanställningen är riktig i den meningen, att vid skörd såväl som vid tröskning, men även vid många andra tillfällen ges åt de långsamma, söliga personer, som bli sist, gärna skamnamn, där ofta könsdelarnas namn ingå. Detta är en allmän och tämligen känd företeelse på folklig botten, även om traditioner av denna art mera sällan bli direkt efterfrågade vid den vanliga insamlingen. Dessa skamnamn äro emellertid ingenting annat än nedsättande, fula beteckningar på den, som man vill driva gäck med eller vara elak mot, och de ha ingenting att göra med föreställningar om fruktbarheten, varken den animala eller den vegetativa.

»Arbetshjälparna» till den senfärdige grannen

Inbördes tävlan mellan grannarna är, som tidigare visats, anledning till olika utformningar av arbetsslutet. Denna tävlan tar sig som regel uttryck i godmodigt skämt men kan också ge anledning till fiendskap. En uppteckning från Småland visar på ett slående sätt den lust att retas, som nog icke är helt ovanlig. »En bonde i vår rote brukade då han fått in sitt hö, ta en hacka eller dylikt och gå till smeden för att få reparerat. När han gick förbi sin granne, som var mycket senfärdig och då mitt i slåttern, så sa han: 'Nu gjorde de gott med litet regn.' Detta förargade den senare mycket» (S. Hestra SM EU 20940). Från Uppland meddelas ett annat sätt att påminna grannen om att skörden var mogen. »Var skörden mogen men ej påbörjad kunde en förbigående rycka upp en mindre kärve och hänga den på en gärdesgårdsstör, som uppmaning att tiden var inne att avmeja säden. När ägaren fick se kärven dröjde det inte många dagar med arbetet» (Söderby Karl UP EU 20608). Den senfärdige får öknamn, ofta av mycket grovkornig art, och man söker på olika sätt göra honom uppmärksam på hans belägenhet.

Lusten att skryta med sig själv och samtidigt håna den granne, som är senare färdig med sitt arbete, är också bakgrunden till seden att skicka skämtsamma arbetshjälpare, ofta i form av utklädda dockor. Seden är dock icke vanlig i vårt land. En särskild frågelista rörande arbetsslut vid slåtter, skörd och tröskning, EU Sp. 123, har utsänts till omkring 250 av Etnologiska undersökningens medarbetare. Sammanlagt ha ett sextiotal svar inkommit från nästan alla landskap. Av svaren framgår att endast en meddelare kände till något liknande. De andra meddelade att seden icke var känd eller förbigingo den med tystnad, vilket i detta fall innebär samma sak. Utöver denna särskilda utfrågning finnas några få uppteckningar från södra Sverige, hänförande sig till slutet av skörden och tröskningen. Några av dem anföras här i sin helhet:

»En halmdocka avsändes till grannen, som inte var färdig med hösten, för att håna honom, han blev kallad bagasare» (Albo och Järrestads härader SK EU 138).

»Tävling förekommer titt (ofta) mällan de olika gaorana, särskilt i Djura Nöbbeled (en rote, som tillhör Jät) der di ha så väldia stöcke uppodlade pao djurla myr (en tappad sjö) å en bonge (bonde) som ä alldeles för laongsam ao se å blir sist mä sin sjuå (skörd) bruka fao se en halmgubbe skeckanes, som hån för hans laongsamhet, nåt annat betyder dä inte» (Jät SM ULMA 2411:3 s. 3).

»När man hade slutat skörden, gjorde man en halmgubbe och skickade till grannen, om han inte hunnit sluta sin skörd. Man smög sig dit med den om natten (det var stor skam att bli ertappad) och ställde den utanför stugan, så när bonden kom ut på morgonen, stod halmgubben utanför dörren» (Lenhovda SM ULMA 2817:4 s. 37).

Från Dagstorp i Skåne berättas likaså, att halmdockor skickades till »bagasare» (LUF 3582 s. 4, jfr LAL 1553) och i Törringe i Skåne skickade man den som var bakefter med huggningen en strykspån till att skärpa lien (LUF 4066 s. 4). En meddelare, vars uppgifter gälla Sillhövda socken i Blekinge samt Vissefjärda och Gullabo socknar i Småland, skildrar även bruket att sätta gubbar eller gummor till dem, som voro sist med olika slags arbeten såsom där tämligen vanligt. Bland annat gjordes en käring, som kallades »åkerkäringen» och ställdes upp på den bondes åker, som var efter med höstsådden. Meddelaren i fråga har visat sig lämna en hel del opålitliga uppgifter men i detta fall styrkes hans uppgifter av en annan meddelares upplysningar från Vissefjärda och Karlslunda socknar, att man till tecken på att det var uttröskat på gården band ihop en mycket stor halmkärve och ställde den på ända utanför logporten (LUF 4480 s. 8). Även den som blev efter med slåttern kunde riskera att få en halmgubbe satt vid sin dörr någon natt (Östra Blekinge EU 46). En sådan halmgubbe till den som var sen med tröskningen omtalas från skilda håll men dock så sporadiskt att man icke torde kunna räkna med direkt traditionssammanhang mellan de olika beläggen.[116] Att denna figur enbart betraktades som en hånfull anspelning på att mottagaren var sen i arbetet och behövde en »hjälpare» säges som regel klart ifrån. Från Sorsele i Västerbotten meddelar en uppteckning till svar på EU Sp. 137: »Det lär ha förekommit att den bonde, som först hade fått in höet och säden skylad sände en skära i vilken fastbundits några sädesstrån, till den eller de, som inte voro färdiga eller hade färdigt med slåtter och skörd» (EU 20819).

Seden med »skördehjälpare» eller hånfulla försändelser till den granne, som inte var färdig med ett arbete, måste dock anses höra till de mera sällsynta folksederna i vårt land. Vid jultiden skickade man emellertid ofta omkring halmgubbar, som dock icke kunna anses hava något direkt sammanhang med skördens figurer. Dessa skämtsamma julgåvor av olika slag eller de halmgubbar, som skickas med adress till en viss person eller vandra omkring från gård till gård i byn eller bygden, ha naturligtvis framkommit ur en likartad traditionsgrund som skördehjälparna. Det är här fråga om en umgängesform grannar emellan med en mycket gammal tradition och där det godmodiga skämtet

[116] Örkelljunga SK LUF 4033 s. 2, Lövestad SK LUF 3972 s. 3, Fågeltofta SK LUF 3973 s. 3, Oggestorp SM LUF 4636 s. 2, Hjortsberga BL EU 61.

och lusten att roa sig på grannens bekostnad, då tillfälle därtill ges, spelar en stor roll. Men en sådan likartad traditionsgrund berättigar icke till den slutsatsen att julens figurer utvecklats eller överflyttats från skördens (jfr P:n Nilsson 1925 s. 137 ff.). Den tämligen sporadiska förekomsten av »arbetshjälpare» vid skörden talar mot ett sådant antagande. Dessutom saknas de så vitt jag kunnat finna inom de områden, där de kringsända julgubbarna äro särskilt vanliga, t. ex. i Uppland. Om man vill se folkseden i dess sociala sammanhang, finnes det heller ingen anledning att söka härleda den ena seden från den andra. De äro till sin funktion tämligen olika och man får inte låta förleda sig av sådana enkla yttre likheter som att gubbar av halm i båda fallen förekomma. Halm användes ju till mångahanda och det är ett både vid skörden, tröskningen och julen mycket närliggande material. Det synes också vara svårt att komma ifrån att jultidens inkastade skämtgåvor eller halmfigurer intimt hänga samman med julens kringvandrande figurer samt de julgubbar, julgummor och julbockar, som därvid fördes med eller användes till lek i halmen.

Denna sed att skicka den långsamme grannen en hjälpare i arbetet är vida vanligare utanför vårt land. I Danmark är den mest känd på Jylland, där den enligt Ellekilde (1938 s. 68 ff.) har haft ett spridningscentrum i relativt sen tid i sydöstra delen mellan Kolding- och Vejlefjord. Den göres här ofta just av sista kärven, som särskilt utstofferas vid skördeslutet, och den har ofta samma namn som denna, »Gammelmand», »Høstdreng» i Nordjylland eller ett namn som liknar sista kärvens som »Fissemand» (jfr »Fisseneg», »Fisneg») i Sønderjylland och Sydjylland. Men den kan också vara en särskild, av en käpp och gamla kläder etc. tillverkad figur. En sådan är också den skördehjälpare, som enligt Feilberg benämnes »Gonnis» i trakten av Holstebro.[117] På de danska öarna är seden sällsynt. Som hösthjälpare kan man även här antingen bruka den sista

[117] Feilberg definierar i sin ordbok »byggonnis» som »det sidste bygneg, som bindes i hösten». Denna beteckning torde dock endast ha använts, då sista kärven spelat rollen av skördehjälpare. Bland Ellekildes rika material saknas »gonnis» i betydelsen av enbart sista kärven och Feilberg synes vara ofullständig i sin definition. Detta framgår indirekt av definitionen på »gonnis», där han jämför med »byggonnis» och »fissemand». August F. Schmidt har (Danske Studier 1939 s. 79 f.) framdragit en notis ur en byordning från år 1670 för Nisset by i Lemming socken: »Och schall Widebreffuen och Opschiar eller Gonis følje Wiidstaffuen». Detta synes innebära, att skördehjälparen, då den utsändes av den först färdige, skulle sändas till närmaste granne i samma ordning som budkavlen och även åldermanssysslan vandrade omkring på bönderna, d. v. s. i rätt ordning mellan gårdarna. Schmidt tolkar ordet »Opschiar» som »Høstgildet». Troligare synes vara att ordet närmast betyder skördeslutet och att »Gonis» i sammanhanget är en synonym för detta, ett tecken på »Opschiar».

Man blir onekligen förvånad över att en så utpräglad skämtsed som att skicka en hösthjälpare till den senfärdige grannen skulle regleras till sin rundgång inom byn. Bestämmelserna torde i själva verket icke heller avse den skämtsamma skördehjälparen direkt utan vara att fatta som ett bud inom byn, då man var färdig med skörden i en viss vång. Det var nämligen av största vikt att ett sådant bud gick rätt, d. v. s. gick ut från åldermannen och i rätt ordning för att komma tillbaka till honom igen, ty sedan en vång var skördad skulle den uppges för bete. Alla bönderna i byn skulle börja sin slåtter och sädesskörd på samma dag. »Naar Kornhøsten tilstunder, skal 6 af de vittigeste Mænd, som har nogen betydelig Udsæd, sætte Høstdagen betimelig» (Varde byordning, Jylland, 1757, Schmidt 1938 s. 151 f.). Ibland synade alla bönderna fälten för att bestämma dagen (Københoved byordning, Jylland, 1703, Schmidt 1938 (Danske Vider ...) s. 177). Detta gäller, »uden det kan vere en, som trenger til at høste sig en Trauge Korn eller thue for Nød(s) Schyld» (Ustrup byordning, Jylland, 1668, Schmidt 1938 (Danske Vider ...) s. 169). Men det kunde också krävas allas samtycke att skaffa sig brödsäd före

kärven eller en särskilt tillformad figur. Den kallas liksom sista kärven »Kællingen», »Den Gamle», »Stodderen», »Høstmanden» eller »Tæven».[118]

den allmänna skördens början. Dessa bestämmelser om samtidig början av sådd, slåtter och skörd upprepas ständigt från 1500-talets mitt och fram till skiftesreformen. Men även om man började samtidigt kunde man få inbärgat olika snabbt. Åldermannen behövde då veta, när alla var färdiga, så att vången kunde ges upp för bete. Detta kunde då ske genom att tecknet på »Opschiar» eller »Gonis» sändes ut i vanlig budkavleordning. Att detta tecken varit en halmgubbe år 1670 liksom alltjämt är fallet om än i mindre reglerade former, synes icke vara otroligt. Men den hade en viktigare social roll då än den fått, sedan skiftena upplöst byarnas gemensamheter. Så har jag vågat tolka uppgiften om en »Gonis» på Jylland år 1670. Men jag erkänner att namnet därmed icke är förklarat. Jämte sin sociala roll torde emellertid »Gonis» hava uppträtt i stort sett som samme budbärare av det skämtsamma hånet från den först färdige till den senfärdige, som den fortfarande bär omkring i den sentida och mindre regelbundna rundgången. Därvid synes Schmidts tolkning av »Gonis» (av gane = gabe, strække Hals, jfr gonsk = enfaldig) icke te sig orimlig. Schmidts påpekande att det icke finnes anledning att uppfatta »Gonis» som beteckning på ett demoniskt väsen i fruktbarhetsteoretikernas mening synes man helt kunna instämma i. Man frågar sig dock, om det inte föreligger ett både språkligt och sakligt sammanhang med den jylländska »nes» (Feilbergs Ordbog, nisse; jfr Feilberg 1863 s. 35 och 1901 s. 104 ff.) och den skånske »goenisse», som har till särskild uppgift att draga säd och hö till sin husbondes loggolv och lada. Intet synes heller hindra att »nisse», »nes», »gonis» redan år 1670 på Jylland haft en dubbel betydelse av övernaturligt väsen och skämtsamt menad skördehjälpare.

Nils Lid har (1928 s. 254) sökt visa, att den jylländska »gonnis», »byggonnis» är en avledning av »Goen», som på Lolland-Falster enligt belägg från 1830-talet är namnet på Oden i Odens-jakt-sägner och i seden att lämna kvar en kärve på åkern åt »Goen». Lids bevisföring visar allvarliga både metodiska och språkligt etymologiska brister, som det dock skulle föra för långt att här i detalj gå in på. Ett par invändningar må här vara nog. Lid utgår från formen »Goen» (Lolland-Falster) utan att visa, att den är äldre än de jylländska formerna »Un-, Uen-, Uens-, Joen-, Wojen-, Woenjæger» (Olrik 1901 s. 139 ff.). Dessa benämningar omgiva geografiskt beläggen på »gonnis», »byggonnis». De jylländska formerna torde ha en avsevärd ålder (jfr beläggen på »Woden», »Wode» från Mecklenburg år 1593, s. 133) och formen »gonnis» är känd i Jylland år 1670. Lid har byggt en etymologisk brygga över en konstruerad form gn *Góinn utan att ta hänsyn till de jylländska formerna. Det finnes, så vitt jag kunnat finna, heller inte i den jylländska folktraditionen något samband mellan traditionerna kring »Un-, Woenjæger» och »gonnis» — »byggonnis».

Om nu dessutom, vilket synes troligt: »gonnis» icke betecknat något annat på Jylland än en utklädd skördehjälpare, förfaller helt Lids parallell med den kvarlämnade sista kärven och därmed också med fruktbarhetsteoriernas sista kärve. Även om »Goen» vore att anse som ett fruktbarhetsväsen, vilket jag anser mig tidigare ha vederlagt, så är det en oöverstiglig klyfta mellan denna »Goen» från den lollandfalsterska folktraditionen och »gonnis» från den jylländska.

Om Schmidts tolkning av »Opschiar» (= Høstgilde) är riktig, vilket, som en avledd betydelse, icke heller är orimligt, så synes »Gonis» betyda detsamma. Detta skulle då innebära, att seden att skicka skördehjälpare vid denna tid varit så vanlig, att dess namn kommit att betyda skördeslut och skördegille helt enkelt. Utan ytterligare material synes det dock icke vara möjligt att lämna ett tillfredsställande svar på dessa frågor.

Då Schmidt vid samma tillfälle efter en byordning från Branderup socken av år 1631 anger, att sista kärven här heter »Fejsgumpen», föreligger en feltolkning, ty byordningen säger: »Til By-Tyren skal hver Mand lade staa ½ Trav, som er Fejsgumpen» och »Og det skal gaa paa Omgang at tage Fejsgumpen og holde Tyren». Detta innebär, att bönderna turades om att hålla bytjuren och därvid hade att avkräva varje bonde en halv trave råg i ersättning. Fejsgumpen är sålunda icke någon beteckning på sista kärven 1631 och ej heller på någon hösthjälpare. Ordet »Fejsgumpen» torde dock ursprungligen betyda den sista kärven eller den utklädda figur, som skickades till sena grannar (jfr Ellekilde 1938 s. 80 not 1). Då det i exemplet ovan betyder ½ trave kvarlämnad säd, är det fråga om en överföring av allmänbetydelsen »det sista vid skörden». Jfr beträffande kvarlämnad säd »til Tyren» Ellekilde 1938 s. 87 not 2.

[118] Ellekilde anger betydelsen av Tæve vara = Tøven av tøve, dröja, söla.

Även i Danmark uppfattas den sända figuren enbart som ett hån riktat mot den senfärdige och det tages som regel godmodigt. Ett annat sätt att nå samma ändamål är att skicka en »Fluesmækker», vilket omtalas från västra Sønderjylland upp till trakten av Ribe.[119] Olika ting kunde få följa med flugsmällan, alla avsedda att håna. En död mus betecknar sålunda, att man själv tröskat slut och kommit till mössen i botten av loggolvet. Tröskmännen skickade emellertid gärna en levande mus in till husmodern för att tala om att de nu voro färdiga och väntade på den lilla fest, som i Sønderjylland kallas »Museøl» eller »Musbøtte».

Även i Norge är »skördehjälparen» känd. Den som vid slåttern, skörden eller tröskningen var fort färdig, sände en »hjälpare», »slaattakaillen», »skurakaillen» eller »stødkaillen», till den granne, som inte var färdig.[120] Den kläddes ut som en människa och sattes på grannens mark vid slåttern med en lie och vid skörden med en skära i handen. Den bonde som fick en sådan tog bort den så fort som möjligt och det ansågs som en skam att få en sådan figur (NFS Bugge 5: 41, 42). När man var färdig på en gård, t. ex. Eide, Bonddalen sade man: »No e skurakaillen reist te Heimigaren» (NFS Bugge 5: 41, jfr Bugge 1911 Sv Ldm s. 168). Den senare var en större gård, där man var senare färdig och därför fick »skurakaillen» från Eide. På samma sätt kunde man uttrycka att man var färdig med tröskningen: »No e stödekaillen reist» (NFS Bugge 5: 39, jfr Bugge 1911 Sv Ldm s. 168). Genom att var och en försökte bli färdig så fort som möjligt och skicka figuren till sin granne, kunde denna gå runt i hela bygden. Men någon gård måste bli sist och här stannade den fule gubben. Varje gård, som dessförinnan blev färdig, kunde sägas ha »gjort ende paa kallin» (NFS Bugge 5: 13, 19; jfr Bugge 1911 Sv Ldm s. 169) eller »dræpt slaattekallen» eller »den gamle höimanden». Ur denna sed med tillhörande mer eller mindre bildlika talesätt utvecklas den ursprungliga skämtfiguren ibland till ett väsen av i viss mån supranormal karaktär. Den gård, som till sist fick figuren ansågs också få föda den till nästa höst (Bugge 1911 Sv Ldm s. 167, 174). Samma tankegång kan, som tidigare visats, framkomma även vid seden »ta haren». I äldre tid med dess permanenta foder- och sädesknapphet var varje antydan om ett snyltväsen i gården en otrevlig sak, även om en verklig tro på ett sådant väsen blott var ofullständigt utformad. »En mand mente dog med et smil at stödekallen ikke var saa vanskelig at fö, for den spiste nū ikke saa meget», lyder en uppteckning (NFS Bugge 5: 25).

Den vanliga seden att inte taga allt på åkern kan tolkas så att »slaattekallen» skall ha det. Endast i nödår kunde det förekomma, att man slog även gräset på det torvtäckta taket och i anslutning härtill möter föreställningen, att »slaattekaillen» ej tyckte om att detta gräs slogs (NFS Bugge 5: 16). Om barnen härjade för mycket under

[119] Schmidt 1938 (Sprog og Kultur) s. 54 ff., jfr Ellekilde 1937 (2).

[120] Materialet till denna översikt över den norska traditionen är huvudsakligen hämtat från Kristian Bugges samlingar i NFS, vilka han också i stor utsträckning publicerat i festskriften till Feilberg, Sv Ldm 1911 och i Maal og Minne 1911. Därjämte har material i Norsk Folkeminnelags serie använts. I de norska uppteckningarna växla formerna med a och e (»slaatta-» eller »slaatte-», »skura-» eller »skure-», även »skurd-» förekommer). Likaså växla »støde-», »stöe-» och »stóe-». Formerna på »-kall» skrivas med eller utan i (»-kaillen», »-kallen» och även »-kallin»). Här användes den form, som den citerade källan har.

slåttern, låg det också nära till hands att skrämma dem med »slaattekaillen» (NFS Bugge 5: 16).

Vid slåttern kunde hjälparen även få kvinnlig gestalt och kallas »slaattekjöysa». Den synes här ha tillkommit närmast för att skilja figurerna vid slåtter och skörd. Man har sålunda »slaattekjöysa» men »skurekall».

Enklare metoder att för grannen tillkännagiva, att man var färdig, var att en grästuss av det sista kastades i grannens mark eller att man tände ett stycke näver, som kastades brinnande in på grannens äng eller åker (NFS Bugge 5: 16, 19). Att vid sådana åtgärder även rent magiska synpunkter kunna medverka, framgår av en sådan uppgift som att man tog den sista kärven och bar den från gården till närmaste gräns, där den sattes på en gärdsgårdsstör. Därmed bar man »Gnaalen» (»Sulten») från gården. Eller man kan ta de sista stråna och binda dem om en stör i närmaste grannegärdesgård (Hedemarken Storaker 1924 s. 135). Hur närliggande den ovan nämnda tanken på tärande väsen är vid skörden, framgår även av en uppteckning hos Bugge att någon, helst gammelmor, skall ta en stör och slå efter »slaattakjöysa» och »skurakallen» vid arbetets slut för att jaga dem över i grannens äng eller åker. Det synes här vara fråga om en sammanblandning med sederna kring »ta haren» (NFS Bugge 5: 29).

Den figur som sändes ut vid tröskningens slut kunde även den få kvinnlig gestalt och kallades »støekjærringa» eller »stødekjøysa». Det kunde också förekomma att man i anslutning till föreställningen och talesätten om lokatten gjorde en katt av halm och skickade till den senfärdige grannen (NFS Bugge 5: 25).

Det förefaller troligt, att »slaattekjóysa» bildats som analogi till en ursprungligare »stødekjøysa» och att denna senare framkommit i anslutning till föreställningarna om »laavekatten» men mitt material är icke tillräckligt för att i detta fall komma med annat än en förmodan. Benämningar på -kall och -kjærring utbildas naturligtvis lätt, så snart det är fråga om figurer, som på ett eller annat sätt likna en människa. Det finnes också i det folkliga kulturinventariet en mängd benämningar på -gubbe, -gumma, -karl och -käring i överförd bemärkelse. Den svenska »stogubben» och de norska »stödekallen» och »stödekjerringa» äro resultat av samma symboliska namngivning.

I anslutning till de säkerligen äldre och ursprungligare sederna vid slåtter och skörd säges den, som är senfärdig vid potatisplockningen, få »potetemusa», »pǒtetsnūhlen» (»E Snūhl: en roter, en som blir sent færdig med sit arbeide») eller »potetgūraa».

I Norge ha skördehjälparna icke något direkt sammanhang med den sista kärven. Endast i ett av de 45 svaren på Mannhardts frågor om sista kärven meddelas, att den kunde kallas »Reinekallen» (Haus Hordaland Lid (Mannhardt) 1931 s. 65).

På kontinenten möter man liknande former för skämtet med den senfärdige grannen vid skördearbetet. En figur klädd i halm och med en skära i handen ställdes på den grannes åker, som ännu inte var skördad (Kreis Fulda Tyskland HDA 5 s. 300). Den bonde som skurit färdigt kunde också skicka sin granne ett par glasögon, tydligen för att grannen bättre skulle kunna se, att skörden var mogen (Sartori 1911 2 s. 106). Arbetshjälparna synas dock vara vanligare vid tröskningens slut. Då sändes en manlig docka utrustad med sina redskap till grannen för att hjälpa till. Den kan kallas »Dreschermandl» eller »Leoblmann» ibland »Labemann» (lab = lässig, lau, untüchtig), vilka namn klart ange dockans roll (HDA 7 s. 396, jfr Mannhardt 1884 s. 27). En

sådan docka kan också få deltaga i måltiden efter tröskningens slut, varvid den serveras av alla rätterna (HDA 7 s. 396). Den man, som tröskar det sista, kan få namnet »der Alte», inbindas i halm och skickas till grannen med en slaga vid sidan för att hjälpa honom att tröska slut (Mannhardt 1884 s. 28). Det anges som allmän sed i Bayern, Sachsen och Schlesien att skicka figurer (»Scheunbetze», »Scheunpopel», »Strohmann») till den senfärdige grannen. Dessa figurer placeras oförmärkt på logen, i stugan eller utanför ett fönster, men om överbringaren blir fast, bindes han i sin tur i halm, svärtas eller övergjutes med vatten och får återvända hem i tilltygat skick. Dessa seder vävas också ofta in i de olika formerna för att driva gäck med yngre och oerfarna medhjälpare i arbetet. De senare skickas av de äldre till andra gårdar i befängda ärenden, som grannarna äro väl införstådda i (HDA 5 s. 312). De kunna också kombineras med de olika sätten att inom arbetslaget skämta med den siste. Han får öknamn, blir utklädd och ibland också uppvisad för grannarna. Även vid linets skäktning kan en »Scheefkerl» sändas till den granne, som inte är färdig (HDA 5 s. 280, jfr Mannhardt 1884 s. 28).

Liknande seder äro kända från Frankrike. I Brie (Seine et Marne) kasta ungdomarna en halmgubbe på logen hos den granne, som ännu inte tröskat färdigt, för att gubben skall hjälpa till med tröskningen (Mannhardt 1884 s. 27).

I Wales i England togs det sista knippet av säden, som kallades »Y Gaseg Ben Fedi» eller »Caseg» antingen hem till gården, där den vanligen hängdes upp under taket inomhus. Eller också kunde den sändas till granngården för att omtala, att man var färdig med skörden. Där var man beredd på saken och det gällde att med list smussla in stråknippan och sedan ta till benen (Cardiganshire Wales Jones 1930 s. 156). Det meddelas att seden dog ut därför att den åstadkom fiendskap mellan grannarna och man nöjde sig sedan med att skördefolket ropade högt, då de slutade på fältet. I Norra Cardiganshire skickades alltid knippet till en annan gård, förutsatt att den låg närmare sjön, ty det ansågs vara en skam för de lägre liggande gårdarna att vara senare med skördearbetet än de andra. Man försökte placera knippet i grannens ohuggna säd men den som gjorde det måste sedan fly och stenar och skäror kunde kastas efter honom (Jones 1930 s. 156 f.). Denna uppteckning visar på ett intressant sätt, hur folkseden tar hänsyn till de lokala förhållandena. De gårdar, som lågo längre ner på låglandet, borde normalt vara längre framme med jordbruket än de, som lågo högre upp. Därför var det en särskild skam för dem att bli efter. Däremot skulle det inneburit en social orättvisa att smäda de högre liggande gårdarna för vilka det var naturligt, att de skulle komma efter med skörden.

I Skottland tävlades på samma sätt mellan grannarna och en handfull strå, som kallades »Cailleach», sändes till den sene grannen, som i sin tur lät den gå vidare, tills den nådde den siste. Även här möter föreställningen att denne till straff skulle få lida av den kommande bristen i gården (gäl. »gort a' bhaile», Maclagan 1895 s. 152). En annan meddelar från Lochaweside, att av de sist skurna stråna gjordes »the Maiden», som togs med hem som symbol för skördeslutet och hängdes upp inne i gården, men sedan gjordes »the Cailleach» av strån på måfå från fältet och denna »Cailleach» sändes till den sene grannen för att håna honom (Banks 1937 s. 77). Den som fick »the Cailleach» fick därmed »the famine of the farm», hungersnöden, bristen i gården (Banks 1937 s. 70). Det säges också, att den som först fick inhöstat fick »Maighdean-bhuana»

(Maiden) medan den siste fick »the Cailleach» (Banks 1937 s. 72). Från Skye meddelas att den förste som blev färdig sände en bunt av säden, som kallades »an Gaobbir Bhacagh» (den lama geten, krymplinggeten) till grannen. Överbringaren fick springa för att slippa stryk (Banks 1937 s. 79, jfr Mannhardt 1877 s. 165). Ibland placerades den bara i grannens gräns. Jag har tidigare (s. 200 ff.) berört denna sed i anslutning till traditionskomplexet »ta geten» och »sätta på holme» och även där lämnat ett förslag till tolkning. På Lewis kallas sista kärven »Cailleach» och efter denna även skördefesten. Det tävlas om vem som först skall taga »the Cailleach» men vanligen hjälptes grannarna åt, tills hela skörden var över, och därför formades »the Cailleach» först då, kläddes i kvinnokläder och försågs med matsäck och skära, som om den var beredd att rycka in direkt i arbetet. Utstyrseln förråder, att figuren egentligen var avsedd att skickas som skördehjälpare till grannen, vilket ibland också sker, men att den ändrat karaktär och blivit en vanlig festsymbol för det gemensamma arbetsslutet och den gemensamma festen. Vid denna placeras »the Cailleach» vid bordsändan och då wiskyn går runt skålar var och en med henne och säger: »Skål för den som har hjälpt oss med skörden!» Efter måltiden dansar någon av de närvarande pojkarna med »the Cailleach», som emellertid efter gillet avklädes sin grannlåt och glömmes (Maclagan 1895 s. 149 f.)

I Hertfordshire och delar av Shropshire bindas de sista stråna under axen till en liten bukett, som avhugges under en tävling med kastade skäror. Den kallas »Neck» eller »Mare» och skickas till den granne, som ännu ej slutat. I Staffordshire—Shropshire skickades i stället en man till häst till den sene grannen för att tala om att man var färdig på den egna gården (Wright-Lones 1936 s. 188 f.).[121]

Jag kan i dessa seder med »arbetshjälpare» av olika slag vid slåtter, skörd och tröskning icke finna några drag, som berättiga till att uppfatta dem som »sädesandar» eller bärare av fruktbarheten i någon form. De äro naturligt framvuxna former för den sociala samlevnaden grannar emellan och synas för en allmännare förekomst ha till förutsättning en öppen bygd och en utvecklad bygdegemenskap. Markeringen av det tidiga arbetsslutet gentemot den senare grannen har i vårt land i stor utsträckning tagit andra former, men det är dock ägnat att förvåna, att »arbetshjälparna» förekomma så sporadiskt. Denna sporadiska förekomst synes heller icke kunna tolkas som en reliktföreteelse. De olika beläggen torde varken ha eller någonsin ha haft något direkt traditionssammanhang med varandra. I stället räknar jag här som i så många andra fall vid skördesederna med en spontan uppkomst på olika platser utifrån likartade förutsättningar.

[121] Om betydelsen av »Neck» och »Mare» se kap. 8. Kontinuitetens magi — — — not 53.

11 *Sista kärven efter skörden*

Den survival- och fruktbarhetsteoretiska skolan har sökt stöd för sin uppfattning om sista kärven som »sädesandens» eller »äringsmaktens» inkarnation icke bara i den tro och sed, som är knuten till sista kärven under skördearbetets olika moment, utan även i den användning, som man med större eller mindre rätt ansett den sista kärven eller säd från denna ha haft efter själva inbärgningen. Det gäller sista kärvens betydelse på logen eller i loggolvet efter inåkningen, användningen av säd från sista kärven till utsäde, dess användning som fågelkärve vid julen och som julfoder åt husdjuren samt slutligen dess förmenta sammanhang med julstugans julhalm och julbröden, främst dem, som på våren komma till användning vid vårarbetet på fältet och vanligen kallats »såkaka» eller »plogkaka».

I fråga om julhalmens förhållande till sista kärven visar en närmare granskning av de teser och tolkningar, som tidigare framlagts, liksom ett studium av källorna, att här icke existerar något samband över huvud taget. Då en utredning om julhalmen därför delvis faller utom ramen för denna undersökning har den fått utgå här och är i stället tryckt i Rig 1947 första häftet under titeln »Julhalmen och fruktbarhetsteorierna», vartill jag hänvisar.

Samma förhållande gäller den äldre uppfattningen om sista kärvens sammanhang med julbrödet och speciellt det julbröd, som vid vårarbetet kom till användning som ett kraftbröd. De fruktbarhetsteoretiska tesernas intima sammankoppling av sista kärven med julbrödens och vårbrödens traditionskrets har dock synts mig motivera, att hithörande problem behandlas i denna avhandling, trots att den härigenom blivit avsevärt utökad till omfånget (Kap. 14. Julbröd och vårbröd).

Sista kärven som skydd

I trakter, där sista kärven vid skörden utformas särskilt ute på fältet t. ex. i Skåne, framkommer lätt den föreställningen, att denna kärve skyddade den övriga säden för skadegörelse (s. 220 och 225). Det har förekommit att den särskilt utformade kärven

även efter inåkningen placerades för sig själv, även om det som regel var så, att kärvens roll var slut, sedan den vid inåkningen varit det synliga tecknet på skördens slut.

»Sin skole han följa mä de sista lassed him å så hissa di ståddaren höjt opp i logoled å dar sad han te di våra å tåska», lyder en notis härom från Bara härad i Skåne (LUF 3536).

»Ståddare bant di åu de sista. Ä han va lia lång såm hela lassed å di horra fårr han, når han kom him ti gåren. Så la di han åpp i lagolled å han fittj liddja ti sist, di flytte han ifrå den ena sian ti den andra, når han va i vejen» (Mölleberga SK LUF 3535 s. 8).

Från Ask i Skåne meddelas, att »staudaren» som regel försvann i loggolvet, då sista lasset åktes in, men »det kunde förekomma att tröskemännen gömde staudaren vid slagtröskningen till den sista framsättningen och det sista lägget därav». Detta bruk upphörde, då tröskverket på 1870-talet rationaliserade arbetet (LUF 398 s. 1 f.).

Förklaringen till sådana bruk synes naturligast vara den, att ståderen, som avslutat skörden vid inåkningen, därför också ansågs böra avsluta tröskningen. Någon betydelse utöver detta synes man icke kunna intolka i de meddelade uppgifterna. Detsamma torde gälla den av P:n Nilsson (1915 s. 56) anförda uppgiften, att sista kärven bands tvekluven i toppen och sattes upp på hanabjälkarna och tröskades inte, såvida exemplet icke innebär, att kärven togs undan på detta sätt t. ex. för att komma till användning som fågelkärve, men härom får man ingenting veta. Från Svalöv i Skåne meddelas, att ståddaren »skulle bindas i form av en mansperson, sen skulle den sättas att rida på en sädesskyl och hängas upp på en bjälke i sädesgolven när den kom hem» (LUF 4049 s. 2). Inte heller här meddelas någon särskild användning.

Ståderen kunde emellertid även sedan den inkommit i loggolvet, tilldelas en roll som skyddande den övriga säden, så att andras nissar ej skulle dra bort säd (Gödelöv SK LUF 2446 s. 28, Slimminge SK EU 2446 s. 35). Den kunde sättas »ytterst i sädesgolvet till skydd mot troll och andra varelser, som ville dra nytta av säd och halm» (SK LUF 3544 s. 5). En enstaka notis meddelar, att sista kärven upphängdes i ladugården, för att man skulle få tur med kreaturen (Bäckaby SM EU 3856). Sista kärven gjordes här också stor, för att nästa års skörd skulle bli stor. I centrala delar av Småland, inom vilket område Bäckaby ligger, är denna tradition så starkt utvecklad att sista kärven vanligen benämnes »äringsneken». Men helt bortsett härifrån torde det vara en naturlig följd, att sista kärven, som anses ha betydelse för nästkommande års äring, även kan anses ge tur åt kreaturen, det andra målet för bondens permanenta omsorg. I Argileshire i Skottland hänges på samma sätt »the Maiden» upp efter skördens slut för att hindra att hästarna dör på våren (Frazer VII 1912 s. 142).

Att en kärve eller ett knippe strå från skörden med en helt annan ursprunglig roll, t. ex. som tecken på skördeslutet, sekundärt kan uppfattas som skyddande eller välsignelsebringande finnes det exempel på från många håll (Mannhardt 1884 s. 317, Frazer VII 1912 s. 165, Hoffmann-Krayer 1913 s. 70, HDA 2 s. 951, ADV 90, 94). Den kan i Värmland få betydelse »löcknek» (= lyckonek) i stället för det ursprungliga »löktnek». Den har i Småland fått beteckningen »äringsneken» och i Schweiz och angränsande delar av Tyskland »Glücksgarbe».

Jag kan icke i de anförda traditionerna se några bevis för att sista kärven uppfattats

som någon inkarnation av någon sädesande eller fruktbarhetsmakt, som flera äldre forskare gjort (P:n Nilsson 1915 s. 56 och 1936 s. 72 f., jfr 1938 s. 27 f. och 38 f., Celander 1920 Fm Ft s. 108, jfr 1925 h. 3 s. 31 f.). De få sin förklaring som sekundära fabuleringar, men givetvis i linje med den åkerbrukande allmogens intressedominanter och utgående från den sista kärvens roll vid den egentliga skörden.

Sista kärven till utsäde

Det måste anses vara en naturlig och självklar strävan för en åkerbrukare att genom ett gott utsäde sörja för en god årsväxt. Erfarenheten torde också i detta avseende ha gett klara lärdomar redan på ett primitivt stadium. Det synes också ligga nära till hands att i denna strävan taga de övernaturliga krafterna till hjälp. Om nu den sista kärven uppfattats som en koncentration av hela årets växtlighetskraft eller som en inkarnation av en särskild fruktbarhetsdemon, så borde det onekligen vara en enkel logisk följd av denna uppfattning att regelbundet taga den sista kärvens korn med bland utsädet. Ur denna synpunkt borde det gett anledning till förvåning bland fruktbarhetsteoriernas företrädare, att sista kärven så sällan spelar någon roll för nästkommande års utsäde. Det meddelas i den svenska traditionen ofta, att man tog den tyngsta och bäst mogna säden till utsäde.[1] Jag känner emellertid blott ett enda säkert exempel på att man sörjt för att säd från sista kärven skulle komma med bland utsädet. Intet enda av de 103 svar, som ingått från praktiskt taget samtliga svenska landskap på en särskild frågelista (sp. 61) har några uppgifter härom. I denna frågelista efterfrågas särskilt den olika användningen av vid skörden undantagna kärvar. En uppteckning från Gräsmark i Värmland lyder emellertid: — — — »den sista neken på åkern skulle gömmas till jull då en del av den skulle sätas på en låg stång till mat åtta fåglarna ock en del skule förvaras till utsäde om man skulle hava förhåpning på got sörde år — — —» (VFF 234 s. 1 f.). I Gräsmark förekommer både »löktneken» och »löktvippan». Båda kallas »löcknek», men det synes i exemplet vara frågan om den vanliga slutneken, som av ominalmagiska skäl göres stor (IFGH 1900 s. 1 och 3349 s. 36). Den kallas här också »lycknek», »löckenek» och anses ge tur. Det är väl också närmast denna tur, som man menat sig kunna överföra till nästa årsväxt genom att ha något med av löktneken i utsädet.

En annan uppgift om sista kärvens användning till utsäde (Långared VG IFGH 2492 s. 6 f.) synes tvivelaktig och meddelaren har i andra avseenden visat sig vara litterärt influerad. Sista kärven skulle enligt denna uppteckning användas både till utsäde, till husdjuren vid vårsläppningen, till en särskild kaka till bot för ofruktsam kvinna och till »såkaka». Det torde vara riktigast att undvika källmaterial av detta slag.

En isolerad uppgift från Gryteryd i Småland meddelar, att sista havreneken togs

[1] Exempel härpå ha antecknats från: Burseryd SM EU 14682, Otterstad VG EU 12692, Björkö-Arholma UP EU 12555, Asarum BL EU 12848. Det har likaledes varit mycket vanligt att särskilt fin säd valdes till julgröt och julbröd ofta även till julölet.

till vara vid skörden och gömdes till sådden, då såningsmannen hade den under ena armen, samtidigt som han hade en bit julbröd i munnen, när han sådde vårrågen (EU 13196). Uppteckningen inger inte direkt förtroende och är för övrigt helt isolerad i sin art. Den kan dock förklaras av att sista kärven regelbundet i denna trakt fått beteckningen »äringsneken» (karta 3).

I utländsk folktradition är det däremot inte så ovanligt att säd från den sista kärven i någon form medtages som särskilt kraftfyllt utsäde. I Tyskland kunde säd från sista kärven jämte den vid skördeslutet dödade tuppens (Erntehahn) skinn och fjädrar bevaras till vårens sådd (Mannhardt 1868 s. 15, 1884 s. 30, jfr Frazer VII 1912 s. 278). I Steiermark kunde säden från skördekransen blandas i det nya årets utsäde, medan halmen gavs djuren om jul för att de därav skulle trivas (Mannhardt 1884 s. 317 f., jfr Frazer VII 1912 s. 135). Då »Erntebaum» eller »Erntekranz» hänges upp i boningsrummet efter slutad skörd, hänga de kvar till nästa skörd eller också blott till sådden. I senare fallet blandas ofta korn från dessa skördeslutsymboler i utsädet.[2] I Ryssland blandar man vid sådden i magiskt syfte utsädet med säd både från den först skördade kärven och från den krans, som bindes vid skördeslutet (Zelenin 1927 s. 26, jfr s. 41). Kärvarna eller endast säden från dem kunde dessförinnan ha medtagits och vigts i kyrkan vid Kristi förklarings dag ($^{6}/_{8}$) eller Marie himmelsfärd ($^{15}/_{8}$). Det är samma strävan efter rik skörd som då man bland utsädet gärna tar med säd från stjälkar, som burit två eller flera råg- eller veteax (Zelenin 1927 s. 27) eller då zapotekerna i Mexiko långt efter den spanska erövringen under utveckling av en rik ceremoniel begravde den största och finaste majskärven i fältet vid sådden (Frazer VII 1912 s. 174 f.).

I Ryssland kunde även korn från sista kärven bevaras för att utröna bästa såtid och den bästa grödan (Yermoloff 1905 s. 362).

Även bland primitiva folk möter man liknande tankegångar, att korn från den kärve eller sädesknippa, som spelat en särskild roll vid skördeslutet, är särskilt ägnat till utsäde. På Central-Celebes ingick en docka av ris i skördefestens ceremoniel. Efter festens slut avkläddes hennes kläder och bevarades till nästa år, medan risknippan togs om hand av festens ledare för att ingå i den nya sådden, vars skörd därigenom väntades bli god (Kaudern 1921 s. 198). Lametstammen i Franska Indokina börjar alltid sin sådd på ett särskilt fält. Utsädet som då användes tages från en särskild kärve, som utgör de sista stjälkarna ris från samma plats föregående år. Denna kärve anses innehålla risets »klpu» (= växtkraft?) i koncentrerad form. »Klpu» i rik mängd hos riset ger rikare skörd och kommer även riset att räcka länge. Det ligger nära till hands att i ett sådant fall översätta begreppet »klpu» med risets själ, vilket emellertid torde ge felaktiga föreställningar om dess väsen (Izikowitz 1941 s. 19 f.).

Säd som helgas på särskilt sätt vid skördefesten och sedan gömmes och blandas i nästkommande års utsäde är bekant både bland äldre kulturfolk och primitiva folk (Frazer VII 1912 s. 188 f., 205). Ett sådant tillvägagångssätt synes emellertid kunna få sin fulla förklaring utan tron på några fruktbarhetsväsen. Man valde till utsäde säd som var så fylld av supranormal kraft som möjligt liksom man var angelägen att använda ur rent materiell synpunkt så fullgott utsäde som möjligt.

[2] Jahn 1884 s. 181 f. Liknande uppgifter anföras av Toeppen 1867 s. 94 f., Frischbier 1870 s. 35 f. och Bartels 1900 s. 49.

Det finnes från Sverige, så vitt jag känner, blott en enstaka uppgift, att sista kärven gavs hästarna vid vårarbetets början (N. Mellby SK. LUF 3526 s. 6 f.). Det kan givetvis synas frestande att ställa denna notis i sammanhang med den hittills gällande åsikten, att de julbröd som vid vårarbetet gavs åt dragare och arbetsfolk, lades bland utsädet etc., i sista hand stamma från den sista kärven. Som längre fram skall visas ha emellertid vårbröden ingenting med sista kärven att göra. Det är här ovan också frågan om en isolerad uppgift, som visst inte behöver vara felaktig, men lätt förklaras av att den stammar från ett randområde för traditionerna kring sista kärven, där sista kärven dock på grund av sin roll i traditionen lätt kan få en sådan användning i andra hand. Egendomligt nog möter en liknande uppgift från Hebriderna, där den sista, särskilt formade kärven (Cailleach), som hängt på väggen tills plöjningen börjar, då tages ner och delas av husmodern åt plöjarna, som taga stråna i fickan och ge dem åt hästarna ute på fältet. Avsikten med denna användning av »the Cailleach» anges vara »to secure luck for the following harvest» (Maclagan 1895 s. 151, jfr Frazer VII 1912 s. 141 och 165). Dessa isolerade fall synas bekräfta tidigare framförda åsikt, att en sista kärve, som spelat en särskild roll vid skördearbetet, just därför lätt kan komma till användning för andra och senare magiska ändamål. Det torde emellertid vara helt oriktigt att betrakta sådana uppgifter som exempel på äldre kultiska sammanhang mellan skördens sista kärve och vårarbetet. De torde i stället vara typiska vidarefabuleringar, utbildade på skilda håll och helt oberoende av varandra.

En liknande spontan vidareutformning torde det vara frågan om, då sista kärven, som i trakten ofta kallas »äringsneken», i Hamneda i Småland brännes upp, sedan säden böstats ur, varefter askan strös på åkern för bra skörd (LUF 1120 s. 13). Mannhardt meddelar, att man i Bulgarien gjorde en docka av sista kärven, som kallades »Shitarska zarka» (Getreidekönigin) eller »Shitarska moma» (Getreidemutter) och som kläddes i ett fint linne, fördes omkring i byn och sedan antingen kastades i floden för att ge rikligt regn och dagg nästa sådd eller också brändes, varefter askan ströddes på fälten (Mannhardt 1884 s. 332, jfr Frazer VII 1912 s. 146). Sådana magiska önskehandlingar kunna säkerligen spontant utgå från en sista kärve, som vid skördearbetet fått en särskild roll eller ett särskilt namn.

12. *Julens fågelkärve*

Seden och dess tidigare tolkning

Seden att sätta upp en sädeskärve till fåglarna om julen är nu en av våra vanligaste julseder (karta 10). Den mening, som intolkas däri, att även himmelens fåglar skola få del av julens överflöd, synes även vara fullt tillräcklig för sedens bestånd och ytterligare spridning i nutiden. Men har det alltid varit så? Har inte denna sed i äldre tid haft ett djupare innehåll och utgjort ett led i denna tids riter och kult?

Fågelkärven är utom i vårt land tämligen välkänd i Norge, Danmark och Finland.[1] Även utanför Norden möter man dock vissa sporadiska uppgifter om liknande seder.[2]

Det källmaterial, som står till förfogande för denna seds tolkning, är i stort sett begränsat till det äldre nutidsmaterial, som i sen tid levat och delvis ännu lever i folkets minne. Några sparsamma notiser, ej äldre än 1700-talet, är allt vad tidigare perioder vittna. Och då dessa notiser ej ge andra förklaringar till seden än de sena uppteckningarna, hjälpa de föga.

Frågeställningen ovan är helt präglad av den survivalteoretiska uppfattningen om våra folktraditioner som i regel blott förvanskade, omtolkade och missförstådda rester

[1] Uppgifter härom återfinnas tämligen rikligt i litterära källor: Norge: Lid 1928, Lid (Mannhardt) 1931 s. 51, 62, 72, 83, 85, 88, Moe 1924 s. 118 ff., Christiansen 1925 s. 73, Landstad 1927 s. 11, Hermundstad 1936 s. 85, Opedal 1937 s. 43, Hult 1937 s. 101, Strompdal 1938 s. 64, Storaker 1938 s. 169, Flatin 1939 s. 16, 21, Bugge 1911 (Sv Ldm) s. 171, Nerhus 1929 s. 19 f., 24, Bondevik 1938 s. 55 ff., (jfr uppt. av Moe, Hult, Aug. Krogh, A. B. Larsen, Lid, Hermundstad, Löland, S. Svensen, Strompdal, Ryssdal m. fl. i NFS). Danmark: Feilberg 1904: I s. 117, Møller 1933 s. 275. Finland: FSF VII: 1 s. 714, VII: 2 s. 37, 112, 149 (jfr Nuckö Estland Budkavlen 1932 s. 56).

[2] HDA 9 s. 49, 895 f. Lily Weiser-Aall anser (HDA 9 s. 896), tydligen närmast med utgångspunkt från tyskt material, att det finnes ett visst samband mellan fågelkärven, som hon inordnat under »Opferbräuchen», och seden att lägga ut en kärve för att julnattens dagg skall falla på den och därmed göra den kraftfylld som foder. Ett sådant samband saknas givetvis helt i nordisk tradition, eftersom man väl praktiskt taget aldrig har någon dagg vid jultiden.

I England kan det förekomma, att även fåglarna få del av den extra traktering, som husdjuren få julafton eller juldagen. Seden med fågelkärve synes också sporadiskt kunna förekomma i nordöstra England. Den anses av en författare ha blivit införd hit av vikingarna (Wright-Lones III 1940 s. 219, 255 f.).

av äldre, mera meningsfyllda och kultiska förhållanden. Med utgångspunkt från nutidsmaterialet har man också i enlighet med denna grunduppfattning nått fram till tolkningar av fågelkärven, som avsevärt skilja sig från sedens nuvarande enkla innehåll. Dessa tolkningar äro emellertid något skiftande och det finnes fördenskull anledning att här i korthet referera dem. I Mannhardts teorier spelar fågelkärven ingen roll och han efterfrågar den heller inte i sin frågelista. Jahn torde med sannolikhet ha inordnat seden i sitt system av offer, om den varit honom bekant. Inte heller Frazer har ansett sig ha anledning att beröra fågelkärven. Då Martin P:n Nilsson år 1915 utgav sin bok om årets folkliga fester, innehöll den säreget nog heller ingenting om denna i Norden mycket vanliga julsed. Han följde emellertid, som han själv senare uttryckt sig, regeln att hellre tiga än illa tala, då han ansåg det tillgängliga materialet otillräckligt. Med så mycket större säkerhet framför han sin tolkning av fågelkärven år 1921 (s. 57 ff.). Då hade emellertid redan Hilding Celander framlagt sin uppfattning om fågelkärven vid julen som ett äldre offer till Oden (Rig 1920 s. 168 f.). Celanders utgångspunkt är en uppteckning av Eva Wigström från trakten av Kristianstad varjämte han stöder sig på här tidigare behandlade traditioner om det sista, som vid skörden kvarlämnas för Oden eller Odens häst. Eva Wigströms uppteckning lyder: »Här nere på slätten har det förr varit brukligt att sätta ut en julkärve åt Noens häst» (Wigström Sv Lm VIII: 3 s. 112). Celander anser med stöd av att det sista och ibland sista kärven lämnas på fältet vid skörden samt att sista kärven ibland även användes till fågelnek, att julkärven till Oden egentligen varit den sista kärven från skörden. Han menar samtidigt, att Oden som mottagare av ett sådant »offer» kan ha trängt in i stället för andra väsen eller vegetationsandar.[3] P:n Nilsson framhåller, att seden med fågelkärve är känd över ett betydligt större område än traditionen om Oden och att sista kärven som offer till Oden är en »låt vara mycket gammal, mera lokal tolkning av en redan bestånde sedvänja, som tillhörde ett vida större område». Mot detta resonemang är principiellt ingenting att invända mer än att Oden vid skörden finnes i tysk tradition, som däremot icke känner fågelkärven.[4] M. P:n Nilsson uttrycker sin mening sammanfattande som följer: »Om det verkliga sammanhanget upplysa några synnerligen värdefulla notiser ur det nytillkomna materialet. Julkärven är den betydelsefulla sista kärven. Detta har också framhävts av Celander, men då så är, skulle jag vilja lägga tonvikten på att julkärven ursprungligen ej är ett offer, ej ens åt en sädesande eller vegetationsdämon, utan behandla den som ett av dessa magiska bruk, som äro så talrika och välbekanta i vegetationsriterna. Omtydningen av de i och för sig magiskt verkande vegetationsriterna till offerhandlingar åt vegetationsdämoner är sekundär.»[5]

M. P:n Nilsson menar också, att fågelkärven är en sed från skörden, som flyttats över till julen (1921 s. 68, 1936 s. 68, 227 f. och 1938 s. 38). Han säger sammanfattande

[3] Celander Rig 1920 s. 176 och Fm Ft 1920 s. 99 f.

[4] P:n Nilssons synpunkt på utbredningen är sålunda riktig endast om man begränsar frågan till Sverige. Att lämna något vid skörden till Oden är liksom Odensjaktföreställningen känd i olika delar av norra och mellersta Tyskland. Jfr ADV 89.

[5] P:n Nilsson 1921 s. 59. Jag undviker principiellt begreppet julkärve, som hos P:n Nilsson egendomligt nog fått beteckna både fågelkärve och den tröskade råghalmskärve eller halmbunt, som användes till julhalm på golvet. Jag återkommer senare till denna sammanblandning.

härom: »Då julkärven i själva verket är den sista kärven, är dess uppsättande tydligen att jämföra med uppsättandet av skördemajen i andra länder, vilken ofta består av den sista kärven, som pyntats med blommor, blad och band och spikas upp på ladan, där den får sitta till nästa år» (1936 s. 229). Fågelkärven skulle sålunda vara en från skördeslutet till julen överflyttad skördemaj — en lika djärv som originell synpunkt. Den är i själva verket både orimlig och obevisad. Före ett bemötande av P:n Nilssons åsikt är det riktigast, att källmaterialet om fågelkärven först framlägges. Jag återkommer därför till frågan längre fram.

De två huvudfrågor, som det främst är nödvändigt att utreda rörande fågelkärven vid julen, synas sålunda vara dessa. Vad är det för en kärve, som användes till fågelkärve? Bestyrker en kritisk granskning av materialet uppfattningen, att det ursprungligast och äldst varit sista kärven som användes därtill? Och vidare, för vilket ändamål uppsattes en otröskad kärve utomhus vid julen? Om ett sådant ändamål icke kan framletas utöver de sentida förklaringarna att ge fåglarna del av julglädjen, kan man då finna ett sådant ändamål vid skörden, som bättre förklarar fågelkärven? Och är i så fall teorien om fågelkärven som en från skörden till julen överflyttad sed trolig eller måste man söka helt andra förklaringsgrunder?

Jag gör en början med de äldsta beläggen för fågelkärven. Det kan vara av intresse att se, om dessa ge antydningar om äldre, nu bortglömda traditioner. Vid sockenstämma i Järbo, Högsäters pastorat i Dalsland år 1751 förbjöds vid vite att utsätta sädesneker på gärdesgårdsstörarna emot julen, och i Råggärd i samma landskap lovade socknemännen år 1748 att bortlägga seden att vid juletid sätta ut sädesneker åt fåglarna (P:n Nilsson 1921 s. 69). År 1753 nämnes seden från Vestlandet i Norge och i Valdres hade enligt en uppgift år 1754 en präst under en juldagspredikan angripit den (Lid 1928 s. 88). År 1781 nämnes från Gudbrandsdalen: »... Jule-Aften at sette trende Korn-Baand paa Stöer under aaben Himmel ved Laden og Fæe-Huset til Spurrenes Föde i den Hensigt, at de næste Aar ikke skal giöre dem Skade paa Ageren. Ligeledes at give hver Koe et Korn-Baand Jule-Aften paa det de næste Aar skal melke vel og give god Buedrot næste Aars Sommer.»[6] År 1786 anföres från Sillefjord i Telemarken att »det er just Juleaften, som foraarsager en almindelig Glæde. Förend Solen gaaer ned, maae Kreaturene være rygtede, et Korn-Neg udsettes for Fuglene, og alle Huse korses udenfor med Tiære» (Wille 1786 s. 263) och år 1792 omtalas från Idde provsti godheten mot alla om jul »ja endog Spurven maa nu ihukommes med 1 eller 2 Korn-Neege, udsadt paa Stænger eller Störe i Nærheden af Loen og i det mindste 1 Neeg for hver Opsidder paa Gaarden» (Hoff 1794 hft. 8 s. 9 f.).

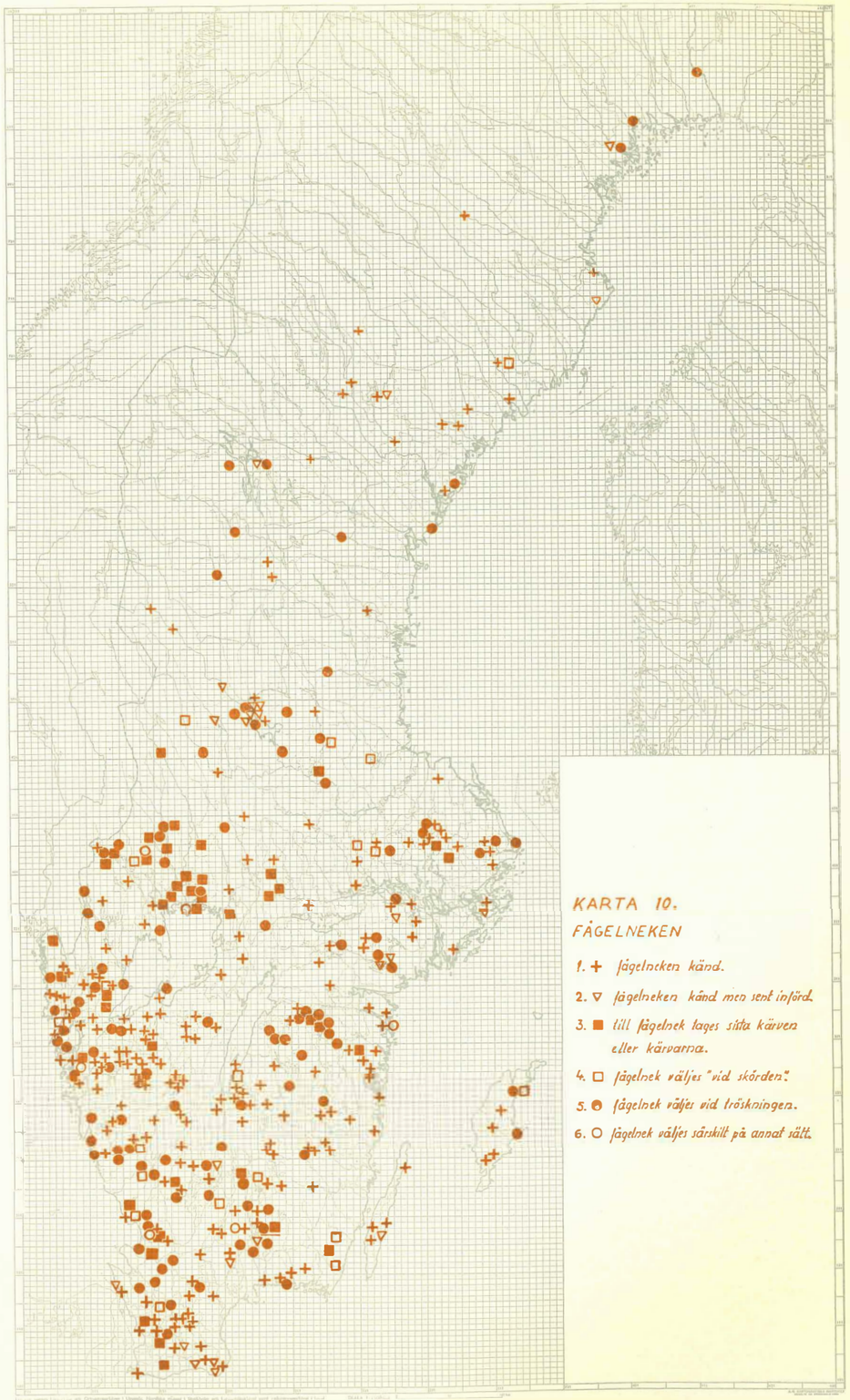
Dessa för Nordens del äldsta kända belägg på fågelkärven antyda intet annat ändamål än fåglarnas julmat. Ej heller skymtar något sammanhang med den sista kärven. Tvärtom tala notiserna från Dalsland om *sädesneker* och i två av de norska uppgifterna talas dels om tre kornkärvar dels om en eller två och minst en för varje åbo på gården.

[6] Hiorthöy 1785 (förordet dat. 1781) s. 130. Jag har professor Sigfrid Svensson att tacka för denna och de två följande uppgifterna.

Valet av fågelkärve

För senare tid föreligger ett stort källmaterial om fågelkärven. Jag skall först behandla frågan om vilken kärve som användes därtill (karta 10). Det torde då finnas anledning att något dröja vid de praktiska förhållandena. Fågelkärven skulle vara otröskad säd, vanligen korn eller havre. Om man nu inte hade sluttröskat till jul, hade man därför möjlighet att när julen kom välja en eller flera i sädesladan. Detta berättas också från olika delar av landet.[7] Emellertid synes det i äldre tid ha varit regel, åtminstone utanför de rena slättbygderna, att tröskningen varit avslutad till jul. I Värmland och Dalsland har därvid Lucia blivit dagen för trösktslutet (Celander 1928 s. 14, 37). Denna regel torde dock inte ha kunnat tillämpas i mans minne i de utpräglade sädesbygderna. För Skånes del visar det sig till exempel, att man i skogsbygden ansåg, att tröskningen borde vara slut till jul (Visseltofta SK LUF 6309 s. 9, Glimåkra SK LUF 3840 s. 15), men på slätten talar man om, att man helst borde ha slut före mars månads ingång (S:t Olof SK LUF 463 s. 34, Lackalänga SK LUF 4037 s. 3), före vårfrudagen (Hjärsås SK EU 232) eller före fastlagen (Fru Alstad SK LUF 3527 s. 39). Liknande torde förhållandena ha varit för de övriga sädesbygderna. Då tröskningen avslutades före jul, var det nödvändigt, att ta undan fågelkärven dessförinnan. Detsamma gäller givetvis de otröskade kärvar, som gåvos husdjuren till julfoder, varom mera längre fram. Fågelkärven eller fågelkärvarna kunde dock väljas vid olika tillfällen. De flesta äldre uppteckningarna ge tyvärr sällan besked härom. Men man synes dock kunna antaga, att då en alldeles särskild kärve utvalts, till exempel vid slutet av skörden, vid inåkningen etc., skulle detta i de flesta fall ha angetts även utan den särskilda utfrågning, som i vissa senare insamlingar tillämpats.[8] Det har sitt intresse att jämföra antalet belägg för de olika tillfällen då man valde ut fågelkärven. Av sammanlagt 390 belägg på fågelkärve nämna de 236 ingenting om någon särskild kärve, som därvid utvaldes, 107 meddela, att fågelkärven valdes före eller vid tröskningens slut, 13 stycken nämna olika moment under skördearbetet, icke alltid så klart angivna, 34 stycken uppteckningar slutligen ange, att till fågelkärven togs den sista kärven, dock framgår det därvid icke klart av alla uppteckningarna vilken sista kärve som avses, om det till exempel är den sista på fältet eller den sista vid trösken. I åtskilliga fall har sista kärven i frågor till sagesmän framställts som ett allmänbegrepp och svaren ha blivit i motsvarande grad allmänna. Det klaraste och riktigaste beskedet ger härvid säkerligen svaren på den genom EU utsända frågelistan, där det klart efterfrågas vilken kärve som utvaldes till fågelkärve (EU Sp 61). Listan har gått ut till EU:s samtliga dåvarande 345 meddelare. 103 stycken svar inkommo, fördelade landskapsvis på följande sätt: BL 2, BO 4, DR 10, DS 4, GO 1, GÄ 1, HA 6, HS 1, HR 1, JÄ 2, LA 1, NB 1, NÄ 1, SK 8, SM 19, SÖ 5, UP 2, VB 1, VG 9, VRM 6, VSM 4, ÅN 3, ÖG 10 och ÖL 1. Av dessa uppteckningar meddela icke mindre än 66, att fågelkärven

[7] Malå LA EU 12906, Gräsmark VRM EU 12537, Björnekulla SK EU 13124, Sätuna VG EU 13161, Urshult SM EU 13272, Krogsered HA IFGH 1306 s. 24, Högsäter DS NMF, Blacksta SÖ EU 15493.
[8] Så i den år 1938 genom EU utsända specialfrågelistan 61, »Skörden och julen».



togs undan i samband med tröskningen,[9] 24 ange inte vilken kärve som togs till fågelkärve, 11 meddela, att fågelkärven togs undan »vid skörden», vid sädens inbärning (Lima DR EU 13080) eller inkörning[10] eller av spillsädd vid skörden (Knista NÄ EU 13032), som barnen kunde få plocka till kärvar åt fåglarna (Harplinge HA EU 12579). De båda senare exemplen nämna dessutom alternativt tröskningen. Endast 2 stycken uppteckningar av dessa 103 meddela, att sista kärven från skörden användes till fågelkärve. Den ena lyder: »Vid havreskärning var av vikt att den allra sista kärven blev så stor som möjligt ty det skulle båda en ymnig skörd till nästkommande år och detta skulle ske av en slump, man fick ej lägga ihop kärven bakefter utan när skärkarlen skurit färdigt med sista hugget, då skulle det som var kvar av uti slaget liggande säd från den näst sista kärven skulle tyda sig sjelv. Erinrade mig nu att denna kärve blev sparad till jul och blev fågelkärve, som sattes upp vid en stång emot ett träd vid julafton efter middagen. Det hände nog att någon extra kärve blev utsatt, om skörden varit riklig, och dessa kärvar kunde få sitta kvar på stång tills vårstormarna tog dem ned till marken, då voro de torra och blevo tagna till hackelse åt hästarna. Detta var på 1880-talet, nu förekommer nog denna sed med kärvar och de som ej äga sjelva så köper sig en kärve innan folk hinner tröska allt. Det förekommer då havrekärvar. Man var ganska angelägen om att få lång säd med stora ax i julkärven för att folk skulle se vilken skörd man inbergat och man blev respekterad derefter» (Vika DR EU 12513). Den andra uppteckningen är av en av EU:s allra pålitligaste meddelare. Den är värd att anföras i hela sin sakliga fyllighet:

»I farfars o. morfars tid, alltså i början o. mitten av förra århundradet, var det brukligt att den sista neken (sädeskärven) som uppsamlades och bands av havreskörden ordnades vackert och väl samt sammanbands med flera band för att sedermera användas till julkärve (julenek).

Denna nek kallades lökteneka (sista neken). Vid inkörningen i ladan och sedermera förvarades denna nek omsorgsfullt, den hängdes i regel fritt i ladan för att skyddas för åverkan av råttor eller andra skadedjur.

Huruvida man hade något annat märke med sista neken för att av denna förutse kommande års skörd har jag ej lyckats utröna, men möjligen kan däri ligga samma betydelse som med sista skördelasset som kördes in. Blev detta litet så betydde det att skörden blev mindre nästa år, blev det däremot större än vanligt lass så betydde det däremot större skörd påföljande år. Det skall anmärkas att då man lassade (lässte) sädeslassen räknade man ett visst antal sädesträvar till varje lass, en träve = 4 stuk, ett stuk = 8 neker. En träve alltså = 32 neker. Lassen var alltså allmänt lika stora, och det gick alltså ej an att fuska för att få det sista lasset regelbundet stort.

Möjligen kan det ha varit samma bemärkelse med löktneka fastän detta fallit i glömskans hav. Alltnog, om jula, ofta julafton, skulle neken fram, ombands och ordnades omsorgsfullt så att halmen ej skulle falla isär och förspridas, den uppsattes så på en nykvistad granstör, varvid man i regel lät en årsring av kvistar sitta kvar dels

[9] Fördelade landskapsvis: BO 4, DR 6, DS 3, GO 1, HA 3, HS 1, HR 1, ME 1, NB 1, NÄ 1, SK 4, SM 11, SÖ 2, UP 2, VG 7, VRM 6, VSM 1, ÄN 1, ÖG 10.

[10] Kumla VSM EU 12685, Ovansjö och Järbo GÄ EU 12626, Hellvi GO EU 13104 (även tröskningen), Karlslunda SM EU 12668.

därför att neken ej skulle åka ned och så att foglarne skulle ha dessa att sitta på efter måltiden. I morfars hem skulle juleneka vara uppsatt före kl. 1 e. m. julafton.

Nu gällde det att lägga märke till vilka foglar som först satte sig i densamma, var det sparvar så var det glädjebudskap, ty det betydde ett kommande gott skördeår, men var det en kråka, så betydde det ett hallår (missväxtår). För att lättare kunna göra denna iakttagelse uppsattes neken framför stugans fönster. Vid denna tid uppsattes endast en kärve vid varje gård, men om någon gård ej var bebodd men skörd förvarades i ladan så sattes det upp julenek även där.

Bakom denna vackra sed att vid juletid tänka även på himmelens foglar, liksom de övriga husdjuren, med julkost, ligger troligen ett offer till skördens Herre för det kommande årets skörd. Man dukade ju julbord för tomten för att han skulle dra till huset m. m.

Numera uppsättes i regel flera kärvar vid varje gård. Liksom förr skola dessa ombindas med starka band och man utväljer härtill de vackraste och havrerikaste kärvarne. De uppsättas ofta så att vid gårdens port uppställes tvänne granar, i vars topp man satt kärvarne, men i regel anbringas dessa på en granstör som förut nämnts, och denna anbringas i träden framför gårdens fönster.

Efter bestämd tid, senast Kyndelsmässodagen, skulle neken tagas ned. Denna fördelades då mellan mjölkkorna, dels för att dessa skulle trivas och må väl, och så för att korna skulle ta sig med kalv» (Frändefors DS EU 13978).

Det är anmärkningsvärt, att av sex svar på Sp. 61, som inkommit från Värmland, de fem meddela, att fågelkärven utvaldes vid tröskningen,[11] och ett, att den togs ur sädesstacken (Gräsmark VRM EU 12537). Här är traditionen om sista kärvens eller »löcknekens» användning till fågelnek annars mycket framträdande i uppteckningarna. Den värmländska traditionens sista kärve, eller »löktnek», som av ominalmagiska skäl skulle göras stor, lämpade sig just därför särskilt till fågelkärve i enlighet med de två anförda uppteckningarna från Dalarna och Dalsland. Den ominalmagiska regeln, att sista kärven skulle göras stor, visar en tämligen vanlig förekomst i vårt land (karta 3). Den torde också vara tillräckligt primitiv för att självständigt kunna framkomma på olika håll. I denna tradition ser jag en viktig anledning till, att sista kärven ibland tagits till fågelnek. Den var större än en vanlig nek, vilket fågelkärven enligt många uppgifter borde vara. Rent praktiskt sett lämpade den sig sålunda väl. Den har dessutom ett supranormalt betydelsesammanhang med skörden, vilket fågelkärven även har, fast mera indirekt, som senare skall visas. En uppteckning säger att man till fågelkärve valde ut den största och vackraste, »ty sådan julkärven var, sådan skörd fick man nästa år» (Forserum SM ULMA 7993 a s. 11).

I Skåne saknas den ominalmagiska regeln, att sista kärven skulle göras stor, i varje fall inom det område, där sederna kring sista kärven ha en rik social utformning. Sporadiskt framkomma emellertid även här uppgifter, att man använt ståndaren till fågelkärve. Från Ask meddelas, att det någon gång har hänt, att ståndaren användes till fågelkärve (LUF 3980 s. 6). Det var emellertid icke vedertaget bruk, utan vilken kärve som helst, tillräckligt stor, kunde användas. I Börringe stod ståndaren mitt i en

[11] Alster VRM EU 12509, S. Ny VRM EU 12777, V. Fågelvik VRM EU 12818, Rämen VRM EU 15574, Köla VRM EU 12695.

»hov» på fältet, stod upprätt i sista lasset eller bars efter detta och fick sedan ej tröskas utan blev till julkärve (LUF 4101 s. 3 f., 9). I Klagstorp blev den fågelkärve, sedan den först varit med på höstagillet (LUF 4060 s. 3 f.). I Reslöv bands ståndaren med många band, ställdes i sista skylen, åkte i sista lasset och förvarades sedan till annandagens morgon, då en liten del sattes på en stång mitt på gården till fåglarna, men det mesta gavs unghästarna för att de skulle bli dygdiga och snälla att köra in. Även de andra djuren fingo då bättre julfoder (LUF 4071 s. 7). I Gårdstånga sattes ståndaren i sista skylen som skydd för säden. Den åkte sedan i sista lasset, hängdes i en hanabjälke i loggolvet, där hans skyddande roll i fortsättningen synes ha riktats mot mössen. »Hade han då tur att få en 'lekatt' i loggolvet så förlorades ingen musatunna, därför fick ståndaren hänga i hanbjelken till julafton, då togs han ner till julkärve, då sades att alla onda makter ej kunde göra något mer vid det årets gröda» (LUF 3561 s. 2 f.). Av resonemanget synes närmast framgå den meningen, att ståndaren vid julen fyllt sin övernaturliga roll som skydd och därför kunde frigöras för det praktiska ändamålet att sörja för fåglarnas julmat. Vid de få tillfällen, då ståndaren i Skåne användes till fågelnek, synes detta förklaras dels av att den bindes större än en vanlig kärve, dels därav att den kommit att inta en allmän dominantställning i den utformade seden. Vanligast är visserligen, att den kastades i loggolvet efter inåkningen, om den inte var med på skördegillet, som ibland framsköts till julen. Men ibland hänges den upp någonstans till tröskningen eller dess slut[12] och då kunde det ligga ganska nära till hands även av denna anledning att ta den till fågelkärve.

Man har närmast anledning att förvåna sig över, att inte ståndaren oftare än vad som uppges i den väl undersökta skånska traditionen användes till fågelkärve. Förklaringen synes vara den, att seden med fågelnek är tämligen sen på den skånska slätten. Från Högestad förklaras fågelkärven vara okänd. Fåglarna åto hos livgässen (EU 12753). Från Borrby uppges, att seden knappast ens förekommer nu (EU 12536, jfr P:n Nilsson 1921 s. 57 betr. V. Vemmenhög). Från Allerum meddelas, att seden började för 40 år sedan (EU 13249). Om fågelkärven sålunda är tämligen sen på den skånska slätten, har den inte funnits lång tid samtidigt med ståndaren. För Sydostskåne gäller dessutom, att det här före 1870—80-talen inte ens fanns den naturliga arbetstekniska bakgrunden för fågelkärven, eftersom vårsäden då inte bands. Dock synes seden ha kommit till sydöstra Skåne innan man övergick till att binda säden. En uppteckning lyder: »Min far gömde ibland en kärve från hösten. Den andra säden var ju lös, men denna band vi ihop. Det var mest havre. Den sattes ut till fåglarna julafton, och han sa, att man då kunde vänta på en god skörd det kommande året. Det var mycket sällsynt, jag vet inte någon annan som gjorde det. I senare tid har det ju blivit vanligare. Kärven sattes på en stake, som stacks ned i jorden eller också blev stående genom att stenar las runt omkring» (Ö. Ingelstad SK Svensson 1923 Tro och sed ... s. 33).

För det värmländska traditionsområdet och för den skånska slätten ha sålunda speciella förhållanden i arbetsliv och miljö medfört att den sista kärven använts till fågelkärve. Man måste för en rätt förståelse av dessa seder även beakta sådana praktiska

[12] Fru Alstad SK LUF 3527 s. 33, Burlöv SK LUF 580 s. 1, Färs hd SK LUF 3536 s. 16 f., Svalöv SK LUF 4049 s. 2.

förhållanden i arbetsliv och miljö. Om man nu på gårdarna, som bevisligen ofta var fallet, hade lejda tröskkarlar så kunde man heller inte vara så säker på att dessa tänkte på gårdens fågelkärve. Husmodern eller husfadern kunde naturligtvis då ta undan julkärve eller julkärvar före tröskningens slut. Men det kunde onekligen te sig praktiskt att sörja för den saken redan vid skärningen, då skördefolket fick ha fågelkärven med hem. Att den då blev just den sista är verkligen ingenting att förvåna sig över och ej heller anledning att söka kultiska förklaringarar till. Man kan snarast vilja ställa frågan, vilken kärve skulle det annars lämpligast ha varit? Det hade varit allt för opraktiskt att släpa den med sig under arbetets gång på fältet. Det finns också exempel på, att man efter skärningens slut valt inte just den sista kärven utan en av de största (Bokenäs BO NMF).

I dessa kombinerade förhållanden ser jag sålunda den riktiga förklaringen till, att man på tämligen skilda håll i Sverige valt sista kärven till fågelkärve vid julen. Jag skall i korthet referera de viktigaste av dem. Från Blekinge uppges, att den sist bundna användes till fågelkärve. I samma uppgift talas om till denna sista kärve knutna omen för binderskan (BL EU 46). Från Bohuslän meddelas sista kärvens roll som ominant och man ger huggaren av de sista stråna fula öknamn. Kärven var överst på lasset vid inkörningen. Somliga kunde ha 2—3 kärvar, prästgården ända till 7 (Näsinge BO VFF 405 s. 14, Spekeröd BO VFF 1659 s. 18 f. och 21). En uppteckning, att både första och sista neken av havren stoppades i en säck till fågelkärvar, visar de två tillfällena för val av kärve i början eller i slutet. Att de stoppades i en säck gör ju tillvägagångssättet tekniskt rimligt (Jörlanda BO VFF 254 s. 1). Uppteckningar från Halland omtala, att man tävlade vid slutet av skörden och att den sista eller de två sista kärvarna, som bundos, blevo fågelkärvar.[13] Likaså från Småland uppges, att sista neken på åkern hängdes upp till skydd mot råttorna och blev till fågelnek (Sjösås SM LUF 4857 s. 9). Från Uppland berättas, att det var ett hurrande på åkern, då det sista sädesbandet bands. Det kunde också vara flera band och ibland sparades de åt fåglarna till jul (G. Uppsala UP ULMA 7325 s. 13, jfr Östuna UP NMF). Från Västmanland är upptecknat, att man sparade de två sista havrekärvarna som man tog upp om hösten till jul. De hängdes upp i en säck i lagårdsskullen. »Sen skulle den ena kärven sättas upp åt fåglarna på julaftons middag klockan tolv, då jorde far själv jämnt. Å den andra skulle delas mellan korna på julkvällen, å då skulle de följas åt hem sen under sommaren».[14] Detta är ett tämligen praktiskt sätt att i förväg sörja för husdjurens och fåglarnas julmat, men rymmer ingenting av kultiska synpunkter.

En del av de uppteckningar som finnas om sista kärven som fågelnek tala blott allmänt om »sista kärven». Det kan därför vara fråga om den sista vid skörden eller tröskningen. I och för sig synes emellertid metoden att mer eller mindre tillfälligt välja

[13] Våxtorp HA IFGH 2448 s. 31, Veinge HA VFF 239 s. 12. Det är emellertid anmärkningsvärt, att från Halland, där Västsvenska folkminnesarkivet företagit vissa kritiska utfrågningar, ange inte mindre än 4 uppteckningar, att man till fågelkärve *inte* tog sista kärven till och med från samma socken (Veinge), där det i samma uppteckning anges att man tog sista kärven på åkern: Veinge HA VFF 239 s. 17, Veddige HA IFGH 871 s. 63 och 67, Gunnarp HA IFGH 875 s. 20, Krogsered HA IFGH 1306 s. 24.

[14] Viker VSM ULMA 5242 s. 3, jfr Järnboås VSM ULMA 3650 s. 1, Nora VSM ULMA 614: 5 b s. 40

den sist skurna kärven till fågelkärve kunna bli tillämpad överallt, där sista kärven i övrigt har någon naturligt betingad roll i traditionen.[15]

En annan omständighet är också värd beaktande vid diskussionen av sista kärvens användning till fågelnek. Om sista kärven i sträng och av fruktbarhetsteoretikerna uppfattad mening som fågelkärve skulle visa det ursprungliga förhållandet, innebär detta att alla fall, då två eller flera kärvar användas, skulle vara sena utvecklingar. Detta synes av källmaterialet att döma föga troligt. Fågelkärven skulle vara stor och vacker, ty man fick inte visa sig snål. Häri ligger en magisk tankegång gömd. Men dessutom kunde man efter råd och lägenhet sätta ut en eller flera kärvar, vilket dock icke synes innebära sen eller förvanskad tradition. Det säges för övrigt ofta, att man skulle välja *de sista* kärvarna. Inte heller de äldsta beläggen stödja uppfattningen, att fågelkärven varit just den enda sista kärven. Exemplen från 1748 och 1751 i Dalsland tala blott om »sädesneker». Kalm talar i sin resa år 1742 om »en kärve med korn» (Kalm 1746 s. 97). De norska notiserna från 1781 och 1792 tala om »trende Korn-Baand eller 1 eller 2 Korn-Neege» och åtminstone en för varje åbo på gården. Om man nu måste räkna med en viss traditionsnivellering, så borde ju dock den ursprungliga traditionen framstått klarare under 1700-talet än nu. Det är då anmärkningsvärt, att dessa äldsta uppteckningar snarast peka bort från sista kärven som fågelnek.

Denna översikt över problemet vilken kärve eller vilka kärvar, som utvaldes till fågelnek, ger sålunda följande resultat. Ett mycket stort antal uppteckningar om fågelkärven meddela ingenting om någon särskild kärve för ändamålet. Många av dem meddela, att det kunde vara vilken som helst, men en stor och vacker kärve. Av de belägg som ange hur fågelkärven utvaldes nämna mer än tre gånger så många uppteckningar, att den valdes i samband med tröskningen mot någon sista kärve. Andra, ett fåtal, nämna skörden mera i allmänhet eller inåkningen av säden. Ett betydande antal belägg finnes dock för att till fågelkärve skulle brukas den sista kärven. Anledningarna härtill synas kunna härledas från denna sista kärves dominerande roll i andra och mera naturliga sammanhang, närmast dess roll som dominant vid skördens arbetsslut. Att sista kärven i åtskilliga fall användes till fågelkärve visar sig sålunda icke vara ett ursprungligt kultiskt drag utan resultatet av ömsesidig påverkan mellan olika traditionskategorier.

Sedens ändamål

Jag går så över till ändamålet med de vid julen uppsatta fågelkärvarna. Frågan gäller om man bakom den nuvarande meningen med seden kan med någon grad av

[15] Sådana uppteckningar, där den kompletterande insamlingen varken kunnat verifiera eller motbevisa de vaga uppgifterna om »sista kärven» äro: Tensta UP NMF, Krokstad BO NMF, Ytterselö SÖ NMF, Fogdö SÖ NMF, Råby-Rönö SÖ ULMA 199: 3 s. 4, Gullabo SM LUF 872 s. 66.

sannolikhet få fram en annan ursprungligare, mera meningsfylld. P:n Nilsson, som anser fågelkärven vara en till julen överförd skördesed, ställer sig skeptisk mot av Celander framförda teorier om offer till Oden eller sädesandar och vill snarast behandla seden »som ett av dessa magiska bruk, som äro så talrika och välbekanta i vegetationsriterna» (P:n Nilsson 1921 s. 59). Senare har han närmare formulerat sin uppfattning så, att fågelkärven är den sista kärven och »dess uppsättande tydligen att jämföra med uppsättandet av skördemajen i andra länder, vilken ofta — och helt naturligt — består av den sista kärven» (P:n Nilsson 1936 s. 229). Med tanke på skördemajens verkliga betydelse och nödvändiga anknytning just till skörden blir fågelkärvens tänkta överflyttning från skörd till jul en orimlighet och en meningslöshet, men bortsett från detta är med den föreslagna tolkningen föga förklarat, ty även ett magiskt bruk måste ha ett ändamål — en mening. Visserligen säger M. P:n Nilsson: »I den sista kärven bor den kraft, varav all lantmannens lycka och nödtorft beror, och den får sitt uttryck i skördemajen. — — — Och när skördemajen spikas upp på ladan och får sitta kvar där, har man den i säkert förvar till nästa år, då den skall giva en ny skörd» (P:n Nilsson 1936 s. 68, jfr 1938 s. 38). Det har då sitt intresse att undersöka i vad mån dessa parelleller med skördemajen verkligen kunna tillämpas på den svenska fågelkärven och i vad mån den på samma sätt, som M. P:n Nilsson menar att skördemajen gör, kan magiskt sörja för ny skörd.

Innan jag går vidare i teorier och bemötande av teorier, synes det därför riktigt att redogöra för de ändamål, som folktraditionen enligt källmaterialet anger för fågelkärvars uppsättande vid jul. Två tämligen olikartade synpunkter finnas, även om de ibland kunna vara kombinerade. En avsikt med fågelkärven är att vid julen, den supranormala tiden, årsväxlingen, ge de skadegörande fåglarna *något*, för att de därmed skulle hålla sig borta från sädesåkrar och sädeslador under det kommande året. Det är med andra ord vad man kan kalla en magisk mutning av skadegörare på samma sätt, som vi känna från seden att lämna något till gloson eller seden att ge råttor och möss en kärve (jfr tyska »Mäusegarbe»), för att de skola låta bli de andra.

En annan tankelinje synes innebära, att man skall visa sig generös med vad man har mot alla vid julen och således även mot skadedjur, för att få så mycket mera igen ett annat år. Det är i viss mån en form av överflödets magi. Närliggande en sådan tanke är givetvis en önskan, att under julens stora högtid visa vänlighet mot allt och alla. Denna vänlighet mot småfåglarna synes ha två rötter. Den ena torde vara en parallell till husdjurens utfodring med extra gott och även magiskt syftande julfoder. Bonden tänker i första hand på sitt eget, men då nu djuren ha det gott, bör han även unna något av sina lådors överflöd åt himmelens fåglar, de där enligt bibeln varken så eller skörda men som Vår Herre föder i alla fall. Här tillkommer sålunda den rent etiska känslan av tacksamhet mot den högste för undfången skörd. Dessa olika varianter av fågelkärvens ändamål kunna väl förekomma sida vid sida och även glida över i varandra, men man synes ändå kunna hysa en bestämd uppfattning, att den magiska mutningen av skadedjuren och i viss mån även överflödets magi äro äldst, mest primitiva och ursprungliga. De präster, som ingrepo i Högsäter och Råggärd 1751 och 1748, torde heller inte ha uppfattat fågelkärvarna som tecken på böndernas tacksamhet mot alltings givare. Uppgiften från Gudbrandsdalen anger, att de tre kornkärvarna utsattes

till sparvarna »i den Hensigt, at de næste Aar ikke skal giöre dem Skade paa Ageren». Men i de båda andra exemplen från Lillefjord (1786) och Idde (1792) kommer tydligt fram meningen, att man skall vara god mot alla om jul. Denna mening kan naturligtvis också i och för sig ha en ålder i vårt land, som ingalunda nås av historiska källor, än mindre då av folktraditionen. Det enda man med dess hjälp kan påvisa är de olika skikten av mera primitivt betingade förklaringar och sådana, som synas mera etiska, mer kultiverade och därför förmodligen yngre.

Den magiska mutningen är vanlig även i den sena folktraditionen: »Till julkärve skulle man sätta upp en av de vackraste och bästa nekarna man kunde finna i loggolvet, ty annars, om man var snål med denna, kom fåglarna att plocka upp hälvten av vårsäden. Till julkärve skulle man taga en havrenek» (Lövestad SK LUF 3971 s. 10, jfr Gällstad VG EU 12901). Ett annat exempel: »Vid sädens tröskning togs undan en nek, som skulle vara utan vank. Den kallades julbunten och förvarades till julafton, då den sattes ut vid ladugården med orden: 'Tag det här och låt det inomhus vara'.»[16]

Man tog de finaste kärvarna man kunde få tag i »åt gulsparven att han skulle få mat till julen. Då for han inte in i ladorna och åt av säden, så skulle man få rikt med säd följande år om man ihågkom fåglarna till julen» (Valbo-Ryr DS EU 4410). Detta exempel visar den dubbla tankegång, som säkerligen ofta kan vara aktuell samtidigt. Genom att ge fåglarna vid julen skulle de underlåta att förstöra säden i ladorna, men på samma gång räknar man att ha tillgodo god skörd nästa år därför att man visat vänlighet mot fåglarna. Den goda skörden ses närmast som en belöning för visad vänlighet och den är i förväg beräknad. Den är som ofta en form av »do ut des». Därför skall man inte vara snål mot fåglarna utan visa sig givmild. Funderingarna pendla nog här som så ofta mellan rent magiska och mera religiöst betonade uppfattningar om tacksamhet mot alltings givare. Det berättas exempel på den snåle bonden, som inte satte ut någon fågelkärve men heller inte fick någon skörd året därpå (Öxabäck VG IFGH 2855 s. 10, Mörlunda SM LUF 1082 s. 1). Givmildheten måste markeras däri, att man tager en av de bästa kärvarna, en fullmatad kärve, binder samman flera till en eller sätter upp flera stycken.[17] Dessa regler gälla vid vilket tillfälle mellan skördens början och tröskningens slut kärven än valdes. Ju större och finare eller ju

[16] Örebrotrakten, Celander 1928 s. 86. Celander kommenterar exemplet som följer: »Offret som bragtes åt en eller annan onämnd farlig makt, skulle således på samma gång tjäna som ett skydd för de av dessa makter hotade kreaturen». Exemplet är helt missförstått av Celander. Hänvändelsen gäller småfåglarna, sädens skadegörare, och »det inomhus» är säden i den magiska formelns vanliga, antydda språk.

[17] Bäcke DS IFGH 2834 s. 30 f., Bitterna VG Fogelqvist 1935 s. 16, Lena VG NMF, Ryda VG IFGH 3034 s. 13, Skepplanda VG IFGH 1931 s. 16, Sunnersberg VG IFGH 3129 s. 40, Hyssna VG IFGH 948 s. 72, Högsäter DS EU 4399, Eda VRM EU 1868, Stala BO VFF 235 s. 14, Veinge HA VFF 239 s. 17, Veddige HA IFGH 871 s. 67, Gunnarp HA IFGH 875 s. 20, Tanum BO VFF 242 s. 5, Tönnersjö HA IFGH 2862 s. 27, Ölmevalla HA IFGH 2863 s. 12, V. Tunhem VG LUF 2173 s. 20, Holsljunga VG IFGH 2851 s. 15, Naum VG IFGH 3035 s. 16, Ljungsarp VG IFGH 3105 s. 28, V. Emtervik VRM NMF, S:t Anna ÖG LUF 1533 s. 7, Högsäter DS NMF, Hallaröd SK LUF 4124 s. 1, Vika DR EU 12513, Boda DR EU 12546, Skövde VG EU 12562, Köla VRM EU 12695, Torrskog DS EU 12705, Torsby BO EU 12720, S. Ny VRM EU 12777, Brastad BO EU 12854, Ölmstad SM EU 12971, Väckelsång SM LUF 4970 s. 4, Bäcke DS EU 13029, Gällstad VG EU 12901, Karl Gustaf VG EU 13244, Västerlanda BO EU 12775, Burseryd SM EU 14682, Silbodal VRM VFF 238 s. 1.

fler kärvar, desto mer tur och välsignelse säges det någon gång (Valbo-Ryr DS EU 4410, Skillingmark VRM IFGH 721 s. 12). Även ett dåligt skördeår satte man inte upp sämre eller mindre utan snarare mera med tanke på att det skulle förhjälpa till god äring kommande skördeår — ett exempel på överflödets magi (Skillingmark VRM IFGH 721 s. 12). Framförallt fick kärven inte vara liten eller skakas ur (Bollebygd VG IFGH 926 s. 7, Veddige HA IFGH 871 s. 63). Sinnet är ytterligt känsligt för symboliken, då det gäller frågor om livets nödtorft, och sådan fågelkärven var, sådan skörd skulle man få nästa år (Forserum SM EU 4265, Vika DR EU 12513). Då fågelkärven togs undan i förväg, var det av samma anledning viktigt, att den inte förstördes av råttor eller möss före julen. Därför hängdes den upp i en hanabjälke, ofta insydd i en påse. Den skulle bevaras på ett råttfritt ställe, som det ofta hette.[18] Även då man inte nöjer sig med en enda kärve utan väljer två eller flera så är detta tydligen betingat inte bara av den sociala synpunkten att vara duktigast bland grannarna utan även av en supranormal tankegång om bättre skörd ju givmildare man visade sig. Redan härav vill man tro, att traditionen med mera än en fågelkärve icke är just sentillkommen, som den måste vara, om fågelkärven ursprungligen varit den sista kärven. Vid den särskilda, kompletterande insamling jag funnit nödvändig efterfrågades både sedens ålder och antalet kärvar. Svaren härpå äro av ett visst intresse. Av 103 inkomna svar tala 34 endast om en fågelkärve eller beröra inte frågan om antalet, vilket synes böra förstås på samma sätt. 3 svar nämna, att flera kärvar sammanbundos till en. 60 svar meddela, att man använt 1 eller 2 eller flera fågelkärvar. Frågan blir då, om seden att endast ha en kärve visar den äldre traditionen. Två uppteckningar bland dessa 103 svar meddela, att sista kärven vid sädens skärning användes till fågelkärve. De äro påtagligen utan inbördes traditionssammanhang i fråga om sista kärven. Uppgiften från Dalarna gäller 1880-talet och anger, att det nog hände att extra kärvar utsattes om skörden var riklig. Belägget från Dalsland om sista kärven gäller tiden före 1850 och samtidigt meddelas, att man numera uppsätter flera kärvar. Det är ingenting förvånande, att en traditionen tidigt utvecklat sig att ta sista kärven till fågelkärve. Men då man i stället nu sätter upp flera kärvar eller som i exemplet från Dalarna sätter upp extra kärvar så bör man observera, att denna form av seden ingalunda bryter mot dess innersta ändamål utan tvärtom ytterligare understryker detta. Att sista kärven tages till fågelnek beror visserligen delvis på dess roll som dominant i skördearbetet men dessutom på att den göres stor. Man tar inte de tillfälligt hopkomna små kärvarna vid skörden (unge, nekunge, horunge, skvek) till fågelkärvar, ty deras omninösa betydelse är en helt annan och som små kärvar skulle de båda dålig skörd liksom den stora kärven bådar god skörd, vid skördeslutet men även som fågelkärve. Och detta vare sig fågelkärven är identisk med skördens sista kärve eller inte. Då blir det också tydligt, att man fullföljer den magiska önsketanken, om man i stället för en stor kärve sätter upp flera eller sätter upp extra kärvar. Med hänsyn till denna fågelkärvens övertroiska mening behöver därför uppsättandet av flera kärvar i stället för en icke vara en yngre form. De möjligheter som finnas att med daterade belägg

[18] Kumla VSM EU 5788, Forserum SM EU 4265, Hålta BO VFF 1131 s. 6, Krogsered HA IFGH 1306 s. 24, Berg SM EU 14207, Frändefors DS EU 13978, Viker VSM ULMA 5242 s. 3, Sjösås SM LUF 4857 s. 9, Östuna UP NMF, Gårdstånga SK LUF 3561 s. 2 f.

belysa frågan bevisa också samma sak. De traditioner som uppteckнats de senaste åren kunna som direkt tradition från levande traditionsbärare som regel icke ge bestämda data tidigare än 1860. Om man därför tager 1860 som gräns och ser hur många uppgifter, som ligga före denna tidpunkt av en resp. två eller flera fågelkärvar vid julen och hur många som ligga efter samma tid, får man fram följande siffror.[19] Av uppgifterna om *en* fågelkärve ligga 4 med säkerhet före 1860 och 2 senare. Av uppgifterna om 1 *eller* 2 *eller* flera ligga 12 före 1860 och 10 efter 1860. En uppgift om en, två eller flera kärvar pekar med bestämdhet på 1800-talets början. Dessa tidsbestämningar måste givetvis ses i jämförelse med de uppgifter som finnas om sedens ålder överhuvud, vartill jag återkommer längre fram. Det anförda materialet är visserligen begränsat, men det antyder dock inte att formen med två eller flera kärvar skulle vara en sen nivellering av seden. Det är emellertid heller ingen tvekan om att inte olikheten att ha en, två eller flera kärvar i samma bygd visar en social skillnad. Uppteckningarna betona gång på gång, att de fattiga hade bara en fågelkärve medan storbönder, herremän och präster hade två eller många.

Av den sentida traditionen synes man sålunda endast kunna utläsa två ändamål med fågelkärvens uppsättande, den magiska mutningen av de skadegörande fåglarna för att de inte skulle förstöra säden i ladan eller på åkern nästkommande år samt den magiska generositeten enligt principen »do ut des» mot djur som inte äro människans husdjur, men som enligt bibeln äro Vår Herres skyddslingar och som före kristendomen mycket väl kunna ha uppfattats vara i andra makters omvårdnad. Jag kan inte i dessa ändamål se några hinder för en tämligen hög ålder, där anknytningen till julen helt förklaras av dess karaktär av årsväxling och årets största högtid.

Emellertid har säkerligen seden att vid julen ge de egna husdjuren extra foder kraftigt bidragit även till omsorgen om varelser utanför bondens gård. Husdjuren fingo av julmaten men även en otröskad kärve, utvald vid samma något växlande tillfällen som fågelkärven. Jag redovisar närmare för husdjurens julfoder i ett särskilt avsnitt.

Kärven eller kärvarna till fåglarna och husdjuren nämnas ofta som en gemensam omsorg, som man tänkte på samtidigt. Kärvarna kunde delas mellan husdjuren och fåglarna, de förra för trivsel och lagårdslycka, de senare för att säden i gengäld skulle bli bra nästa år. Dessa synpunkter komma ofta åter i uppteckningarna.[20] Sammankopplingen av omsorgen för husdjuren och fåglarna tar sig även sådana uttryck som, att man riskerar otur med kreaturen, om fågelkärven ej uppsättes (Skuttunge UP EU 942).

I fråga om ändamålet och meningen med seden att vid jul sätta upp en fågelkärve kan jag inte finna annat än att vad den sentida traditionen har att meddela i frågan fullt tillräckligt motiverar seden. Det är visst inte det enkla ändamålet att »ge mat åt sparvar och dylikt patrask» (P:n Nilsson 1925 s. 142) utan seden är även i denna form

[19] Jag har därvid icke tagit hänsyn till de svar som utan angivande av meddelarens eller sagesmannens födelseår blott ange traditionen som gammal eller urgammal.

[20] Hjulsö VSM ULMA 438: 3 s. 37, Öggestorp SM LUF 4638 s. 2, V. Vingåker SÖ Lundgren 1873 s. 53 f., Skillingmark VRM ULMA 1266 s. 3, Skölvene VG EU 1139, Löderup SK LUF 455 s. 85 f., S:t Peder VG IFGH 3068 s. 33, Älvdalen DR EU 4308, Timmele VG LUF 2173 s. 29 f., Vankiva SK EU 1042, JÄ EU 938. Dessa synpunkter äro i själva verket så vanliga, att ett anförande av alla belägg skulle bli onödigt omfattande.

tillräckligt supranormalt och socialt motiverad. De få äldre uppteckningar man har att stöda sig på ange heller inte något annat ändamål.[21] Om man då vill framföra hypotesen om andra ursprungligare ändamål och meningar i seden, så synes det nödvändigt att också styrka dessa. Något stöd kan man därvid i varje fall inte finna varken i den folkliga traditionen eller i de fåtaliga äldre källorna.

Fågelkärvens uppsättning och omen knutna till kärven

Om valet av kärve till julens fågelkärve och själva sedens mening sålunda icke stöder uppfattningen om fågelkärven som ett offer till »äringsdemoner» och »äringsgudar» eller som en magisk rit överförd från skörden, så kan man fråga sig, om det kan finnas några stöd för denna uppfattning i själva sättet att sätta upp fågelkärven, i de omen som äro knutna till den eller i den olika användning, man hade av kärven, sedan fåglarna tagit sitt.

Jag börjar med fågelkärvens uppsättning. Den äldsta, enklaste och även vanligaste formen synes ha varit att fågelkärven uppsattes på en gärdesgårdsstör, en stång, på en husgavel, på lagårdstaket eller i ett träd, om ett sådant fanns till hands.[22] Till stänger kunde ibland användas krakstörar.[23] Det kunde vara svårt att få ner en stång i marken och därför satte man enligt en del uppteckningar stången med kärven på gödselstan,[24] vilket också hade den fördelen, att det ingenting gjorde om här skräpades ner. Men gödselstan jämnades ibland lite och nyhackat granris ströddes ut (Holsljunga VG IFGH 2851 s. 14). Kärven sattes också gärna framför stugans fönster, då det fanns barn i gården, så att dessa kunde få se på då fåglarna kommo dit.[25] Det synes vara en senare utformning av seden, då fågelkärven eller kärvarna sattes i toppen av utomhusgranarna,

[21] Redan från medeltiden finnes det åtskilliga belägg på att man sörjt för de vilda fåglarna (Kaufmann 1884 s. 399 ff.). Denna källa har välvilligt påpekats för mig av fil. dr Gösta Berg.

[22] Skillingmark VRM IFGH 721 s. 12, Färlöv SK LUF 2151 s. 7, Ö. Ingelstad SK Svensson 1923 s. 33, Näsinge BO VFF 405 s. 14, N. Ullerud VRM IFGH 2655 s. 32, Dorotea, Junsele m. fl. platser i ÅN LUF 2188 s. 8 f., Ö. Hoby SK LUF 280 s. 4, Visseltofta SK LUF 4173 s. 8, Naum VG IFGH 3035 s. 16, Bergum VG IFGH 2890 s. 40, V. Emtervik VRM NMF, Häggdånger ÅN NMF, Härlunda SM LUF 2881 s. 5, Högsäter DS EU 4399, Hallaröd SK LUF 4124 s. 1, Kvistofta SK LUF 4165 s. 1, Jät SM LUF 4859 s. 1 f., Haraker VSM LUF 1651 s. 1, Långared VG NMF, Jät SM ULMA 2411:3 s. 6, Svarteborg BO NMF, Morlanda BO NMF, Jörlanda BO VFF 254 s. 1, Krokstad BO NMF, Öxabäck VG IFGH 2855 s. 10, Mörlunda SM LUF 1082 s. 1, Ryda VG IFGH 3034 s. 13, Österlövsta UP ULMA 1632:2 s. 1, Mora DR ULMA 1992 s. 13, Boo Tannefors ÖG EU 781, Sunnersberg VG IFGH 3129 s. 16, 19, 20, 40, Hyssna VG IFGH 948 s. 72, Idre DR NMF, Ölmevalla HA IFGH 2863 s. 12.

[23] Ö. Vingåker SÖ LUF 2188 s. 2, Gunnarp HA IFGH 875 s. 20.

[24] Hällestad VG IFGH 3201 s. 27, Dalstorp VG IFGH 3103 s. 45, 49, Holsljunga VG IFGH 2851 s. 16, Ljungsarp VG IFGH 3105 s. 28, Nittorp VG IFGH 3158 s. 28, Dalum VG NMF. Jfr Celander 1928 s. 79.

[25] Dalstorp VG IFGH 3103 s. 49, Gunnarp HA IFGH 475 s. 20, Rasbo UP EU 5272, Hålanda VG IFGH 3156 s. 47.

som uppställdes utanför dörrarna,[26] vid porten[27] eller på planen framför gårdens boningslänga.[28] I Högsäter DS sattes fågelkärvarna år 1751 helt enkelt på gärdesgårdsstörarna och de äldre beläggen från Norge ange, att kärvarna utsattes på stänger eller störar nära logen (s. 277). Detta förekommer ännu.[29] Korsets betydelse som skyddande symbol torde spela in, då ett kors trädes på en stör[30] eller en gran (Holsljunga VG IFGH 2851 s. 15 f.) som bas för en kärve i mitten eller en på varje korsarm, eller då man slår en enkel korsarm på granen med två kärvar (Dragsmark BO NMF). Det kunde också förekomma, att man satte i lösa grankvistar under axen på kärven, en vänlig omtanke, att fåglarna skulle kunna sitta där (Bokenäs BO NMF). Kärven kunde också sättas i en hel, okvistad gran något nedanför toppen.[31] Även i julstången kan fågelkärven få sin plats (Leksand DR Celander 1928 s. 79). Från Jämtland meddelas, att julkärvarna sattes upp i ett par rönnar på ömse sidor om grinden (JÄ EU 938). Från Hälsingland nämnes fågelkärven uppsatt i en björk eller hägg (Ytterhogdal HS NMF).

Den äldsta metoden synes ha varit, att fågelkärven placerades på första bästa ställe på en gärdesgårdsstör, en grindstolpe eller i ett träd. Då sådant inte fanns på lämplig plats, togos störar som då kunde slås ner i marken, sättas på gödselhögen, fästas på husgavlarna på den s. k. skatvilan eller på taket. Senare synes metoden vara att placera kärvarna i utomhusgranarna. Hänsyn till att barnen skulle kunna få se fåglarna i kärven har ofta inverkat på placeringen. Det synes emellertid inte vara möjligt att utläsa några bestämda regler för olika bygder eller tider. Tillfälligheten och de lokala förhållandena synas i de flesta fall ha varit helt avgörande.

Då och då möter man emellertid uppgiften, att fågelkärven skulle placeras högt, ju högre desto längre blev säden kommande år. Den som bar fram kärven skulle också ta långa steg, ty lika lång blev säden.[32] Det berättas, att man for omkring och stal stänger på andra skogar för att få den längsta.[33]

Uppsättandet av julkärven blev det synliga tecknet utomhus på att julhelgen inträtt. Detta kunde även markeras med bösskott. Man kunde sätta upp kärven, då kyrkklockan ringde in helgen (Celander 1928 s. 82). Därför att fågelkärven betecknar julens inträde finns det sålunda regler när den skulle vara uppsatt och därför tävlar man om att bli först. Tiden växlar dock avsevärt. Det säges, att fågelkärven sättes upp så snart de kommo ut om morgonen,[34] ibland med motiveringen, att fåglarna skulle kunna börja äta så snart de vaknade. Men orsaken är nog oftast, att var och en vill

[26] Ö. Vingåker SÖ LUF 2188 s. 2, Norrby VSM LUF 1654 s. 1 f., V. Tunhem VG LUF 2173 s. 30, Gunnarp HA IFGH 875 s. 20.

[27] Erska VG IFGH 3014 s. 15, Vänersnäs VG IFGH 3060 s. 25, Hammarö VRM IFGH 746 s. 6.

[28] N. Ullerud VRM IFGH 2655 s. 32, Ö. Vingåker SÖ LUF 2188 s. 1, St. Mellby VG IFGH 3011 s. 23, Bergum VG IFGH 2890 s. 40, Ljungsarp VG IFGH 3105 s. 28, Möne VG LUF 2173 s. 48, Lena VG NMF, Järn DS IFGH 1515 s. 5.

[29] Nyed VRM IFGH 1920 s. 20, Runsten ÖL ULMA 5393 s. 20, Mora DR ULMA 1992 s. 133.

[30] Näs ÖG Säve i berättelse till KVH o. Ant. Akad. 1863, Morlanda BO NMF.

[31] Skepplanda VG IFGH 1931 s. 16, Erska VG IFGH 3014 s. 12, jfr Celander 1928 s. 79, 82.

[32] Jät SM LUF 4859 s. 1 f., jfr Naum VG IFGH 3035 s. 16.

[33] Haraker VSM LUF 1651 s. 1, jfr VG och Norge Celander 1928 s. 80, 82.

[34] Magra VG IFGH 3015 s. 30, St. Mellby VG IFGH 3011 s. 25.

bli först, ty den som fick först upp fågelkärven skulle bli först med skörden [35] eller med vårarbetet [36] eller ibland alla arbeten [37] under det kommande året. Det kan också mera allmänt anses betyda tur att bli först (Erska VG IFGH 3014 s. 19). Kärven fick dock inte sättas upp före julaftonens morgon (Köla VRM VFF 208 s. 4). Men det berättas, att en pojke på ett ställe som ville vinna över grannen sade: »Vi sätter upp vår nek i kväll». Och det gjorde han. Då blev den andre efter (Erska VG IFGH 3014 s. 12). Eftersom fågelkärvens uppsättande blev tecknet på julens början, fick den som satt upp den ofta lite traktering.[38] Detta innebär ofta också en liten traktering för hela familjen. »När far hade satt upp julneken kom han in och då bjöd han på speckenekesupen» (Valbo-Ryr DS IFGH 1002 s. 7). Eller alla skulle ha »en sup samt en limpskiva med ost på, likaså alla husets medlemmar, och efter detta ansågs julen hava inträtt på allvar och allt arbete skulle nu vara slut. — Julhalm utbreddes över hela golvet.»[39]

I dessa former för fågelkärvens uppsättning finns ingenting, som inte naturligt får sin förklaring ur den levande seden själv. Här finns ingen svårförklarad detalj, som skulle kunna tyda på något ursprungligt äringsoffer till demoner eller gudar. Ej heller finns det någon anledning att jämföra den synligt uppsatta fågelkärven med kontinentens skördemaj med kärve eller krona, som uppsättes hemma i gården för att markera skördens slut. Dessa seder äro till sitt innehåll, sin form och sitt ändamål helt olika. Fågelkärvens uppsättning på en stång eller på annat sätt tillgänglig och synlig är i första hand betingad av dess klart angivna roll som fågelföda, i andra hand har den kommit att bli ett tecken på julens inträdande. Därvid framkommer fullkomligt naturligt lusten att tävla, att visa sig duktigast och fabuleringen spinner vidare enligt de aktuella intressedominanterna. Den som får högst eller först uppsatt fågelkärve får bäst säd eller blir först vid skörden, våren eller andra arbeten under året, liksom den som får högst julstång, högst rök ur skorstenen, först utfodrat djuren eller kommer först hem från julottan. Det är här ingalunda fråga om rester av primär fruktbarhetskult utan det är fullt levande men sekundär ominalmagi knuten till ting och händelser under julen, vars existens måste förklaras i huvudsak ur det praktiska livets krav eller ur helt andra synpunkter.

Då fågelkärven var uppsatt kunde man ta märken av fåglarna i kärven. Att dessa gälla nästa års äring är följdriktigt. Intresset härför är ständigt aktuellt vid en årsväxling och dessutom är fågelkärven en del av det gångna årets skörd. Om inga fåglar ville komma, var det ett dåligt tecken.[40] Kom det många gulspinkar eller om fåglarna kommo i flock, betydde det bra gröda,[41] liksom om de små fåglarna, för vilka kärven

[35] Erska VG IFGH 3014 s. 12, Långared VG NMF, St. Mellby VG IFGH 3011 s. 25, Köla VRM VFF 208 s. 4.
[36] Tjörn BO Tyft Vårnummer 1922 s. 5, Järnskog VRM Lundblad-Vifot 1930 s. 41.
[37] Erska VG IFGH 3014 s. 16, Jät SM ULMA 2411:3 s. 6.
[38] Hyssna VG IFGH 948 s. 72, Skepplanda VG IFGH 1931 s. 16.
[39] Köla VRM VFF 246 s. 13, jfr Ånimskog DS ULMA 890:5 s. 20.
[40] Tämligen allmän föreställning i hela Norden, jfr Celander 1928 s. 83.
[41] Nittorp VG IFGH 3158 s. 28, Högsäter DS EU 4399, Kvistofta SK LUF 4165 s. 1, jfr Celander 1928 s. 83.

var avsedd, kommo först. Men om skatan kom först, var det ett dåligt tecken.[42] Men tanken kan också gå andra vägar. »Kom det fåglar i den med samma hade man att vänta ett svårt år» (Frändefors DS ULMA 746:3 s. 30). Här synes man ha tänkt på fåglarnas hunger, som då blir tecken på ett svårt år. »Kom det mycket fågel och av flera slag såsom domherrar, »solsvärtor», kramsfåglar, som annars hörde skogen till, så bådade detta en sträng vinter med mycket snö» (Örkened SK LUF 3940 s. 2, jfr Hallaröd SK LUF 4124 s. 1). Här går tanken ut på dessa fåglars vana att komma fram till gårdarna med sträng vinter i följe. Av fåglarna i kärven kan man även sluta sig till fårlycka (VRM) och dödsfall (Norge) (Celander 1928 s. 84). Blåste kärven ner i storm, skulle det bli sen vår, men blåste den inte ner alls, skulle det bli en bra vår, är ett annat märke (S. Rörum SK LUF 2466 s. 4).

Innebära då dessa och tidigare anförda omen mest för god eller dålig gröda, tidigt slut på vårarbetet eller skörden, men även svårt år, sträng vinter, boskapslycka eller dödsfall en »folktro om ett fast samband mellan fågelneken och grödan» (Celander 1928 s. 82)? Enligt min mening förhåller det sig inte så. Dessa föreställningar äro inte mera fasta än den mängd av omen rörande äring, avel, giftermål, barnafödsel och dödsfall, som i sådan riklig mängd äro knutna till nästan varje tillfälle och varje element under julen och nyåret liksom vi mött dem vid olika arbetssituationer under slåtter och skörd. De äro svar, ofta tillfälliga och skiftande men också ofta klädda i en traditionell gestalt, på de förhärskande intressedominanternas ständiga frågor rörande livets nödtorft och personlig lycka. Men man har inte rätt att därför betrakta fågelkärven och till den knutna föreställningar som rester av eller bevis för en äldre äringskult.

Fågelkärvens användning efter julen

Liksom så många andra ting från julen såsom julhalm, julaska, resterna av julstocken, julljusen, julölet, julbrödet etc. ha även fågelkärvens rester kommit till övernaturlig användning efter jul. Halmen tillvaratogs och gavs åt korna, då de inte ville bli i kalv eller då de inte ville till tjuren.[43] Kalvningen troddes också underlättas därigenom (Svarteborg BO NMF). Ibland anges bara, att djuren då skulle trivas (Dalum VG NMF) och mycket ofta är ändamålet inte utsagt, men regeln, att varje ko skulle ha en bit, anger att halmen betraktades som ett kraftfyllt foder.[44] Det finns till och med uppgifter om, att fågelnekens halm bevarades ända till nästa jul och då gavs som julfoder (Kila VRM IFGH 1804 s. 2). Den kunde även ges djuren, då de släpptes på bete för att de skulle hålla ihop (Jät SM LUF 4859 s. 1 f.). Då halmen användes som foder, är å andra sidan

[42] Jät SM LUF 4859 s. 1 f., Celander 1928 s. 83.
[43] Skaftö BO NMF, Svarteborg BO NMF, Tanum BO VFF 242 s. 5 f., Glava VRM Glava socken 1936 s. 83, jfr Morlanda BO NMF.
[44] Järbo DS NMF, Järlåsa UP NMF, Selaön SÖ NMF, Ytterselö SÖ NMF. Jfr: Idre DR NMF, Särna DR NMF, Lohärad UP NMF, Lena UP NMF, Tensta UP NMF, Edsbro UP NMF, Ölmevalla HA IFGH 2863 s. 12, Dalstorp VG IFGH 3103 s. 51 f.

förbudet att man icke fick använda den till strö naturligt (Starrkärr VG IFGH 750 s. 4). Det synes emellertid inte vara alltid som fågelkärvens halm uppfattades som särskilt kraftfylld. Det finns uppteckningar, som säga, att man gav husdjuren fågelkärvens halm, då det var ont om foder (Morlanda BO NMF). Fågelkärven kunde också ges åt hönsen (Ytterby BO NMF). Ändamålet anges inte, men man kan jämföra seden att ge hönsen säd, som stått på julbordet för att skydda dem mot höken (Vislanda SM LUF 2954 s. 81). Ganska vanligt är, att fågelkärven efter jul användes till strö hos djuren,[45] vanligen korna [46] eller svinen.[47] Denna användning behöver givetvis inte bygga på några övernaturliga föreställningar om fågelkärvens halm, men att det dock ofta är så framgår därav, att det säges, att man inte skulle kasta bort den (Österlövsta UP NMF).

Som så ofta vid supranormalt uppfattade föremål kunna dessa vara till skada lika väl som till nytta. Traditionen har här en utpräglat ambivalent karaktär. Det säges sålunda och detta inom samma trakter, där motsatt tradition påträffats, att man kastade bort halmen eller brände upp den för att inte djuren skulle få den, ty då blevo de sjuka.[48] Den kunde också av samma anledning få ramla ned av sig själv.[49] Några övernaturliga synpunkter torde väl däremot inte sammanhänga med de fall, då fågelkärven efter julen hackades sönder och kastades på gödselhögen.[50] Ensamstående äro uppgifter om, att julkärven lades tillbaka i ladan igen (Tensta UP NMF) och att halmen sedan den suttit uppe till påsk, ströddes på åkern eller också askan efter den i spisen uppbrända fågelkärven (Hällefors VSM EU 7129, jfr ULMA 2983:7 s. 7 och Celander 1928 s. 85).

Kan man då ta denna något skiftande supranormala användning av fågelkärvens halm eller förbuden att använda den som bevis för kärvens äldre roll i en äringskult? Enligt min mening är detta icke möjligt. Fågelkärven till husdjuren måste jämföras med husdjurens utfodring med särskilt hö, med en otröskad kärve, som ibland legat inne under natten i julstugan och hämtat välsignelse, med julmat och delar av julbrödet. Julaska skulle strös på djuren. Julljus botade spruckna spenar på korna m. m. Säden, som stått på julbordet, skyddade hönsen för höken etc. etc. För dessa jultingens supranormala användning redovisas i ett senare avsnitt. Här skall blott understrykas, att det inte är vart och ett av de olika elementen i julfirandet, som är något kultiskt medel i sig själv. De ha ofta sin mycket reella tillvaro, kulten förutan. Men de tillhöra alla julen och hämta härur sin supranormala betydelse av olika schatteringar och olika tillämpning.

Sedens ålder

Det föreliggande källmaterialet medger i fråga om fågelkärvens ålder blott ett tämligen kort historiskt perspektiv. De äldsta beläggen äro från 1700-talets mitt från Dalsland och från 1700-talets slut i Norge. Man möter då redan seden i den form den vanligen

[45] Idre DR NMF, Börje UP NMF, Rasbo UP NMF, Österlövsta UP NMF, Björklinge UP NMF, Härad SÖ NMF, Morlanda BO NMF.
[46] Rasbo UP EU 5272, Knäred HA IFGH 3008 s. 18, Vänersnäs VG IFGH 3060 s. 25.
[47] Boo Tannefors ÖG EU 781, Värmdö UP NMF, Floda SÖ NMF, Ytterselö SÖ NMF.
[48] Bokenäs BO NMF, Vänersnäs VG NMF, Herrestad BO NMF.
[49] Hålanda VG IFGH 3156 s. 47, Väckelsång SM LUF 4970 s. 4 f.
[50] Bollebygd VG IFGH 926 s. 7, Gunnarp HA IFGH 875 s. 20, Tönnersjö HA IFGH 2862 s. 27.

har ännu i dag. Å andra sidan är det fullt klart, att seden i vissa delar av vårt land inkommit mycket sent och det synes här ej heller kunna vara så, att man tidigare känt seden men att den av någon anledning försvunnit ur traditionen och återinförts. I den kompletterande insamling som företagits efterfrågades också sedens ålder och hur den inkommit i bygden i de fall, då detta verkligen kan konstateras. Det säger sig självt, att i de trakter, där seden förekommit på 1850-talet och tidigare man icke kan vänta sig andra svar än att den är gammal eller urgammal. Många meddelare ange också detta. I enstaka fall kunna meddelare, som ha en säker tradition från äldre generationer i familjen, med tämligen stor säkerhet belägga seden omkring 1800. Uppgifterna om att fågelkärven är ung äro inte så få och från skilda landskap. Från Skånes slättbygd uppges den tämligen enstämmigt som sen och det finns meddelare, som anse, att den knappast ännu kan betraktas som tradition.[51] En bestämd uppgift föreligger från Allerum, att seden inkommit för 40 år sedan och därefter spritt sig (Allerum SK EU 13249). I Nordskånes skogsbygd synes fågelkärven vara äldre än vad den nuvarande generationen minns.[52] En uppteckнare meddelar dock, att seden ej förekom förrän på 1870/80-talet. Han framhåller samtidigt den spannmålsfattiga bygden (Örkened SK LUF 4385 s. 3). Från Småland anges seden som känd åtminstone 1850 eller 1860.[53] En uppteckнare kan utpeka den bonde i byn som 1850 införde seden (Urshult SM EU 13272). Men det finns också belägg på, att seden varit okänd vid denna tid. En sagesman, född 1857, kände icke fågelkärven från sin barndom (Värnamo SM EU 12549). Från Öland uppge sagesmän, födda på 1870-talet, att seden var okänd från barndomen (Gårdby ÖL EU 15772) eller förekommande på få ställen (Högby ÖL NMF). Från Gotland meddelar en sagesman, född c:a 1830, att fågelkärve förekom fordom (Hablingbo GO NMF [uppt. 1906]) och en uppteckning från 1879 anger det som sed i äldre tider (Go NMF [uppt. 1906]). En annan sagesman, också född omkr. 1830, anger en kärve eller en bakbulle till fåglarna (Källunge GO NMF [uppt. 1906]), medan en sagesman, född omkr. 1850, meddelar, att »i senare tider ha julkärvar ibland använts».[54] Från Östergötland anger en uppteckнare, att seden fortgått sedan 70—80 år tillbaka (Åtvid ÖG EU 12925, jfr Väderstad ÖG EU 12676). Den är emellertid på vissa håll påtagligen äldre.[55] Från Sörmland meddelar en uppteckнare, att han i barndomen på 1870-talet såg fågelkärvar hos herrskapsfolk (Husby-Oppunda o. Blacksta SÖ EU 12636). En annan anger seden vara omkring 60 år gammal (Blacksta SÖ EU 15493) och åter en annan, född 1843, att den var okänd i hennes barndom (Länna SÖ NMF, jfr Tystberga SÖ ULMA 2894: 36 s. 2). Uppteckningar från Uppland vittna, att seden tillhör 1800-talets senaste årtionden (Björkö-

[51] Borrby SK EU 12536, Högestad SK EU 12753. Man bör dock observera, att båda beläggen gälla en bygd, där man ännu på 1880-talet icke band vårsäden i kärvar. Detta kan ha inverkat fördröjande på sedens spridning i området. Jfr den av M. P:n Nilsson (1921 s. 57) efter aktuarien Berg från Vemmenhögs härad anförda uppgiften att fågelkärven i meddelarens barndom där infördes som något nytt.
[52] Fagerhult SK EU 12673, Björnekulla SK EU 13124, N. Rörum SK enl. medd. av min far, född 1853.
[53] Kalvsvik SM EU 12538, S. Vi SM EU 12687, Näshult SM EU 12623, S. Unnaryd SM EU 12978, Gryteryd SM EU 13196, Virserum SM EU 13218.
[54] Hemse GO NMF (uppt. 1906). Det är anmärkningsvärt, att fågelkärven här äldst synes ha varit råg, i senare tid vete eller havre (Hablingbo GO NMF (uppt. 1906), Hellvi GO EU 13104).
[55] Åsbo ÖG EU 12698, Ulrika ÖG EU 12703, Ekeby ÖG EU 12988. Dock anges seden okänd i Normlösa ÖG.

Arholma UP EU 12555). En sagesman, född 1847 och en född 1859, uppge den som okänd i deras barndom (Bälinge UP NMF, Ingarö UP NMF). Från och med Dalarna och norröver är traditionen tämligen samstämmig om fågelkärven som en tämligen ung sed. Även från Dalarna finnas visserligen uppgifter, att fågelkärven är gammal eller brukats så länge man minns, men dessa upptecknings tillhöra ett tämligen sent traditionsskikt, 1870/80-talen. Det finns emellertid mycket klara och bestämda uppgifter, att seden är sent införd. En upptecknare anger 1880-talet (Svärdsjö DR EU 12860), en annan någon gång i slutet av 1800-talet (Sollerön DR EU 12904). Från Lima meddelas, att seden började i prästgården, någon gång på 1860-talet. Större gårdar hade sedan 2 kärvar (Lima DR EU 13080). Från Ovansiljan med socknarna Mora, Orsa, Sollerön och Venjan vittna uppteckningarna tämligen allmänt, att seden är ung.[56] Från Gästrikland meddelas klart, att seden inkom på 1880-talet (Ovansjö o. Järbo GÄ EU 12626). Från Hälsingland uppges likaså seden inkommen på 1880-talet (Ovanåker HS EU 12528). En äldre man i Ytterhogdal meddelade år 1904 till Nils Keyland, att bruket just ej var vanligt beroende på den ringa sädesskörden.[57] Från Jämtland meddelar en 77-årig sagesman år 1939, att seden är så gammal som han minns (Stugun JÄ EU 12584), medan en annan säger, att seden inkom först omkring 1885 (Marieby JÄ EU 12761). I fråga om Ångermanland meddelar en sagesman (född omkr. 1875), att han inte kunde minnas seden från sin barndom, men att den började, när han var omkring 10 år gammal. Han ansåg, att den kommit in med julböckerna.[58] En annan uppteckning från Ångermanland anger, att seden tillämpades första gången 1895 (Bjurholm ÄN EU 13041). Från Västerbotten och Norrbotten anges slutligen fågelkärven som ett nymodigt bruk eller att det blott förekommer i städerna (Bureå VB EU 12929, Nederluleå NB LUF 2116 s. 6, 18).

Vi ha därmed från Skåne följt den östra sidan av landet med hela Norrland. Det visar sig här av de uppteckningar, som överhuvud sökt datera seden med fågelkärven, att denna synes ha inkommit som sed först under 1800-talets senare hälft. Hur förhåller det sig då med de västra landskapen, där vi i varje fall för Dalsland ha fågelkärven litterärt belagd vid 1700-talets mitt? Inte heller i Halland synes fågelkärven ha någon högre ålder. Det finns uppteckningar, som ange seden som gammal, men de synas icke kunna nå längre tillbaka än tidigast 1860-talet.[59] Från trakten nära Skånegränsen anses seden vara 60—70 år gammal (Skummeslöv HA EU 12630). Från Västergötland föreligger ett tämligen stort material av uppteckningar, men tyvärr är det blott sällan som någon upplysning lämnas om traditionens ålder. Och då de finnas säges det som regel

[56] ULMA 1992 uppt. av Anders Nygård 1915—1928, Mora DR ULMA 1976 s. 21.

[57] Ytterhogdal HS NMF. I samma uppt. meddelas, att mannen ingenting visste om att man förvarat den sista kärven till fågelkärve.

[58] Junsele ÄN LUF 2188. De illustrerade tidningarnas, jultidningarnas och julkortens betydelse för sedens spridning i sen tid har säkerligen varit stor. Man kan härmed jämföra deras roll för spridning av traditionen om den julklappsutdelande tomten, Sigfrid Svensson 1942 s. 97 f. Seden är i sitt äldre utbredningsområde dock av betydligt högre ålder och en genomgång av avbildningarnas roll för sen spridning av seden skulle säkerligen icke kunna ge ens så stora resultat som beläggen utifrån bygderna visa. Man vet allt för litet ännu om tidningarnas och julkortens lokala spridning.

[59] Älvsåker HA EU 12730, Tönnersjö HA IFGH 2862 s. 27, Harplinge HA EU 12616, Nösslinge HA EU 13244.

blott, att seden är gammal eller har funnits så länge man minnes.[60] En upptecknare anser dock, att fågelkärven inkom först på 1870-talet (Sätuna VG EU 13169). Från Bohuslän möta liknande uppgifter. Seden är känd så länge man minns.[61] Inga uppgifter finnas här om att seden införts i senare tid. Även från Dalsland möter man de vanliga upplysningarna, att seden är urgammal, känd på 1860/70-talen (Torrskog DS EU 12553 och EU 12705) och troligen äldre (Bäcke DS EU 13029) eller före 1850 (Frändefors DS EU 13978). Från Högsäters socken, där den belagts år 1751, är den välkänd även i nutidstraditionen (Högsäter DS EU 4399 och NMF). Från Värmland har en upptecknare ansett, att fågelkärven åtminstone är från 1850-talet (Alster VRM EU 12537), i övrigt anges den tämligen genomgående som gammal sed.[62] Egendomligt nog anser en upptecknare, att seden är nyinförd på 1850-talet (Gräsmark VRM EU 12537). I Västmanland anses fågelkärven vara gammal. Inga uppteckningar kunna ange den som en yngre sed.[63]

Sammanfattning

Seden att till julen sätta upp en kärve till fåglarna har genom denna undersökning visat sig ha en i flera avseenden annan karaktär än vad man tidigare menat. Så långt tillbaka man kan följa traditionen visar det sig, att man använt inte bara en utan två eller flera kärvar för ändamålet. Kärvarna ha också i största utsträckning valts under eller vid slutet av tröskningen, eftersom man i de flesta trakter av landet hade slutträskat till jul. Var så icke fallet tog man vid jul en eller flera kärvar i ladan. Men de kunde även väljas före tröskningen, vid inbärning, inkörning eller inläggning i ladan eller vid slutet av sädens skärning ute på fältet, varvid valet naturligast föll på den sista kärven. Enligt en vanlig och primitiv uppfattning borde denna kärve göras särskilt stor för att främja nästa års skörd och även fågelkärven skulle, om man blott hade en, vara stor och fullmatad. Den sista kärvens dominerande roll i arbetsslutet har gjort att den sporadiskt kommit till användning som fågelkärve även oberoende av den ominalmagiska regeln, att den skulle göras stor. Detta gäller i några få fall »stådaren» i Skåne och i större utsträckning »löktneken» i Värmland. Vad Värmland beträffar finner man där parallellt med »löktneken» även att den lilla »löktvippan» fått denna roll beroende på influens från seden att ge den till husdjuren som magiskt julfoder och på dess roll som skördeslutets och skördens symbol hemma i gården. Den

[60] Mjöbäck VG EU 12549, Otterstad VG EU 12692, V. Tunhem VG EU 12735, upptecknaren, som synes ha väl reda på traditionen på gården, meddelar, att hans farfarsfar, född 1781, ingenting visste om sedens ålder, N. Björke VG EU 12743, Gällstad VG EU 12901, Önum VG 12660, Starrkärr VG IFGH 750 s. 4, Skölvene VG EU 1139.

[61] Torsby BO EU 12720, Brastad BO EU 12854, Västerlanda BO EU 12775 (trad. fr. 1862).

[62] S. Ny VRM EU 12777, V. Fågelvik VRM EU 12818, Rämen VRM EU 15574.

[63] Altuna VSM EU 13022, Kumla VSM EU 5788 och 12685, Säby VSM EU 15618, Haraker VSM LUF 1651 s. 1, Viker VSM ULMA 5242 s. 3.

strider emellertid till sin karaktär mot fordringarna på en fågelkärve, ty denna skulle vara stor, större än en vanlig kärve, flera sammanbundna eller flera stycken, såväl då fågelkärven har rollen av magisk mutning av de skadegörande småfåglarna som då man genom att markera överflöd eller givmildhet magiskt inverkade på nästkommande års äring eller visade tacksamhet mot alltings givare för årets skörd. Denna fågelkärvens inre mening synes också vara tillräckligt primitiv och närliggande för att tillräckligt förklara seden och för att den med enbart detta innehåll skulle kunna ha en mycket hög ålder. Emellertid har seden att vid jul ge de egna husdjuren ett extra gott foder, ofta en eller flera otröskade kärvar etc., kraftigt främjat framväxandet av seden med fågelkärven och även bidragit till dess bibehållande.

De yttre, ofta högtidliga former, varunder fågelkärven uppsättes, förklaras därav, att den blivit en gårdens yttre symbol på att julen inträtt liksom på sina håll julstänger och utomhusgranar. Dess karaktär av yttre tecken förklarar också varför olika gårdar tävla att bli först eller att få fågelkärven högst uppsatt. Sådan tävlan förekommer i den sociala bondemiljön särskilt ofta under julen, men även annars, och den diktade vinsten ligger i linje med bondens önskedominanter, god skörd, tur i ladugården, först i kommande års arbeten och personlig lycka. Dessa intressen spegla sig även i de omen, som äro knutna till fåglarnas besök i fågelkärven och sedan fåglarna fått sitt, ha resterna av kärven fått en supranormal kraft från den stora högtiden och de många betydelser, som därunder tillagts densamma. Denna kraft kan bonden tillgodogöra sig på samma sätt som han brukar så många andra ting från julen som lycko- och skyddsmagi för djuren och ibland även åkern. Men samma kraft kan även uppfattas som farlig och då utbildar sig förbud mot att använda fågelkärvens rester.

Hela detta rika traditionskomplex synes mig bestå av psykologiskt och socialt fullt naturligt framvuxna element kring sedens enkla kärna. Bondens intressen för äringen, husdjuren och den personliga lyckan äro de drivande krafterna. Den givna miljön med sina sociala förhållanden i gården och byn och arbetstekniken äro de yttre förutsättningar, varefter traditionen formas.

Jag kan sålunda inte i seden att vid jul sätta upp en fågelkärve, sådan denna ter sig i det sentida uppteckningsmaterialet och i de sparsamma historiska källorna, se några rester av äldre kult eller offer till vare sig äringsdemoner eller äringsgudar. Jag förnekar därför inte principiellt att kult och offer kunna ha funnits, men det synes mig helt omöjligt att bevisa detta med traditionen kring fågelkärven. Offret av en kärve till Odens häst vid jul, som med en karakteristisk seghet fortfarande står som ett ensamt belägg trots en flitig insamling, torde få sin förklaring från motsvarande sed vid skörden. Det behöver därför inte vara ett misstag av Eva Wigström, men inte heller detta synes helt uteslutet. I varje fall ger inte den oerhört rika traditionen om fågelkärven något stöd åt denna isolerade uppteckning och således heller icke något stöd åt uppfattningen av en äldre, folklig offerkult till Oden. Har en sådan existerat, vilket icke förnekas, kräver den helt andra och bättre bevis än hittills framlagda.

Inte heller synes det möjligt att biträda den uppfattningen, att fågelkärven vid julen skulle vara en från skörden överförd sed. Bortsett från de rent positiva förklaringar, som här getts på fågelkärven, kunna allvarliga principiella invändningar göras mot hypotesen som sådan.

P:n Nilsson konstaterar, att fågelkärven förekommer inom ett område, som saknar skördeseder av kontinental karaktär. Detta förklarar han med att »julkärven är ett skördebruk, som flyttats över till julen» (1936 s. 229, jfr 1925 s. 148 ff.). Orsaken härtill anser han vara »de klimatologiska förhållandena, den tidiga och regniga hösten och det osäkra bärgningsvädret, som vållade, att man måste bärga säden, då det var möjligt, och icke hade tid eller lämpligt tillfälle till en allmän skördefest» (1936 s. 230). Detta resonemang, som till en början kan verka slående, lider dock enligt min mening av både oklara och felaktiga tankegångar. Vad nu först överflyttningen av en sed från skörd till jul beträffar, så synes en sådan förutsätta, att seden verkligen en gång funnits vid skörden inom området. Men när inträdde då de ogynnsamma klimatologiska förhållandena? Eller om överflyttningen skett utanför området, var i så fall? Danmark — Skåne? Fågelkärven synes vara mycket sen här. Tyskland? Fågelkärven finns inte här. Och gälla andra klimatologiska förhållanden för Danmark—Skåne än för Tyskland? I själva verket saknar resonemanget både tid och rum. Andra skäl kunna anföras, om det behövs. Var och en vet, att påståendet om avsaknaden av skördefest icke stämmer för fågelkärvens stora utbredningsområde. Dessutom måste man göra åtskillnad mellan en »allmän skördefest» och en tämligen enkel sed vid skördeslutet som den tyska »Erntemai». Frånvaron av en skördefest borde således inte ha hindrat förekomsten av en magisk »Erntemai». Till slut måste man ställa frågan vad är då »Erntemai»? Tyska »Erntemai», »Harkelmai» (av Harke = räfsa), franska »le mai» (majgren), »bouquet de moisson» (skördebukett), engelska »Harvest May» är ju helt enkelt den markering av skördens slut, då sista kärven, en särskilt utstyrd docka, en krona eller krans, kransar på en stång eller det sista lasset med gröna grenar eller kransar och blommor eller ibland hela träd spela rollen av skördeslutets symboler. Enklast skulle man kanske kunna säga, att det är en festlig kombination av det sista av markens gröda med grönska, blommor och kransar. Denna definition passar in på tyska »Erntemai»,[64] engelska »Harvest May» lika väl som på den skördemaj, »eiresione», som skildrats från det gamla Grekland för tvåtusenfemhundra år sedan. Mannhardt har med ett omfattande material skildrat dessa seder från olika delar av Europa, varav klart framgår deras karaktär av i första hand festlig avslutning på skördearbetet, vare sig det gäller höet, säden eller vinet.[65] Då skördeslutets symbol, vare sig det är en ensam

[64] Beträffande tyska Erntemai framgår dess roll i skördeslutet och dess förhållande till andra former av detta av ADV. Det visar sig här, att »Harkelmai» och »Harkelmaigarbe» äro de enda namn på den sist bundna kärven där leden -mai ingår. Man finner i det ofantligt rika beläggmaterialet på andra namn fem isolerade belägg i Westfalen mellan Münster och Dortmund (ADV 94). Här bindes vid skärningens slut och helt naturligt av sista kärven en bukett (»Erntestrauss») som kallas »Harkelmai». Inom samma område, men även sporadiskt i nästan hela Tyskland, särskilt i Schlesien, smyckas kärven helt enkelt med gröna kvistar och band (ADV 91). Betydligt vanligare i Westfalen är att sista lasset kallas »Harkelmai», i Rehnlandet kring Köln »Maienwagen» (ADV 97). Mycket tätt belagt för hela Tyskland är emellertid seden, att man smyckar sista lasset med gröna grenar, blommor, färgrika band eller ett grönt träd (ADV 96). Majen hör sålunda i Tyskland betydligt mera samman med sista lasset än med sista kärven. Samma är förhållandet i Frankrike, England och även i Danmark och Sverige, där majen i skördelasset och även andra lass visst inte är okänd, som tidigare visats.

[65] Mannhardt 1875 s. 190 f. P:n Nilssons skildring i Årets folkliga fester 1936 s. 67 f. är en kort och klar sammanfattning härav.

kärve, en krona eller krans, eller en kombination av säd och grönt, sattes upp på ett synligt ställe, ibland redan ute på fältet och sedan hemma på gården, på taket, på skorstenen till boningshuset eller på sädeslogen etc., så är det i första hand som ett synligt tecken på skördens slut. Men naturligtvis kan till denna uppsatta symbol knytas föreställningen om den kommande grödan liksom till så mycket annat i bondens omgivning och liksom vi funnit sådana föreställningar knutna även till julens fågelkärve. Detta är i själva verket också det enda gemensamma mellan skördemajen och fågelkärven — bondens projicering av sina intressen för årets äring. Men dessa fäster bonden vid så många andra ting i sin omgivning, som visst inte fördenskull kunna härledas ur varandra. Postulatet om fågelkärven såsom ursprungligen identisk med sista kärven har givetvis mycket bidragit till denna helt felaktiga härledning.

13. *Husdjurens julfoder*

Seden att vid jul ge husdjuren ett extra gott och kraftigt foder har nyss berörts i kapitlet om fågelkärven. Därvid framhölls, att bondens naturliga omtanke om husdjuren säkerligen bidragit till framväxten och fortbeståndet av synpunkten, att även himmelens fåglar borde bli delaktiga av julens överflöd.

Att ge husdjuren särskilt julfoder är känt över hela landet men har varierat i sin praktiska tillämpning. Till julfoder kan användas något särskilt gott foder överhuvud, bara lite bättre och rikligare än annars[1] såsom hö i stället för halm eller finaste ängshö,[2] i modern tid särskilt fin klöver (Ö. Sallerup SK EU 15071), extra havre mest till hästarna,[3] någon eller några otröskade havrekärvar,[4] litet gröpe eller mjöl i vattnet,[5]

[1] Uppteckningarna begränsa sig ofta till att meddela, att julfodret skulle vara bättre och rikare än vanligt. Uppgifter härom äro mycket vanliga. I svaren (103 st.) på en särskild frågelista (Skörden och julen, EU Sp 61) anges tämligen enstämmigt, att fodret till julen alltid skulle vara bättre än annars på något sätt. Det vanligaste är att korna fingo enbart hö i stället för halm eller hö och halm blandat. Hästarna fingo vanligen dessutom havre. Jfr Erixon 1935 Skultuna bruk ... s. 578 (belägg från 1770-talet).

[2] Tving BL EU 12767, Stångenäs BO EU 12854, Torsby BO EU 12720, Ål DR EU 13025, Bäcke DS EU 13029, Nösslinge HA EU 13244, Ovanåker HS EU 12528, Linsäll HR EU 13446, Hellvi GO EU 13104, Knista NÄ EU 13032, Holmby SK EU 12866, Karlslanda SM EU 12668, Fagerhult SK EU 12673, Högestad SK EU 12753, Kalvsvik SM EU 12538, Kråksmåla SM EU 15022, Urshult SM EU 13272, Virserum SM EU 13218, Värnamo SM EU 12549, Ölmestad SM EU 12971, Karl Gustav VG EU 13244, Mjöbäck VG EU 1971 och 12544, Otterstad VG EU 12692, Västermo VSM EU 13112, Nordingrå ÄN EU 13093, Bjurholm ÄN EU 13474, Ledberg ÖG EU 13462, Ätvid ÖG EU 12925, Vårdsberg ÖG EU 12524.

[3] St. Skedvi DR EU 13059, Ovanåker HS EU 12528, Björnekulla SK EU 13124, Burseryd SM EU 14682, Karlslunda SM EU 12668, Vansö SÖ EU 14121, Värmlandsnäs VRM Lundblad-Vifot 1930 s. 43 f., Önum VG EU 12660, Altuna VSM EU 13022, Fläckebo VSM EU 12933, Västermo VSM EU 13112.

[4] BL LUF 642 s. 3 f., Öljehult BL NMF, Malung DR EU 12772 och 15182, Lima DR EU 13080, Harplinge HA EU 12579, Visseltofta SK LUF 4170 s. 21, Berga SM EU 12526, Barnarp SM LUF 2648 s. 1, Berg SM EU 14207, Båraryd SM LUF 956 s. 3, Myresjö SM LUF 947 s. 2, Fagerhult SM LUF 5645 s. 4, Rogberga SM LUF 2641 s. 1 och 2647 s. 23, Skärstad SM LUF 796 s. 46, Svenarum SM LUF 878 s. 8 och 2875 s. 11, Kalvsvik SM EU 12538, Forserum SM EU 13531, Visingsö SM EU 19071, Burseryd SM LUF 2173 s. 36, Ö. Torsås SM LUF 864 s. 4, Vansö SÖ EU 14121, Björkö Arholma UP EU 12555, Botilsäter VRM LUF 1738 s. 84, S. Ny Vrm EU 12777, V. Fågelvik VRM EU 12818, Lysvik VRM IFGH 3355 s. 8, Glava VRM Glava socken ... 1936 s. 84, Rämen VRM EU 15574, Gällstad VG EU 12901, Möne VG LUF 2173 s. 49 f., Timmele VG LUF 2173 s. 36, Otterstad VG EU 12692, Viker VSM ULMA 5242 s. 2, Ledberg ÖG EU 13462, Väderstad ÖG EU 12676, Åsbo ÖG EU 12698. Samma sed är välkänd i Norge: Lid (Mannhardt) 1931 s. 100, Aune 1939 s. 23, Flatin 1939 s. 21 samt uppteckningar i NFS av Samuelson (VII: 13), Bøgum (IV: 13, 18), Lid (VII: 7) och A. B. Larsen (I: 14, 24).

sleke,[6] potatis (Orsa DR EU 12851) eller litet bröd.[7] Grundmeningen är den att man skall taga något gott och kraftfyllt, som på samma gång låter djuren förstå, att det är jul, och tillför dem en — givetvis ofta supranormalt uppfattad — kraft och tur. Föreställningen att sådant som tillvaratages midsommarafton är särskilt kraftfyllt och användbart för olika ändamål är vanlig i vårt land. Därför möter man också uppgiften, att det gräs som avslogs midsommarnatten skulle gömmas till julen och då ges djuren.[8] Ett foder vars supranormala verkan är tämligen närliggande men speciell är ärtris. Det ges vid julen[9] men även vid andra tillfällen, t. ex. betessläppningen, för att djuren skola hålla ihop på betet under sommaren. Det har varit tämligen vanligt, att djuren fått otröskade havrekärvar som julfoder. Ibland kunde hästarna få havre och korna otröskade havrekärvar. Härvid gäller detsamma som i fråga om fågelkärven, att man måste ta undan dessa kärvar före jul, då man som regel skulle ha sluttröskat. Ätskilliga uppteckningar ange också, att man tog undan havrekärvar till husdjurens julfoder vid tröskningen.[10] Men det synes heller inte så sällan ha förekommit att man sparade den siste kärven eller några av de sista kärvarna från skörden att ge husdjuren om jul. Denna tradition har sin starkaste frekvens i Värmland men förekommer även på andra håll.[11] Man bör dock observera, att det även i Värmland förekom, att havre-

[5] Skövde VG EU 12562, Ål DR EU 13025, Bäcke DS EU 13029, Björnekulla SK EU 13124, Svärdsjö DR EU 12860, Altuna VSM EU 13022, Skövde VG EU 12562.

[6] Ovansjö och Järbo GÄ EU 12626, Malung DR EU 15182.

[7] Tving BL EU 12767, Brastad BO EU 15109, Boda DR EU 15270, Lima DR EU 15237, Malung DR EU 12772, Mora DR EU 12642, Svärdsjö DR EU 12860, Orsa DR EU 12581 och 15063, Torrskog DS EU 12705, Håbol DS VFF 740 s. 37, St. Skedvi DR EU 13059, Bäcke DS EU 13029, Hellvi GO EU 13104, Ovansjö och Järbo GÄ EU 12626, Ovanåker HS EU 12528, Linsäll HR EU 13446, Stugun JÄ EU 12584, Asker NÄ EU 15090; Askersund NÄ ULMA 847 s. 27, Hammar NÄ ULMA 2343: 51 s. 4, Nysund NÄ ULMA 885: 1 s. 4, S. Vi och Vena SM EU 12687, Virserum SM EU 13218, Näshult SM EU 12623, Husby Oppunda och Blacksta SÖ EU 12636, Söderby Karl UP EU 15019, Björkö Arholma UP EU 15021, Skövde VG EU 12562, Värmlands-Näs VRM Lundblad-Vifot 1930 s. 43 f., Altuna VSM EU 13022, Bjurholm ÄN EU 13474, Nordingrå ÄN EU 13093, Sund ÖG EU 12604, Ulrika ÖG EU 12703.

[8] Kråksmåla SM EU 15022, SÖ LUF 1619 s. 4. Ytterligare exempel på användningen av gräs, blommor och löv från midsommaren ger Celander (1928 s. 90). Ofta finner man tanken, att det just är midsommarnattens kraftfyllda dagg, som på detta sätt skall tillvaratagas. Jfr för Norge uppteckningar i NFS av Ryssdal II: 66, 72, 82.

[9] Denna sed är känd genom talrika belägg i varje fall från BL, DR, JÄ, SM, SK, VG, VRM, VSM, ME och torde vara att anse som allmän i hela Sverige, jfr Celander 1928 s. 90.

[10] Öljehult BL NMF, Malung DR EU 12772, Harplinge HA EU 12579, Berg SM EU 14207, Björkö Arholma UP EU 12555, Lysvik VRM IFGH 3355 s. 8, Ö. Fågelvik VRM EU 12818, Gällstad VG EU 12901, Vansö SÖ EU 14121, Ledsberg ÖG EU 13462, Väderstad ÖG EU 12676, Åsbo ÖG EU 12698, Ö. Torsås SM LUF 864 s. 4.

[11] I fråga om den värmländska traditionen hänvisas till tidigare avsnitt om sista kärven i Värmland. Utanför Värmland känner jag följande belägg på sista kärvens användning till julfoder: Västanfors VSM EU 18321, Mo DS IFGH 2669 s. 38, Hällefors VSM ULMA 2987: 7 s. 7, Kil NÄ ULMA 1205: 1 s. 2. Från Västergötland uppger en källa, att man spårar traditionen att den sista neken skulle gömmas och ges åt kreaturen (Henriksson 1929 s. 45). Celander uppger sig känna seden från Västergötland, Värmland och Dalarna samt från Norge och Danmark (1928 s. 91). Jfr betr. Norge Skar 1909 s. 39 f. och 136, Storaker 1920 s. 160, Strompdal 1938 s. 64, och betr. Danmark DF 1906/43: 1171.

kärvarna lades undan vid tröskningen. För att rätt kunna bedöma förhållandet mellan denna form av seden och den form, då till julfoder användes »löktvippan» eller »löktneken», måste man komma ihåg, att sista kärven och dess användning hört till huvudtemat vid insamlingsarbetet under lång tid, medan den mera neutrala frågan, hur man valde ut kärvarna till husdjurens julfoder, överhuvud knappast ställts förrän i min frågelista EU Sp 61, »Skörden och julen». I och för sig ligger det också ganska nära till hands att välja ut en kärve eller kärvar till husdjurens julfoder vid skördens slut. Man slapp då att riskera att detta blev bortglömt vid tröskningen, som ofta sköttes av lejda personer utan vetskap om familjens jultraditioner. Att valet under sådana förhållanden skedde vid skördens slut synes vara en mycket närliggande praktisk åtgärd och är ofta heller ingenting annat. Naturligtvis kan just den sista kärven väljas, t. ex. därför att den spelar en framträdande roll i skördetraditionen. Att man dock inte får lägga allt för stor vikt just vid sista kärven framgår bl. a. därav, att det ofta var mer än en kärve, som togs undan. Från Västmanland berättas, att man tog undan de två sista havrekärvarna och hängde upp dem i en säck mitt i taket på lagårdsskullen. En fick fåglarna och en annan skulle delas mellan korna julkvällen, för att de skulle följas hem om sommaren. Man sade till dem »att de skulle vara hemma klockan sex om kvällarna och hålla ihop som den kärven hängt ihop».[12] Även från andra håll uppges, att man valde 2 eller 3 kärvar vid skördens slut till julfoder (Hjertum BO VFF 1069 s. 12). De kärvar, som togos undan till fågelkärvar, hängdes ofta så att inte råttor eller möss skulle kunna komma åt dem, och det ansågs som ett dåligt tecken, om en sådan kärve blev förstörd. Samma synpunkt framkommer även i fråga om de kärvar, som togos undan till julfoder.

Det synes också ha förekommit, att den undanlagda kärven tagits in på kvällen och lagts under julbordet. Detta kan vara en praktisk åtgärd för att ha kärven till hands vid julottans foder, då djuren ofta därjämte skulle ha något av maten från julbordet. Men liksom i fråga om skålen med säd torde även den synpunkten ha gjort sig gällande att kärven genom att ligga under julbordet tillfördes ytterligare välsignelse.[13]

Ett särskilt, övernaturligt kraftfoder kunde djuren behöva icke endast vid jul utan även vid andra betydelsefulla tillfällen, t. ex. då de ställdes in på stallfoder om hösten eller då de släpptes på bete om våren. Från Västmanland är meddelat, att »sista neken di skar på åkern» eller »de sista sädesnekerna» fördelades mellan gårdens kreatur

[12] Viker VSM ULMA 5242 s. 3 f. Från samma socken och i samma uppteckning (s. 2) berättas emellertid, att man tog in kärvar juiafton och satte under bordet och gav djuren till julfrukost, utan att det nämnes något om en sista kärve.

[13] Att »löktvippan» i Värmland kan tagas ner och läggas under bordet före julottefodret synes närliggande, då den ändå finnes i stugan (Alster VRM EU 12509, jfr Palmqvist Rester av primitiv religion, mpt i NMF s. 58, 59 och 80). Jfr Möne VG LUF 2173 s. 49 f. Möjligen får en uppgift från Malung i Dalarna (EU 12772), att man lade en otröskad sädeskärve under julbordet för att det skulle vara »mat både under och på bordet» tolkas så, att denna kärve egentligen var avsedd till julfoder, men full klarhet har icke stått att vinna rörande denna sak. Från Ö. Torsås SM meddelar en tyvärr allt för ofullständig uppteckning (LUF 864 s. 4), att man band halm om fruktträden och »tog in en nek och strödde under bordet». Det kan här vara fråga om julottefoder till djuren, då med en nek tydligen avses otröskad säd.

vid Mikaeli. Då skulle det inte bli något fel på dem under året.[14] Tydligen har Mikaeli här betraktats som ingång för vinterfodringsperioden och det är sålunda frågan om en skyddande och befrämjande initialmagi. I Ryssland kunde sista kärven också ges åt husdjuren den förste oktober, då man första gången utfodrade dem inomhus (Zelenin 1927 s. 42). Inom det värmländska traditionsområdet kunde »löktvippan» även ges åt djuren vid betessläppningen (V. Ämtervik VRM IFGH 1285 s. 18). Från Östergötland finnes en uppgift, att sista kärven togs hem redan då säden skars och gavs åt den bästa kon (Regna ÖG ULMA 3887 s. 9). Det finns även exempel på att sista kärven gavs åt hästarna första vårdagen, varvid den sålunda kommit att spela samma roll som julbröden (N. Mellby SK LUF 3526 s. 6 f.).

Även annan otröskad säd kunde väljas för husdjurens julfoder. Från Sörmland uppges, att lössäden från fältet bands samman till s. k. »stråkgubbar», gömdes och gavs kreaturen till julafton, varvid man sade två gånger i djurets vänstra öra: »I kväll ä de julafton!»[15] Från Skåne är antecknat, att »den första sädeskärven och det första höet, som bärgades in, skulle korna ha på julafton» (Visseltofta LUF 4170 s. 21). Detta innebär givetvis, att det var vid inbärgningen av säden eller höet, som man valde ut julfodret.

Det visar sig sålunda vara tämligen närliggande, att man som ett extra kraftfyllt julfoder till kreaturen väljer en eller flera otröskade sädeskärvar som regel havre. I Värmland finner man den sista havrekärven spela en särskilt stor roll i skördetraditionen, och det har därför legat nära till hands, att den togs till julfoder, sedan dess roll som tecken på skördeslutet var utspelad. Den har därvid också, som framgått av det föregående, kommit att traditionellt utformas på ett särskilt sätt med en liten tofs för varje husdjur.

Vid vilket tillfälle man i övrigt utvalde de otröskade kärvarna för djurens julfoder synes, liksom i fråga om fågelkärven, närmast hänga samman med praktiska förhållanden. Inom de bygder, där man traditionellt skulle ha gjort undan tröskningen till jul, måste kärvarna tagas före tröskningens slut. Detta kunde ske i samband med tröskningen. Men om man hade lejda tröskekarlar, vilket på många håll var fallet, var det mindre troligt, att dessa så noga aktade på husets traditioner. Det var därför fullt naturligt, att husdjurens kärvar togos undan före tröskningen, antingen i samband med sädens inkörning eller vid skördens slut ute på fältet. Precis samma förhållanden ha också visat sig gälla, då man tog undan julkärvar till fåglarna. I dessa förhållanden finnes emellertid ingenting av riter eller kult. Att sedan önskemål om övernaturliga verkningar knytas till julfodret är en annan fråga. Intressedominanterna vädja alltid till det övernaturliga, särskilt vid ett sådant tillfälle som årsväxling och jul.

Det har inte varit ovanligt, att man vid julbaket bakade särskilt bröd till djurens julfoder. Från Hälsingland uppges, att man ibland bakade ett särskilt grovt bröd till djuren (Ovanåker EU 12528). Brödet till hästarna kunde vara av sammalen havre (Ovansjö och Järbo GÄ EU 12626). Liknande uppgifter möta på andra håll.[16] Från

[14] Grythytte VSM Örebro läns folkbildningskommittés arkiv. Liknande uppgifter från samma plats i ULMA 2977: 3 s. 1 och NMF Manuskriptband 2 s. 717.

[15] SÖ NMF, jfr Aminson 1884 s. 87, Celander 1928 s. 91.

[16] Lima DR EU 15237, Mora DR EU 12642, Orsa DR EU 15063, Linsäll HR EU 13446, Altuna VSM EU 13022, Bjurholm ÄN EU 13474.

Dalarna meddelas att man bakade ett särskilt bröd till husdjuren av sämre mjöl, s. k. »kräkmjöl» av slumsäd eller också en skrapkaka av det sista i baktråget till kossor och småkreatur på julafton (Boda DR EU 15489, Orsa DR EU 15063, Lima DR EU 15237). I Uppland brukade man ge bröd av blandsäd till varje djur julafton eller också fingo de av det grova spisbrödet (Söderby-Karl UP EU 15019). Varje höst och vår kunde man baka bröd till hästarna med mycket havremjöl och havregröpe (Björkö-Arholma UP EU 15021). Även från Dalsland talas om särskilt »hästbröd» (Erikstad DS EU 15420).

Bakningen av särskilda bröd till djuren synes genomgående ha motiverats av att man ansåg det vanliga brödet för fint. Detta framgår även av sådana exempel som att man tog undan gammalt bröd, som man hade kvar vid julen, och gav detta åt djuren (Boda DR EU 15270). Men man kunde också taga en kaka eller en halv kaka av det rikt tilltagna julbaket, men då naturligtvis alltid av det grova brödet. Något annat ville djuren heller inte äta.[17]

Husdjuren i lagården liksom hunden och katten fingo ofta även direkt del av maten från julbordet. Som allmän regel gäller vanligen, att man skall ha gett husdjuren foder före julaftonens måltid, ty sedan julaftonen inträtt fingo inga sysslor förrättas. Därför blir det också det fina höet, de undantagna, otröskade kärvarna, det särskilt bakade brödet eller i förväg undanlagt bröd, som ges djuren julafton. Det finnes visserligen enstaka uppgifter om att man redan på julaftonen låtit djuren få del av julbrödets välsignelse (Hellvi GO ULMA 6586 s. 3, S. Ny VRM EU 16133, Celander 1928 s. 90). Det vanligaste var dock, att man bland djurens julottefoder skulle taga med av det bröd, som under julnatten legat på julbordet, ibland även av ölet och brännvinet. Det är tydligt, att bonden härigenom velat tillföra sina husdjur något av den kraft och välsignelse, som hängde samman med såväl julbordet som den heliga natten.[18] Detaljutformningarna av seden kunna som alltid variera. Av varje slags julbröd, som legat på bordet, skulle kor och hästar ha var sin skiva (Holmby SK EU 15071, jfr Hellvi GO EU 13104). Kreaturen kunde också på julmorgonen få var sin bit av den kaka, som låg underst i julhögen (Timmele VG LUF 2173 s. 36, jfr Stugun JÄ EU 12584). En särutveckling visar en sed från Småland, att en skiva julbröd på julaftonen efter måltiden skulle läggas under bordduken, där den skulle ligga i tre dagar för att sedan ges åt korna för mycket och gott smör nästa år (Älghult SM LUF 2923 s. 39, jfr betr. sädeskorn i julduken V. Torsås LUF 2570 s. 53).

Men det gällde inte enbart brödet. Det berättas, att en husbonde i Värmland tog ett kar med havre och med havren blandade han något av all julmaten, som fanns på

[17] Brastad BO EU 15109, Malung DR EU 15182, Orsa DR EU 12581, Bäcke DS EU 13029, Torrskog DS EU 12705, Ovanåker HS EU 12528, Hellvi GO EU 13104, Stugun JÄ EU 15115, Asker NÄ EU 15090, Fagerhult SK EU 15062, Kråksmåla SM EU 15022, Linneryd SM EU 15140, Näshult SM EU 12623, Vena SM EU 12687, Virserum SM EU 13218, Otterstad VG EU 12692 och 15183, Dannemora UP EU 15482, Västermo VSM EU 13112, Nordingrå ÄN EU 13093, Råneå NB EU 16409, Ulrika ÖG EU 12703. Från Bjuråker HS uppges, att husdjuren fingo ett i korsform bakat bröd, »julkors» (ULMA 2350 s. 15, 57, 110).

[18] N. Solberga SM LUF 936 s. 1 och 1491 s. 6, Karlskoga VRM LUF 1736 s. 92, Botilsäter VRM LUF 1738 s. 87, Sund ÖG LUF 1564 s. 6, Häglinge SK LUF 4021 s. 14, Rydaholm SM LUF 2787 s. 37.

julbordet, och så hällde han brännvin i. Detta skulle hästarna ha juldagens morgon (Gillbergs hd VRM LUF 1738 s. 110).

Tanken att tillgodogöra sig julbordets välsignelse synes också ligga bakom seden att låta den havre, som hästarna skulle ha före julottefärden, under julnatten stå under eller på bordet.[19] »Man tog ännu i mannaminne på julaftonskvällen in en spann havre och satte den under julbordet — ett offer åt de underjordiska. Däri hälldes julöl och brännvin, och för varje sup, som karlarna togo, skulle en dylik också slås i spannen. Detta skulle sedan hästarna ha på juldagsmorgonen, innan man for till ottan» (Erixon 1935 Skultuna bruk ... s. 578). Från Dalarna berättas, att hästarna på julottan fingo havre, julöl och brännvin i en kopparkittel som stått under det dukade bordet (St. Skedvi DR EU 13059). Med tanke på den kända kappåkningen från julottan, känd i varje fall sedan 1600-talet (Garfvé 1904 s. 225), torde huvudändamålet med brännvin och öl till hästarna vara att få dem tillräckligt livliga, för att hålla god fart från julottan. Då hästen på julmorgonen fick sin havre, »fick han en skvätt brännvin på också, för att han skulle vara rask i benen» (Rämen VRM EU 15574). Denna sed synes ha varit tämligen vanlig.[20]

Drickat som stått på julbordet kunde stänkas på fodret före julottans utfodring (N. Solberga SM LUF 2605 s. 63, jfr Nässjö SM LUF 2609 s. 65, 68). Ännu kraftigare blev ölet, om det stod ett ljus och brann i skålen med öl under julnatten (SÖ LUF 1619 s. 18). Drickat från julbordet kunde också ges kreaturen på juldagsmorgonen, sedan man kom hem från julottan. Då lade husbonden sin vigselring, som skulle vara av silver, i hon och lät djuren dricka på den. Han tog också ett glas dricka och hällde i varje bås (Rydaholm SM LUF 2787 s. 37).

Även smådjuren få del av sådant, som legat på julbordet, för både avvärjande och befrämjande ändamål. En inte ovanlig sed synes sålunda ha varit att lägga korn på bordet under ljusstaken eller i ett fat, en tallrik etc. så att ljuset, som brann hela natten fick lysa på det. Ibland kunde kornen i stället läggas i julduken. På morgonen gav man så hönsen detta för att de skulle värpa bra eller för att inte höken skulle ta dem under det kommande året.[21] Men även hönsmat, som tillagats av tre tuggor av varje slags mat från julbordet och fått ligga där under julnatten, skyddade mot höken (Härlunda SM LUF 2878 s. 23). Detsamma gällde den kvast, varmed man sopat golvet juldagens morgon (Ysane BL LUF 2818 s. 12).

Det torde inte vara någon tvekan om att dessa olika former av julfoder anses ha fått en extra kraft därav att de stått inne på eller under julbordet under julnatten, då

[19] Rämen VRM EU 15574, s. Ny VRM EU 12777, Önum VG EU 12660, Fläckebo VSM EU 12933, Viker VSM ULMA 5242 s. 2.

[20] Fläckebo VSM EU 12933. Nordiska museet har förvärvat ett bockhorn från Järbo i Gästrikland (inv.nr 217786), som brukade hänga i stallen och användes enbart till att ge hästarna ett eller ibland två horn brännvin ur för julottefärden, »för att hästarna skulle bli så snabba som möjligt vid hemfärden från julottan. Den som först kom hem då skulle påföljande år få *först sått*, å *först skördat*» (EU 12626).

[21] L. Slågarp SK Christoffersson 1918 s. 557, Urshult SM LUF 2846 s. 21 och 3611 s. 3, Virestad SM LUF 2885 s. 79, V. Torsås SM LUF 2890 s. 53.

många starka krafter äro verksamma. Liknande föreställningar äro också välkända från andra länder.[22]

Även på andra sätt kunde djuren tillföras de krafter, som funnos i jultingen. Från Öland berättas, att hästarna på juldagsmorgonen mellan första och andra gången det ringde i kyrkan skulle tvättas med julöl i tro, att de då under det kommande året lättare skulle hålla sig blanka och feta (Torslunda ÖL LUF 1181 s. 4).

Jultingen kunde emellertid tillföras ännu mera kraft, om de medtogos i kyrkan under julottan. Man tog brödskivor med sig i fickorna och varje djur fick vid hemkomsten, innan man gått in, antingen blott kreaturen eller både får och fä och hästar, kattor och hundar.[23] Eller man tog med sig en skiva av varje sort, som boskapen fick smaka då man kom hem (Åtvid ÖG EU 12925, jfr Tiveden Tjörne 1943 s. 50). En annan uppteckning härom lyder: »Julottan skulle man ta bröd av julbrödet med sig till julottegudstjänsten, gå sig varm, så man blev svett och brödet få del av svetten, då det bars i kläderna. Vid hemkomsten från kyrkan skulle det givas åt kreaturen» (Simonstorp ÖG LUF 1442 s. 12). Svett användes ofta som magiskt medel och julbrödet, som varit med vid julottan och samtidigt fått del av kroppens svett, är en summering av flera supranormala element och verkan bör då också bli så mycket större.

Det från julottefärden överblivna höet gavs hästarna för att de skulle bli muntra och må väl och man kunde till och med strö halm på vägen, där de hemvändande kyrkslädarna passerade. Denna gavs sedan åt korna för att få tur med dem (Frinnaryd SM LUF 929 s. 3, jfr FSF VII: 2 s. 154, 199).

Dessa olika sätt att sörja för särskilt gott och rikligt eller särskilt utvalt, kraftfyllt julfoder åt husdjuren äro givetvis betingade dels av den naturliga omsorgen, att även husdjuren skulle märka att det är jul, men innebära även en klart utformad initialmagi för nästkommande år. Önskemålen äro tämligen varierande men de kunna alla inordnas under begreppet tur och lycka med husdjuren. Det gäller emellertid inte bara den animala fruktsamheten. Det gäller också sådana ting som rik smöravkastning, att husdjuren ska ha matlust, trivas och bli feta, att korna ska hålla tillsammans på sommarbetet och skyddas mot förgöring eller att hönsen ska värpa bra och bli skyddade för höken. Den sista kärven spelar en tämligen underordnad roll i detta sammanhang. Bonden söker de kraftfyllda medlen, var han finner dem.

Seden att till jul ge husdjuren en eller flera otröskade sädeskärvar medförde här liksom i fråga om fågelkärven, att man måste taga undan säd före tröskningens slut (jfr s. 280). I den mån en sista kärve redan av andra skäl spelat en roll i skördetraditionen har den därvid också haft lättare att apteras även för detta ändamål. Jag anser sålunda användningen av en otröskad kärve, vilken som helst, till julfoder åt husdjuren spegla ett mera primärt stadium än sista kärven i denna roll. Det visar sig också, att en sista kärve användes till julfoder närmast inom sådana traditionsområden, där den redan fått en dominerande roll i skördeslutet, t. ex. den värmländska »löktvippan». Att en sådan vippas huvudroll är att vara en synlig symbol för skördeslutet framgår

[22] Norge: Hult 1939 s. 102, uppteckningar i NFS av Røstad (I: 16) och Lid (VI: 4). Finland: FSF VII: 1 s. 757. Jfr Celander 1928 s. 90.

[23] Ramundeboda NÄ EU 7132, ÖG LUF 1950 s. 255, jfr Frinnaryd SM LUF 929 s. 3.

juibordet, och så hällde han brännvin i. Detta skulle hästarna ha juldagens morgon (Gillbergs hd VRM LUF 1738 s. 110).

Tanken att tillgodogöra sig julbordets välsignelse synes också ligga bakom seden att låta den havre, som hästarna skulle ha före julottefärden, under julnatten stå under eller på bordet.[19] »Man tog ännu i mannaminne på julaftonskvällen in en spann havre och satte den under julbordet — ett offer åt de underjordiska. Däri hälldes julöl och brännvin, och för varje sup, som karlarna togo, skulle en dylik också slås i spannen. Detta skulle sedan hästarna ha på juldagsmorgonen, innan man for till ottan» (Erixon 1935 Skultuna bruk . . . s. 578). Från Dalarna berättas, att hästarna på julottan fingo havre, julöl och brännvin i en kopparkittel som stått under det dukade bordet (St. Skedvi DR EU 13059). Med tanke på den kända kappåkningen från julottan, känd i varje fall sedan 1600-talet (Garfvé 1904 s. 225), torde huvudändamålet med brännvin och öl till hästarna vara att få dem tillräckligt livliga, för att hålla god fart från julottan. Då hästen på julmorgonen fick sin havre, »fick han en skvätt brännvin på också, för att han skulle vara rask i benen» (Rämen VRM EU 15574). Denna sed synes ha varit tämligen vanlig.[20]

Drickat som stått på julbordet kunde stänkas på fodret före julottans utfodring (N. Solberga SM LUF 2605 s. 63, jfr Nässjö SM LUF 2609 s. 65, 68). Ännu kraftigare blev ölet, om det stod ett ljus och brann i skålen med öl under julnatten (SÖ LUF 1619 s. 18). Drickat från julbordet kunde också ges kreaturen på juldagsmorgonen, sedan man kom hem från julottan. Då lade husbonden sin vigselring, som skulle vara av silver, i hon och lät djuren dricka på den. Han tog också ett glas dricka och hällde i varje bås (Rydaholm SM LUF 2787 s. 37).

Även smådjuren få del av sådant, som legat på julbordet, för både avvärjande och befrämjande ändamål. En inte ovanlig sed synes sålunda ha varit att lägga korn på bordet under ljusstaken eller i ett fat, en tallrik etc. så att ljuset, som brann hela natten fick lysa på det. Ibland kunde kornen i stället läggas i julduken. På morgonen gav man så hönsen detta för att de skulle värpa bra eller för att inte höken skulle ta dem under det kommande året.[21] Men även hönsmat, som tillagats av tre tuggor av varje slags mat från julbordet och fått ligga där under julnatten, skyddade mot höken (Härlunda SM LUF 2878 s. 23). Detsamma gällde den kvast, varmed man sopat golvet juldagens morgon (Ysane BL LUF 2818 s. 12).

Det torde inte vara någon tvekan om att dessa olika former av julfoder anses ha fått en extra kraft därav att de stått inne på eller under julbordet under julnatten, då många starka krafter äro verksamma. Liknande föreställningar äro också välkända från andra länder.[22]

Även på andra sätt kunde djuren tillföras de krafter, som funnos i jultingen. Från Öland berättas, att hästarna på juldagsmorgonen mellan första och andra gången det ringde i kyrkan skulle tvättas med julöl i tro, att de då under det kommande året lättare skulle hålla sig blanka och feta (Torslunda ÖL LUF 1181 s. 4).

Jultingen kunde emellertid tillföras ännu mera kraft, om de medtogos i kyrkan under julottan. Man tog brödskivor med sig i fickorna och varje djur fick vid hemkomsten, innan man gått in, antingen blott kreaturen eller både får och fä och hästar, kattor och hundar.[23] Eller man tog med sig en skiva av varje sort, som boskapen fick smaka då man kom hem (Åtvid ÖG EU 12925, jfr Tiveden Tjörne 1943 s. 50). En annan uppteckning härom lyder: »Julottan skulle man ta bröd av julbrödet med sig till julottegudstjänsten, gå sig varm, så man blev svett och brödet få del av svetten, då det bars i kläderna. Vid hemkomsten från kyrkan skulle det givas åt kreaturen» (Simonstorp ÖG LUF 1442 s. 12). Svett användes ofta som magiskt medel och julbrödet, som varit med vid julottan och samtidigt fått del av kroppens svett, är en summering av flera supranormala element och verkan bör då också bli så mycket större.

Det från julottefärden överblivna höet gavs hästarna för att de skulle bli muntra och må väl och man kunde till och med strö halm på vägen, där de hemvändande kyrkslädarna passerade. Denna gavs sedan åt korna för att få tur med dem (Frinnaryd SM LUF 929 s. 3, jfr FSF VII: 2 s. 154, 199).

Dessa olika sätt att sörja för särskilt gott och rikligt eller särskilt utvalt, kraftfyllt julfoder åt husdjuren äro givetvis betingade dels av den naturliga omsorgen, att även husdjuren skulle märka att det är jul, men innebära även en klart utformad initialmagi för nästkommande år. Önskemålen äro tämligen varierande men de kunna alla inordnas under begreppet tur och lycka med husdjuren. Det gäller emellertid inte bara den animala fruktsamheten. Det gäller också sådana ting som rik smöravkastning, att husdjuren ska ha matlust, trivas och bli feta, att korna ska hålla tillsammans på sommarbetet och skyddas mot förgöring eller att hönsen ska värpa bra och bli skyddade för höken. Den sista kärven spelar en tämligen underordnad roll i detta sammanhang. Bonden söker de kraftfyllda medlen, var han finner dem.

Seden att till jul ge husdjuren en eller flera otröskade sädeskärvar medförde här liksom i fråga om fågelkärven, att man måste taga undan säd före tröskningens slut (jfr s. 280). I den mån en sista kärve redan av andra skäl spelat en roll i skördetraditionen har den därvid också haft lättare att apteras även för detta ändamål. Jag anser sålunda användningen av en otröskad kärve, vilken som helst, till julfoder åt husdjuren spegla ett mera primärt stadium än sista kärven i denna roll. Det visar sig också, att en sista kärve användes till julfoder närmast inom sådana traditionsområden, där den redan fått en dominerande roll i skördeslutet, t. ex. den värmländska »löktvippan». Att en sådan vippas huvudroll är att vara en synlig symbol för skördeslutet framgår

[19] Rämen VRM EU 15574, s. Ny VRM EU 12777, Önum VG EU 12660, Fläckebo VSM EU 12933, Viker VSM ULMA 5242 s. 2.

[20] Fläckebo VSM EU 12933. Nordiska museet har förvärvat ett bockhorn från Järbo i Gästrikland (inv.nr 217786), som brukade hänga i stallen och användes enbart till att ge hästarna ett eller ibland två horn brännvin ur för julottefärden, »för att hästarna skulle bli så snabba som möjligt vid hemfärden från julottan. Den som först kom hem då skulle påföljande år få *först sått*, å *först skördat*» (EU 12626).

[21] L. Slågarp SK Christoffersson 1918 s. 557, Urshult SM LUF 2846 s. 21 och 3611 s. 3, Virestad SM LUF 2885 s. 79, V. Torsås SM LUF 2890 s. 53.

[22] Norge: Hult 1939 s. 102, uppteckningar i NFS av Røstad (I: 16) och Lid (VI: 4). Finland: FSF VII: 1 s. 757. Jfr Celander 1928 s. 90.

[23] Ramundeboda NÄ EU 7132, ÖG LUF 1950 s. 255, jfr Frinnaryd SM LUF 929 s. 3.

utom av den värmländska traditionen av paralleller på de Brittiska öarna och kontinenten. Däremot har särformen i Värmland med lika många småvippor som antalet djur utformats under inflytande av den nya rollen.

Även om den sista kärven hade uppfattats som en koncentration av den vegetativa fruktbarheten, synes det omöjligt att se dess användning som julfoder åt husdjuren som en överföring av denna till den animala fruktsamheten, som en äldre allt för spekulativ forskning velat göra gällande. För det första inrymma ändamålen som visats betydligt mera än fruktsamheten bland djuren. För det andra användas en mängd andra medel för att ernå samma ändamål: gräs från midsommaren, gott ängshö eller klöver, havre eller vanliga otröskade kärvar, gröpe, mjöl, sleke, potatis, bröd samt vidare julbröd, julöl, julbrännvin. Alla dessa ting kunna icke anses vara koncentrat av någon fruktbarhetskraft.

Bondens värld uppfylles av många klara och reella behov. I detta fall gäller det turen och lyckan bland husdjuren. För att få sina önskemål tillgodosedda följer nog människan alltid den naturliga, empiriska vägen, så långt möjligheter och vetande räcka till. Men då ettdera tar slut, träda tankarna på det övernaturliga in i stället. Och varhelst det då gives möjligheter att få intressena tillgodosedda, vilka situationer som än inträda, så appliceras det komplexa och emotionella tänkandet i intressenas linje, tillrättaläggande, utnyttjande eller ängsligt undvikande.

14. *Julbröd och vårbröd*

Seden och dess tidigare tolkningar

Det är en vanlig sed i svensk folktradition, att ett bröd sparat från julen användes som ett övernaturligt medel vid vårarbetets början. Det ges därvid åt dragarna som ett kraftmedel för att de skola orka med vårarbetet. Men det kan även ges åt körkarlen eller allt arbetsfolket eller det kan ingå i en festmåltid för hela familjen. Det förekommer också, att julbrödet lägges i såkorgen bland utsädet eller att det lägges i jorden, i fårorna eller strös ut på åkern tillsammans med utsädet (karta 11).

Det var naturligt för den äldre religionshistoriskt orienterade forskningen att betrakta dessa vid vårarbetet övernaturligt brukade bröd som kultbröd och offer för äringen.[1] Edvard Hammarstedt har i Sverige först och tämligen ingående sysslat med vårbröden.[2] Han säger i ett sammanhang: — — »offergärderna vid plöjningen af såväl fasta som flytande ämnen — — äro ursprungligen ämnade att vara kraft- och lifsämnen, att befrukta åkern, därom kan knappast råda något tvifvel. Den i plogfåran nedlagda gryn- eller mjölrätten stod härvid för äldre tiders naiva uppfattning i direkt kausalitetsförhållande till det den var ämnad att åstadkomma» (1903 s. 254). Om de flytande »offren» anser emellertid Hammarstedt, att de inte kunde verka på samma direkta, magiska sätt, eftersom man ju inte erhöll dem direkt ur jorden, utan att de »skulle ge impuls åt naturmakterna att skänka fältet den kosmiska lifsvätskan — — det afser dagg och rägn» (1903 s. 255). Men Hammarstedt ser dessutom i vårbrödens former avbildningar av solen och menar, att bröden enligt principen similia similibus förlänade sol och värme åt jorden: »Skulle nu plogbröden inverka på solen och nedbringa solvärme i åkern, måste de alltså danas till bilder af solen, och det är detta, som tydligen varit händelsen med våra svenska så- och plogkakor» (1903 s. 256). Hammarstedt, som inleder sin tolkning av vårbröden med ett motto från animismens främste företrädare Tylor, visar sig dock i sin tolkning vara starkt influerad av preanimistiska synpunkter. Han betecknar sålunda de magiska tingen vid vårarbetet som »kraft- eller lifsämnen».

[1] Mannhardt 1875 s. 158, 317, 538 f., Jahn 1884 s. 70 ff., Meyer 1904.
[2] Hammarstedt 1899—1900 och 1903.

Mannhardts tes om sädesanden i åkerfältet, som flyr undan för skördefolkets skäror och liar, blir för Hammarstedt en makt, som han återfinner i sista kärven, i grötskovorna av julgröten, i den sist kvarblivna degen vid julbaket, varav ibland det julbröd bakades, som sedan blev vårbröd: »Och liksom sädesfältets makt vid skörden flytt undan till den sista neken eller kärfven, så flydde den ännu, sedan säden beredts till föda, undan i denna. Sålunda kröp han i den äfven, och tidigare än brödet, såsom en helig rätt betraktade gröten undan i de på kokkärlets botten kvarblifna skofvorna, hvilka därför t. ex. i Skåne, Halland, Värmland, ansågos såsom synnerligen kraftbringande. Särskildt gälde detta julgröten, hvilken högst sannolikt en gång tillredts uteslutande af säd från den sist skördade kärfven. I Skåne hette det t. o. m., att den, som ej fick med af julgrötsskofvorna, icke skulle upplefva nästa jul» (1903 s. 243).

År 1915 är P:n Nilsson inne på hypotesen om ett sammanhang mellan sista kärven och julbrödet, det vill säga det julbröd, som sedan användes till vårbröd eller »såkaka», som blivit den i facklitteraturen vanliga termen: »Det omtalas äfven, att innan säden tröskas, vissa kärfvar utväljas, af hvilka julölet skall bryggas och julbrödet bakas. Det skulle vara fullt följdriktigt om julbrödet bakades just af den sista kärfven, i hvilken hela sädesfältets makt koncentrerat sig, men i praktiken skulle detta varit mycket svårt och omtalas ej.»[3] År 1921 har emellertid P:n Nilsson ändrat mening på grund av en uppteckning från Borgå i svenska Finland och han har sedan konsekvent hållit fast vid uppfattningen, att »såkakan» bakats av sista kärvens säd, varigenom den antagna maktcirkulationen sådd — skörd — jul — sådd anses bevisad (P:n Nilsson 1921 s. 61 och 1925 s. 141). Nya källor, som synts styrka denna uppfattning, ha undan för undan också tillkommit, vilkas källkritiska belysning jag återkommer till längre fram. P:n Nilsson, som godtagit dem alla, säger sammanfattande i andra upplagan av Årets folkliga fester år 1936: »De svenska bruken visa, att förbindelsen mellan julen och såkakan ej är godtycklig; såkakan bakas av den sista kärvens korn, den har sin plats på julbordet, och vid vårbrukets början sönderdelas och förtäres den högtidligen för att meddela sin kraft åt den nya grödan och åt alla, som ha att skaffa därmed. Genom såkakan förmedlas den gamla skördens välsignelse och kraft till den nya, som skall spira upp ur den gamlas korn. Den bär ett ofrånkomligt vittnesbörd därom, att julen är en fruktbarhetsfest, som förbinder det gångna årets gröda med det kommandes» (P:n Nilsson 1936 s. 244 f., jfr 1938 s. 45 f.). I denna fråga om »såkakans» kultiska sammanhang med sista kärven ha andra forskare intagit en mera reserverad eller kritisk inställning.[4] Helt i linje med Hammarstedts och P:n Nilssons uppfattning har Hilding Celander behandlat dessa seder och anser, att »'maktens' kretslopp från den gamla grödan (i dess

[3] P:n Nilsson 1915 s. 213. P:n Nilsson har sålunda ännu inte observerat Mannhardts uppgift (1877 s. 197 f.), att julbröd bakats av sista kärven och sedan förvarats till våren. Hammarstedt talar i en anmälan av Westermarcks Ceremonies and beliefs connected with agriculture ... (Fataburen 1914 s. 57) om »den för oss svenskar välbekanta plog- och såkakan ... ursprungligen af säd från den sist skördade kärfven». Huruvida Hammarstedt här accepterat Mannhardts uppgift eller har egna källor framgår tyvärr icke av sammanhanget.

[4] Nikander, som först anfört den källuppgift från Borgå, som P:n Nilsson funnit övertygande, är redan från början märkbart kritisk (1916 s. 223 f.), jfr s. 333. C. W. von Sydow har särskilt under senare år intagit en bestämd kritisk hållning till denna som till så många andra survival- och fruktbarhetsteoretiska teser.

sista kärve) till den nya grödan, är klart genomfört» (Celander 1925 s. 6, jfr 1923 s. 50 f. samt 1928 s. 26 f., 362). En skillnad mellan å ena sidan Hammarstedts och å andra sidan P:n Nilssons och Celanders uppfattningar är, att den förre i julbrödens och »såkakornas» runda former såg rester av solkult, medan de senare i benämningar och former som gubbe, bonde, oxe, bock, galt, tupp, höna se bevis för inkarnationer av makter eller demoner i människo- eller djurgestalt (Celander 1925 s. 6, P:n Nilsson 1936 s. 237 f. och 1938 s. 45 f.). Samma uppfattning företrädes av N. Lid (1928 s. 80 f., jfr Rantasalo 3 1920 s. 123 f.).

Vad ovan sagts utgör en kort sammanfattning av de resultat forskningen trott sig ha nått fram till rörande problemet julbröd — vårbröd. Det blir i det följande av intresse att med ett i stor utsträckning nytt material söka utreda i vad mån resultaten äro riktiga, hur man i annat fall måste tolka seden med bröd från julen under vårarbetet och i vad mån en annan tolkning jämte de resultat, som vunnits i tidigare kapitel, måste leda till en reviderad uppfattning av förhållandet mellan skörd och jul och julens karaktär överhuvud.

Termerna »såkaka» och »plogkaka»

»Såkaka är ett gammalt namn, som numera ofta användes om julbröden överhuvud på grund av deras förbindelse med skörd och sådd», skriver P:n Nilsson i sin sista sammanfattande framställning av nordisk jul (1938 s. 45, jfr min anmälan härav i Rig 1939 s. 115 ff.). Det felaktiga i en sådan generalisering ligger ju i öppen dag. Julbröd är ett betydligt vidare begrepp än det enstaka eller de få julbröd, som förvaras till vårarbetet. Bortsett härifrån innehåller satsen andra påståenden, som äro värda allvarligt begrundande, nämligen såkakan som ett gammalt namn och julbrödens (såkakans) förbindelse med skörden. Till den senare frågan återkommer jag i en utredning om vilka bröd som kommo till användning vid vårarbetet. Vad såkakan som ett gammalt namn beträffar visar en granskning av källmaterialet, att termen såkaka icke återfinnes i den äldre litteratur, som omnämner seden. Här förekomma endast sådana benämningar som »julebulla» (Rudbecks Atlantica II Uppsala 1939 s. 242), »Jul-Bullen» (Hægermark Helsingeboken 1900 s. 175), »julebröd» (Wikman [Törner] 1946 s. 101 nr 297), »Julelefwen»,[5] »jul-bullar» (Hülphers 1780 s. 377), »brödet som varit jula-natt på bordet»,[6] »juloxarna» (Hofberg 1868 s. 204). Beteckningen »såkaka» framkommer, så vitt jag kunnat finna, första gången i ett brev från fröken Alvina Ljungcrantz, Västerås, till dåvarande amanuensen E. Hammarstedt av $^{2}/_{1}$ 1899, innehållande en beskrivning av ett vid julen 1898 bakat och till Nordiska museet skänkt bröd (NM inv. 85856 med bilaga). Hammarstedt använder sedan beteckningarna »såkaka» och »plogkaka» i sin vetenskapliga behandling av dessa seder som tekniska termer och således i vissa fall utan att de motsvaras av lokala namn (Hammarstedt 1899—1900 s. 24 och 1903 s. 235 ff.). För att icke i förväg binda en terminologi vid särskilda moment i julbrödens supranormala an-

[5] Redvägs hd VG, Prosten Harald Ullenius' i Timmele »Superstitiose vulgi fides irregularis» (Mpt från 1700-talets början i Skara läroverks bibl. bd 1. Efter avskrift i NMF, Mpt bd 7 s. 1061).

[6] Gaslander 1774 s. 22. Djurklou 1874 s. 7 och Eneström 1910 s. 105, 141 f. ha liknande omskrivningar som Gaslander samt tala dessutom om »julbrödet».

vändning vid vårarbetet användes i denna undersökning den mera allmänna beteckningen »vårbröd». Sedan termerna »såkaka» och »plogkaka» först avändes av Hammarstedt ha de kommit till en tämligen allmän användning i den vetenskapliga litteraturen. Även i material av källkaraktär möter man efter 1900 särskilt termen »såkaka» tyvärr ofta i sådana sammanhang, att det inte klart framgår, om det är fråga om ett lokalt namn eller en teknisk term. Den är givetvis adekvat endast för de former av vårbröden, som användas vid själva sådden, förvarade i såskäppan, nerlagda i eller utkastade på jorden eller ingående i en måltid, vid början av sådden eller sedan den slutförts. En del äldre upptecknings om seden fram till 1921, vari termen »såkaka» och liknande ingå, framgå av nedanstående schema:

Vårbrödens benämningar enligt källor t. o. m. år 1921.

	Källa	År	Ort	Benämning	Upptecknat l. förvärvat av	Anm.
1	NM inv. 85856	1899	Kungsåra VSM	»Såkaka»	A. Ljungcrantz	Åts av »alla lefvande» vid sådden
2	NMF	1902	Haraker VSM	Såbulle även såägg	E. Hammarstedt	Åts av husfader o. dragare »vid såningstiden»
3	NMF o. NM inv. 94186	1902	Norrby UP	Såbulle	E. Hammarstedt	Givaren talar om »såbulle». Ingenting om användningen
4	NM inv. 106550	1906	Björkö, Adelsö UP	Julkaka, »såkaka»	G. Hallström	Reg. av Hammarstedt. Ingenting om användningen
5	NM inv. 107624	1906	Sunne VRM	Julbröd, »julkake»	N. Keyland	»Såkaka» som terminus technicus på en av Hammarstedt utskriven kataloglapp. Bars i såkorgen
6	NM inv. 107625	1906	V. Emtervik VRM	Julbröd, »julkake»	N. Keyland	» »
7	NMF	1912	Hycklinge ÖG	»Såkake kalle di gästbrö nu för ti'n»	S. Erixon	(Skall väl vara jästbrö?, A. E.)
8	NMF	1914	Torstuna VSM	»Såbullar»	S. Erixon	Gömdes till våren. Ej närmare om användningen
9	NMF	1914	Säby VSM	Såkakor	S. Erixon	Åts vid såningstiden av folk och dragare
10	NMF o. NM inv. 122550	1915	Norrby UP	Såbulle	S. Erixon	Ätes första såningsdagen
11	NMF o. NM inv. 122549	1915	» »	Såbulle, »gylta»	S. Erixon	Ätes första såningsdagen. Här tydl. terminus technicus, eftersom ett annat lokalnamn upptecknats
12	NMF	1920	Dingtuna VSM	Såkaka	P. Söderbäck	Ingenting om användningen
13	NMF	1921	V. Färnebo VSM	Såkaka	P. Söderbäck	Ingenting om andvändningen
14	Söderbäck 1921	1921	Kristdala Sm	Såkaka	P. Söderbäck	Till dragare och såningsman

Av denna uppställning framgår, att termer som »såkaka» och »såbulle» användas i tidiga upptecknings från Västmanland, Uppland och Östergötland, där man inte synes ha anledning ifrågasätta deras karaktär av ursprunglig folktradition. Man bör emellertid observera, att beteckningen »såkaka» tidigt kommit att användas som terminus technicus även i sådana fall där denna term inte har någon motsvarighet i källuppgifterna (t. ex. 3—5 ovan).[7] Det visar sig också, att i de fall, där brödets användning skildrats, framstå termerna »såkaka», »såbulle» i de rent folkliga beläggen som adekvata och naturligt framvuxna beteckningar.

I senare gjorda upptecknings blir termen »såkaka» och liknande tämligen vanliga, vilket givetvis i viss mån beror på den allt mer omfattande materialinsamlingen, men det synes även bero på att »såkaka» som teknisk term blivit allt mera gängse även bland staben av uppteckna och meddelare. Dessa måste med nödvändighet få en viss beläsenhet och termen »såkaka» har ända sedan Hammarstedt först skrev om seden år 1899 varit i flitig användning i populärvetenskapliga verk (Hammarstedt 1903, P:n Nilsson 1915, 1921 och 1925) såväl som tidningsartiklar. Det är fördenskull tämligen svårt att avgöra, om dessa senare belägg verkligen representera en ursprunglig folktradition. Upptecknings om »såkaka» senare än 1921 äro kända från Skåne, Halland, Småland, Västergötland, Värmland, Sörmland, Västmanland och Medelpad.[8] Från vissa håll, där seden med julbröd vid vårarbetet är välkänd, meddelas det dock, att termen »såkaka» är obekant (t. ex. Hellvi GO ULMA 7072 s. 15, Mora DR ULMA 1976 s. 16). Från sydvästra Skåne omtalas en särskild form av »såkaka». Den hade här inget sammanhang med julbröden utan var ett slags plättar, som bakades som en festrött till arbetsfolket, då man hade tillsått om våren och höll sågille.[9] Efter sågillet fick man sova »vårdynns». Det synes dock osannolikt, att denna form av såkaka har någonting gemensamt med julbröd-vårbröd-traditionen i Skåne. Sågillet har en betydligt vidare utbredning än feströtten-såkakan, vilket även synes tala för att denna form av »såkaka» har framkommit enbart som en festrött vid sågillet. Då julbröd sparas till våren ges det enligt skånsk tradition så gott som undantagslöst till dragarna vid vårarbetets början. Namnet »såkaka» på detta sparade julbröd synes heller inte ha någon ursprunglig hemortsrätt i skånsk tradition (Rietz känner t. ex. icke ordet). Sågillets »såkaka» har också en allt för lokal begränsning för att kunna antagas ha trängt ut en sådan äldre tradition. I en uppteckning från Skurup skiljer meddelaren mellan »vårkagan ett bröd från julbaket, som åts första dagen man 'vårade', och såkagorna, ett slags plättar, som åtos den dagen vårsådden var slut och varefter man fick sova 'vårdynns'» (LAL).

Denna översikt över termen »såkaka» visar sålunda, att den är belagd först 1899, medan äldre källor sakna den. I de senare uppteckningarna av folklig tradition förekommer den inte så sällan, vilket i de fall, då det gäller ett bröd vid sådden, torde innebära äkta tradition. Man synes dock i andra fall ha anledning räkna med en viss

[7] Detta framgår även hos Hammarstedt 1903 s. 257 fig. 77.

[8] Jag anser det icke nödvändigt att här redovisa alla dessa belägg, så mycket mer som man inte utan en ingående lokal undersökning kan avgöra, om termen är folklig eller en produkt från de lärdas verkstad. Jag räknar med att få tillfälle att senare företaga en särskild utredning om svenska julbröd och hoppas då kunna återkomma även till denna fråga.

[9] Håslöv, Vellinge, Ö. Vemmenhög, V. Klagstorp, Skurup, Önnarp, Fru Alstad, SK enl. uppt. i LAL.

litterär influens, beroende på att termen så allmänt använts i populärvetenskapliga verk och i tidningar som generell beteckning för de vid vårarbetet brukade julbröden. Graden av denna litterära influens låter sig inte utröna utan en mycket ingående undersökning. Men det synes klart, att då julbröd, som vid vårarbetets början ges dragarna som ett kraftbröd, benämnes »såkaka», så föreligger en generalisering av denna terms adekvata innehåll.

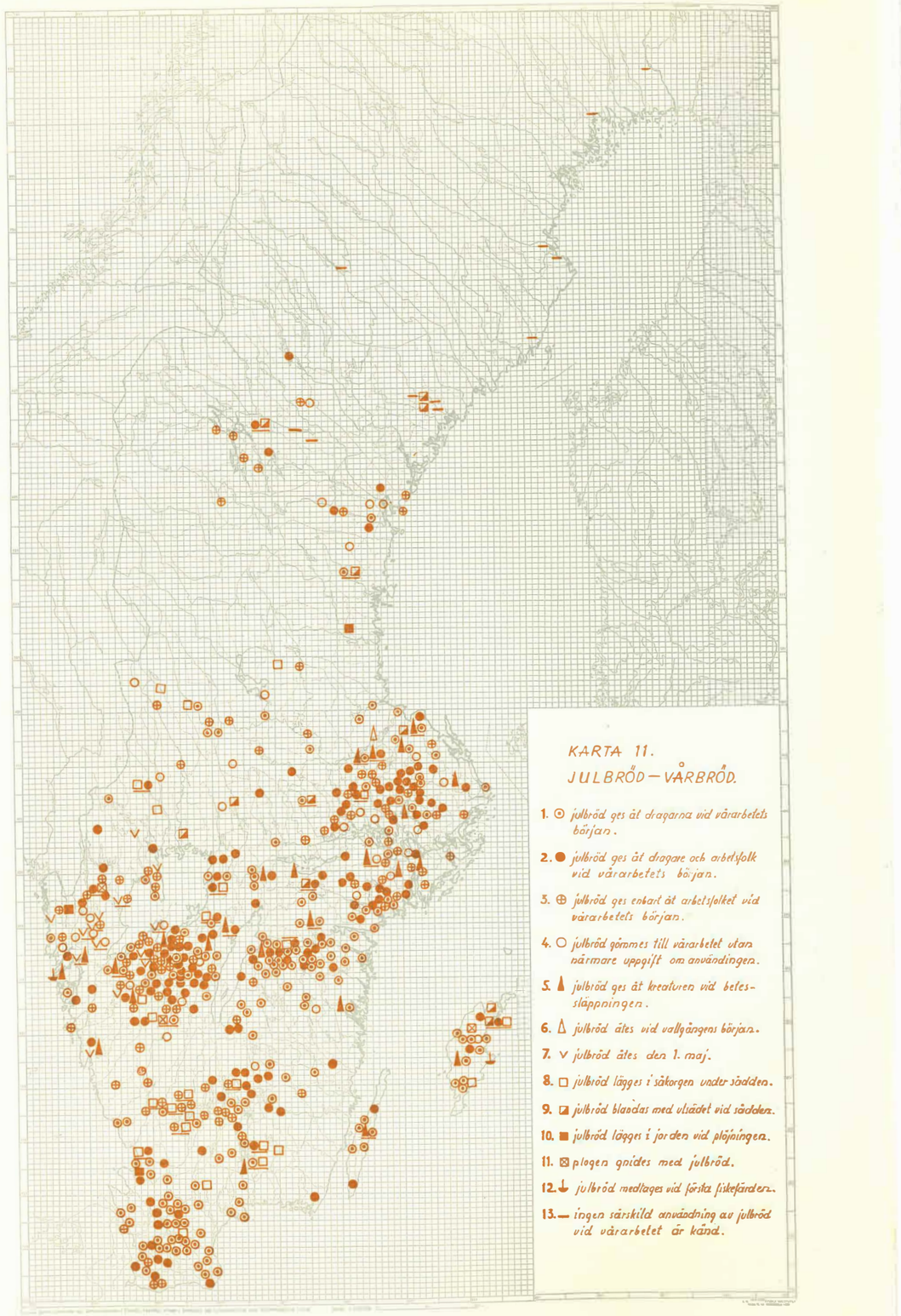
Jämte såkaka använde redan Hammarstedt termen »plogkaka», troligen i känsla av att såkaka icke var en adekvat beteckning för olika sidor av julbrödens användning. Vid denna tid förelåg dock inga folkliga uppteckningar om »plogkakan», utan Hammarstedt synes närmast ha fått termen som en översättning från tyska »Pflugbrot». Ett för svensk tradition naturligare namn hade varit årder- eller ärjebröd, eftersom årdret är det äldre och över hela landet kända redskapet och dessutom det, som särskilt kommer till användning vid vårarbetet. Belägg för denna term finns också från norra Skåne (Osby SK LAL, M. Ljungberg). Emellertid finnas sentida belägg på namn som »plogkaka», »plogbit» och »plogmat» från de västsvenska landskapen, där även årdret sedan gammalt synes ha kallats plog.[10] Det är dock närmast förvånande att det i den mycket vanliga seden att vid vårarbetets början ge dragare eller både dragare och arbetsfolk ett julbröd som styrkebröd, icke oftare framkommit en särskild beteckning på detta bröd. Som regel tala uppteckningarna bara om »julbröd» eller »bröd från julen» och detta synes onekligen röja en väsentlig sida av traditionen.

Julbrödens olika användning vid vårarbetet

En sammanställning av ett större källmaterial i vår sentida folktradition rörande den supranormala användningen av julbröd vid vårarbetet och sådden har hittills icke gjorts i Sverige. Det visar sig också tämligen snart, att en sådan sammanställning ger en i flera avseenden annan belysning av seden än hittills. Detta gäller icke minst julbrödens olika funktion vid vårarbetet (jfr karta 11).

Det vanligaste ändamålet med det från julen sparade brödet var, att dragarna erhöllo det som ett särskilt kraftfoder, då det ansträngande vårarbetet började. Detta ändamål upprepas med en utpräglad enformighet. Det torde också ha varit ett verkligt problem i äldre tid att få dragdjurens krafter att räcka till under det tunga vårarbetet, sedan de svältfötts under den långa vintern. Det säges ofta, att de blevo modstulna, det vill säga kraftlösa. Denna användning av julbrödet synes sålunda vara mycket naturlig och välgrundad i bondemiljön. Någon gång kan ett mera speciellt ändamål anges, till exem-

[10] Steneby DS NMF (»Julehern» i dricka åts och kallades »plogbiten». Då kakan bakats som ett kors kallades den »plogkorset»), Ärtemark DS VFF 198 s. 3 (»Plogkakan» från julen åts då sådden började), Gesäter DS NMF (»Plogkaka»), Silbodal VRM IFGH 787 s. 4 f. (»Plogmat» när hästarna satts för plogen. Även den som skulle köra plogen och gårdens övriga människor skulle smaka på »plogbiten»), Gillberga VRM Lundblad-Vifot 1930 s. 39 (»Plogannskakor» eller »säkakor»), Nordmarks hd VRM Lundblad-Vifot 1930 s. 41 (»Plomat» av bröd, som var bakat till jul, till körkarl och hästar), Nödinge VG NMF (En kaka från jul åts sittande på plogen, då man skulle börja vårarbetet, kallades att »äta plogkaka»).



pel att inte mankarna skulle spricka på oxarna (Skedevi ÖG NMF). Endast i få fall uppges ändamålet därjämte vara lycka och god äring.[11] Eftersom brödet skulle vara ett styrkefoder för arbetet, är det också naturligt, att det tilldelas dragarna, då man första gången tar ut på åkern eller då de första gången spännas för plog, årder eller harv. Ibland kan det anges, att de skulle ha brödet, då de pustade första gången (Gammelgarn GO NMF) eller om »davor» (= frukost) (Eftra HA LUF 387 s. 3). Det torra brödet slogs sönder mot plogstyret (Morlanda BO NMF). Det har också förekommit, att man bakade flera kakor särskilt hästbröd liksom för julens utfodring[12] och från ett håll uppges, att ett sådant bröd skulle hängas på bogträt varje morgon och middag, så länge de höllo på med plöjningen. Ett enstaka exempel omtalar, att den första neken i ladan som kröktes vid inläggningen, det vill säga »stälaneken», kunde ges dragarna på våren, då dessa ej krökte sig, ett exempel på initialmagi enligt principen »contraria contraribus» (Falköping VG EU 10313).

Det är emellertid tämligen vanligt, att inte bara dragdjuren utan även körkarlen, ibland husbonden själv, eller allt arbetsfolket, skulle äta av julbrödet. Ändamålet är vid denna kombinerade form av seden detsamma, att de skola bättre orka med vårarbetet. Det har förekommit, att olika bröd från julen voro avsedda för arbetsfolket och dragarna,[13] men som regel få de del av samma bröd. Även julost,[14] julskinka (Ström JÄ NMF, Alanäset JÄ NMF), ägg,[15] öl eller brännvin[16] kunde vara sparat från julen och då fingo dragarna helt naturligt nöja sig med brödet. De kunde emellertid även få litet av julhalmen.[17]

Ofta gavs julbrödet vid vårarbetet åt körkarlen eller arbetsfolket eller hela familjen utan att djuren fingo del av det. Det kunde ätas ute på åkern enbart av körkarlen eller av alla som arbetade på åkern. Från skilda håll uppges därvid, liksom i exemplen som ange att både dragare och körkarl skulle ha julbröd, att körkarlen skulle sitta på en plog eller harv eller jordfast sten medan han åt.[18] Ofta var brödet så torrt, att man måste slå sönder det mot plogstyret.[19] En bit ost, även den ofta gömd från julen[20] eller

[11] Hedemora DR ULMA 6462 s. 6, Slätthög SM LUF 3064 s. 43, Hacksta UP EU 3677, Karlskoga VRM ULMA 6862 s. 14.

[12] Börje UP NM inv. 162639, Repplinge ÖL NMF, Bjuråker HS NMF.

[13] Västerhaninge SÖ EU 1269, Frustuna SÖ NMF, Alunda UP NMF, Norrby UP NMF, Borrby SK EU 15108.

[14] Frändefors DS NMF, Björkö Arholma UP EU 15021, Västeråker UP EU 22837, Kymbo VG EU 20588, Ö. Ullerud VRM NMF, N. Ullerud VRM NMF, Svenslunda BO NMF, Hjortsberga SM LUF 4882 s. 17, Bromma SK EU 132. I BO kunde därtill användas staosten, som först legat i sädesladan och sedan på julbordet (Celander 1928 s. 169).

[15] Börje UP NMF, Norrby UP NMF, Haraker VSM NMF, Östertälje SÖ NMF.

[16] Hellvi GO ULMA 7072 s. 15, Hablingbo GO NMF, Hejde GO EU 1941, Korsberga SM LUF 394 s. 16, Ravlunda SK EU 124, Dagstorp SK EU 111, Grums VRM NMF, Östertälje SÖ NMF, V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 18 f., Gällstad VG EU 12901; jfr Håbol DS NMF, Forshem VG NMF, Haraker VSM NMF, Gräsmark VRM EU 12537.

[17] St. Kil VRM IFGH 2466 s. 38, Skredsvik BO NMF, Undenäs VG NMF.

[18] Hjortsberga SM LUF 4882 s. 17, Skredsvik BO NMF, Nödinge VG NMF, DS NMF, Ström JÄ NMF, Öja SM EU 15234, Berga SM EU 15287.

[19] Svarteborg BO NMF, Färgelanda DS NMF, Dragsmark BO NMF.

[20] Bromma SK EU 132, Korsberga SM LUF 394 s. 16, S. Ny VRM EU 16133, jfr not 14.

julöl [21] eller en sup brännvin [22] eller ägg [23] kunde höra till trakteringen. Då brödet hade en särskild form, kunde det utformas sådana regler som, att husfadern skulle ha en viss del och sedan andra deltagare det övriga.[24] De uppteckningar, som ange, att endast körkarlen eller arbetsfolket, men ej dragarna fick del av julbrödet, ha som regel blott dunkla och oklara antydningar om ändamålet med ätandet av detta bröd. Man möter sådana förklaringar som att »någon välsignelse skulle följa med det» (Nårunga VG NMF), »att skörden måtte bli bra» (Tyresö SÖ NMF), att de som åto skulle »bli fredade för sjukdom under året» (Litslena UP NMF) etc. Det naturliga och logiska ändamål, som regelbundet anges då dragarna eller dessa jämte körkarlen skulle ha av julbrödet, nämligen att det var ett kraftbröd, som skulle ge dem styrka att orka med vårarbetet, är borta och det har inte framkommit något naturligt ändamål eller något klart sammanhang mellan orsak och verkan i stället. Jag ser i detta förhållande ett bevis för att julbrödet som kraftbröd till dragare enbart eller till dragare och körkarl är den ursprungliga traditionen. Då julbrödet ätes av arbetsfolket eller ibland hela familjen, möter man också en tendens att låta det ingå i en liten festmåltid vid vårarbetets början. Vanligast var då, att julbrödet blöttes i dricka eller öl ofta med sirap och åts som så kallad »kallskål».[25] Ölet eller drickat var till synes vanligen nybryggt, vårdricka eller sommaröl, men det meddelas också, att det var sparat från julen.[26] Något ändamål med denna lilla festmåltid på julbrödet anges sällan, vilket synes styrka, att det är fråga om en sekundär ombildning av den äldre formen med julbrödet som kraftbröd till körkarl och dragare. I själva seden att bevara bröd från julen till nästa avsnitt av arbetsåret, sådden, kan dock ligga en ursprunglig form av kontinuitetens magi, som en äldre uppteckning anger: »Likaså skulle på det ej bröd måtte tryta i huset en brödkaka af julbrödet finnas qvar till sådden skett, och skulle den då ätas som kallskål».[27]

Ätandet av julbröd på våren har helt naturligt också kommit att sammanfalla med vissa märkesdagar. En sådan märkesdag var vårfrudagen. Man skulle baka till jul, så att det räckte till »Froedan» och då skulle kreaturen och dragarna äta därav för att inte få ont i benen.[28] Vårfrudagen var en viktig gräns i årets periodindelning och julbrödet skulle ofta räcka till dess, varom mera nedan (jfr härom även Danver 1943 s. 191 ff., Campbell 1945 s. 11, 77 ff.).

En annan sådan märkesdag är 1 maj, då djuren vanligen släpptes på bete (Ejdestam 1940 karta XIV) och hägnaderna skulle vara avsynade. Till julbrödens användning vid betessläppningen återkommer jag nedan. Men även för arbetet i åkern kunde 1 maj

[21] Bromma SK EU 132, Korsberga SM LUF 394 s. 16, jfr not 16.
[22] Fullösa VG NMF, Östertälje SÖ NMF, S. Ny VRM EU 16133, jfr not 16.
[23] Fullösa VG NMF, Östertälje SÖ NMF.
[24] Sunne JÄ ULMA 1508: 2 s. 5 f. Jfr NM inv. 165432, Nyköpingstr. SÖ NM inv. 142330.
[25] »Kallskål» synes ha förekommit i hela landet. Att julbröd använts därtill vid vårarbetet är särskilt välkänt i Dalarna, Dalsland, Uppland, Västergötland och Värmland, men är dessutom belagt från Medelpad, Västmanland, Gotland och Skåne.
[26] Belägg finnas från Dalsland, Gotland, Uppland och Skåne.
[27] Grangärde DR (Uppt. 1867 som svar till Mannhardt) Fm Ft 1931 s. 61.
[28] Perstorp SK NMF; jfr Järlåsa UP NMF, Lungsund VRM NMF, Kråksmåla SM EU 15022, Torpa ÖG NMF.

vara en märkesdag. Då sattes plogen i jorden i Dalsland och då skulle man fördenskull ha av det sparade julbrödet (Högsäter DS NMF, Rännelanda DS NMF).

Över stora delar av Sverige är seden känd att »dricka märg i benen» den 1 maj. Ofta skedde det genom att man drack nytappad sav från träden. Men man hade också ett litet extra gille med mat och dryck och därvid kom även det från julen gömda brödet till användning.[29] Det synes vara tämligen klart, att denna sed att dricka eller äta märg i ben kan ha bidragit till att draga över julbrödets till synes ursprungligare användning som kraftbröd åt dragarna till människornas festmåltid.

Även vid påsken kunde ett från julen bevarat bröd ätas eller ges åt djuren.[30] Något ändamål med denna ätning av julbröd anges inte. Endast en uppteckning förklarar, att seden beror på talesättet, att julen varar till påsk, vilket mycket väl kan innehålla en sanning (Mattmar JÄ NMF). Det kunde även förekomma, att brödet gavs åt hönsen (Ytterby BO NMF). Från Gotland berättas, att en jullimpa sparades att äta påskdagen, men att också julöl sparades till den dagen som särskilt kraftbringande, och något av den ved, som legat inne om julen, användes till att koka påskgröten vid (Fleringe GO EU 13104). Nordiska museet äger ett julbröd, som sparats från jul och gavs hästarna vid påsk doppat i juldricka. Det kallades »lyckokakan».[31]

Det från julen i sädesbingen förvarade julbrödet kunde också användas i supranormalt syfte genom att läggas i såsköppan, där det då vanligen fick kvarligga till såningens slut.[32] Denna användning är emellertid ofta kombinerad med seden att ge såväl dragare som arbetsfolk av brödet, varvid det delades upp för de olika ändamålen.[33] Brödet kunde ibland krossas och blandas med utsädet, varvid det sålunda ströddes ut på jorden tillsammans med detta (karta 11). I dessa båda former för julbrödets användning skulle man ju snarast vilja se den naturliga traditionsbasen till beteckningen »såkaka», men det är då att märka, att frekvensen av dessa former är mycket ringa jämfört med de tidigare nämnda. Jag återkommer till frekvensförhållandena längre fram. I såkorgen kunde även andra ting från julen få plats, såsom en bit av julljus (Hellvi GO EU 13104, Forserum SM ULMA 7993 s. 42 f., jfr Ljustorp ME ULMA 7128 s. 6 f.) eller ett ben från julgrisen (Bromma SK EU 132). Ändamålet med julbrödet och även annat från julen i såsköppan anges vara, att det skulle ge kraft och god växtlighet, välsignelse med säden, god årsväxt, mycken säd och liknande variationer av samma tema. En uppteckning säger: »Brödet från julbordet satte vext på utsädet till våren, om det åts och lades i skeppan bland utsädet. Jesten i drickstunnan satte fräs på brödet det reckte ibland till midsommardaggen togs» (V. Vingåker SÖ ULMA 7936 s. 18).

[29] Belägg härpå känner jag från Bohuslän, Dalsland, Halland, Västergötland och Värmland. Betr. utbredningen av seden »dricka märg i benen» 1 maj se Ejdestam 1940 karta XV.
[30] Bokenäs BO NMF, Husby-Oppunda SÖ NMF, Svinhult ÖG NMF, Kvillinge ÖG NMF, Hed VSM NMF, Arnäs ÅN NMF, Torrskog DS EU 15460, Skummeslöv HA EU 15006, Asker NÄ EU 15090.
[31] Börje UP NM inv. 162639, jfr s. 311 och not 27. Termen »lyckebröd» är känd från HA (IFGH 3326 s. 19). Detta åts av hela familjen vid såddens början.
[32] Denna form av seden visar en gles spridning över praktiskt taget hela vårbrödens utbredningsområde (karta 11).
[33] Hellvi GO ULMA 6586 s. 6, Hellvi GO EU 13104, Örkelljunga SK EU 118, Bromma SK EU 132, Albo o. Järrestads hdr SK EU 138, V. Vingåker SÖ ULMA 6690 s. 2, Gräsmark VRM NMF, S. Ving VG NMF, Kölingared VG IFGH 3243 s. 9.

Då julbrödet smulades bland utsädet såddes det ju ut på jorden samtidigt med detta. Det berättas också, att såningsmannen hade julbröd i munnen och spottade ut det på åkern under sådden (Långaryd SM VFF 237 s. 6).

Julbrödet kunde även strös i fåran, då man först började plöja på våren, men uppgifterna härom äro dock tämligen ovanliga.[34] En enstaka uppteckning omtalar, att två julbröd, »julbonarna, sparades till våren, då plogen skulle skära dem» (Naverstad BO NMF, uppt. av Hammarstedt 1903, jfr NM inv. 101259).

Julbröd liksom andra ting från julen och även från andra högtider kunde slutligen även användas vid vårarbetet för att »viga» redskapen. Från ett håll omtalas, att plogbillen skulle gnidas med en julkaka, varefter hästarna fingo den (Timmele VG NMF, Håbol DS NMF). Man kunde även sticka julbrödet på var pinne i harven och på plogspetsen men endast som en tillfällig beröring (Lokrume GO NMF). För liknande bruk voro dock julljus och fett naturligare för en bonde. Träårdrets bill eller harvens pinnar smordes med julljus, innan de användes på våren (SÖ Aminson 1883 s. 102, SÖ LUF 1619 s. 15, Häverö UP NMH exc.). Samma användning finner man även för flottet, som tagits från fettisdagens kokning (Åsele lappm. Hammarstedt 1914 s. 57, jfr Hammarstedt 1927 s. 42 ff.).

I ett tidigare avsnitt gåvos många exempel på att julbröd och även andra ting från julen hade en riklig användning som övernaturliga kraftmedel vid själva julen, bland annat för att ge tur och välsignelse åt husdjuren. Denna julbrödens välsignelse kunde helt naturligt komma husdjuren till del även efter julen. Kyndelsmässan var halvliden vinter och en märkesdag i lagården. Inte mer än halva vinterfodret fick då vara uppfodrat. Denna dag kunde också julbröd delas ut till alla kreaturen, kor, får och hästar (Strö VG NMF, Sorunda SÖ NMF). Men när som helst undet året kunde det sparade julbrödet komma husdjuren till del vid sjukdom,[35] vid kors kalvning eller då kon inte ville ta tjur. Men det viktigaste tillfället för husdjuren efter jul och kyndelsmässa var givetvis tiden för betessläppningen, som vanligen var förlagd till den 1 maj. Även då utdelades julbröd.[36] Också andra ting kunde då ges djuren till exempel julhalm (Undenäs VG NMF) eller vitlök (Häggeby UP NMF). Korna kunde ha fått litet av brödet på julkvällen, men resten sparades åt dem till betessläppningen (Älvkarleby UP NMF, jfr Östervåla UP NMF) Och när dragarna vid vårplöjningen fingo julbröd sparade man en bit till korna vid vallsläppningen (Tierp UP NMF). Det kunde även förekomma, att de som gingo vall med korna själva åto av julbrödet (Östertälje SÖ NMF, Hedesunda GÄ NMF).

Ändamålet med att kreaturen fingo julbröd vid betessläppningen är givetvis, att de skola trivas i allmänhet, men även att de skola gå hem och att inte vargen skall ta dem. En uppteckning från Östergötland säger, att julbrödet gjorde djuren osynliga för »gulltassarna» (Risinge ÖG NMF).

Som ovan visats ha julbröden sålunda haft en tämligen varierande användning vid våren, som ingalunda täckes av de båda termerna »såkaka» och »plogkaka». Det torde

[34] Ö. Karup HA LUF 1369 s. 184 och 1370 s. 27, Rengsjö HS ULMA 2671:4 s. 18, jfr karta 11.
[35] Hällestad ÖG NMF, Blidsberg VG NMF, Öja SM LUF 2896 s. 24.
[36] Traditionens frekvens och fördelning framgår av karta 11.

också vara av ett visst intresse att jämföra frekvensen för de olika formerna av seden.[37] Sammanlagt 717 uppteckningar om julbrödens användning vid våren ha gett nedanstående siffror för beläggen på den olika användningen. Endast 534 belägg ha inlagts på kartan (11) beroende främst på att flera belägg framkommit på samma plats samt i några fall att plats icke funnits på kartan inom de mest tätfrekventa områdena.

	Antal belägg	Kartans tecken	Kartans Antal
Julbröd till dragarna	217	⊙	167
» » dragare och körkarl	158	◯	147
» ätes av arbetsfolk eller husfolket	159	⊕	99
» » vid vårarbetet (utan närmare uppgift)	64	◯	25
» lägges i såkorgen	30	□	27
» blandas med utsädet vid sådden	11	◪	11
» lägges i jorden vid plöjningen	3	■	3
Redskapen vigas eller smörjas med julbröd	3	⊠	3
Julbröd ätes vårfrudagen	3		
» » vid påsk	13		
» » 1 maj	15	⋁	15
» ges djuren vid betessläppningen	27	▲	23
» ätes vid betessläppningen	2	△	2
» medtages på första fiskefärden	2	◡	2
Ingen särskild användning av julbröd vid vårarbetet är känd	10	—	10
	717		534

Som synes utgöra de former av seden, då julbröden ges dragarna eller dragare och körkarl de till frekvensen klart dominerande grupperna. Närmast komma så julbröden, som ätas av arbetsfolket eller hela familjen. I jämförelse härmed te sig beläggen på julbröd i såkorgen eller utstrött eller nerlagt i jorden närmast som sporadiska. De äro till antalet en 7-del resp. en 15-del av beläggen på julbröd till dragarna och närmast att jämföra med antalet belägg på julbröd, som utdelas till kreaturen vid vårens betessläppning. Det är sålunda utan tvekan så att tyngdpunkten av den svenska traditionen om julbrödens supranormala användnig vid våren är att finna i deras användning som ett supranormalt kraftfoder till dragarna och en krafträtt till arbetsfolket vid början av det ansträngande vårarbetet. Inför de hittills gällande teorierna om julbröden vid våren som i första hand bärare av fruktbarheten är det av principiell vikt att konstatera detta. I denna sin dominerande roll ha julbröden sålunda ingenting med fruktbarheten att göra.

[37] I det föregående har jag av hänsyn till utrymmet underlåtit att i noterna redovisa för alla beläggen för de stora grupperna julbröd till dragarna, till dragare jämte körkarl, till arbetsfolket och de belägg, som mera allmänt ange, att julbröd åts vid vårarbetet. För lokal frekvens och utbredning hänvisas härvid till karta 11.

I fråga om denna seds geografiska förekomst i Sverige, kan man av kartan (11) utläsa, att den har sina kärnområden inom slättbygderna särskilt i Skåne, Västergötland, Östergötland, Södermanland, Uppland, Gotland och Öland. Även utanför dessa områden är den emellertid så pass rikt belagd i hela Götaland och Svealand, att man kan betrakta den som tämligen allmänt känd. Enstaka negativa uppgifter ha visserligen framkommit även inom dessa områden, vilka dock tydligen bero på nivellerad tradition i enskilda fall. Går man så över till Norrland, blir bilden delvis en annan. Seden är glest belagd i södra Gästrikland och södra Dalarna. Få belägg finnas från Hälsingland, några fler från Medelpad. I Storsjöbygden i Jämtland finner man åtskilliga belägg. I norra Jämtland (Borgvattnet, Ström) och Ångermanland (Sidensjö, Anundsjö) finnas de sista glesa beläggen norrut. De två beläggen i Ångermanland omges för övrigt av bestämda uppgifter, att seden är okänd, och betydligt söder om de nordligaste beläggen i Jämtland meddelas likaså från en mycket trovärdig meddelare, att seden är okänd (Marieby). Dessa förhållanden synas blott kunna tolkas så, att seden mycket stänkartat och sporadiskt spritts norr om Ångermanälven. Norr om de ovan redovisade beläggen ha endast negativa upplysningar stått att erhålla.

Det är svårt att draga några säkra slutsatser av denna utbredning. Seden torde dock ha varit känd i Götaland och Svealand före jordbrukskolonisationen av Norrland. Nybyggarna torde också i stor utsträckning ha varit mindre traditionsbundna människor, som icke nödvändigtvis fört en sådan sed med sig. Dessutom voro de under sin första bosättning i första hand fiskare, jägare och boskapsskötare och endast i mindre utsträckning jordbrukare och seden förutsätter ju jordbruket med brödet som en mycket viktig del av födan.

Ett annat förhållande torde också bidraga till den mindre täta frekvensen på vissa håll. En yttre förutsättning för seden i dess huvudform synes nämligen vara, att man i brödförsörjningen varit oberoende av nödbröden som permanent brödersättning (jfr Campbell 1945 s. 7). Inom områden, där man tämligen regelbundet måst tillgripa nödbröd, torde det ha tett sig orimligt att ge husdjuren bröd ens en enda gång på året.

I fråga om de olika formerna av seden synes kartbilden kunna ge anledning till vissa slutsatser.

Till frekvensen helt dominerande och med en spridning över hela traditionsområdet är den form av seden, då julbröd ges till dragarna eller dragarna och arbetsfolket som ett initialmagiskt kraftbröd för att de skola orka med det ansträngande vårarbetet. Man kan lägga märke till att formen med julbröd enbart till dragarna dominerar slättbygderna, där man måste räkna med att vårarbetet i jorden var särskilt ansträngande efter vinterns svältfödning.

Formen att ge julbröd enbart åt arbetsfolket, ofta som ett litet gille, har en mera social än magisk karaktär. Bristen på ett klart angivet motiv i denna form synes, som ovan anförts, berättiga till att se den som en mindre ursprunglig sidoform till den förra. Kartbilden synes bekräfta detta i det att denna form synes ha haft lättare att göra sig gällande utanför de egentliga sädesbygderna, där det under intryck av en ständig sädes- och brödbrist kan ha tett sig motbjudande att överhuvud ge djuren av »gudslånet».

Den begränsade förekomsten av seden att äta julbröd den 1. maj kan möjligen hänga

samman med att seden »dricka märg i benen» den 1. maj inom detta område synes vara särskilt starkfrekvent (Ejdestam 1940 karta XV).

Formen att ge julbröd till kreaturen vid betessläppningen visar sig kunna framkomma på tämligen skilda håll men förekommer i ett glest bälte, som kan röja direkt traditionssammanhang, genom landskapen Uppland, Södermanland, Östergötland, Västergötland, Bohuslän och norra Halland. Den saknas norr om detta bälte, vilket möjligen kan sammanhänga med fäbodkulturens sydgräns vid den tid traditionen representerar (Erixon 1931 Svensk kulturgeografi . . . Pl. 1).

De övriga formerna för seden, att ha julbröd i såkorgen, att blanda det med utsädet, att lägga det i jorden eller gnida redskapen därmed, ha en gles frekvens och en spridning, som endast inom vissa områden torde bero på direkt traditionssammanhang. Anmärkningsvärt är också, att dessa former i stor utsträckning äro kombinerade med formen att ge julbröd till dragare och arbetsfolk. Såkorgen var också en naturlig plats för julbrödet, även då det var avsett för dragare och arbetsfolk.

Man kan ställa frågan om vad ovan sagts om julbrödens användning i den sentida folktraditionen kan gälla även för äldre tid. De historiska källorna äro här som alltid sparsamma och deras vittnesmål kunna knappast bli annat än antydningar. Verelius berättar om ett julbröd kallat »Jolagalt» (»Julagalt»), som torkades och bevarades till sådden, då det lägges i såkorgen och ges såväl dragare som körkarl, möjligen i förhoppning att erhålla en rikare skörd (spe forte uberioris messis percipiendae, Verelius 1672 s. 139). »Julebröd skal man giömma och gie åt hestar och oxar när de börja draga i åkren om wåren, hwaraf de styrkas makelöst, ja ock botas om något ont är å färde med dem» säger Törner (Wikman [Törner] 1946 nr 297). Denna uppfattning intygas långt senare av Hofberg (Hofberg 1868 s. 204), Aminson (Aminson [Svar på Mannhardts frågor 1867] Fm Ft 1931 s. 48) och Lloyd (Lloyd 1871 s. 116 f.). I början av 1700-talet omtalar prosten Ullenius att »När kroken (ärjkroken) köres uth om wåhren, skal köre-karlen hafwa ett stycke uthaf Jule-lefwen» (Ullenius [1700-t:s början] NMF Mptbd 7 s. 1061). Detsamma vittnar Gaslander 1774 (s. 22), Djurklou 1874 (s. 7, »tilltugg till ärjesupen») och Eneström 1910 (s. 141). En uppgift från Gotland från 1870-talet meddelar, att råglimpor från julen utdelades åt folk och boskap, då vårsådden började (Sverige, fosterländska bilder 1876—78 s. 188). Men prosten Broman talar om »Jul-Bullen i Mässingskitteln eller Sädesskäppan» (Haegermarck 1900 s. 175). Djurklou berättar, att en bit av julbrödet och ett ägg lades i såsköppan vid linsådd, detsamma omtalar Eneström från sädessådden, varvid såkarlen efteråt äter upp brödet till några klunkar julöl. Redan Törner talar också om, att »julekost» ges kreaturen, då de utsläppas för att de skola trivas och ej skiljas från varandra (Wikman [Törner] 1946 nr 1046) och Eneström omtalar även, att julbröd och julöl förvarat över flera julnätter var ett läkemedel mot sjukdomar (Eneström 1910 s. 105).

Av de anförda litterära källorna synes man blott kunna draga den slutsatsen, att samtliga de i den sena folktraditionen kända formerna för julbrödens användning återfinnas även i det äldre traditionsskiktet. Källornas sparsamhet ger emellertid ingen möjlighet att bedöma några frekvensförhållanden. Härvid synes dock den sena folktraditionen ge tämligen klart besked, vilket även torde äga tillämpning för äldre tid. Man torde nämligen icke ha någon anledning att räkna med att problemet huru drag-

djuren skulle stå ut med vårarbetet varit mindre i äldre tid, då svältfödning vintertid tillämpades i mycket större utsträckning än senare.

Sammanfattningsvis skulle jag sålunda vilja hävda, att den form för julbrödens användning vid vårarbetet, då de ges till dragarna eller dragarna och körkarlen är den ursprungligaste formen, dels därför att den visar den påtagligt största frekvensen och utbredningen, dels därför att man i denna form finner sedens naturligaste och mest närliggande mening. I förhållande härtill framstår den form av seden, då julbröden ingå som traktering i en liten festmåltid såsom senare, mindre supranormalt men mera socialt betingad, varvid sedens ursprungliga mening tappats bort.

Härav framgår också, att termen »såkaka» liksom »plogkaka» är inadekvat som beteckning för julbröd med den vanligaste användningen vid vårarbetet. Dessa termer ha tvärtom nackdelen av att skymma bort väsentliga sidor i traditionen, som måste beaktas för dess riktiga tolkning. Termen »såkaka» passar däremot mycket väl för de former av seden, där julbrödet lägges i såkorgen eller smulas bland utsädet och sedan strös tillsammans med detta ut på jorden. Dessa former av seden torde också mycket väl kunna vara lika ursprungliga som de tidigare nämnda. Att julbrödet för välsignelse till utsädet och jorden är lika naturligt för primtiv uppfattning som att sädeskorn från julhalmen eller säd, som stått på julbordet, blandas i utsädet eller att julbröd och julöl under själva julen kastas ut på marken för att öka dess bördighet. Intressedominanterna äro i båda fallen desamma och de supranormala tingen från julbordet med dess överflöd och välsignelse äro tämligen närliggande medel. Man bör också observera, att julljus eller skav från dem eller julgrisens ben gjorde liknande tjänst i såkorgen och att julöl och julost är en viktig del av förtäringen både vid jul och vårarbetet.

I fråga om julbrödens användning till djuren vid betessläppningen torde man ha anledning räkna med, att denna form också kan vara lika ursprunglig som de tidigare nämnda. En allt mer begränsad eller förändrad boskapsskötsel och rovdjurens försvinnande kan emellertid här ha minskat den yttre anledningen till magi vid betessläppningen. Denna form av seden är fördenskull i den sentida folktraditionen inte särskilt vanlig.

Julbrödets förvaring till våren

För stora delar av Sverige har det hårda brödet varit det egentliga vardagsbrödet i äldre tid.[38] Då mjukt och jäst bröd kommit till större användning synes detta också först skett som fest- och högtidsbröd i anslutning till att råg och vete blevo allt mer tillgängliga som brödsäd. Det innebar inga svårigheter att förvara hårt bröd i matboden hur länge som helst, och därför heller intet hinder för stora brödbak, avsedda

[38] Campbell har nyligen (1945) publicerat en grundlig undersökning över de olika äldre brödformerna i vårt land med utbredningskartor för tiden omkring 1880 (se särskilt karta V). Jfr Campbell 1938, Erixon 1933 s. 186 ff., Keyland 1919 s. 174 ff.

att räcka för månader framåt. Det största brödbaket torde också ha försiggått till jul, då man hade gott om brödsäd i bingarna, även sedan utsädet var undantaget.[39]

Annorlunda har det förhållit sig med det mjuka, jästa brödet, där en förvaring över en längre tid måste innebära vissa svårigheter. Man synes emellertid då tämligen allmänt ha använt metoden att förvara brödet i sädesbingarna, där det höll sig friskt tillsammans med säden. Detta förvaringssätt anges ofta för det från julen till vårarbetets början sparade brödet, men förvaringsmetoden var ingalunda inskränkt till vårbrödet utan nog tämligen allmänt tillämpad för det jästa brödet överhuvud. Men då det till vårarbetet sparade julbrödet som regel utgjorde jäst bröd och denna sed särskilt efterfrågats i sammanhanget, har metoden att förvara bröd i sädesbingen kommit att särskilt skildras just i anslutning till vårbröden. Det finns till och med enstaka uppteckningar som antyda, att detta särskilda för våren avsedda julbröd genom att läggas i sädesbingarna skulle förläna säden särskild välsignelse.[40] Naturligtvis kunna sådana föreställningar lätt nog framväxa kring ett i folkseden så dominerande bröd, men metoden att bevara bröd i säden kan icke härledas härur utan motsatsen. Det är från början och allt fortfarande en rent praktisk åtgärd för att hålla det stora baket av jäst bröd friskt så länge som möjligt och har särskilt kommit att tillämpas på vårbrödet, eftersom detta behövde förvaras särskilt länge. Metoden är känd från de flesta svenska landskap.[41] Undantagsvis har det förekommit, att det jästa vårbrödet endast lades undan till torkning på vinden (Svarteborg o. Tanum BO NMF) eller hängdes på ett spett (Friele VG NMF). Det har som tidigare nämnts även förekommit, att bröd förvarats i sädeslåren från jul ända till slåttern (Vittinge UP NMF, jfr BL Celander 1928 s. 363) eller rågskörden (VG Celander 1928 s. 363) eller till sådden av vinterråg på sensommaren (DR EU 5409). Julbröd kunde även finnas till nästa jul (Skaftö BO NMF, jfr Celander 1928 s. 363). Då julbröd förvaras till sädesskördens ingång eller till jul, har man en form av kontinuitetens magi i egentlig mening. Då den nya brödsäden skördades hade man kvar något till och med från julen. Då julen

[39] Hårt bröd kunde till jul bakas så mycket att det räckte 4—6 månader framåt (Skaftö BO NMF). Från Blekinge uppges, att det skulle bakas så mycket bröd till jul, att det varade till påsk (Fridlevstad BL LUF 8005 s. 8) eller vårfrutid. Det bars upp på magasinet och grävdes ner i säden (Asarum BL LUF 638 s. 3). Från Småland meddelas detsamma eller att julbrödet skulle räcka till våren (V. Torsås LUF 2890 s. 56, Gällaryd SM LUF 933 s. 1, SM LUF 1022 s. 4, Västbo hd SM LUF 1023 s. 2, S. Sandsjö SM LUF 5696 s. 6). Från Perstorp SK meddelas likaså, att det räckte till vårfrudagen (NMF). Från Räpplinge ÖL uppges, att julbrödet räckte till mars månad (NMF), och från GO att det skulle räcka till mars—april (Hablingbo NMF) eller att man bakade ända till 400 julbröd, som skulle räcka ut i april (Gothem NMF). En uppteckning från Östergötland säger, att rågbröden borde vara till vårfrudagen (V. Eneby ULMA 7140 s. 3). Från Mangskog VRM (NMF) uppges, att av blandkaka, d. v. s. havre- och kornbröd, bakades så mycket, att det räckte till vårfrudan, då en ny arbetsperiod ingick, allt skulle vara spunnet och vävstolen intagen. Av havrebröd åter bakades så mycket, att det skulle räcka till slåttanden. I Dalsland sade man, att det skulle bakas så mycket julbröd, »att det skulle vara igen, när man satte ploga i jola. Det skulle de ha till majkost». (Högsäter NMF, jfr ytterligare uppgifter härom i de västsvenska landskapen, Celander 1923 s. 50.)

[40] Anundsjö ÄN ULMA 2142 s. 3, Timmele VG LUF 2173 s. 43, jfr P:n Nilsson 1915 s. 211.

[41] Enl. anteckningar, som dock endast äro resultat av genomgång av ett begränsat antal uppteckningar, från följande landskap: BL, SM, BO, DS, VG, ÖG, GO, VRM, UP, GÄ, HS, DR, ME, JÄ, ÄN. Metoden torde emellertid kunna betecknas som allmän i Sverige.

ingick med sin rikedom, hade man kvar från förra årets rikedom. Det är emellertid ingalunda fråga om sådan enkel kontinuitetens magi, då julbröd sparas till våren eller slåttern. Det är inte det sista som är sparat. Man har brödsäd kvar vid vårarbetet utöver julbaket och bör ha bröd även förbi slåttern. Brödet är härvid icke led i kontinuitetens magi utan utgör som julbröd ett supranormalt kraftmedel av främjande eller avvärjande art.

Julbröd som vårbröd

En väsentlig fråga för tolkningen av den supranormala användningen av bröd från julen vid vårarbetet är vilka särskilda bröd, som därvid utvaldes, om det bakades särskilda bröd avsedda som vårbröd och om de i så fall bakades av särskild slags säd och på särskilda sätt.

Man måste då först beakta, att vårbröden i svensk tradition undantagslöst utgöras av bröd från julen. Julbrödens arter och former i vårt land äro emellertid många. Det skulle här krävas en särskild undersökning för att klarlägga de olika traditionsskikten i de svenska högtidsbrödens tradition överhuvud, vad som är äldre folktradition och vad som är tämligen sena företeelser och influenser från högreståndskultur och stadskultur.[42] Då en sådan djupundersökning i detta sammanhang icke är möjlig, vare nog sagt, att främmande impulser säkerligen i stor utsträckning inkommit i folkseden vad julbröden beträffar och att denna påverkan fortgått ända till nutiden och fortfarande pågår. Det är också utan tvivel så, att hemslöjds- och husmodersföreningar genom sina julutställningar och av dessa föranledda uppsatser i tidningar och tidskrifter i sen tid spelat en viss roll som spridare och förmedlare av nya former och även nya benämningar. En stor roll ha också städernas och de större samhällenas bagerier spelat, givetvis särskilt vad finbröden beträffar. Redan på 1870-talet och kanske tidigare tillverkades i sådana bagerier vetebröd och pepparkaksbröd till julen. I fråga om pepparkakorna skulle det också krävas en särskild undersökning för att utröna, varifrån snidarna och plåtslagarna, som gjorde formarna, togo sina modeller. Att en för den äldre folktraditionen tämligen okänd formvärld kommit in med de bageriprodukter, som köptes i städerna och de större samhällena eller försåldes på landsbygden genom kringvandrande »kakegubbar» eller »kakegummor», torde vara säkert.[43] Uppteck-

[42] Campbells undersökning begränsas till vardagsbröden och ger därför visserligen en värdefull bakgrund till högtidsbröden, av vilka julbröden utgöra den största gruppen. Förhållandet mellan högtidsbröd och vardagsbröd och de förras rent sociala historia skulle dock kräva en särskild undersökning.

[43] Nordiska museet har i sina samlingar åtskilliga julbröd i figurform, som representera stadstraditioner 40—50 år gamla. Från städerna ha bröden spritts till landsbygden, till en början givetvis i burgnare familjer. Kringvandrande »kakegubbar» eller »-gummor», ofta med något kroppsligt lyte, som gjorde dem oförmögna till annat arbete, omtalas från skilda håll av landet. Kakekorgen innehöll vetebröd av olika utformningar, alltid gubbar och gummor, som resp. flickor och pojkar skulle ha till jul. Men många familjer bakade sådana figurbröd av vete hemma (Färingtofta SK enl. medd. av min far f. 1853, Förkärla BL enl. medd. av fru Anna Lennström f. 1881).

ningar efter äldre sagesmän från skilda håll av landet verifiera denna uppfattning. Två sagesmän, födda respektive 1834 och 1837, ha från Mora i Dalarna meddelat: »Sådana former och namn på brödet, liknande dem som förekommit ner i landet, — julbock — kuse — såkaka —, hörde jag aldrig talas om eller blev varse. Det är senare tiders herrskap och näringsidkare — bagare —, som kommo hit till Mora, som införde vetebrödet, kringlor och julgrans-julbockar -grisar och andra figurer av vetedeg» (ULMA 1976 s. 16).

Det övervägande flertalet belägg på att julbröd använts vid vårarbetet anger endast, att det skulle vara *bröd från julen.* Av vad i det föregående sagts om de stora baken, särskilt vid jul, är det inte att förvåna sig över, om man vid vårarbetets början rentav hade julbröd kvar, även utan att man medvetet sparat sådant. Ett mycket stort antal uppteckningar ange dock också, att julbröd gömdes särskilt för att komma till användning vid vårarbetet. Av ett urval på sammanlagt 303 uppteckningar ange icke mindre än 175 vårbröden som ett från julen förvarat bröd i allmänhet.

Från skilda håll av landet finnas emellertid uppgifter, att till vårbröd skulle väljas inte bara ett bröd från julbaket utan ett bröd som legat på julbordet[44] eller rentav ingått i julhögen.[45] Det torde också vara så, att många av de uppteckningar, som blott tala om julbröd i allmänhet, dock ha den underförstådda meningen, att det under

[44] Svarteborg BO NMF, Korsberga SM LUF 394 s. 16, V. Vingåker SÖ ULMA 7936 s. 18, Rasbokil UP NMF, Stöde ME NMF, Njurunda ME NMF, Sidensjö ÄN NMF, Ö. Ullerud VRM NMF.

[45] Ravlunda SK NM inv. 150232. Julhögen bestod underifrån av ett surt bröd, så ett sursött, därefter ett siktebröd (»en riktig kaka») och överst en ost. Bröden gömdes till våren till dragarna. Jfr Svensson 1923. Från Ö. Karup HA berättas om samma julhög. Av denna skulle den sursöta kakan gömmas och på våren läggas i fåran vid plöjningen eller ges dragarna, det senare vanligast (LUF 1369 s. 184, 1370 s. 27). Från Dalsland berättas, att man sittande på plogen eller harven skulle äta det sista av julhögen (NMF). I Edsbro UP låg på julbordet en »ärjekaka», en surlimpa, en vörtlimpa och en vetelimpa. Surlimpan var gjord krusig med en nyckel. Kreaturen fingo en del av detta bröd vid tjugondag, men surlimpan lades i råglåren och gavs korna, då de släpptes i vall på våren (NMF). Från Norderön i Jämtland har Nordiska museet år 1899 erhållit julbröd i växlande storlekar och i form av höns. Ett sådant bröd kallades enligt givarinnan »gullhöna», bakades av sista degen i baktråget, låg på julbordet till tjugondedagen, då det bars upp i »härbärget» och förvarades i »kornkätten» till såningstiden. Detta bröd, NM inv. 90708, som blivit särskilt bekant genom Hammarstedts uppsats »Såkaka och gullhöna» (Medd. NM 1899—1900) har av framlidne professor Herman Geijer gjorts till föremål för en särskild, källkritisk undersökning, som till full evidens synes visa, att brödet och särskilt namnet icke motsvarar någon folklig tradition i Norderön i Jämtland eller i Jämtland överhuvud. Dess tillkomst måste förklaras som ett tillfälligt påhitt mot bakgrunden av en över hela Sverige ganska vanlig tradition att till jul baka bröd i form av höns eller tuppar till barnen. Professor Geijers utredning är refererad i brev till förf. och ingår nu som bilaga till angivna inventarienummer i Nordiska museets huvudliggare. I Borgvattnet JÄ skulle en rågkaka i »julruvan» gömmas till hushållet på våren (ULMA 2804: 3 s. 7). Julhögen kallas i Dalsland »julhern» och i Värmland detsamma eller »bolhern» (Celander 1923 s. 81, 1928 s. 169, jfr Ånimskog DS och Steneby BO NMF, S. Ny VRM EU 16133 och Glava socken ... 1936 s. 83 f.). Celander torde ha rätt, då han senast (1928 s. 169) förklarar »hern» som en sammandragen form för »hedern». Julhögens karaktär av skådebröd synes göra ett sådant namn naturligt. Den tidigare tolkningen (1923 s. 81), »hern» = helg, synes föga trolig. Enl. uppteckningar från Mo DS kan emellertid även ett S-format bröd kallas »julhedern» och kunde förvaras till den tiden, då man började så, då det åts blött i dricka (IFGH 2795 s. 40, 42). Namnet »julhedern» torde i detta exempel vara överfört från att betyda julhögen till ett visst bröd i julhögen.

helgen skulle ha legat på julbordet. Därigenom tillfördes det julbordets välsignelse och blev av större supranormal betydelse.

Mellan de bröd, som lågo som skådebröd på julbordet, och dem, som vid julbaket bakades särskilt för att komma till användning som vårbröd, är givetvis gränsen tämligen flytande. Sedan seden att ge julbröd till dragare och arbetsfolk om våren etc. väl blivit tradition, faller det sig tämligen naturligt att för detta ändamål utvälja ett särskilt bröd eller rentav baka ett sådant vid julbaket. Såvitt jag kan finna är nämligen den enkla seden att som vårbröd taga ett bröd från julen vilket som helst eller ett som legat på julbordet eller ingått i julhögen den ursprungligaste formen, varur sekundärt utvecklat sig särskilt bakade vårbröd. De vårbröd av olika typer, som samtidigt förekomma som vanliga julbröd, kunna med andra ord endast tolkas i sammanhang med övriga julbröd.

Från Bohuslän omtalas ett särskilt högtidsbröd, som kallades »skrivarebrödet» därför att det var särskilt pyntat. Det kunde förtäras vid vårarbetet, ibland den 1 maj, då man åt »märg i benen» (Hede BO NMF). Men dessutom kunde det bakas runda kakor till kreaturen (Herrestad BO NMF). En del av »skrivarebrödet» kunde ätas om jul och en del gömmas till plöjningen. Enligt andra uppgifter skulle det till och med gömmas till slåttern (Skredsvik o. Hede BO NMF). Detta bröd kunde i Bohuslän vara havre eller vete, men det bakades även en vanlig rågbulle, som sparades till vårplöjningen (Svarteborg BO NMF). I Dalsland förekommo runda, särskilt utstyrda rågkakor, S-formade bröd, »julbon»,[46] av vörtdeg och ett trearmat kors som vårbröd och åtos i dricka och brännvin (Rölanda DS NMF). En särskild julkaka bakades och åts den 1 maj jämte ägg och brännvin (Järbo DS NMF). En sådan julkaka kunde även avbilda Adam och Eva och gårdens djur (Ed DS NMF, jfr Höfler 1902 s. 86 ff.). Från en annan socken finns belagt dels en rund kaka av råg och vört med figurer, som föreställde »gäss med en kyckling mitt på och ägg runt omkring» (Högsäter DS NM inv. 125467 och NMF), dels ett avlångt bröd av samma material med ett hjärta och bokstäverna J C pålagda i degslingor. Betydelsen anges vara »Jesus Christus önskas i mitt hjärta» (Högsäter DS NM inv. 125468 och NMF). Båda dessa bröd hackades sönder och blöttes i dricka till 1 maj. De synas röja en viss utbroderad tradition, möjligen från en prästgård, men visa samtidigt, hur svårt det är att av det äldre materialet få fram de olika sociala skikten i fråga om julbröd. Från Värmland omtalas »julbonn» som ett runt rågbröd med pålagda kors eller med S-slingor och en tupp i mitten (N. Finnskoga och Dalby VRM NMF), eller »stora julkusen» (Stavsnäs VRM NMF), som åts vid plöjningen. Från Västergötland omtalas »vårkaka» av alla sorters deg (Humla VG NMF), »julleva», »vårleva» eller »vörtleva» (Synnerby VG NMF, Kinne-Vedum VG NMF, Våmb VG NMF). »Vårkakan» eller »vårleven» kunde göras taggig runtom (Fullösa VG NMF, Järpås VG NM inv. 106499) eller med en krans av vörtdeg längs kanten och med höns, gäss och ägg (Otterstad VG NMF), ett hakkors med spiralvridna armar (»spiralkors») (Lerdala VG NMF) eller en rund kaka med tandade kanter och ett spiralkors lagt ovanpå (Götene VG NMF). Det omtalas

[46] Namnet »julbon» (julbonden, jfr julkuse, husbondebrödet?) är belagt från Naverstad BO, Rölanda DS, Dalby och N. Finnskoga VRM, allt enligt NMF; jfr ULMA 517.

även en vårlev som en rund kaka med ett kors på (Forshem VG NMF). Slutligen är från Västergötland känd en »julkrans» av vörtbröd till oxarna (Björkäng VG NMF).

I södra Sverige synes det ha varit tämligen ovanligt att särskilda bröd bakades som vårbröd. Det omtalas från Skåne ett särskilt bröd, prytt med ristade linjer, som kallades »julkaka». Men vid vårarbetet åt man inte detta utan av de torra vanliga julkavringarna.[47] Från Småland omtalas en kringla, som julafton lades under julduken och på våren gavs korna (Almundsryd SM NMF). »Julkusen» och »enhörningen» gåvos enligt uppgift från Östergötland åt djuren vid vallsläppningen (Risinge ÖG NMF. Det föreligger dock här en viss misstanke för litterär utformning av traditionen.) Från Halland, Blekinge, Öland och Gotland synes det vara ovanligt med särskilt bakade vårbröd. Från åtskilliga andra landskap synas sådana däremot ha varit vanligare. Från Uppland äro kända runda kakor med pålagda kors (Börje UP NM inv. 162639 o. NMF, Litslena UP NMF). Vårbröden kunde prydas med spiraler lika många som familjens medlemmar (Norrby UP NMF). Bland övriga former nämnas runda kakor med en rulle längs kanten (Tierp UP NMF) eller naggade i kanten (Lagga UP NMF). Från Västmanland finnas traditioner om ett runt vårbröd med figurer runtom (Haraker VSM NMF) och till och med ett fyrkantigt med årtal (Dingtuna VSM NMF). Från Dalarna äro kända runda julbullar eller julkakor med kors och spiraler [48] och ibland en tupp i mitten.[49] Även från Gästrikland äro särskilt utformade julkakor, utsirade runt kanterna, kända som vårbröd (Hedesunda GÄ NMF). I Medelpad och Ångermanland bakades vid julen visserligen särskilda bröd till vårbröd, men de skilde sig inte avsevärt från de vanliga bröden (Ljustorp ME NMF, Häggdånger ÅN NMF).

»Kuse» användes som namn på bröd av tämligen växlande form: bockhuvud med horn (JÄ), S-format bröd (VG), spiralkors (VG, UP), avlångt bröd med utvikta horn (SM, DS, VRM), ibland med spiraler på ovansidan (UP) m. fl. former. Det synes alltid beteckna ett jäst bröd, men namnet ger i övrigt ingen hållpunkt för brödets form eller art. Benämningen förekommer på så många håll i vårt land att den synes vara tämligen gammal, men ordets betydelse är heller inte klar.[50] Då kusen är ett tämligen vanligt julbröd,[51] möter man det som väntat även som vårbröd, men tämligen sporadiskt.[52]

Redan Rudbeck avbildar korsformiga julbröd och de äro tämligen vanliga i den sena folktraditionen i Sverige. De torde inte kräva någon särskild förklaring. I det föregående har nämnts bröd med pålagda kors som ornament, men även bröd som riktiga kors äro tämligen vanliga. Korsets betydelse är välkänd och väl använd inom folklig tro och sed. Det är i och för sig också lättförståenligt, att ett julbröd i korsform

[47] Fru Alstad SK NMF. Om sågillets »såkaka» i Skåne jfr s. 313.
[48] Bingsjö DR NM inv. 128816 o. NMF, Boda DR NM inv. 107677, Grangärde DR NMF.
[49] Äppelbo DR NM inv. 106917, Järna DR NM inv. 128728.
[50] Rietz, SAOB. P:n Nilssons åsikt, att kuse skulle betyda kalv, har jag icke fått bekräftad.
[51] Kuse som beteckning på ett julbröd känner jag från SM, ÖG, VG, DS, VRM, VSM, UP, GÄ, ME, JÄ, vilken utbredning tyder på att det måste finnas även inom mellanliggande områden.
[52] Bälinge UP NMF, Börje UP NMF, Rasbokil UP NMF, Rasbo UP NMF, Funbo UP NMF, Risinge ÖG NMF, Årsunda GÄ NMF.

skulle vara mera fyllt av supranormal kraft än ett vanligt bröd och fördenskull också mera användbart för supranormala ändamål vid vårarbetet. Härvid användas de både till att ge dragarna,[53] både dragare och körkarl,[54] enbart arbetsfolket,[55] att lägga i såsköppan (Gräsmark VRM NMF) och till att ge djuren vid betessläppningen.[56] Från Västergötland nämnes »säakors» till arbetsfolket, varvid det dock är osäkert om det är fråga om ett genuint lokalnamn eller en analogibildning efter såkaka (Kalv VG NMF, Ö. Frölunda VG NMF).

»Juloxe» är beteckning på ett avlångt julbröd med mer eller mindre utformade horn i ena eller ibland båda ändarna. Det är känt åtminstone inom Sörmland (särskilt vanligt), Småland, Östergötland, Västergötland, Dalsland, Värmland, Västmanland, Närke och Uppland. Inom Västergötland, Närke och Sörmland förekommer även »juloxen» som vårbröd [57] och kallas också på sina håll för »våroxe».[58] Det synes här vara en öppen fråga om namnet »juloxe—våroxe» getts åt detta julbröd därför att det avsetts att avbilda ett djur liksom julbröden i form av tuppar, suggor, bockar etc. och därför formats avlångt med horn eller om det så småningom ur seden att ge dragarna ett julbröd, i äldre tid oftast oxarna, utformats seden att göra dessa bröd som oxar, varvid de även fått benämningen »juloxe—våroxe» med anledning härav. Förekomsten av »juloxe» enbart som julbröd inom ett vidare område än dess användning som vårbröd synes tala för, att julbrödet även i detta fall är det ursprungligare. Å andra sidan finner man våroxen som vårbröd just inom områden, där man av ålder haft oxar som dragare (jfr Erixon 1933 s. 195). Det antal belägg som finnes ger dock icke möjligheter till någon säker slutledning om traditionens utvecklingsgång i detta fall och samverkande orsaker torde kanske vara det troligaste. Av de 14 belägg, som finnas på »juloxe—våroxe»-brödet som vårbröd, ange de 6 att dragarna (oxarna) skulle ha brödet, 3 att både dragare och arbetsfolk fingo därav, ett att dragare och den som sådde skulle få därav och att smulor dessutom såddes ut och 2 upptecknings att »juloxen» åts av arbetsfolket. En uppteckning berättar, att husbonden tog första biten och att »oxen skulle dra musten ur jorden», en uppgift slutligen säger att kreaturen fingo »juloxen» vid betessläppningen och att människorna själva då också åto därav.

Det är inte ovanligt, att det vid julen förekommer bröd mer eller mindre väl utformat som en gris och bärande namn som »julgris», »julgalt», »gylta», »sugga» och liknande.

[53] Gagnef DR NMF, Håbol DS NMF, Bjuråker HS NMF o. ULMA 3221:1 s. 21 f. (jfr NM inv. 122406, 122480, 122481), Skedevi ÖG NMF, Tegelsmora UP NMF.

[54] Bälinge UP NMF, Håbol DS VFF 740 s. 37 (korset kallades här »trettnegeta» och låg i julhögen), Söderbärke DR ULMA 4653 s. 1, Ödeshög ÖG NMF.

[55] Ånimskog DS NMF, Ed DS NMF, Rölanda DS NMF, Steneby BO NMF, Bodsjö JÄ NMF, Mattmar JÄ NMF (jfr Hackås JÄ NMF), Alunda UP NMF, Frykerud VRM Lundblad-Vifot 1930 s. 46, Gräsmark VRM NMF, Östervåla UP NMF, Grangärde DR NMF.

[56] Fivelstad ÖG NMF. Från Leksand DR omtalas julkors, som 20-dag åts upp i fårkätten, varvid även fåren fingo del därav (NMF).

[57] Viby NÄ ULMA 1415:4 s. 46, V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 3 f., Nyköpingstr. SÖ NM inv. 142330, Fogdö SÖ NMF, Östertälje SÖ NMF, Frustuna SÖ NMF, Slöta VG NMF, Kylingared VG NMF, Runtuna SÖ ULMA 2894:22 s. 3, Tystberga SÖ ULMA 2894:34 s. 2, Bälinge SÖ ULMA 2894:9 s. 3, Kvistbro NÄ ULMA 1925 s. 26, Åkers hd SÖ (svar till Mannhardt 1867) Fm Ft 1931 s. 48.

[58] Kungslena VG EU 3893, jfr Fröjered VG LUF 2167 (publ. i Fm Ft 1921 s. 70).

Sådana julbröd äro tämligen vanliga och kända åtminstone från Blekinge, Småland (vanligt, men har tydligen spritts från städernas bagerier), Gotland (mycket vanligt), Östergötland, Sörmland, Närke, Uppland, Gästrikland och Dalarna. Även som vårbröd möter man dessa namn och former inom Sörmland och Uppland.[59] Att julgrisens roll vid julfirandet är det primära i denna tradition torde vara säkert, varav följer, att julbröden måste anses primära i förhållande till deras användning som vårbröd. Någon hållbar grund till att man av annan anledning skulle använt dylika bröd som vårbröd synes icke stå att utläsa ur folkseden.

Liknande synpunkter har jag på annan plats (Rig 1947) framfört rörande de julbröd som benämnas »julbock» och formas mer eller mindre som en bock eller ett bockhuvud. Att den över hela landet välkända vid julen kringvandrande, kringsläpade eller som en leksak i halmen använda julbocken här är förebilden torde stå utom varje tvivel. Julbröd som bockar eller bockhuvud äro kända åtminstone i Småland, Bohuslän, Värmland, Närke, Sörmland, Uppland, Dalarna och Jämtland. Som vårbröd ha de en betydligt mera begränsad utbredning, vilket även styrker ovan framförda uppfattning om deras härkomst. De äro kända åtminstone i Värmland, Uppland och Dalarna.[60]

Vårbröd och »skrapkaka»

Det finns några fåtaliga belägg på att vårbröden bakats av skrapdegen eller av resterna av de olika degsorterna vid julbaket. Dessa belägg ha spelat en viss roll för vårbrödens tolkning. Hammarstedt såg däri ett exempel på »maktcirkulation» i enlighet med Mannhardts tes om den flyende och i sista kärven eller stråna inkarnerade sädesdemonen. Jag har tidigare visat, att denna Mannhardts tes icke stämmer med folkligt och primitivt tänkande. Den har också efter Mannhardt blivit allt mer och mer generaliserad och tillämpad in absurdum (jfr s. 15 ff.). Hammarstedt har uppgifter om vårbröd av den sista degen eller skrapdegen från Uppland och Jämtland (1903 s. 242 f.). De kunna nu kompletteras med flera andra. I Uppland kallades dessa bröd »skavbulle» eller »skrapbulle» och en uppteckning härom lyder: »'Skavbulle' bakades sist att givas åt Djuren. I de rikare bondhem (Eriksson i Skörby) bakades på 1850-talet *en* bulle av varje av dessa förut nämnda 8 sorters deg. Ett olika djur formades på varje bulle, varefter de nedlades i sädeslåren att gömmas till vårbruket begynte då hästarne och djuren skulle hava dem, för att få god must i benen. Enligt annan sed i denna socken, gjordes en 'skavbulle' eller 'skrapbulle', som lades på julbordet — julafton *under* brödkorgen, och gömdes sedan denna bulle i sädeslåren och

[59] »Julgalt», »galt»: Sorunda SÖ NMF, Solna UP NMF; »julsugga», »sugga»: Alunda UP NMF, Järlåsa UP NM inv. 162638, Vendel UP NMF; »julgylta», »gylta»: Östervåla UP NMF, Norrby UP NMF; »julgris»: Söderby-Karl UP EU 15019. Jfr Verelius' uppgift från 1672 om »Jolagalt» (s. 321) och vårbrödet i Estland som även kallas julgalt (s. 346).

[60] Bälinge, Börje, Länna, Solna, Tortuna, V. Ryd UP NMF, N. Ny VRM NMF (denna senare är en rund kaka med ett pålagt spiralkors, således ingen bockfigur), Grangärde DR NMF.

bröts i bitar till dragarna å vårbrukets första dag till signad äring. Vid Julen gjordes en bulle av sista limpdegen och krusades ut å la's på julbordet under brödkorgen. Den var derigenom liksom Julsignad, lades därefter undan å sparades att givas hästarne vid vårbrukets början — så att det skulle giva signad och rik äring» (Hacksta UP EU 3677).[61] I Västergötland bakades vårkakan eller julkakan av sista degen och åts sedan den 1 maj, blött i dricka (Järpås NM inv. 106499, Sparlösa Celander 1923 s. 50). Även från Skåne uppges, att det bröd som dragarna fingo på våren bakades av den sista skrapdegen i baktråget (NMF).

Dessa bröd av det sista i baktråget kunde ju ur vanlig naturlig synpunkt inte gärna bli bättre än det övriga brödet utan motsatsen. Detta framgår ju också av benämningarna skrapbulle, skavbulle. I Västergötland sades, att »de siste i trågen ble skrape- eller knottrekakor» (Häggesled NMF). Från Värmland finns uppgivet, att man bakade särskilda bröd, som lades på havrebingarna »åt råttorna», tydligen som en magisk mutning, av de »brasslor», som erhöllos vid degtrågets skrapning (Järnskog Celander 1923 s. 50).

I det föregående har visats, att liknande bröd av det sista i tråget eller skrapdegen bakades för att ges husdjuren vid själva julen. Det bakades till och med särskilda grovbröd till djuren (s. 304 f., Orsa DR EU 15063, jfr Nössemark DS NMF). Anledning härtill är naturligtvis i första hand att söka däri, att man inte hade råd att ge djuren av det finare julbrödet, men givetvis även, att djuren föredrogo det grövre. Julbrödets supranormala kraft förringades inte därigenom, ty huvudsaken var, att djuren skulle ha bröd vid julen liksom människorna, men i övrigt kunde naturligtvis brödet väljas eller tillredas efter praktiska synpunkter. Denna förklaring till att man bakade agnbröd eller skrapkakor till hästarna vid julen torde därför också kunna gälla för vårbröden, som bakades av de sista degresterna i baktråget. Man finner heller inte någon föreställning, att någon särskild »makt» skulle vara bevarad i den sista degen. Talesättet om den sista brödbiten som »trivsbiten» eller »maktbiten» har visserligen framhållits som en parallell, men denna tradition har en pedagogisk avsikt, som ingalunda finns i fråga om sista degen i tråget. Här synes en teori ha tillämpats felaktigt. När bonden i Schlesvig skär av »endeskiverne» av ett julbröd, vilka förvaras och ges dragarna vid plöjningen, så är det inte fråga om någon särskild »maktbit» av brödet (Feilberg 1898 s. 234, jfr Hammarstedt 1903 s. 243 f. och ovan s. 142 f.). Det är frågan om att spara julbröd åt dragarna och »endeskiverne» äro nu de, som det ligger närmast till hands att skära bort, om man inte vill bevara ett helt bröd.

Någon gång förekommer det, att till vårbrödet tagas alla de olika slagen av deg, som användes till julbröd. Anledningen härtill kan vara densamma som ovan nämnts, nämligen att man samlade skrapdegen från de olika baken och då till slut gjorde ett särskilt bröd av denna. Det är emellertid klart, att även en annan anledning kan föreligga till att baka julbrödet av julens alla degsorter. Det säges inte så sällan, att man till vårarbetet skulle gömma bröd av några eller alla de sorter, som funnos vid

[61] En liknande tradition om »skavbullar» och »skavkakor» är uppteckнad från Söderby Karl UP EU 15019 och Norrby UP NMF.

jul eller i julhögen,[62] och den av alla sorters deg bakade kakan uppfyller då detta ändamål. Tendensen att baka en särskilt fin och särskilt utstyrd kaka till vårkaka understödjer denna synpunkt. Från Västergötland berättas sålunda, att »vårkakan» bakades av alla sorters deg, vanlig rågdeg, sikte- och vörtdeg samt vetedeg. Det lades först ett lager av de olika degarna, sedan lades vetedegen i snäckor runt kanten med slängarna inåt och så en snäcka i mitten. Kakan låg på bordet över julen, så gömdes den till våren, när vårarbetet började, och då skulle hästarna och folket ha lika mycket av den. Den skickades då ut på gärdet. Kakan kallades för »vårkakan» (Humla VG NMF). För en sådan särskilt bakad vårkaka, som hade en klar supranormal betydelse för vårarbetet och därmed för skörden, kunde det ligga nära till hands att i supranormalt syfte förena alla de sädesarter, som odlades på gården. Denna tradition kan också vara innebörden i en tämligen oklar uppteckning från Bohuslän, som säger, att man skulle baka det största julbrödet av alla sorters mjöl från säd, som växt på gården (Tanum o. Jörlanda BO Celander 1923 s. 50 f.). Även från Halland omtalas ett »lyckebröd», som hela familjen åt då man började så och som var bakat »av alla slags säd, råg, vete, korn och havre» (Gunnarp IFGH 3326 s. 19).

Teorin om vårbrödens sammanhang med skördens sista kärve

I inledningen till detta kapitel framhölls uppfattningen, att vårbröden ursprungligen bakats av sista kärvens korn som en väsentlig förutsättning för deras hittillsvarande tolkning. Denna uppfattning är gammal. Den torde först ha lanserats av Wilhelm Mannhardt och sedan vunnit anslutning av James Frazer samt i Norden av Hammarstedt, P:n Nilsson, Landtman, Celander och Lid. Vissa källuppgifter ha också mer eller mindre rättvist uppfattats som ett stöd för tesen, att vårbröden ursprungligen bakats av sista kärvens korn och denna tes torde nog ännu i dag inom vida kretsar uppfattas som bevisad. Studiet av ett stort material rörande vårbröden och en kritisk analys av de källor, som ansetts stödja tesen, har emellertid lett författaren fram till den uppfattningen, att denna icke kan vara riktig. Den visar sig heller aldrig vara på ett tillfredsställande sätt dokumenterad. Det är därför nödvändigt att upptaga alla de hittills använda källorna till förnyad granskning. Det finns även andra, hittills icke använda, som vid en ytlig betraktning stödja tesen, men som dock icke hålla måttet inför en sund källkritik. Jag håller mig vid denna granskning till det nordiska materialet, som för övrigt märkligt nog synes vara det enda stödet för Mannhardts ursprungliga tes.

Mannhardt skriver: »Ausserdem backt man zu Weihnachten in Dänemark und Schweden Weihnachtsstollen aus feinem Mehl, welche den Nahmen *Julbock*, *Julgumse*

[62] Grangärde DR NMF, Ånimskog BO NMF, Sorunda SÖ NMF, Bälinge UP NMF, Börje UP NMF, Norrby UP NMF, Rasbo UP NMF, Risinge ÖG NMF, Skummeslöv HA EU 15006, S. Ny VRM EU 16133. En uppteckning från Östra härad i Blekinge säger, att man då julen var över tog »rester från alla de olika julbröden och bakade därav ett särskilt bröd», varav både människor och djur skulle äta ett stycke, då vårarbetet började (LUF 640 s. 4).

(Julwidder) oder *Julgalt* (Juleber) führen und entweder die Gestalt des entsprechenden Tieres haben, oder ein Abbild desselben auf ihrer Oberfläche tragen. *Dazu wird mehrfach das Korn der letzten Garbe verwandt»* (Mannhardt 1877 s. 197 f.).

Mannhardt hänvisar som källa till Arndts »Erinnerungen aus Schweden», tryckt 1818, s. 365, och för den danska seden till Finn Magnusens »Priscæ veterum borealium mythologiæ lexicon», 1828 s. 779. I dessa båda verk söker man emellertid förgäves efter någon uppgift som kan stöda Mannhardts ord: »Dazu wird mehrfach das Korn der letzten Garbe verwandt», Arndt har följande uppgifter om vårbröden: »Neben der Julgrütze, dem Ersten, was zur ordentlichen Julfeier gehört, ist der Juleber oder Julwidder nicht zu vergessen. Er ist einerlei mit Julbrod; denn Julbröd Julgumse Julgalt bedeuten ganz dasselbe. Auf dem Julbrode nemlich, dass aus vorzüglichem Mehl gebacken werden muss, ist ein Eber, gewöhnlich ein Widder mit zwei Hörnern abgebildet. Man weiss, dass bei den alten Skandinaviern der Eber auf dem Tische der weiland Helden und Göttern, wo er sich prometheisch immer wieder ergänzte, in den weiland Zeiten eine grosse Rolle spielte. Dieser Julwidder oder Juleber wird den Julabend auf den Tisch gesetzt und steht mit Schinken Käse Butter Bier und Branntwein bis Sankt Knut. Mancherlei Aberglaube war vormals mit diesem Brode. Sie hoben es hie und da bis auf den Frühling auf; Pferde, Schweine, Kühe, ja selbst die ins Feld ziehenden Knechte und Mägde erhielten davon in der Hoffnung einer glücklichen Aerndte und persönliches besseren Wohlseyns und Gedeihens» (Arndt 1818 s. 365 f.).

Det ställer sig inte bättre i fråga om den andra källan. Finn Magnusen skriver: »Svecorum (ac qvondam Danorum) Julegalt s. aper Jolensis (originitus in honorem Freyeri ac Freyae productus) vel etiam caper Jolensis dictus Julbocken (pro Thori veneratione) &c., qvi panes, deinde ad sementis tempus servati, tunc ab operariis & eqvis relligiose consumi debuerunt.»

Detta kan översättas med: Svenskarnas (och fordom danskarnas) julegalt d. v. s. aper jolensis (ursprungligen framställd till Frejs och Frejas ära) eller också caper jolensis, kallad julbocken (till Tors dyrkan) etc., vilka bröd, sedan de bevarats till såningstiden, då ha plägat ätas rituellt av arbetsfolk och dragare.[63] Som synes finner man inte heller här något om sista kärven.

Man kan konstatera, att Mannhardt närmast återgivit Finn Magnusens uppgifter. Men varken Magnusen eller Arndt nämner något om julbrödens-vårbrödens sammanhang med sista kärven. I Mannhardts not med källhänvisning står emellertid före de här relaterade källorna ett »Mündl.», varför Mannhardt kanske menat sig ha fått uppgiften om sista kärven på muntlig väg. Det kan syfta på hans besök i Stockholm 1874, men därom är det givetvis omöjligt att yttra sig med någon säkerhet. Hur som helst kan man konstatera, att någon uppgift att sista kärven använts till att baka julbröden-vårbröden icke finns i de av Mannhardt citerade skriftliga källorna och ej heller ibland det genom Mannhardt från Sverige, Norge och Finland insamlade materialet. Det återstår blott möjligheten av en muntligen erhållen uppgift och var

[63] Magnusen torde i huvudsak ha använt Arndt som källa. Han torde också ha känt till Verelius. Arndt skildrar julbröden på samma sätt men mera kortfattat redan i »Resa genom Sverige 1804», sv. övers. Carlstad 1808 s. 60 f.

och en förstår, att det härvid för en forskare med ett så färdigt teoretiskt system till bakgrund som Mannhardt ägde och med bristfälliga kunskaper i svenska förelegat stora möjligheter för ett direkt misstag. Sådana har Mannhardt råkat göra även vid tolkningen av de skriftliga svar på sina frågor, som han erhöll från Norden.

Frazer har tämligen ordagrant översatt Mannhardts uppgifter om julbröden: »These are called Yule-goates, Yule-rams, or Yule-boars; they are often made out of the last sheaf of corn at harvest and kept till sowing-time — —». Och Frazers kommentar är helt i linje med Mannhardts teorier: »It would seem scarcely possible to represent the identification of the corn-spirit with an animal, wether goat, ram, or boar, more graphically; for the last corn cut at harvest is regularly supposed to house the corn-spirit, who is accordingly caught, kept through the winter in the shape of an animal, and then mixed with the seed in spring to quicken the grain before it is committed to the ground» (Frazer VIII 1912 s. 328).

Då P:n Nilsson år 1915 behandlar julbröden och vårbröden är tydligen icke Mannhardts och Frazers uppgift att bröden bakas av sista kärven känd för honom. Det är då så mycket intressentare, att han utifrån samma teoretiska grunduppfattning som dessa forskare ledes fram till följande yttrande: »Det skulle vara fullt följdriktigt, om julbrödet bakades just af den sista kärfven, i hvilken hela sädesfältets makt koncentrerat sig, men i praktiken skulle detta vara mycket svårt och omtalas ej» (P:n Nilsson 1915 s. 213, jfr Hammarstedt 1914 s. 57). Man kan sålunda konstatera, att enbart ett accepterande av de sedan Mannhardt gängse fruktbarhetsteorierna logiskt lett en vetenskapsman fram till funderingar om julbröd-vårbröd, bakade av sista kärvens korn. Det vore då inte så förvånande, om även Mannhardt själv kommit fram till sådana funderingar och att han därvid råkat feltolka en källuppgift.

År 1916 skrev Gabriel Nikander: »Angående den säd, som användes till jullimporna, föreligger endast en, hittills okontrollerad uppgift (Borgå, Pörtö) om att den skulle tagas från den sista kärven vid skörden» (Nikander 1916 s. 223 f.). Det är här tydligen fråga om det belägg, som år 1919 publiceras i Finlands svenska folkdiktning, där det lyder: »Om hösten på åkern ansågs det farligt att skära de strån, som skulle bilda den sista kärven. I dem dolde sig skördens ande, som från teg till teg flytt undan till de sista sädesstänglarna. Det var en sällsam kraft och en mäktig välsignelse, som bodde i dem. Av deras korn bakades julbullarna, som dock ej fingo ätas utan orörda skulle ligga på bordet till Knutdagen.»[64]

Då P:n Nilsson år 1921 på nytt sysslar med julbröd och vårbröd upptager han belägget från Borgå som en välkommen bekräftelse på sitt tidigare gjorda förmodande.[65]

[64] FSF VII: 1 1919 s. 712. Professor Nikander har varit vänlig att utreda tillkomsten av denna uppteckning, av en elev från Sibbo socken vid Borgå folkhögskola. Denna elev var sjuklig och läste mycket. Nikander anser uppteckningen litterärt påverkad och har för sin del inte tillmätt den något egentligt källvärde. Rantasalo citerar samma belägg (III 1920 s. 123). Man bör även observera, att uppteckningen talar om »de sista sädesstänglarna» och »julbullarna».

[65] P:n Nilsson, 1921 s. 61. Redan här gör sig dock P:n Nilsson skyldig till en sammanblandning av begreppen »såkaka» och »julbullar». Även om julbullarna skulle ligga på julbordet till Knut, är därmed inte sagt, att de eller någon av dem användes till »såkaka». Uppgiften från Borgå, Finland, spelar givetvis en roll även i senare litteratur. Celander betecknar den år 1923 som »en mera osäker uppgift» (s. 50). Lid citerar uppgiften (1928 s. 80) och tillägger: »Det er vel det same slags julebrød

Ett närmare studium av uppgiften från Sibbo ger vid handen, att det här icke kan röra sig om äkta folktradition. Ett okritiskt bedrivet insamlingsarbete, där meddelarna allt för väl orienteras i för tillfället gällande hypoteser, leder inte så sällan till sådana resultat. Exempel härpå ha tidigare visats och jag återkommer i fortsättningen till andra. I föreliggande fall har upptecknaren eller sagesmannen vetat betydligt mera om Mannhardts teorier än om inhemsk folktradition. Detta framgår fullt tydligt både av språkligt uttryckssätt och innehåll. Från samma krets stamma också åtskilliga andra uppteckningar i det svensk-finska materialet, karakteriserade av samma bristande förmåga att hålla teorier och källor skilda åt. Jag kan sålunda icke tillmäta uppgiften från Borgå något källvärde utan ser den uteslutande som ett exempel på indirekt påverkan av Mannhardts teorier.

Emellertid äro Mannhardts notis och uppteckningen från Borgå inte de enda uppgifterna om att julbröd eller vårbröd bakats av sista kärven. I litteraturen ha hittills framkommit sammanlagt 5 (Mannhardts inräknat) och därjämte finnas några andra i arkiven. Det synes vara lämpligt att källkritiskt belysa dem vart och ett för sig.

En uppgift från Västergötland uppger som »allmänt bruk att till julen av den sista kärvens korn baka en 'våroxe', som skulle gömmas till våren och delas mellan folk och dragare för främjande av årsväxten».[66] Professor von Sydow, som gjort denna uppteckning, förklarar vid en förfrågan om dess tillkomst, att den upptecknats efter en folkhögskoleelev, men sedan von Sydow i ett föredrag redogjort för sista kärvens ursprungliga betydelse och användning enligt Mannhardt, vars teorier von Sydow själv vid denna tid icke betvivlade. Det finns sålunda anledning tro, att eleven tagit allt för livligt intryck av den meddelade lärdomen, då han velat verifiera denna, detta enligt von Sydow. Efter ett sådant klarläggande bör fördenskull uppteckningen från Fröjered i Västergötland icke användas som belägg på vårbrödets bakning av sista kärven.

P:n Nilsson anför även (1921 s. 70) som belägg en uppgift i ett tämligen litterärt betonat verk om Östergötland. Den lyder: »Nämnda kärve fick icke avmejas utan skulle ryckas upp med händerna. I densamma var samlad all åkerns 'makt'. Av den säd, som denna kärve lämnade, bakades särskilt julbröd, vilket skulle delas mellan gårdens folk och djur vid jultiden. Detta julbröd ansågs mäktigt att bidraga till trevnaden vid gården samt att giva god äring påföljande år» (Ridderstad 1920 s. 29). Det är utmärkande för P:n Nilssons tendens att låta begreppen julbröd och »såkaka» smälta samman att han betecknar uppgiftens *»särskilt julbröd, vilket skulle delas emellan gårdens folk och djur vid jultiden»* (kurs. här) med »denna såkaka». Uppgiften är naturligtvis inte lätt att ställa in i ett riktigt sammanhang därför att den har så litet med folktradition överhuvud att göra. Det är en litterär framställning

som er umtala frå Närpes i Nyland som såkake.» Är 1925 har »såkakans» ursprung från sista kärven för P:n Nilsson (s. 141) blivit en övertygelse, som han, med stöd av nya belägg, till vilka jag återkommer, vidhåller ännu år 1936 och 1938. Först år 1936 (s. 240) omnämner dock P:n Nilsson Mannhardts uppgift från 1877.

[66] Fröjered VG LUF 2167. Publ. först av P:n Nilsson 1921 s. 70. Vidare av Celander 1923 s. 50, 83, Lid 1929 s. 80. Uppteckningen ligger jämte andra till grund för P:n Nilssons framställning 1936 s. 240 och 1938 s. 46.

av material från skilda håll[67] och resultatet har därför blivit fullkomligt unikt. Jag kan inte tillerkänna en uppgift som denna något som helst källvärde i en vetenskaplig bevisföring.

År 1923 framdrager Celander ytterligare ett belägg på sambandet mellan sista kärven och vårbröden (s. 50). I en saklig och välskriven artikel i Svenska Landsmål 1917 betitlad »Seder och bruk bland allmogen i norra Bohuslän» finnes följande skildring: »Av den sista kärven bakades vid det stora baket före jul en kaka kallad *julebonn.* Denna kaka var omkring tre decimeter i diameter och fem cm. tjock, i kanterna försedd med taggar. De åstadkoms därigenom, att man nöp med tummen ock pekfingret. 'Julebonn' förvarades till plöjningstiden på våren. Då sönderslogs den på styret till plogen, strax innan plöjningen började. Därefter förtärdes brödet av både dragarna ock körkarlen» (Josefsson 1917 s. 17). Vid en särskild förfrågan hos författaren rörande de källor, som ligga till grund för framställningen, har denne i brev av den $^{26}/_{3}$ 1944 meddelat följande: Uppsatsen i Sv. Ldm. 1917 skrevs antagligen redan 1914. »Den viktigaste sagesmannen i fråga om med lantbruk sammanhängande seder var en f. d. lantbrukare Konrad Lorentzon, vilken nu är död för åtskilliga år sedan. I fråga om just 'julebonn' vill jag erinra mig att uppgifterna kom från honom. Brödet i fråga bakades nog av råg huvudsakligast och härstammade efter vad jag förstod — eller trott mig förstå — från den sist *tröskade* kärven. Så långt efter åt är det svårt att lämna säkra uppgifter. Jag hade många och ingående samtal med Lorentzon i dessa ämnen, även innan uppteckningarna gjordes. Och jag undrar nu om Lorentzons uppgifter i fråga om den sista kärven skulle ha kunnat vara influerade av dessa samtal. Som här torde framgå är det nästan omöjligt att blankt försäkra något. Det har ju blåst så många vindar sen dess. — — Samtliga uppgifter i uppsatsen äro hämtade från 'fältet'.»

Bortsett från den av upptecknaren antydda möjliga lärda influensen på sagesmannen, visar det sig sålunda, att sista kärven skall tolkas som den sist *tröskade* kärven. Detta utesluter varje sammanhang med den sist skördade kärven. Användningen av den sist tröskade kärven till julmäld och julbröd ligger givetvis också närmare det rimligas värld, eftersom man i Västsverige nog som regel tröskade slut strax före jul och naturligtvis kunde taga julmälden direkt från logen.

År 1936 redovisar P:n Nilsson ett nytt belägg på att »såddkakan» bakats av sista kärvens korn, vilket efter granskning av källan kan lämnas ur räkningen.[68]

[67] Det synes knappast vara mödan värt att påpeka influenserna men några kunna framhållas som möjliga. Sista kärven som inte fick avmejas utan skulle ryckas upp med händerna erinrar om Eva Wigströms uppteckning om de sista stråna till gloson (Sv Ldm VIII: 3 s. 173, jfr Celander Fm Ft 1920 s. 99 o. Rig. 1920 s. 171). Åkerns samlade makt i den sista kärven hör till de gängse teorierna, som före Ridderstads arbete särskilt kommit till synes i FSF VII: 1, 1919. Julbrödet som bidrager till trevnaden i gården leder tanken på uppgifter hos Rääf och Lloyd om bröd och julbröd för försoning och enighet, citerade av Hammarstedt 1903 s. 246 f. Ställningstagandet från olika vetenskapsmäns sida till Ridderstads uppgift är av ett visst intresse att notera. P:n Nilsson har sålunda icke stött sig på den efter 1921. Celander förbigår den med tystnad både 1925 och 1928. Lid synes däremot acceptera den utan reservation 1928.

[68] P:n Nilsson 1936 s. 240. Författaren har vid förfrågan meddelat, att källan är J. V. Palmqvists avhandling »Rester av primitiv religion bland Värmlands finnbefolkning», Lund 1924, samt att »uppgifterna i fråga synas bero på hans egna undersökningar». Palmqvist har inga kontrollerbara, otryckta

Av särskilt intresse ur källkritisk synpunkt är den behandling som Nils Lid ägnat problemet julbröd — vårbröd och sista kärven. Lid skriver: »Den värmlandske jolekaka *lella* baka dei av mjøl av siste kornbandet. Sameleis med *jul-* eller *vår-oxen* i Västergötland och Småland» (1928 s. 80). Lid redovisar inte källan för den »värmlandske jolekaka *lella*», men den är välkänd och finns i prosten L. J. M. Daléns svar på Mannhardts frågelista 1869 (Fm Ft 1931 s. 31). Bortsett från att denna källa är åtskilligt misstänkt (jfr von Sydow 1929, 1930) måste man konstatera, att den ingenting säger om julbröd. Här talas om en kaka *»Lella»*, *»Lilljäntan»*, som »värdinnan» bakade av säd från den sista kärven vid tröskningen av vete eller »bygg» (= korn), som tidigare lagts i hennes säng. Uppgiften torde innehålla en viss sanning, som dock liksom allt Daléns stoff förvanskats av hans lärdom och tendens att röra samman olika ting. Den nämner emellertid ingenting om julbröd och Lids »jolekaka» är hans eget tillägg.

För uppgifterna från Västergötland och Småland anger Lid källorna. Den förra är en här tidigare diskuterad uppgift från Fröjered. Man letar förgäves i den senare efter uppgiften, att brödet skulle haft något som helst samband med sista kärven (Qvistgaard 1908 s. 235—241). Ytterligare kan nämnas, att brödet enligt källan kallas oxe, medan Lid i texten såväl som i bildunderskriften har »juloxe», »våroxe», ett visserligen mindre farligt, men metodiskt sett felaktigt tillägg. Lid har därjämte styrkt sin uppfattning om sambandet mellan sista kärven och såkakan med de i det föregående diskuterade källorna från Östergötland och Nyland (Borgå). Lid anför emellertid även egna, norska källor. I anslutning till ett bruk att låta barnen plocka spillstråna på åkern har Lid anfört några uppgifter från Norge om sammanhanget mellan plocksäden och julbröd (1928 s. 68). Det är fem lokala uppteckningar, varav en citerad efter en barntidning. Den belysning av föreliggande problem, som man kan få fram av dessa belägg, är följande: Barnen lovades julkakor (»brusalefsor», »jolelefsor») av säden som de plockade (Haus) efter storleken på de plockade stråknippena (Voss, Hosanger) eller en julkaka för varje knippe (S. Sunnmøre). Stråknippena kallades »brusar» (Voss, Hardanger, Haus, Hosanger, S. Sunnmøre; även Sunnfjord, Nordmøre och Sunnhordland). Endast exemplet från S. Sunnmøre kompletterar uppgiften med: »Dei tala um hausten um at brusane skulde 'verte til jolelefsa' og at ein skulde 'faa

källor och publicerar dem i till synes mycket normaliserad form inplockade bland citat från teoretiska arbeten, i detta fall bl. a. P:n Nilssons »Primitiv religion». Palmqvists avhandling är nog tämligen oanvändbar som primärkälla utom i de fall, då han citerar ordagrant. P:n Nilsson stöder heller inte sin senare framställning om julbröden (1938 s. 46) på detta belägg utan endast på de förut här berörda källorna från Bohuslän, Västergötland och Finland jämte av Lid framdragna exempel från Norge, varom mera längre fram. Möjligen kan detta bero på tveksamhet om källans värde. I fråga om nämnda källor säger P:n Nilsson: »Att de svenska julbröden i djurform bakades av den sista kärvens korn, intygas genom uppgifter från Bohuslän, Västergötland och Nyland.» Riktigheten av sammanhanget med sista kärven har belysts ovan. Beträffande satsen »julbröden i djurform» gäller källan från Bohuslän en kaka kallad »julebonn». Detta bröd var en vanlig rund kaka. Uppteckningen från Västergötland gäller en »våroxe», varvid man således möjligen kan gissa på ett bröd i figurform. De bröd, som kallas oxar, kunna dock även vara vanliga avlånga levar. Belägget från Nyland talar om julbullar, som ovan visats. Av de tre anförda exemplen på »julbröd i djurform» visar det sig sålunda, att blott det ena ger ett begränsat stöd för påståendet, i det att det talas om en »våroxe». De andra ha ingenting med någon djurform att göra.

lefsa som var av den og den brusen'.» Denna sista, mera detaljerade och konkreta upplysning måste förstås utifrån situationen vid höstarbetet, då det gällde att uppmuntra barnen till att göra sitt bästa vid plockningen. Det låg då också nära till hands med kännedom om barnens förmåga att hålla på sitt eget, att de tillfredsställdes med löftet, att var och en skulle få en julkaka just av sin stråknippa. Att det verkligen tillgått så, att husmodern i gården skulle ha bakat en kaka av mjölet från vars och ens stråknippe vid julen, torde vara orimligt av rent tekniska skäl. Hur skulle hon för övrigt ha medhunnit ett så omständligt arbete mitt i julbrådskan? Att döma av den av Lid meddelade bilden med barn hållande sina »brusar», skulle det näppeligen kunna bli några julkakor av så små knippen heller, och det är nog så att det plockades åtskilligt mer än ett stråknippe per person, om det skulle vara någon mening med denna form av bondens princip att tillvarataga även de små smulorna av nådegåvorna, vare sig plockningen skedde enbart av barnen eller icke. Anknytningen mellan julkakorna och »brusane» liksom ett sådant namn på julkakorna som »brusalefsor» måste säkerligen tolkas utifrån de äldres sätt att umgås med barnen, där det kräves påtaglig uppmuntran i arbetet och ibland en förklaring, som stämmer mindre med verkligheten än med barnens krav på hänsyn till just sin egen lilla person. Varken Lid eller andra, som använt dessa belägg, ha förstått eller tagit hänsyn till dessa miljöpsykologiska synpunkter.[69]

Lid har endast en uppgift (Voss), som antyder att ifrågavarande bröd också kunde sparas till vårbröd. Formuleringen är emellertid oklar och svårbedömlig. »Born og umagar» plocka ax och uppges skola ha julkaka efter storleken på sin plockade kvast av ax, men så tillägges: »denne jolekaka gøymde dei i korngylvet, og siste resten skulle kvar eta når dei sådde um våren». Det är väl ändå föga troligt, att endast »born og umagar» åto vårbröden. Detta strider helt mot grundprincipen vid utförande av supranormalt syftande handlingar. Att just någon av de julkakor, som bakats av det extra tillskottet av säd från axplockningen, gömdes över julen och sedan åts vid sådden är annars ingenting orimligt, men det bevisar ju dock icke något direkt sammanhang mellan sista kärven och vårbröden. Att säga som Lid: »Og disse akseknippe har då visselig vorte tenkte som det 'siste' av kornet» (1928 s. 68) eller som P:n Nilsson: »Brusen kan sägas vara den sista kärven»,[70] anser jag vara helt felaktigt. Lids försök att styrka

[69] P:n Nilsson 1938 s. 39, 46. P:n Nilsson har strängt taget prioritet till uppfattningen att dessa axknippen (»brusar») kunna betraktas som en form av sista kärven, att julkakorna verkligen bakades av barnens brusar och att dessa julkakor på samma gång voro identiska med »såkakan». Redan 1925 skriver P:n Nilsson härom (s. 141): »Parallellismen mellan såkakan och den sista kärven framträder särskilt tydligt i ett bruk från Västnorge. När kornet skurits, uppsamlades efteråt noga alla ax på åkern. De bundos till knippen och hängdes in i boden. Dessa knippen kallades 'brusar', och var och en fick julkakor efter storleken av 'brusen'. Julkakan gömdes i kornlåren och sista resten skulle ätas vid vårplöjningen. Att såkakans storlek utmättes efter storleken på 'brusen', som blott är en variant av den sista kärven, förråder, att den säkerligen en gång bakats av dess korn.» Lid (1928 s. 68) drar ut sina slutledningar i samma linje fastän med något fler belägg: »I alle desse tilfelli må ein gå ut frå at upphavleg har julekakone vorte baka av kornet or dei enskilde brusar, slik som det mest direkte går fram av uppteikningi frå Haus.» Lid är sålunda i detta fall blott en eftersägare till P:n Nilsson, vars utläggning helt vilar på Mannhardts teoretiska grund.

[70] P:n Nilsson 1938 s. 46, jfr 1925 s. 141. Jag har tidigare (s. 146 ff.) framhållit det orimliga i att låta begreppet sista kärven omfatta många i tekniken och miljön helt olikartade ting.

sin uppfattning med ett annat uppmuntrande löfte till de stråplockande barnen, att den som fick störst stråknippe (veipa) skulle få mest av gröten vid skördens slut (1928 s. 22) synes mig snarast styrka här meddelade uppfattning om behovet av uppmuntrande men icke så allvarligt menade löften till de små axplockarna. En sådan uppmuntran till barnen, som plockade ax, är känd även från Sverige. I Dalarna sade man barnen, att de skulle få bullar till jul av mjölet från de plockade axen. Ju fler ax desto bättre bullar kunde man vänta (Boda DR EU 20471). En annan uppteckning lyder: »Barnen skulle i min barndom plocka ihop axen i knippor eller i en liten handkorg och de hade löfte om att av dessa få en julkaka. En julkaka fick dem ju, men om det var av de hopplockade axen var alls icke säkert» (Lima DR EU 13080).

I fråga om axplockningen torde också böra framhållas, att denna i huvudsak synes tillhöra tiden efter liens införande vid sädesskörden. Många meddelare uppge, att axplockning överhuvud icke förekom på skärans tid, men den torde dock ha funnits i begränsad utsträckning. Bibelns berättelse om Rut, som plockade ax på Boas åker, är en känd förebild och i äldre tid tog man ytterligt väl vara på det »gudslån», som säden utgjorde.

Med vad ovan anförts torde emellertid även de av P:n Nilsson och Lid framdragna norska beläggen blivit reducerade till sitt rätta källvärde.

Jag tror mig sålunda ha visat, att de källuppgifter, som hittills använts om en framställning av vårbröd ur sista kärvens korn, icke hålla måttet vid en källkritisk granskning. Det finns emellertid några ytterligare, som ännu icke figurerat i den vetenskapliga eller populärvetenskapliga litteraturen. Det torde vara riktigt att redovisa även dem här i den förhoppningen, att de därefter icke skola dyka upp i den vetenskapliga diskussionen överhuvud.

I »Julhalmen och fruktbarhetsteorierna» (Rig 1947) har jag tagit ställning till en uppteckning från Västergötland, att julhalmen skulle vara av den sist skördade kärven och att av den ur dess ax erhållna säden julgröten och julkakan skulle tillredas.[71] Kommentar synes här överflödig. En annan uppteckning från Västergötland lyder: »Man brukar baka vårlev. Den bakades av finsiktat rågmjöl och mjölet skulle vara av den sista kärven som låg i botten på bunken. Vårleven gömdes till våren och utdelades till oxarna när våren skulle börja» (Broddetorp VG LUF 2175 s. 47). Uttrycket »den sista kärven som låg i botten på bunken» är mycket oklart. Möjligen avses det understa laget i loggolvet, men den citerade samlingens allmänna karaktär gör det tämligen överflödigt att närmare grubbla häröver. Det är fråga om en uppteckнare, som fört med sig för mycken lärdom i fältet och denna lärdom har smugit sig in i uppteckningarna.

En uppteckнare i Skåne, som gjort ett mycket förtjänstfullt insamlingsarbete för

[71] Timmele VG LUF 2173 s. 42 f. (Uppt. 1925 av Åke Campbell efter C. F. Johansson, Källeberg, Timmele och gällande julfirandet på 1860-talet.) Jfr härmed att det i NMF finns en uppteckning av Maja Ericsson 1928 av denna lydelse: »Min far talade om att en del hade för sig att av säden ur den halm som togs till julhalm skulle bakas en kaka, som sedan gömdes till våren.» (Meddelat av lantbr. Karl Johansson, Timmele, f. 1865? i Timmele sn.). Vid förfrågan hos pastorsämbetet i Timmele meddelas i brev av den 18/2 1946, att grannarna till den nu framlidne C. F. Johansson, Källeberg, Timmele, född år 1869, äro av den uppfattningen, att det vid båda frågetillfällena varit samme person, d. v. s. C. F. Johansson, som lämnat svaren.

olika institutioner och som själv är bonde och väl känner bondetraditionen, har även råkat ut för teorin om »såkakan» ur sista kärven: »Ståddaren skulle gömmas och i äldre tider bakades 'såkaka' av dess mjöl» (Lyngby SK LUF 3535 s. 1). Förklaringen är inte svår att finna. Han läser mycket, är till och med bygdeskald med åtminstone en tryckt diktsamling. När det så blir frågan om att erinra sig gamla förhållanden är det inte lätt att skilja ut vad som kommit från olika håll. Han skriver som svar på ett brev rörande »ståderen» och »såkakan»: »Var jag fått uppgiften att såkakan bakades av mjöl från ståddaren kan jag numera ej erindra mig. Men ofta har jag hört att såkaka var liktydigt med julbröd (Sic! jfr P:n Nilsson 1915, 1936, 1938) och att såväl hästar som körkarl skulle ha av detsamma, då man började vårbruket. Då man vet att man ofta blandade rågmjölet med korn- och blandsädsmjöl och man vet att ståddaren lades överst å gällen eller på pallen över logen är ej otroligt att mjöl från ståddaren också kunde komma i såkakan, då man vid mitten av 1880-talet uteslutande tröskade med slaga och då hade tillfälle att taga vara på säden från ståddaren. Det har ej sagts att såkakan uteslutande bakades av mjöl från ståddaren. Det är i alla fall så länge sen att ingen nu levande kan erinra sig hur det var. Någon mening måste det vara med att man besvärade sig med att taga upp ståddaren hel i stället för att lösa banden och sticka upp den som den andra säden, ja ibland måste man ju hissa upp den, då man ej på annat sätt kunde rå med den. Jag tror på ett mystiskt samband mellan ståddare och såkaka.» Det är samme meddelare, som år 1928 skänkte en »ståddare» av råghalm till Nordiska museet, men vid en förfrågan år 1943 omedelbart förklarade, att »ståddaren» alltid gjordes av vårsädeshalm. Uppteckнaren har även hänvisat till sagesman, som han menar sig ha fått den diskuterade uppgiften från.[72] Det visar sig dock av ovanstående, att hans uppfattning är mycket osäker och oklar, men han har självfallet svårt att förstå det hela som ett misstag. Uppteckнarens generella uppgift från år 1932 har år 1943 reducerats dels till att »såkakan» inte enbart bakades av ståderen, dels till att det var så länge sen att ingen nu levande kan erinra sig hur det var. Men samtidigt meddelar han en tydligen äldre uppteckning efter en då 83-årig gumma, att ståderen »skulle tåskas får si säl å åu sän skolle bagas såkaga». Detta skulle ha förekommit på en storgård, som då innehades av en dansk storjordbrukare. Var och en förstår, att detta är orimligt och uppteckнaren har tydligen blandat samman vad han läst med gummans berättelse, kanske därför att han inte direkt skrivit ner denna utan haft den i minnet. Uppteckнarens litterära influens är omisskännelig: »Men ofta har jag hört att såkaka var liktydigt med julbröd.» Denna orimlighet röjer klart sitt litterära ursprung. I fråga om termen »såkaka» kan denna vara av folkligt ursprung. Tidigare har framhållits, att på den skånska sydvästslätten möter i traditionssammanhang med sågillet en form av »såkaka», som emellertid ingenting har med julbröden att göra, men som å andra sidan synes vara en lokalt uppkommen sed, varvid namnet »såkaga» bildats i analogi med termen sågille.

[72] I brev till förf. 1943. Första gången denne meddelare gjorde uppteckningar om liknande folkseder var 1928, då han i bidrag till en pristävling om jordbruket berättar både om julbröd vid vårarbetet och om »ståderen». Han använder emellertid då inte termen »såkaka» och nämner heller ingenting om att man bakade den av mjöl från »ståderen» (EU 112).

En meddelare i Värmland, som gjort omfattande uppteckningar, varit god vän med flera kulturhistoriker, bland annat nu döda tjänstemän vid Nordiska museet, meddelade 1931 som svar på frågelista spec. 15 »Sista kärven och sista lasset» att »såkakan» bakades av »löckneken» (Gräsmark EU Ej reg.). Denna uppgift upprepas emellertid inte, då samme meddelare år 1938 resp. 1940 besvarar frågelistorna spec. 61 »Skörden och julen» (EU 12537) och spec. 77 »Julbröd» (EU 15020), då han även skildrar »såkakan» eller »sådkakan» men på något olika sätt. Vid kontrollfrågor år 1943 rörande alla tre svaren och särskilt »såkakan» av »löckneken», förbigår meddelaren problemet om löckneken och meddelar i anslutning till det övriga en del personliga upplysningar, bland annat att han har »några hyllmeter gamla böcker över något hundratal antika saker som åskådningsmaterial».[73] Man har naturligtvis ingen anledning räkna med att en beläst allmogeman skall vara mera kritisk än de vetenskapsmän, som av vad ovan visats godtagit tämligen orimliga källor som fullgoda. Och det är förvånande hur snabbt beläsenhet leder bort vissa uppteckнare från den omedelbara och säkra kontakten med den levande folktraditionen och vad man brukar kalla sunt bondförnuft. En uppteckнare som lämnar olika uppgifter vid de olika tillfällen han berör en folksed, alla mer eller mindre anslutande till gängse hypoteser, framställda i skrift, kan naturligtvis icke godtagas som äkta källa.

En annan meddelare från Värmland, även han med en viss beläsenhet, berättar år 1930 vid svar på frågelistan NM 15, »Från Lucia till tjugondag Knut», om »en s. k. såkaka, vilken nog hade någon underlig förbindelse med löckneka» (Alster VRM EU 931). Man märker en influens av de gängse teorierna, men meddelaren är dock fullt klar över »löktnekens» och »såkakans» olika roll i folktraditionen. Vid svar på de mera speciella och ingående frågorna i spec. 77 år 1940 skriver samme meddelare: »Då jag icke har någon speciell platsberättelse om såkaka — — — så är kanske bäst förbigå densamma. Jag skulle inte ha något annat än vad man hundratals gånger redan i tal och skrift yttrat om denna företeelse» (EU 15669). Så pass väl visa sig bygdemeddelarna inte så sällan känna till »tal och skrift» och det är då heller inte att förvåna sig över att de kunna ta intryck härav.

Jag har därmed redovisat även för de hittills icke tryckta källorna för ett samband mellan sista kärven och julbröd-vårbröd. De ändra icke den tidigare uttalade uppfattningen, att detta samband uteslutande bottnar i en felaktig hypotes, lanserad först av Mannhardt och sedan föremål för en fortgående popularisering, som gjort den alltför bekant även i uppteckнares och meddelares krets.

[73] De i brev gjorda frågorna voro egentligen icke nödvändiga för att klarlägga orimligheten i den 1931 meddelade uppgiften om såkakan ur löktneken. Denna dömer sig själv. Man behöver, synes det, blott göra följande utdrag för att visa hur sammanblandad och motsägande tradition uppteckнaren representerar:

1. Sista kärven kallas lyckonek, »löcknek».
2. Att ta upp den l. meja den förde med sig lycka, man fick sina önskningar uppfyllda.
3. Lyckoneken märktes särskilt och lades underst i sädesstacken och man gömde en flaska brännvin i den för att påskynda tröskningsarbetet.
4. Lyckoneken tröskas och dess korn males särskilt för att därav baka en särskild kaka — »såkakan».
5. Löckneken skulle bindas på särskilt vackert sätt som små vippor.
6. En del fördelade löckneken mellan kreaturen julkvällen.

Emellertid bör det framhållas, att det finns vissa sambandslinjer mellan årets gröda och julens förtäring, vilka torde kunna bidraga till att förklara att källuppgifter om sista kärven och julbröd-vårbröd så pass lätt kunnat framkomma mot bakgrunden av en lanserad hypotes. Men dessa sambandslinjer äro enkla, naturliga och logiska. Till julen skall den bästa gröten lagas, det bästa brödet bakas och det bästa ölet bryggas. Därför sägs det inte så sällan att därtill skulle väljas den bästa och tyngsta säden, dock ofta sedan man först tagit undan till utsäde.[74] Då man strävade efter att ha sluttröskat till jul, blev det också ofta så, att det sista man tröskade kom att användas till julens behov av mjöl och gryn, sedan den andra säden var undanburen och förvarades i sädesbingarna. Sådana fullt naturliga sammanhang torde i viss mån ha bidragit till att skapa oklara föreställningar om den av många forskare mycket abstrakt uppfattade sista kärven och julen. Liknande naturliga förhållanden såsom den av sädesbristen vid Olsmässan framtvingade kokningen av gröt eller snabbakningen av bröd av årets först mogna säd eller nysädens roll vid skörde- och även slåttergille ha också, som tidigare visats, lätt nog fått en oriktig kultisk tolkning.

Sedan det redan på andra grunder kunnat visas, att något samband mellan skördens sista kärve och julbröd-vårbröd icke existerat i svensk folktradition, synes det dock vara skäl att även framhålla det ur traditionspsykologisk synpunkt inkonsekventa och orimliga i ett sådant samband. Något julbröd enbart använt vid julen har man ju icke menat sig finna bakat ur sista kärven. Det är först, då säden från sista kärven via julbrödet-vårbrödet återföres direkt eller indirekt till jorden, som man menat att makt- eller demoncirkulationen varit fullbordad. Men egentligen är ju enligt denna grunduppfattning julen som mellanled överflödig. Den har ingen uppgift. Och dock är det alltid *julbröd*, som kommer till användning som vårbröd. Detta är en allvarlig traditionspsykologisk invändning. Det finns även andra. Om nu makten eller demonen i den sista kärven via dess korn, mald till mjöl, bakad till bröd (julbröd) och lagd i såsköppan bland utsädet, tillför detta kraft eller smulad och utströdd på jorden bland utsädet eller lagd i plogfåran gör detsamma, är då inte vägen från skörd till sådd meningslöst krokig.[75] Varför tar man inte i stället korn från den sista kärven bland utsädet? I själva verket finns det, som tidigare visats och då särskilt kommenterats, inte så få exempel på att man gjort detta i olika länder. Och detta är en fullt klar och ändamålsenlig kontinuitetens magi. Varje jordbrukare måste dock veta, att det är sädeskornen som gro och det är då också naturligare att sörja för utsäde av den vid skörden som särskilt betydelsefull uppfattade sista kärven än att gå en omväg via julbröd. Då julbröd kommer till användning vid vårarbetet är det därför tydligen enbart som julbröd och därigenom naturligtvis supranormalt verksamt men utan något sammanhang bakåt med skörden. Detta samband åter går, i den mån det förekommer, den direkta

[74] Vissefjärda SM LUF 4699 s. 26, Asarum BL EU 12848, Burseryd SM EU 14682, Björkö-Arholma UP EU 12555, Otterstad VG EU 12692, Karlslunda SM EU 12668, Gräsmark VRM EU 3889, Nederluleå NB EU 12557. Detta är emellertid blott några få exempel på en tämligen allmän tradition. Jfr Lloyd 1871 s. 90.

[75] Hammarstedts uppfattning om att vissa kraft- eller livsämnen, gröt, honung, mjölk eller mjöd, som kultiska medel skulle vara äldre än brödet är en teori, som det saknas material för att ens göra sannolik och kan lämnas utan avseende i detta sammanhang (Hammarstedt 1903 s. 254).

vägen. Därtill kommer, att det är tämligen sällan som julbröden läggas i såskäppan eller i jorden. Huvudtraditionen är bröd till dragarna och arbetsfolk. Här kan en liknande traditionspsykologisk invändning göras. Traditionen anger klart, att bröden tjänade att ge kraft särskilt åt dragarna. Detta klart uttalade, supranormala ändamål kan man inte bortse ifrån. Men varför ges då inte dragarna skördens sista kärve direkt? Den måste dock vara en för dem naturligare föda än bröd bakat av dess korn. Hammarstedt har inte tillräckligt beaktat vårbrödens huvudroll som kraftmedel för att ge styrka i arbetet. För honom var det växtlighetsbefrämjande huvudsaken. Detta gör att han ser en växtlighetsmakt inte bara i brödet utan även representerad av dragare och arbetsfolk: »På vissa håll ger man icke allenast bröd åt såningsmannen-plöjaren och dragdjuren, hvilka i detta fall representera växtlighetsmakterna, utan man öfvergjuter dem ock med vatten» (Hammarstedt 1903 s. 250). Hur dragare och arbetsfolk kunna representera växtlighetsmakterna hör till den fruktbarhetsteoretiska skolans komplexa tankegångar eller logiska kullerbyttor, vilket man vill. Traditionen är fullkomligt klar och lätt begriplig. Dragare och arbetsfolk få julbröd — till styrka. Under arbetet eller vanligen efter sådden övergjutas de med vatten, vilket är en enkel analog magi för åstadkommande av regn för sädens grodd och växt. Vidlyftigare spekulationer äro överflödiga och oriktiga.

I fråga om vilka bröd från julen, som komma till användning vid vårarbetet, har ett studium av den sena folktraditionen sålunda lett fram till följande resultat. Det dominerande antalet källuppgifter meddela, att det blott skall vara ett eller flera bröd från julen. Man bör därvid beakta, att det visst inte var ovanligt i äldre tid, att julbaket räckte ända till våren, då man under innearbetets tid med kardning och spinning ogärna ville göra avbrott för ett stort bak. Men då nu ett julbröd skulle bevaras till våren låg det nära till hands att välja ibland dem, som under julen lågo på julbordet eller i julhögen. Därigenom hade brödets supranormala kraft fått ett viktigt tillskott liksom annat, som kommit i kontakt med julbordet, varit inne i stugan den heliga natten eller varit med vid juldagens ottegudstjänst i kyrkan. Vanligen gäller det i alla fall den understa eller den grövsta kakan i julhögen, eftersom den lämpade sig bäst för husdjuren och föredrogs av dem. Emellertid har man i den allmänna julbrödstraditionen att räkna med en tendens att baka allt finare och allt mera rikt utformade bröd som festbröd till julen. Bröden i korsform äro givetvis ett uttryck för en strävan att använda korsets supranormala betydelse liksom man gör kors av halmen vid jul. Men liksom julstängernas kors utvecklat sig till allt rikare dekorativa former, användes även korset på julbröden tillsammans med spiraler, slingor och flätningar som rent dekorativa detaljer på festbröden. Dessa ornaments innebörd utöver det rent dekorativa torde det vara tämligen lönlöst att söka utläsa. Därtill torde festbrödens tradition vara för ung i vårt land eller också når man inte de äldre formerna. Dessa dekorativt utformade festbröd ha emellertid allt mer och mer kommit att utväljas som vårbröd tills det utvecklat sig en fast tradition att baka särskilda festbröd till julen, avsedda som vårbröd. Denna utveckling torde ha fortgått samtidigt med att den ursprungligaste formen för julbrödens användning vid vårarbetet, som ett kraftbröd till dragarna och ibland även körkarlen, allt mer tagit formen av en gemensamhetsfest för alla på gården.

Men utom dessa dekorativt utformade bröd med brödets grundform bibehållen, före-

komma julbröd med mer eller mindre utbildade djurformer och ofta med namn på djur. Dessa olika formers ursprung har det här endast varit möjligt att antyda. Att det i första hand är som julbröd deras användning till vårbröd är att förstå torde emellertid vara klart, liksom att de i största utsträckning äro sena och tämligen typiska exempel på »gesunkenes Kulturgut». Endast för »juloxen-våroxen» vågar jag räkna med att namn och utformning *kan* ha ett direkt sammanhang med dess användning som kraftbröd åt dragarna, i äldre tid vanligen oxarna. Att dessa figurbröd i vissa fall kommit att användas som vårbröd synes få sin naturliga förklaring däri, att då man nu skulle välja ett särskilt bröd att förvara till våren, nödvändigt särskilt i sen tid, då de stora julbaken ofta upphört, så låg det nära till hands att välja ett av de mest särpräglade, eftersom vårbröden äro av en stor betydelse. De särskilt prydligt formade julbröden äro med andra ord att fatta som ett slags situationsdominanter i jultraditionen. För tolkningen av vårbrödens mening torde dessa olika former emellertid icke kunna lämna något bidrag.[76]

Medan den allt rikare utformade julbrödstraditionen nödvändigtvis avsatt spår även i fråga om julbrödens användning som vårbröd, kan man dock fortfarande konstatera en annan, äldre och ursprungligare tendens, nämligen att baka grövre bröd vid julen, särskilt lämpade till dragarna vid vårarbetet. Exempel härpå möter man även i de bröd som särskilt bakades för att ges djuren som extra julfoder (s. 304 f.). Det är i denna tendens man har att se förklaringen till att vårbröden ibland bakades som en s. k. skrapkaka eller skavkaka vid slutet av julbaket. Därvid kunde det också förekomma, att man tog skrapdegen från de olika degarna man haft till julbaket. Men man torde också ha anledning räkna med supranormala föreställningar som bidragande orsak till att man valde deg av de olika slagen. Vårbröden syftade dock, fast oftast indirekt, mot nästa års brödsäd och redan därför kunde de olika slagen säd anses böra ingå i desamma. Härvid kunna sålunda rent praktiska och supranormala synpunkter mötas i de belägg, som finnas på att man bakade vårbröd av julens olika slags deg.

Ett närmare studium av vårbrödens användning har sålunda visat, att det här ingalunda är frågan om en fruktbarhetens maktcirkulation. Julbröden äro supranormala ting och i jämförelse med andra bröd framstå de som en form av externa dominanter i medvetande och tradition. Men vid vårarbetet möta vi som vid varje speciell arbets- eller festperiod intressedominanterna. Dessa gälla visst inte enbart jordens direkta fruktbarhet och sädens växt. De ta därjämte form i önskemål, att arbetsfolk och dragare efter knapp föda under vintern skola orka med vårarbetet. Därför ges julbrödet som ett supranormalt kraftbröd vid arbetets början. I dessa omsorger ingår också sådant som att oxarnas mankar icke skola spricka under oket och att årdret eller plogen skall gå lätt i jorden. Därför gnidas oxarnas mankar eller plogens järn med julbröd som ett kraft- och läkemedel. Vid djurens betessläppning röra sig önskemålen kring deras skydd mot förgöring och rovdjur och önskan att de skola hålla ihop och komma hem från betet. Julbrödet hjälper även till att uppfylla dessa önskemål. Julbrödet kan också vid andra tillfällen användas som botemedel, då korna kalva, då de inte vilja ta tjur etc. Och utanför jordbrukarens och boskapsskötarens krets kunna julbröden hjälpa fiskaren

[76] Denna uppfattning företrädes redan år 1916 av Nikander (s. 226) i motsats till Hammarstedt.

till rik fångst. Redan på 1650-talet omtalas, att fiskarna i Korpo i Finland vid notdragning lade en jullimpa i notkilen och sedan fördelade den mellan deltagarna i fisket (Hertzberg 1889 s. 42). I sen tid använde man den tråd man sparat från julkorven för att därmed »jäma» ihop notkilen (Nikander 1916 s. 15). Det berättas från Gotland, att »första gången på året som karlarna var på sjön skulle de ha julbröd i mataskan» (Gammelgarn GO NMF), och från Bohuslän, att det bakades så mycket kavring till jul »att sjöfolket fick med sig av julbrödet ut på sjön på våren» (Gullholmen BO NMF). Även för tur i fisket har sålunda julbröd kunnat användas enligt belägg både från 1600-talet och vår egen tid. Det kan givetvis icke heller här vara fråga om någon fruktbarhetens maktcirkulation.

Att det är som supranormala ting från julen som bröden komma till användning styrkes ytterligare av den likartade användningen av andra ting från julen. Hammarstedt har därvid särskilt framhållit julölets betydelse jämte julbrödet och att detta »såsom ett kraftämne till in på vår tid allmänt bibehållit sig» (1903 s. 251 f.). Då han menar, att ölet liksom »honungs-mjödoffret skulle ge impuls åt naturmakterna att skänka fältet den kosmiska lifsvätskan» (1903 s. 255), så synes detta vara onödigt teoretiserande. Redan vid julen kunde det stänkas på åkern, befrämjande men även avvärjande. Vid vårbrödens förtäring av folket och ibland även av dragarna uppblöttes detta ofta i öl som s. k. kallskål. Detta är en gammal rätt, som ingalunda kan anses ha någon kultisk förklaring till sin uppkomst. Men att man, då man nu skulle blöta det hårda brödet i öl eller dricka, tog till julöl såsom särskilt kraftfyllt synes tämligen närliggande. Det var säkert svårt att förvara öl så länge, men att det skett tämligen ofta är tydligt. En uppteckning från Sörmland markerar arbetsårets periodindelning i uppgiften att man under vårbruket skulle dricka ur tunnan med juldricka och sen bryggdes tunnan full igen till skördetiden (V. Vingåker SÖ ULMA 6690 s. 9). Julöl, som gömts till våren, kunde stänkas på djurens foder och även hällas på åkern (Herrestads hd SK EU 129, Korsberga SM LUF 394 s. 16). Körkarlen bjöds av husmodern på öl och blodkorv, som gömts från julen (Dagstorp SK EU 111). En julbulle och julöl kunde sparas ända till slåttern (Vittinge UP NMF). Men även julskinka förtärdes vid vårarbetet (Ström JÄ NMF, Alanäset JÄ NMF). Julost kunde ligga jämte bröd i såskäppan och åts sedan (Gräsmark VRM NMF, N. Ullerud VRM NMF) eller åts till julbrödet eller gavs till dragarna utan att dessförinnan ha legat i såkorgen.[77]

Att även julljusen kommo till användning vid en så viktig tid som vårarbetet är naturligt nog. Rester av julljusen sparades för åtskilliga ändamål under det kommande året. Vid vårarbetet skavdes av julljusets talg i såskäppan[78] eller ljuset fick ligga ibland utsädet,[79] ljusstumpen och julbröd kunde smulas sönder bland utsädet (V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 2 f.). Andra ting, som tillförde utsädet välsignelse, äro »häbbarsnyckeln» (Ljustorp ME ULMA 7128 s. 6 f.) eller en hästsko i såskäppan på samma gång som julaska strös på jorden (Villands hd SK EU 128).

[77] Torrskog DS EU 15460, Lysvik VRM EU 15113, Frändefors DS NMF, Skredsvik BO NMF, Hjortsberga SM LUF 4882 s. 17, Bromma SK EU 132, Ö. Ullerud VRM NMF, Korsberga SM LUF 394 s. 16.

[78] V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 17, Forserum SM ULMA 7993 s. 42 f., Hellvi GO ULMA 7072 s. 19.

[79] Hellvi, Rute, Lärbro, Fleringe GO EU 13104, Ljustorp ME ULMA 7128 s. 6 f.

Julbröd kunde undantagsvis användas till att gnida redskapen med på våren. Detta synes snarast vara att betrakta som en form av initialmagi, då ett särskilt viktigt bröd så att säga viger redskapen, som skola hjälpa till att få bröd för nästa år. Men ur bondesynpunkt måste onekligen talg och fett te sig lämpligare till redskapen. Det är också en tämligen utbredd tradition att rester av julljusen användes till att smörja årder, plog och harv med.[80] I Vilhelmina, där fettisdagen är en viktig dag i folkseden, använder man i stället flottet från fettisdagskokningen för detta ändamål (Vilhelmina LA NMF, jfr Hammarstedt 1914 s. 57).

Dessa ting användas ofta vid sidan om varandra eller samtidigt för de olika ändamålen vid vårarbetet. Detta och det förhållandet, att de alla stamma från julen, synes klart visa, att det är i egenskapen av ting från julen som de vid vårarbetet och även vid andra tillfällen, betessläppning, kreatursjukdom, kalvning, fiske etc., få sin supranormala betydelse och användning. De äro klara bevis för hur denna årets största högtid och samtidigt årsväxling gör sin betydelse gällande i tro och sed. Men de kunna icke stödja den gamla teorin om fruktbarhetsmaktens cirkulation från skörd till jul, därefter till vårarbetet och sedan genom utsädet och jordens växtkraft åter till skörden. I en sådan på samma gång positiv och negativ slutsats synes resultatet av denna undersökning rörande de svenska julbröden-vårbröden kunna få sin sammanfattning.

Vårbröden utanför Sverige

Det har sitt givna intresse att undersöka i vad mån traditionskomplexet julbröd-vårbröd har motsvarigheter även utanför Sverige och i vad mån dess utformning där lämnar något stöd för ovan framlagda tolkningar.

I *Norge* synes traditionen endast förekomma i Østfold och Hardanger (Voss) (Lid 1928 s. 68, 78), där julbröd åts vid plöjningen eller sådden. Denna tradition torde vara att fatta som utlöpare från det svenska området. I Østfold heter julbrödet som i Bohuslän och Värmland »julebonnen». I övrigt är seden okänd i Norge, men julens skådebröd åtos vid julens utgång, som ibland anses vara först vid Kyndelsmässa (Lid 1928 s. 70, 78). Schubert berättar, att skådebrödet åts trettondagen (Schuberts resa 1825 bd 3 s. 239). Att det även i Norge har funnits supranormala initialriter vid vårarbetets början med en måltid och offer i jorden av öl, ägg och säd framgår av en uppgift från 1687 i Vang i Valdres, men hur allmän en liknande tradition kan ha varit är omöjligt att veta (Kolsrud 1914 s. 33).

I *Danmark* är seden med vårbröd från julen även känd, men dock troligen icke särskilt vanlig. Från Schlesvig berättar Tang Kristensen, att »endeskiverne» av ett julbröd gåvos dragarna tillsammans med säd uppblött i vatten, innan de spändes för plogen.[81] Även

[80] V. Vingåker SÖ ULMA 7223 s. 2 f., SÖ Aminson 1883 s. 102, SÖ LUF 1619 s. 15, Häverö UP NMH Exc, Forserum SM ULMA 7993 s. 15, Lenhovda SM ULMA 2496: 5 s. 19.

[81] Skattegravaren 7 (1887) nr 418, Feilberg 1898 s. 234, Boberg 1943 s. 61. Traditionen saknas i Reimer 1910 ff.

på andra sätt sörjer man för att julens välsignelse skall föras över till sådden och vårarbetet. Husmodern sveper nyårsafton duken runt bordet jämte ditlagd säd av varje slag för att säden skall bli fruktbar på marken (Thiele 1860 s. 64). Hjulplogen skulle, om inte annars, så åtminstone julafton smörjas för att kornet skall lyckas under året (Skattegraveren 2 (1884) nr 214).

I *Finland* är bruket med vårbröd vanligt och ingående skildrat av Rantasalo.[82] Som regel är vårbrödet ett julbröd (»joululeipä», »joululimppu», »joulupulla», »joulukakku»). Det kunde vara ett stort bröd, som skulle ligga som skådebröd under julnatten, de tre första juldagarna eller hela julen. Det torkades och förvarades sedan i sädesbingarna. Det åts vid såddens början av familjen, som därvid skulle sitta stilla och icke luta sig åt något håll, för att inte säden under sommaren skulle slås ner. Här framkommer klart den initialmagiska situationen. Julbröd gavs emellertid även djuren, i första hand hästarna, men även korna, då de ofta samma dag som sådden började släpptes på bete. Det är tämligen vanligt, att två eller flera bröd från julen kunna användas för olika ändamål. Mera sällsynt är det liksom i Sverige att blanda brödet bland utsädet i såskäppan. Brödens namn utom ovanstående spegla också den olika användningen: kylvöleipä (kylvö = sådd, kylvää = så), toukoleipä (touko = såtid, toukokuu = såmånaden maj), kyntöleipä (kyntö = plog), juustolimppu (juusto = ost, således ostbröd, d. v. s. till korna för ostmjölk och ost) och karjankakku (karja = kreatur). Huruvida alla dessa namn tillhöra en ursprunglig folktradition undandrager sig mitt bedömande. Allsidigheten i användningen av julbröd framgår också därav, att då det förvaras mer än ett julbröd, kan det ena ätas, då man första gången far ut på fiske. Det bakades också särskilda bröd enbart för att ge korna om jul eller vid betessläppningen.

Men även bröd, bakade vid påsk, eller korsbröd, bakade vid den av den grekiskkatolska kyrkan firade korsdagen före påsk, ibland med kors som sinnebilder, åtos vid sådden, sedan de ofta förvarats över helgonbilderna.

Emellertid möter man, fast mera sällsynt i finsk tradition, även den uppgiften, att ett bröd bakades redan på hösten av den nya säden, uutisleipä (= nybröd). Detta bröd bevarades till sådden, men kunde även läggas fram på julbordet och sedan ibland alla festdagar komma på bordet ända till sådden, tydligen i förstärkande avsikt. Även vid allhelgonafesten (Keyri) kunde ett sådant bröd bakas och även detta bröd kom ibland på julbordet, innan det åts vid vårarbetet.[83] Det överblivna kunde till och med sparas till nästa skörd. Här går sålunda en sambandslinje mellan brödet av årets nya säd till nästa års sådd, som skall ge det årets skörd, och även till skörden själv, varvid julen eller ibland även en annan helg får bli förstärkande mellanled. Det torde vara ett sådant bröd, som Ganander omtalar som »touku-leipä» redan 1789 (Ganander 1789 s. 91).

Även från Finland omtalas, att bonden förvarat julljus eller julfläsk till våren, då plogen smordes därmed, en typisk initialmagi med hjälp av julens kraftmedel.[84]

I *Estland* har julbrödet en tämligen rik användning. Det sparas över jul, hälften kan ätas vid nyår, medan resten förvaras till sådden, då både folk och fyrfota djur

[82] Rantasalo III 1920 s. 82 ff. Jfr FSF VII: 2 s. 76, 160, 203; Nikander 1916 s. 223 ff.; Fellman (1828) 1928 s. 17.

[83] Rantasalo III 1920 s. 87 ff., jfr Hammarstedt 1915 s. 32 ff.

[84] Rantasalo I 1919 s. 69, 71. Även fläsk från Katarina dagen ($^{25}/_{11}$) kunde härtill användas (s. 69).

få därav. Någon gång kunde det förvaras ända till rågskörden (Holzmayer 1872 s. 55 f., jfr Rantasalo III 1920 s. 103 f.). I nordvästra Estland gavs julbröd till dragare och plöjare eller familjen vid vårarbetet, eller djuren vid betessläppningen eller åt den som första gången gick på fiske. I nordöstra Estland dominerar användningen till djuren vid betessläppningen, Georgsdagen, till skydd mot häxor och vargar (Rantasalo III 1920 s. 105 ff.). På Runö bakades ett julbröd som kallades »julbock», som åts vid julens slut, medan en »julgalt», som stod på bordet under helgen, åts hälften kyndelsmässan och hälften fettisdag. Men även körkarl och dragare kunde få därav, liksom vallpojken vid betessläppningen. Det förekom också på Runö, att brödet bevarades till nästa jul (Russwurm 1855 s. 97 f.).

Även i den kontinentala, *tyska folktraditionen* framkommer uppfattningen, att julbröd var särskilt kraftfyllt och på olika sätt kunde användas som supranormalt medel. Julbröd stillar eldsvåda och om det ges till husdjuren under jultolften, bli de friska under året och ge en god avkastning (Jahn 1884 s. 281). Det hjälper mot feber och om det helgats under alla tre julmässorna, hjälper det mot alla sjukdomar (HDA 9 s. 261 ff.). Redan från 1500-talet finns en berättelse av en borgmästare i Stralsund, att en bit högtidsbröd bevarades för att därmed åstadkomma välsignelse åt gården, dess folk och djur. I fråga om användningen av högtidsbröd vid vårarbetet är det emellertid värt att observera, att därvid icke enbart julbröd omtalas utan bröd överhuvud, för ändamålet vigt bröd, eller bröd gömt från firandet av S:t Blasius' ($^{3}/_{2}$), S:ta Agatas ($^{5}/_{2}$) eller S:t Antonius' ($^{17}/_{1}$) dagar.[85] Det omtalas särskilt av utsädet och mjölk bakat bröd, som utströs på det sådda fältet (Jahn 1884 s. 75). Men även dragdjuren gåvos vigt bröd, innan man började vårarbetet. Ett sådant bröd kallades i Baden »Mennebrot» eller »Glücksbrot». Det förra namnet anses syfta på att det närmast var avsett för pojken, som ledde spannet vid plöjningen (Mennebube), men brödet har i den sena traditionen blivit ett gåvobröd till grannarnas barn eller de fattiga, som gingo omkring vid tiden för sådden och önskade välsignelse åt fälten.[86] Husmodern kunde lägga ett bröd mitt på plogen vid arbetets början, dela det mitt itu och ge hälften till körkarlen och hälften till dragarna (Wuttke 1900 s. 292, Kuhn 1859: II nr 427). Vid plöjningens början kan man ställa en skål med mjölk, bröd och ett ägg mellan dragarna och plogen, som får gå över skålen. Detta är samtidigt en form av divination, ty om skålen blir hel, betyder det ett gott år. Ett ägg och en bit bröd lägges under första plogen och ges sedan åt de fattiga eller får ligga kvar på åkern (Wuttke 1900 s. 292). Ett bröd kan också grävas ned i jorden och man kan därvid säga att »man füttert die Erde» (Jahn 1884 s. 279).

Någon sammanfattande framställning av hithörande tyska seder finns inte, men det synes dock vara fullt klart, att julbröden i den tyska traditionen inte spela tillnärmelsevis samma roll som hos oss. Anledningen torde vara, att den katolska kyrkans många helgondagar efter jul här bibehållit sig i traditionen. Man har därigenom haft tillgång till högtidsbröd från vårarbetet mera närliggande tider. Detta intryck förstärkes också

[85] HDA 1 s. 1590 ff., samt anförd litt. Jfr Jahn 1884 s. 75 ff., Meyer 1900 s. 119, 417, och 1904 s. 141, Birlinger 1861—62 I s. 421, Kuhn 1859: II nr 332.

[86] Meyer 1900 s. 119. Här torde förcligga ett traditionssammanhang med de kyrkliga gångdagarna. Möjligen kan namnet »Mennebrot» endast syfta på, att »der Mennebube» hade hand om utdelningen till dragare och arbetsfolk.

därav, att till exempel fettet från fettisdagspannkakorna (Fastnacht) användes till att smörja in plogbillen med (Meyer 1904 s. 138, HDA 2 s. 1260). Redan på 1300-talet omtalas, att man smorde plogen med fläsk, som man påskdagen i kyrkan fått vigt av prästerna.[87] En liknande användning kunna även påskäggen eller deras skal få. Ägg, som man haft med i kyrkan, strödde på fältet mot hagelskada eller rost eller för att säden skulle växa bra (Jahn 1884 s. 78 f.).

Det tidigaste kända belägget på ett särskilt vårbröd gäller *England*, där man omkring år 1000 kände seden att baka ett bröd av en handflatas bredd knådat med mjölk och vigt vatten. Detta bröd lades i den första plogfåran vid vårarbetet (Meyer 1904 s. 130 ff.). Från Skottland berättas i den sena folktraditionen, att bröd och ost jämte öl och whisky buros ut på fältet första dagen plogen sattes i marken vid höst- eller vårplöjningen. Arbetsfolket åt härav och en bit bröd med ost stoppades i plogen medan en annan bit kastades i åkern »to feed the craws».[88]

Även i *Ryssland* är traditionen med helgade bröd vid vårarbetet välkänd. I guv. Arkangelsk bakas ett särskilt bröd av den första trösken, lägges på skåpet med ikonerna och sedan tillsammans med utsädet i sädesbingen. Vid sådden lägges det i såkorgen eller på jorden (jfr finsk trad.). Bland storryssarna användes för samma ändamål bebådelsehostian, som erhålles i kyrkan Mariebebådelsedag, ett bruk som är belagt redan 1652. Bönderna baka också själva sådana bröd. Användningen av bröden motsvarar de kända sätten. De läggas i såkorgen, man äter av dem, de kunna sås i jorden eller ges hästarna (Zelenin 1927 s. 27 f.). Önskemålet att dragarna skola uthärda vårarbetet kan även förorsaka andra former av magi, som då den vitryske bonden innan han börjar plöja rullar ett kokt hönsägg på marken och säger: »Må min häst bli lika blank och full som detta ägg» (Zelenin 1927 s. 26). Vitryssarna baka också på onsdagen 4. veckan i fastan bröd i form av gaffelplog, harv, skära och lie. Korsets betydelse utnyttjas i de bröd i korsform, som bakas av samma deg, läggas i mjölbingen och ätas vid vårarbetet, sedan de först legat på jorden. Ett korsformat bröd bäres av en pojke vid sådden framför den vuxne mannen, som sår. Liksom de svenska julljusen läggas vaxljus från Marie rening eller Kyndelmässa ($^2/_2$), skärtorsdag eller påsk bland säden och tagas med ut på fältet.[89]

Denna sed med särskilda bröd vid vårarbetets början har även i övrigt en stor spridning och en hög ålder. Hesiodos omtalar, att plöjaren innan han begynte arbetet skulle förtära åtta bitar av ett fyrskårigt bröd (Hesiodos' Verk och dagar, öv. Hellquist 1923). Cato berättar om ett våroffer av vin åt Jupiter för dragare, plöjare och sådd.[90] Från Bulgarien berättas, att byamännen efter upptåg sista måndagen i karnevalsveckan samlas på en öppen plats i byn, där man äter och dricker. Sist serveras ett bröd med ett inbakat

[87] Papperscodex från 1300-talet i bibl. S:t Florian: »item so man an dem ostertag — — — item den spekch den man weicht mit den praitigen, do smirent dy pawrn den phlüg mit, so mag man sew nicht zaubern» (Jahn 1884 s. 139 f., jfr Grimm 1877 B 3 s. 416, Meyer 1904 s. 138).

[88] Gregor 1881 s. 181. Bestänkande av hästar, seltyg och plog med vigvatten är känt bland annat från Hebriderna, Folklore XI s. 439. I det katolska Irland ser man på många håll små flaskor med »holy water» fastsatta vid något spant på fiskarnas båtar enligt vad författaren själv iakttagit.

[89] Zelenin 1927 s. 27 ff., jfr Yermoloff 1905 s. 87, Mannhardt 1875 s. 317, 538 f.

[90] Cato De Agri cultura s. 131 f.; eng. öv. av Hooper-Ash 1934 s. 110 ff. Cato omnämner offer av ett bröd och vin till Janus och Jupiter före skörden, a. a. CXXXIV s. 114 f., jfr Cato CXXXI och CXL.

mynt. Detta bröd fördelas mellan de närvarande, och om en jordbrukare får den bit, vari myntet finns, anses han få goda skördar, men om det blir en herde betyder det tur i boskapsskötseln. Därefter fortsätter dryckeslaget. Sist upplöjes ett stycke åker och den som innehar myntet, bindes vid fötterna och släpas över det upplöjda åkerstycket.[91] Även i Marocko är seden vanlig att till vårarbetets början baka ett särskilt bröd som ätes och även ges oxarna på den plats där arbetet börjar. Det är emellertid inte fråga om bröd från någon tidigare infallande fest utan de bakas direkt för sitt ändamål vid sådden. Liknande regler som till exempel i svensk tradition möta även här bland olika stammar. Brödet bryts i bitar över plogåsen eller oxarnas horn, ätes av arbetsfolket som därvid säger något som »I guds namn» och uttalar önskemål, att arbetet skall bli lätt. Det förekommer också, att bröd strös ut på fältet (Westermarck 1913 s. 9, 10, 38 f.). Liknande seder äro i själva verket kända över stora delar av världen.[92]

Denna utblick utanför Sverige visar, att det inom stora områden finnas exempel på riter av hög historisk ålder, vilkas ändamål äro desamma som i den svenska traditionen — att med hjälp av särskilda kraftbröd främja och trygga vårarbetet och årsväxten.

Sammanfattning

Den traditionspsykologiska grunden till alla de olika varianterna av dessa riter synes vara behovet att vid början av en så viktig arbetsperiod som jordens beredning och sådden företaga handlingar för att trygga detta arbete och sädens växt. Från denna grund har framvuxit en synnerligen rik flora av olika initialriter. Jag erinrar blott om tystnadsbudet, reglerna för klädseln, lyftandet av benen för att få lång säd etc. etc. Vårarbetet och sådden äro för åkerbrukaren en tid, då alla supranormala krafter och sammanhang måste beaktas, de farliga måste undvikas, de gagnande måste främjas.

Brödets betydelse för livets uppehälle i en åkerbrukskultur måste också sedan äldsta tider ha varit så stor, att enbart detta kunnat leda till att just brödet kommit att spela en avgjord roll vid vårarbetets och såddens initialmagi. Men det synes samtidigt troligt, att redan vid en sådan seds första utformning särskilda bröd bakats för ändamålet eller att man tagit tillvara bröd, som av andra anledningar (t. ex. bröd från världsliga eller kyrkliga fester) fått en särskild betydelse. Det bröd som plöjaren enligt Hesiodos (omkr. 700 f. Kr.) skulle förtära före plöjningen synes ha varit ett vanligt bröd. Cato skildrar (234—149 f. Kr.) ett offer till Janus och Jupiter av ett bröd och vin före skördens början. Ett bröd i största allmänhet synes också i den sena folktraditionen vara använt som vårbröd (s. 347). Från Norge omtalas år 1687 en måltid jämte offer i jorden av öl, ägg och säd. Särskilt för denna initialrit vid vårarbetets början bakade bröd äro,

[91] Kazarow 1908 s. 408, jfr HDA 9 s. 271. Här föreligger ett belysande exempel på hur ett ursprungligt omen, myntet i det inbakade brödet, som bådar tur med jorden och boskapen, blir uppfattat som magiskt kraftfyllt. Den tur som mynt-innehavaren därigenom är i besittning av, överföres sedan till jorden genom att han släpas över ett upplöjt åkerstycke.

[92] Frazer II 1911 s. 49 ff. och VII 1912 s. 49 ff., Gomme 1892 s. 22 ff., Meyer 1904 s. 7, Lilek 1900 s. 216 f., Kaindl 1900 s. 235, Mannhardt 1875 s. 557, Bastian 1873 s. 205.

som vi sett, kända från England (från omkr. år 1000) och i senare folktradition från Tyskland, England, Ryssland, Bulgarien och Marocko. I rysk tradition möter man redan 1652 bebådelsehostian från Marie bebådelsedag använd i vårarbetets initialmagi och i Tyskland bevaras för samma ändamål bröd från helgondagarna Antonius ($^{17}/_{1}$), Blasius ($^{3}/_{2}$) och Agata ($^{5}/_{2}$). I Finland och Ryssland slutligen möter man exempel på att ett bröd bakades av den nya säden på hösten. Detta bröd förvarades till våren. I Ryssland lades det på skåpet med ikonerna. I Finland kunde det läggas fram på bordet om jul och även andra festdagar sedan. I Sverige, Norge och Danmark slutligen och i största utsträckning även i Finland är det julbröden, som användas vid vårarbetets initialmagi. Däremot kunna, som ovan visats, de belägg, som framkommit på vårbrödens sammanhang med sista kärven, icke tillmätas något källvärde.

Man kan sålunda konstatera en i olika länder på olika sätt ekotypiserad tradition utgående ifrån grundformen — ett bröd av initialmagisk användning vid jordens beredning för det nya årets äring. Ju mera ett sådant bröd samlat supranormal kraft och välsignelse (särskilda ingredienser, särskild form, gömt från vissa fester etc.) desto mera är det ägnat att främja de intressedominanter, som aktualiseras i sammanhang med vårarbetet — lyckligt genomförd sådd och god årsväxt. Vårbröden äro emellertid ingalunda att fatta som några momentana bärare eller inkarnationer av den i årlig cirkulation stadda äringsmakten, som en tidigare forskning med förkärlek velat hävda. Därför är också deras tidigare trodda sammanhang med skördens sista kärve onödigt för en traditions-psykologiskt tillfredsställande tolkning.

Den rimligaste förklaringen till att det i de nordiska länderna blivit julbröden, som kommit till användning som vårbröd, torde vara att söka efter två linjer. Dels intar julen en särskilt dominerande ställning inom den lutherska kyrkan, där inga mellanliggande helgondagar försvaga denna dominans. Dessutom torde de stora brödbak, som bestämdes av arbetsårets rytmiska perioder och där julbaket var det största, rent materiellt ha bragt bröd från julen i kontakt med vårarbetet.

Utom sin roll vid vårarbetet ha, som ovan visats, julbröd fått en omfattande supranormal användning. De användes som sjukdomsbot, särskilt för kreaturen, vidare vid kornas kalvning samt som medel, om korna icke ville bli brunstiga. Vid betessläppningen ha julbröden både en trivseln befrämjande och en skyddande och avvärjande uppgift. Vid själva vårarbetet är, som tidigare framhållits, julbrödens vanligaste ändamål att ge styrka åt dragare och arbetsfolk. Av fiskarebefolkningen kunna julbröden brukas för god fiskelycka. Denna allsidiga användning synes tillräckligt visa, att den äldre uppfattningen av vårbröden såsom enbart fruktbarhetens bärare måste överges för ovan framställda mera reella och på det föreliggande materialet grundade tolkningar. Tesen om vårbrödens sammanhang med skördens sista kärve visar sig därvid vara en felaktig och vilseledande teori.

Inför problemet om denna traditions ålder står det klart, att dess sena former i Västerlandet inordnats i den kristna kalendern och äro beroende av det kyrkliga feståret. Men samtidigt visa beläggen utanför det kristna området och hos Hesiodos och Cato, att seden i sin grundform har ett äldre ursprung och en vidare utbredning. Att klarlägga dessa problem ligger utanför möjligheterna i detta sammanhang. Med det material som här framdragits och den analys av sedens psykologiska och morfologiska

sidor, som här eftersträvats, torde man kunna nå fram till följande uppfattning. En initialmagisk rit vid vårarbetets och såddens början, vari bröd kommit till användning, torde kunna vara lika gammal som brödsädesodlingen och brödet självt. Men därjämte torde en sådan rit utifrån de givna förutsättningarna — åkerbruk och behovet av inledande magi vid ett viktigt avsnitt av arbetsåret — kunna framkomma på skilda håll utan inbördes direkt kultursammanhang. Vilka former som fördenskull skola betraktas som ekotyper från en gemensam grundform och vilka som kunna ha haft helt självständig uppkomst blir här en i stort sett öppen fråga, som icke kan lösas utan att först de möjliga kulturkretsarna närmare klarläggas.

Summary in English

The Year's Crop
or
Ethnological Research into Traditions at Harvest-time and Christmas

The Aim of the Investigation

I have endeavoured to re-examine, and interpret afresh, beliefs and customs connected with harvest-time — especially those relating to the last sheaf — as well as certain traditions at Christmas assumed to be connected with harvest traditions.

I came to the conclusion that new methods were necessary, and that it was essential not only to have enough sources of information, but also the certainty that these sources were reliable.

I also felt it essential to pay particular attention to the morphological aspect of the different categories of tradition. Furthermore, a new and more modern psychological interpretation was required — something more dynamic than the old associationism. Theoretical analyses — with examples from a morphologically wider material than is later dealt with — therefore occupy the first section (pp. 11—87) of this work.

1. *Summary of the Results of the earlier Theories* (pp. 11—28).

The traditions of harvest-time and Christmas have previously been the subject of considerable investigation and interpretation — in particular by Wilhelm Mannhardt (1831—1880), Sir James Frazer (1854—1941) and later by several Scandinavian folklorists: Edvard Hammarstedt, Martin P:n Nilsson and Hilding Celander (Swedish); Bernhard Olsen, J. S. Møller and Hans Ellekilde (Danish); Kristian Bugge and Nils Lid (Norwegian); and Gunnar Landtman, Gabriel Nikander and J. V. Rantasalo (Swedish-Finnish).

In 1931, Sigfrid Svensson, who is now Professor of Folklore at Lund University, made certain critical objections to existing opinions, especially those represented by Celander. Professor C. W. von Sydow, who was a teacher and professor at Lund University during 1910—1946, has ever since the 1920's taken up a definitely critical attitude towards the methods and results of the older school. He was my first teacher and it is therefore quite natural that I have been influenced by his ideas.

It may be convenient first of all to give a short summary of the results of the earlier theories concerning harvest and Christmas traditions.

The pioneer of this older school is Wilhelm Mannhardt. Influenced by Tylor's animism and his theory of survivals, Mannhardt thought to find in folk traditions *»das Bild eines grossen zusammenhängenden, in fast allen seinen Zwischengliedern erhaltenen Anschauungskreises»*. And he continues: *»Neben einer Fülle von Sitten und sonstigen Aberglauben traten viele bis dahin unbekannte mythische Gestalten so vollständig und lebendig zu Tage, wie bis dahin kaum irgendwo eine andere mythische Personifikation. Zugleich sind diese Gestalten einander so analog, dass die noch nicht aufgefundenen Stücke der einen sich fast mit der Sicherheit sprachlicher Flexionsformen oder osteologischer Analogien aus den vollständiger erhaltenen anderen ergänzen lassen.»* Among these *»mythische Gestalten»* the Spirits of Vegetation (*»die Vegetationsdämonen»*) play a very important rôle. Frazer developed Mannhardt's ideas, and in »The Golden Bough» applied the system to new material from world-wide sources. As his leading idea Frazer has, besides Mannhardt's fundamental propositions, his own thesis of the death and resurrection of the god or the king of vegetation. He has also classified the branches of magic, taboo and religion, basing his work on the associationism of psychology.

Mannhardt's *»Vegetationsdämonen»* and Fraser's *»Spirits of the Corn»* represent — as I shall try to briefly make clear — a complicated and sometimes contradictory system.

1. Animism is the name given to belief in the presence of supernatural beings — Tree Spirits (*Baumseelen*), Corn Spirits (*Korndämonen*), spirits in the soil etc. They appear in a large number of both anthropomorphic and theriomorphic shapes. Mannhardt — and after him, Frazer — finds examples of such shapes in symbolic sayings uttered when the corn waves in the wind; in the names given to the last sheaf or to the person cutting or binding it; in the symbolic shapes into which the last sheaf is formed; in the dressing up of the last of the harvest workers, and in similar customs at threshing-time and during the harvest festival. It is further supposed that the straw figures made at Christmas time, and the Christmas bread — which is kept until the spring work begins, when it becomes a sort of supernatural food — are all examples of the embodiment of spirits.

2. These beings are thought to influence, for good or ill, the fortunes of mankind. Special efforts are therefore made to win their favour — and disaster follows close upon the heels of neglect.

3. In the great classical religions, sacrifice to divine beings was the usual method of appeasing their wrath, of diverting misfortune, and of inducing the divinity to fulfil human desires. According to Mannhardt and Frazer, many rites and customs may also be explained as survivals of sacrifices to the spirits of the corn — as for instance, the last of the hay at haymaking, and the last of the corn left at reaping or threshing.

4. The corn spirits possess special powers, and several rites are therefore performed in order to capture this power, and use it to ensure abundant crops. These rites take place at the end of the work of reaping or threshing: when the spirit is caught and sometimes killed. Instances are the sacramental character of the harvest-supper, in which the last sheaf and its embodied corn spirit are involved, and the Christmas bread used as sacramental and supernatural food in springtime.

5. When the last sheaf is given the name of man or animal, or when animals of different kinds are said to be caught, this is thought to mean that the spirit of vegetation has been captured so that the farmer may make use of its supernatural power. Even the fictitious punishment of the last worker in the field is looked upon as an act of vengeance by the spirit.

6. Many more symbols belonging to other seasonal festivals are also by this school regarded as survivals of a belief in vegetation spirits — for instance: the dressed-up figures at Shrovetide, Whitsuntide, Midsummer etc. Decorations and so on, such as green branches, the maypole, eggs and ribbons and blossoms, which are appropriate to different festivals throughout the year, are looked upon as onetime elements in the vegetation cult. Even the figures at Christmas and New Year (Yule-goat, Yule-ram and Yule-boar) are considered to be embodiments of the spirit of vegetation. To sum up, it may be said that nearly all seasonal beliefs and customs are regarded by this older school of investigation as parts of a widespread fertility cult.

In the northern countries the followers of Mannhardt and Frazer have worked on the above assumption: fitting their newer and wider material to the old theory. The straw on the floor at Christmas time in Scandinavia and elsewhere, the straw crowns above the festal board, the sheaf of corn hung outside the house for the birds, and the special Christmas food for the cattle, are all assumed to be parts of the same fertility cult.

2. *Method and sources* (pp. 29—39)

I consider that in studying these traditions, it is important to relate them to the geographical and social conditions under which they arise, and to recognise the fact that beliefs and traditions may actually arise from, and be modified by, the different techniques used in everyday labour. And I propose to show that this method of approach automatically cancels out the old theory of survivals. The author claims with Sigurd Erixon that the aim of ethnology must be to study man himself, and that all material must be investigated from the standpoint of the three ethnological dimensions: historical, geographical and sociological. We must therefore study existing material — especially where it can be observed as part of the actual pattern of living — and then work backwards through history, picking up by the way such contemporary accounts as exist, and weighing them together with the new-found conclusions. Furthermore, the necessity for the study of the social and functional aspects of custom and belief, insisted upon here by the author, is also urged by Marett, Radcliffe-Brown and Malinowski.

I find it necessary to pay due respect to each locality. I hold that it is unscientific to unite fragments from different localities — even when striking resemblances exist — in order to complete some theoretical pattern.

The method of social interpretation means that the scientist must study the different social groups in which the traditions arise, as well as the human pattern within these groups, and their special psychological reactions to events. By the use of these methods, ethnology becomes a sociological and psychological science as well as a study of cultural history. In this new light, the shortcomings of the old associationism are revealed; and also the fact that several earlier scientists — Vierkandt, Preuss, Thurwald and Marett —

long ago attempted a better psychological approach to ethnology is also pointed out. Later on, still better methods were used by Mackensen, Geiger, Pfister, Malinowski, Radcliffe-Brown and Rivers. Even the professional psychologists, such as Werner, Hempler, Cassirer, Bartlett and McDougall, have dealt more and more with ethnological material.

On the question of the sources, I am of the opinion that new material as well as a new *kind* of material, quantitatively and qualitatively satisfactory must be gathered. I have therefore myself been actively occupied with this work.

3. *Definations of Morphological and Psychological Conceptions in the Study of Tradition*

The different categories

C. W. von Sydow has recently formulated the thesis: »In the study of primitive religion, real science is possible only by research into tradition, by methods employing intimate knowledge of the different categories of tradition.»

It is usual to formally divide folk traditions into categories of traditional beliefs, customs, stories and tales, songs and sayings. But it is necessary to add one more category; that of traditional, empirical knowledge supported by actual experiences of nature and the particular character of tools and impliments.

The theoretical part of folk traditions, i. e. beliefs not necessarily translated into action, may be divided into the following categories (pp. 41—43): *Mataphors*, *fictions*, *conceptions about supernatural powers* — the last named being folk belief in a narrower sence of the word. And to these I would like to add the very often neglected category of *empirical knowledge*, based on acquired experiences.

Concerning customs, or the active side of folk tradition it seems possible to divide them into *juridical and social ceremonies*, *festival customs*, *supernatural actions* or *rites* and *the empirical techniques* used in everyday life.

It should not be forgotten that the different categories, social or supernatural, always have their real background in empirical knowledge and in working techniques.

Only when beliefs and customs are classified according to their real function does it seem possible to make clear their rôle in the common tradition, and throw light on their origin and development.

The relation between religion and magic

I must, in common with Lang, Marett, Malinowski and others, reject Frazer's thesis that the failure of magic has caused the rise of religion. I hold it impossible, from a morphological and psychological point of view, to draw up a line between these two conceptions. The division of them is in fact an ethical and not a scientific question (pp. 48 sqq.).

The different forms of supernatural tradition

Traditions of a supernatural kind, in their theoretical forms as well as in their practical applications form the chief material in this research. I have therefore tried

to classify these traditions. In place of Frazer's scheme of the relation between magic and taboo (1911 I p. 113) I present my own scheme, as follows (p. 54):

Conceptions as to supernatural powers or *manaism*, these are powers of a latent kind, which can be released for good or ill purposes.

- Positive or *operative mana* or *magic*.
- Negative or *prohibitive mana* or *taboo* (Marett: »the supernatural on the defensive»).

The kind of supernatural tradition that contains the more or less parallel conceptions »divination», »oracle», »premonitory sign», »omen» etc. and which may be called the doctrine of »signum», is throughout this work summarised by the common word »omen». I am bound to reject the views of the survival school, expressed by Frazer in the following words: »Magic regularly dwindles into divination before it degenerates into a simple game». By means of psychological analysis of the nature of omens I show that omen both from a morphological and a psychological point of view must be regarded as a special category of supernatural tradition. Very often an omen is a productive nucleus from which magic and taboo develop by ascending from mere »signum»-quality to »causa»-quality in accordance with the emotional attitude of the people. I have given the names of *ominal magic* and *ominal taboo* to these different categories (pp. 58 sqq., 62 sqq.). This change of value takes place more easily within the category of *omens of action* than within *omens of happening* (pp. 56, 59 sqq.). It is necessary to pay sufficient regard to this rôle playd by omens in the development of supernatural traditions, and I therefore give the following classification of the supernatural as a whole:

Supernatural conceptions; *mana*:

- Supernatural signs (signum) or *omen*
- Supernatural causes (causa)
  - Using powers in a positive way, operative mana or *magic*
  - Avoiding dangerous or evil powers, negative or prohibitive mana or *taboo*

signum > causa

- Using good omens, *ominal magic*
- Avoiding bad omens, *ominal taboo* or »corriger la fortune»

Dominant interests and primitive way of thinking

Since I must be of the opinion that associationism fails as a method of analyses in the field of folk traditions I have tried to base my own analyses on the »Gestalt»-psychology. In an earlier work (»Interessedominanz und Volksüberlieferung», Acta Ethnologica 1936) I have called attention to the importance of the emotional factor in the growth and function of faiths and customs. Those interests, called by Gadelius »the psychobiological primary motives» or the instinct of selfpreservation and the desire for happiness are of special importance in this connection. I have called them *»dominant interests»*. I try to show, in situations felt to be important and therefore of supernatural significance, how these dominating interests determine the trend of thought (p. 69 sqq.). Within the primitive group, these interests form, as Bartlett says »the determinants of human behaviour». For the same mental attitude in certain situations Malinowski has used the word »anxiety».

I would also like to call attention to the fact that supernatural situations of various kinds recur again and again during the lifetime of a single person as well as in the life of the group. At such times, the dominating interests are clearly of greatest importance in the growth and life of tradition (pp. 75 sq.).

As to comparisons between traditions affecting the life of the individual and those affecting the life of the group, I agree with the authorities in the field of modern social psychology (McDougall, Mead, Bartlett, Malinowski, Radcliffe-Brown, Webster), who say that man lives in a condition of absolute subjection to the group, its rules and laws and public opinions. But on the other hand the traditions of the whole group are quantitatively less than the sum of all individual traditions. The group does not assimilate all individual thoughts and actions. Nevertheless, on account of the particular group conventions and even because of the lack of individual responsibility, the group tradition possesses a qualitatively higher value than any such sum.

In analysing the group tradition of a certain place or period it is essential to recognize the part played by a great many ready-made and inherited signs, symbols and patterns. These may well play an important part in the formation of new elements. It is therefore often difficult for the investigator to see which parts of a tradition belong to some inherited pattern, and which parts are the result of new grafting arising from psychological necessity. It is necessary to reckon not only with the dominating interests but also with the patterns of already existing traditions. Among these there are very likely one or more »dominant traditions» which may play a decisive rôle. They are of coarse different in different localities and therefore they form traditions of ecotypal character.

We must also recognize that in the environment, there are many actual points of connection which help to influence ideas in a special way.

There may even be, in the environment itself, elements possessing special significance, which may fix or localize a tradition. These might be called »dominant elements in the environment» (p. 82 sq.).

The traditions themselves actually arise from the »dominant interests» and as these vary with different groups the beliefs and customs will vary too. Thus it is a mistake

to lump together all kinds of people — farmers, fishermen, hunters etc. — and study all of them through a single pair of spectacles. Even the different human groups — children, unmarried people, married people, old people — call for a method of investigation which recognizes that each group has its own character.

There is a certain rhythm, depending both on the seasons of vegetation and the calendar, in the farming year. The dominant interests of the farmers will be closely related to every stage in this rhythmic cycle — sowing time, harvest time, Christmas and the New Year. During these periods the dominant interests have a certain permanence of character and they also reappear regularly. As a result, traditions acquire a very considerable stability. In this work we have to deal with faiths and customs depending on the interests just mentioned and in the latter part of this work they are interpreted in line with the theoretical principles given above.

4. *The Right Time for Haymaking or Harvest* (pp. 88—90)

The traditions concerning the right time for the commencement of haymaking or harvest contain very little that can be called supernatural. There is far more of actions based on plain motives. In order to judge the ripeness of the corn, a farmer might take home a bunch of cornstalks from the field and place them in a corner or hang them from the ceiling. In this custom it is hardly possible to find any traces of an older fertility cult.

5. *Initial Magic at the Commencement of Haymaking or Harvest* (pp. 91—93)

Haymaking and harvest were periods of very hard work and of great importance in the agricultural year. Therefore we find different kinds of initial magic employed with the idea of counteracting tiredness, or pain in the lumbar region. Farmers would also begin work in a ceremonious manner, in order to ensure good progress in their work. Such customs are of course not survivals from an older cult of vegetation spirits or demons.

6. *Porridge and Bread from the New Crop* (pp. 94—100)

In older times, when the small yields were anxiously awaited, people were often compelled, in many places where the need was extreme, to take such grain as was useable from a partly-ripened field. It would be especially necessary to use some of the new corn as food for the harvesters. Such a meal would very easily acquire a ceremonious character: but it still cannot be regarded as a sacramental meal for the furtherance of fertility, or be looked upon as an attempt to make use of the power of fertility spirits.

At the end of the harvest the workers were given a harvest-supper — even though the real harvest-feast came later. At that supper, there was porridge or bread made from the new corn, from the last corn cut on the field, or from ears of corn gleaned by children or old people. The loaves were also given various decorative forms — a very common custom at festivals. It has generally been supposed that in earlier times, these loaves were made from the corn of the last sheaf, and that people eating

them looked upon the act as a sacrament in which they mystically joined with the fertility power or spirit embodied in the last sheaf.

It is however more reasonable to look upon them as quite natural elements in social custom when there is a corn-shortage at harvest-time.

7. *Haymaking and the Progeny of the Farm* (pp. 101—106)

At haymaking as well as at harvest, both men and women work together. This leads to social intercourse filled with erotic allusions, sayings, jokes and events. Haymaking also has a natural psychological connection with domestic animals. This fact, and the mood of the workers themselves, constitutes a background for the idea that a woman must carry the first, sometimes the last, burden of hay to the haybarn, or receive the first or the last hayload, in order to ensure that the progeny of the farm will be female (map 1). This gives rise to competitions between men and women, which are of course only allowed to end in the required way. In Skåne Province, the gate of the farm used to be closed after the last load of corn had passed through, in order to demonstrate to the neighbours that a particular farm had finished its work, and this harvest custom, standing by itself as a competition between neighbours, became combined with the above-mentioned ideas about progeny. For it is said that the gate must be shut by a woman, in order to make certain of a sufficiency of female animals. It is not easy to judge if these sayings and customs have grown up from omen to ominal magic, or whether they may signify primal operative magic according to the principle »similia similibus». But traditions of this kind surely cannot be regarded as primal rites and cults that have later dwindled or degenerated into omens. There are traditions of the same kind at Christmas, but it is significant that there are none when cattle are driven out to pasture in spring-time. If the cows calved on the pastures — and especially if they did so in the large Swedish forests — great difficulties arose. Therefore wishes concerning progeny were not at all current at that particular time.

8. *The Magic of Continuance at Haymaking and Harvest and the Dominant Elements in Tradition* (pp. 107—145)

It is a common and widespread custom, at haymaking and harvest, to leave some little part of the crop on the ground, in order to secure a good crop in the coming year (map 2). In general, no one in particular is thought to own that little fragment of the harvest, but in special parts of Sweden it is said to be a gift to beings of different kinds: »*gloso*» (a supernatural sow); Odin; Odin's horse; »*tomten*» (the Brownie); »*goavetta*» (house spirits); the »*sea-maid's cattle*»; the »*trolls*» (mountain and forest creatures); the birds or »*the hare*». Traditions of the same kind are to be found over a wide area both in Europe and elsewhere. In Germany, these traditions have been investigated and published in the form of a map in *Atlas der deutschen Volkskunde*, 89. The German tradition is similar to the Swedish. The most common custom is that of leaving a fraction of the crop in the harvest-field, so as to make sure of good crops the following year. But the same act is also said to be performed

for the benefit of beings of various kinds and of varied origin in the common tradition. These beings are similar to those existing in the Swedish tradition and are to be regarded as dominant elements in the common tradition. A simple reluctance to leave an empty void is the basic tradition, with which these supernatural beings are combined in a secondary manner.

I also try to show that this custom of not gathering the last few straws or the last sheaf etc. is only a specialized version of a very common human objection to taking »the last piece», or to finishing up all necessities so as to leave nothing behind. This might be called a *horror vacui*, a *vacuum taboo* or perhaps better *the magic of continuance*. This form of magic is to be found in many situations in the farmer's daily life. He tries to avoid emptiness in the hay and corn-barn, in stores of threshed corn and meal, in the dung-pit, the cattle pens or the pig-sties. At sheep-shearing a little wad of wool, called the »wad of life», etc. (»*livtotten*») is left on the sheep. The pot in the kitchen, the bread-oven, and even the firewood-bin must never be empty. Well-known also is the principle of not spending the last coin in the purse.

These very common examples of the magic of continuance, existing in spheres other than that of the hayfield and cornfield, show that the harvest traditions are only to be regarded as special forms of a common and widespread idea. And the very special form when the last few straws etc., left on the field, are said to be given to beings of various kinds, can only be understood as being the result of a combination between the primary idea and the dominant elements in a local tradition. The origin and function of those dominant elements cannot possibly be found in the merely grafted-on »magic of continuance». Neither did these traditions, in their origin, have anything to do with offerings to spirits or to demons of fertility.

9. *The Last Sheaf in Omen and Magic* (pp. 146—174)

The traditions relating to the last sheaf have played a very important part in the science of agricultural magic. Yet it is interesting to note that scientists of the old survival school have very seldom made clear the various forms of the last sheaf in a number of different situations, before trying to interpret the traditions connected with it. Of course, it is quite necessary to know what kind of last sheaf is involved in a particular tradition, as the form of the latter depends on techniques of work, the situation, and the special group of people engaged in the work. I submit that the last sheaf is involved in a number of different situations, and that the traditions belonging to these situations must also be explained in different ways. At the cutting of the last sheaf the farmer himself recognizes the particular omens and performs ominal magic in order to make sure of a good or better crop the following year. When the last sheaf happens to be bigger than the others, it means a better crop, and therefore, the farmer will consciously make it bigger (map 3). But this is a question concerning not only the last sheaf of the whole harvest, but also the last one of every kind of corn, of one field or of one strip of the field. And one can observe the same tradition applied to the last sheaf or pair of sheaves at shock-making. All the shocks would contain the same number of sheaves, and at the end, there might be too few or too many sheaves. The

same thing might happen with the last waggon-load of hay and corn. Traditions of this kind are to be found not only in Sweden but in many other countries. They have nothing at all to do with demons or gods of fertility.

But it is not only the interests and the wishes of the farmer himself which form the psychological background for ideas and customs concerning the last sheaf. A great deal of unmarried young men and women are occupied in harvest work, and there is no need to stress the fact that when young, unmarried people are together, the relations between the sexes, and discussions on the subject of marriage, and rude jokes about bastards, intercourse and so on, would be most prominent. This is the psychological basis for the old saying: that the person who got the last sheaf might — particularly if it was a small one — expect to become the parent of a bastard during the coming year. The sheaf — the last of the year's crop or of one kind of corn, or from one strip of the field — was therefore called the bastard (*horunge*), the baby (*barnunge*, *glytt*, *skvek*), miscarriage (*missfall*) etc. . . . Traditions of the same kind are to be found at shock-making and in several other situations during haymaking and harvest (map 4).

This form of tradition is common outside Sweden: in Finland (*sväkarin*, *skräkarin*; *tuutu-lainen*, *määkiäinen*); in Denmark (*Unge*, *Horunge*, *Dærunge*, *Tvilling*); in Germany (*Kind*, *Hurenkind*, *Bankert* etc.); in Poland (*Pepek*, *Pimpek* etc.); in England (*mell-doll*, *kirn-doll*, *kirn-baby*); in Switzerland and France. Sometimes the traditions have taken the form of dramatic performances of various kinds. The character of these traditions is most easily seen in the very common German harvest customs, which are also described in »*Atlas der deutschen Volkskunde*» (maps 92, 93, 94) and »*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*». But investigators in Germany and elsewhere seem still to be of the opinion that these traditions are to be explained as survivals of an older fertility cult and of a former belief in spirits of fertility. I hope that my work has proved that they are not and never were connected with fertility cults or vegetation demons.

An important problem for unmarried peasant people is whether or not to get married. The question is settled during several situations that arise at harvest-time (map 4). The girl who, at the end of cutting and binding, gets the last sheaf, or the odd sheaf at shockmaking, will, it is said, not be married during the coming year — or sometimes that she will never marry. Or the tradition may say that if she does get married, it will be to an old man, or a widower. For the unmarried men, there are similar sayings. But this tradition has an ambivalent character, and quite the opposite meaning can be thought-out from the same situations. This means of course that the traditions are not particularly fixed or stable. Traditions of the same kind are well-known outside Sweden, and many names given to the last sheaf may be explained by this ominous significance — which sometimes has a humorous side too. Such names include the Swedish *stådare*, *käring*, *änka*, *änkling*, *änkeman*; the German *Braut*, *Weizen-Haferbraut*, *Brautgarbe*, *der Alte*, *die Alte*, *Grossmutter*, *Witwer*, *alte Frau*; the English »Bride» and »Maiden» and the Danish *Kælling*, *den Gamble*, *Gammelman*.

Not so frequent are the omens at harvest — that the last reaper will lose his wife, or her husband, or sweetheart, or actually die during the next year.

The decorative and other forms and the names given to the last sheaf, also play an

important rôle as symbols at the end of the harvest, and at the harvest-home. An account of this is given in the chapter which follows.

The omens have of course given rise to taboos and »corriger la fortune». It is however necessary to stress that the psychological motive power of the tradition is to be found in the dominant interest of the farmer — in having a good crop the following year — and of the unmarried young people: in marriage and sexual things. Also, as harvest-time is the end of the vegetative year, it is natural for thoughts to turn towards the questions of life and death during the coming year. These traditions, however, have nothing to do with spirits of vegetation.

10. *The End of the Harvest and the Last Sheaf* (pp. 175—271)

Agricultural work is strictly bound to the different vegetative seasons of the year. And amongst farmers living in villages near to each other, there is a natural rivalry as to who shall be the first to come to the end of the different tasks of the year. This rivalry is found particularly at harvest-time, and there are many methods used in order for one to outwit the other.

The end of the harvest is announced in different ways — for example by holding the scythes and the rakes in the air, by shouting and cheering from some higher level of the field, and by shooting.

A special custom at the end of haymaking and harvest is »cutting the hare». When only a small corner of the meadow or cornfield is left, the workers begin to shout, jump and act as if a hare were hidden in that corner, and as if they would catch him, or it may be, chase him away. This custom is well-known in Sweden (map 5), and it is also found in some parts of Norway, Denmark, Germany, Finland, England, France and even Greece. This very common Swedish tradition shows quite clearly that there is a real background for the custom — as hares often stayed in the field and hid in the last corner until the workers were quite near, and when this corner was to be cut, jumped away. Popular tradition plainly bears witness to this; and even today, each year, hunting societies advise farmers and their workers to take particular care to drive out young hares before cutting grass or corn. From this real background, games, sometimes of a dramatic nature, have developed. Inside the working group, many amusing pranks are performed, in order to express the workers' gladness at having finished their work. The games were also an address to those neighbours who had not yet finished, and to the husband and his wife, from whom a little extra feast was expected. The hare is sometimes said to be driven away to the field of a neighbour, who has not yet finished his work, and the very last to finish is then said to get the hare and to have to feed it during the winter. In such cases the hare can acquire supernatural traits and can also be looked upon as a supernatural parasite. To the farmer, even a being of such a diffuse character might seem dangerous. In Norway, there is at least one instance of the brandy that the people receive after cutting the hare, being called »hare's blood», and in Finland the harvest feast was called »hare-food». There are some instances in Sweden, and one from Switzerland, where »killing» the hare is spoken of, but these expressions are only to be regarded as dramatized forms of the

simple custom, and they are very rare. The above-mentioned isolated traits — the driving of the hare into the field of a neighbour, the hare being regarded as a parasite, and the talk of »killing», »hare's blood» and »hare-food», have been important factors in giving rise to the idea that the hare was a vegetation spirit. One must remember that »cutting the hare» is found at haymaking as well as at harvest. If the tradition is thoroughly studied in its connection with working techniques and the social milieu, there seems to be no reason at all for the older interpretation.

Even the *goat* has been looked upon as a one-time corn-spirit, and the idea has arisen because of the custom of cutting around one of the workers in the corn-field, and gathering around him and crying: »Little goat!» The last corner of the field is also sometimes called »the goat», for instance in Sweden, Germany and Russia. But this word also means »bunch of straws» or »beard» and the custom seems rather more related to the primary meaning of the word.

The last sheaf is often used as a symbol of the end of harvest-work. He who gets the last sheaf is said to have got »the old wife» etc. But this can only be explained as a result of the humorous and erotic mood of the working-people, and it is also connected with the omen-tradition dealt with in the last chapter.

In the province of *Värmland* there is a special kind of last sheaf, called »*löktnek*» (lökta = finish), or »the end of the harvest sheaf». There are two types (map 6). One is an ordinary sheaf, though bigger than usual on account of its significance as the omen of a better harvest the next year. This sheaf is also sometimes used as a »birds'-sheaf» at Christmas, and less often as food for the cattle. The other type is a small plaited sheaf or bunch of straw, the real rôle of which is to announce the end of the harvest. It is taken home and usually placed in a corner, or above the kitchen door. Though these two types of sheaf have the same name, they are of different origin and play quite different rôles in the common tradition.

I have found that the last sheaf of the common type, often made larger to ensure more corn the following year, is also well-known in other parts of Sweden. The very small bunch of straw is a local type, but a few notes on the same custom have been gathered from other parts of the country, and even from other countries. The bunch of corn symbolizes the end of the harvest work, and at this time, it might be placed in a corner at home, as a thanksgiving for the years's crop. Silver and silver-gilt axes are known to have been placed in the churches during the 16th century. They are very likely votive offerings to ensure good crops and thus represent almost the same tradition clearly tolerated by the church.

The plains of Skåne are particular rich in customs relating to the last sheaf, but their character is domestic and social rather than supernatural. The last sheaf is called »*stådare*» (poor old man), »*käring*» (old woman) or »*so*» (sow). I find that the names and customs are closely related to the techniques of reaping (maps 7, 8). The »*stådare*» is made at the end of the binding of the spring-corn, which as a rule was done by women, and »the poor old man» was the fiancé of a girl, etc.

In the south-eastern part of Skåne, the last sheaf is called »*käringen*» and given the form of an old wife. This last tradition seems to be older, and customs and sayings of the same kind are to be found in other parts of Sweden. The simple root of the

custom seems to be to make fun of the last man still at work, by presenting him with an old wife. I find that »the sow», as a name for the last sheaf, had its origin in the name »*so*», which all over the plains is the name given to the last load (map 9). And the reason for this name may be found in the lumbering of the last load, and the fact that all the field-workers in the waggon are sometimes dubbed »the sow and the little pigs». The last sheaf in Skåne, whatever its name or form may be, is always the visible sign to the neighbours that the harvest is over, and it is therefore placed in a special manner in the field, and held up high in the last load. Sometimes it is dressed up in clothes and decorated with blossoms, green twigs and ribbons. But it can also be a sign to the master and mistress of the farm that the work is ended and that the workers are ready for the harvest-supper. Inside the working group the last sheaf plays a more comic rôle, with allusions to erotic things between men and women. It is however necessary to consider each of these different groups, and the different situations, in order to understand the complicated traditions concerning the last sheaf.

The harvest customs in Skåne are in many ways similar to those in Denmark and Germany. I have therefore given a survey of the traditions around the last sheaf and the last load in these countries. I find that the same explanations are also possible there. The different faiths and customs could be derived from an omen-tradition, very often of a comic kind, from the last sheaf and the last load as signs or symbols of the completion of work. Here too they play different rôles in different situations: inside the working group, and as a sign given to the master and mistress or to the neighbours. In this connection I also show that the German sheaf-names »*Erntehahn*» and »*Erntegans*» as a primary tradition are nothing more than names for the harvest supper. And I make use of the maps in »*Atlas der deutschen Volkskunde*» in order to support my case.

Traditions of nearly the same kind are found at the end of the threshing, the underlying idea being to announce to the neighbours that the work is finished, or to begin a little competition — as to who shall be the first to reach the brandy and other things hidden in the corn as an encouragement — and also to announce to the mistress of the house that it is time for the usual little celebration.

At the end of different kinds of work, the labourers used to give the last one nicknames, often very rude in character, and containing the word for the sexual organ. These customs are also known outside Sweden. I find that they have nothing to do with fertility, and are only to be regarded as crude jokes amongst the workers. Such traditions are to be found in several other situations outside the agricultural mileu.

In Sweden there are very few examples of the custom, well-known in Norway, Denmark and on the Continent, of sending a doll in the shape of a man or an animal to a neighbour who was late with his work, thus pretending to help him. Even this doll has been thought to be an embodiment of the corn spirit. It has nothing to do with any spirits. And in Sweden, this custom did not originate from the Christmas dolls and goats, as has been supposed. It has its own raison d'être amongst farmers who lived near to each other, and who were fond of competitions in all kinds of work, especially at harvest-time.

11. *The Last Sheaf after Harvest-time* (pp. 272—276)

It is not only in the beliefs and customs at the harvest that the survival school has found support for its ideas as to the embodiment of the corn-spirit, but also in the last sheaf when it is used — as it sometimes is — for other purposes.

For instance, the last sheaf is now and then thought to protect the whole crop against evil powers, and therefore placed in a special way on the field or in the barn. Such thoughts, however, surely arise from the common rôle of the sheaf in other situations, and the ever-present fear of evil powers.

If there really had existed a belief that the last sheaf was the embodiment of fertility power or of the corn-spirit, it ought to have been very natural for the farmer always to make use of the last sheaf for seed-corn. However this is very unusual in Swedish tradition, even if it is to be found here and there in other countries. But such a practice could of course spontaneously arise from the well-known function of the last sheaf in harvest customs.

12. *The Birds' Sheaf at Christmas* (pp. 277—300)

The custom of putting up a sheaf for the birds at Christmas is very well-known in Sweden, and is now spread over the whole country (map 10). The custom has been regarded as an ancient sacrifice of the last sheaf to the spirits or the gods of the corn, or as a magical rite to secure good crops, transferred from the harvest (harvest-may = the last sheaf) to Christmas-time.

There are a few notes on this custom that date from the middle and the end of the 18th century, and there is nothing in them to support such a conjecture. As to the last sheaf or sheaves used as an offering to the birds at Christmas, the natural explanation seems to lie in the scheme of work in the autumn. In former times, with a rather small production of corn as the usual thing, threshing usually ended before Christmas, except in the most fertile corn-producing areas. It was therefore necessary to put aside the birds' sheaves before this particular phase of work ended. This practice is quite common all over the country. But very often, day-labourers went around threshing, sometimes from district to district, and then the people of the farm could scarcely trust them to respect the traditions of the farm. It might therefore be necessary to take away the sheaves for the birds before threshing was finished, and the most suitable time would then be at the end of the harvest. Many sources tell us that some sheaves were then taken and put aside until Christmas. The rôle of the last sheaf at the harvest seems to explain the fact that this particular one is very often chosen as the birds' sheaf. The ominal magic relating to this sheaf — that it was to be made larger than an ordinary one — makes the choice more natural. For the farmer must not be mean to the birds, and *their* sheaf also must be a large one. The choice of the last sheaf as the birds' sheaf is thus only one special choice among many others, and is a secondary consequence of the rôle of the last sheaf at the harvest.

According to the popular tradition belonging to recent times, the aim of the custom is to give the birds their share of the general Christmas good-cheer. For it is the rule to show kindness to all living creatures at this holy time. But the sheaf could also be

a simple thanksgiving, or an effort to obtain a good crop in the coming year: according to the principle »*do ut des*». Or it could be a way of bribing the birds, in the hope that after that, they would not take the seed-corn or the corn in the barn. It has been said that this aim cannot possibly be the original one, but one is entitled to ask »Why not?» The oldest sources contain no other explanation, and the bribing of the birds seems to be a first-rate aim, reminding one of similar customs directed against the ravages of rats and mice.

When the birds' sheaf has been placed in postion, omens would be inferred. If it was placed high, the corn would grow high next year. If the small birds came first, it was a good omen for the crop, or the reverse. These omens are however only some of a great many similar ones, most of them dealing with the »psycho-biological primary motives» — the instinct of self-preservation and the wish for happiness, the permanent dominating interests at the turn of the year — connected with nearly every activity and happening at Christmas and the New Year.

Like many other things, the birds' sheaf was used in a supernatural way when Christmas was over. If it was given to the cows, it would help them to be fertile, or ensure easy calving. If given in springtime, the cattle would keep together on the pasture. But there is also the opposite view: that the straw from the birds' sheaf was dangerous and therefore must not be given to cattle. Many other items which remain after Christmas are used as supernatural objects, just as is the birds' sheaf in this case. But these things cannot for that reason be explained as surviving elements of an ancient fertility cult.

This custom is recorded in literary accounts dating from the 18th century, but it may of course be much older. On the other hand the recent sources tell us that it was spread over many parts of the contry up to very recent times — up to the end of the 19th century, in fact.

As to the theory that the birds' sheaf in Sweden is the original harvest-may (»*Erntemai*»), transferred to Christmas-time, I have shown that this conjecture is false.

13. *Food for the Cattle at Christmas* (pp. 301—308)

The Christmas custom of giving the cattle better food than usual is known all over Sweden. It was said that even the cattle must feel or know that Christmas had come, and the food was given in order that they might thrive in the coming year, keep together in the pasture etc.

For this purpose the last sheaf, or sometimes the last sheaves from the harvest, might be used. This fact needs no other explanation than that already given in the foregoing chapter. In Värmland Province, the little bunch of straw put up at home as a symbol of the end of the harvest, has a special form in connection with its use as food for the cattle. It is usually plaited into a chain containing just as many little bunches as there are cows — or cows and horses — in the stables (map 6). The cattle could also have good things from the Christmas table, or special loaves of coarser meal might be made for them. The supernatural power could also be strengthened by bringing the food to church at the early service on Christmas Day. Many other Christmas objects are used

in the same manner: to bring luck to the fields, the cattle and the farmer's own family. The use of the last sheaf or sheaves for the cattle has an explanation identical with that revealed in the case of birds' sheaf: the necessity of choosing the sheaf before threshing and the rôle of the last sheaf in the harvest tradition.

14. *Christmas Loaves as Supernatural Food at Spring-time* (pp. 309—351)

In Swedish folk-tradition it is a very common custom to save a loaf of the Christmas bread, and give it, as a supernatural food, to the draught-animals and the working people in spring-time. It is sometimes used as a part of a festival meal for the whole family. Again the Christmas loaf is sometimes put into the seed-box or among the seed-corn, or laid in the furrows, or scattered in pieces over the field together with the seed-corn.

The Christmas-loaves used in spring-time are by the earlier science regarded as a sacrificial cult for vegetative purposes. Mannhardt and his followers consider that the Christmas-Spring loaf was once made from the corn of the last sheaf with all its mystical power, or its spirit of vegetation, so that when it was eaten in spring-time, or put down in the earth, the magic circle was closed.

In the relevant literature, this loaf is called the »sowing-loaf» (»*såkaka*») or »ploughing-loaf» (»*plogkaka*»), and the first name at least has been considered to be an old one. But it is not found in older sources, and it is heard of for the first time in 1899. It may be doubted whether the name really belongs to folk-tradition, for it is seldom met with, and then only in central Sweden. »Ploughing-loaf» seems to be a translation of German »*Pflugbrot*». As a matter of fact, the one-sided plough with an earth-board was unknown in most parts of Sweden in older times. Only in one western region is the old, double-sided wooden plough called »*plog*» instead of »*årder*» (lat. »*aratrum*») and in this region terms such as »*plog-bit*» (ploughing-bit), »*plog-kaka*» (ploughing-cake) are found in a late but probably real folk-tradition.

A study of the different uses of Christmas-loaves in spring-time shows that out of 717 notes, 217 reveal that the loaf is given to the draught-animals, 158 reveal that it is given to the draught-animals and the horseman, and in 159 cases, to all the working people. In only 30 cases is the loaf put into the seed-box, and in 11 it is blended with the seed-corn. Only 3 notes tell us that the loaf is put into the earth, and 3 more that it is used to smear so as to consecrate the implement. Thus the names »sowing-loaf» and »ploughing-loaf» seem to agree very badly with the functional side of the custom, and that is of course why they are used so very seldom in the genuine tradition. The older sources seem to give the same picture as to the functional side of this custom.

In former times the farmer would bake enough bread for a quarter of a year or longer. This was especially the case in those parts of Sweden where hard bread (flatbröd) was in use, and the biggest baking was done before Christmas. Therefore it was not unusual that at spring-time bread still remained from Christmas. It is not necessary to put anything supernatural in this fact.

The loaves used in spring-time as supernatural food etc., are of different types, but they are always said to be merely loaves from Christmas. Special kinds of the various Christmas-loaves could be chosen for the purpose, for instance: the loaves that were

used as show-pieces on the table during the whole of Christmas, and quite often the one at the bottom of the pile. But less seldom, special loaves are baked before Christmas for use at spring-time, and they are decorated in many ways. This however seems to be a secondary element in this custom. With the draught-animals in mind, people would bake special loaves from the scrapings of the dough, or from the different doughs of the Christmas-baking.

The theory that Christmas-loaves, especially those saved up to spring-time, were originally baked from the grain of the last sheaf at harvest, was first put forward by Mannhardt, and later, in this one detail independently of him, by P:n Nilsson. Several other investigators have taken the same view, and it is quite true that some sources appear to support it. However I show that these and even Mannhardt's sources are either unreliable or misinterpreted. Some of them are unconscious falsifications. There is in fact not one source that really supports the old idea of a connection between the last sheaf and the Christmas-Springtime loaves.

It is not only in Sweden that loaves from Christmas, and sometimes from other festivals, are used as supernatural objects at spring-time — but they are not in any way connected with the last sheaf.

To sum up, it might be said that the loaves used at spring-time derive their supernatural power and signficance from the holy festival of Christmas — the most important festival of the year. In the same way, many other things — the remainder of the birds' sheaf, the straw from the floor, ash from the Christmas-fire, and ale, brandy and cheese from the table etc., are considered to embody supernatural power which can be used in many different ways, each however in line with the dominating interests of the farmer. At the beginning of the hard work of spring-time, it was important that draught-animals as well as working people were able to endure the strain of this particular heavy labour, notwithstanding their often insufficient food during the long winter. Therefore the supernatural food of Christmas-loaves was used as a form of initial magic. But the custom has nothing to do with any magic circle of vegetation, and neither does it signify embodiments of fertility power or of corn spirits in the last sheaf at harvest.

Conclusions

In the later part of my work, I present the direct outcome of my study of certain faiths and customs at the harvest and at Christmas. I hope to have thereby shown that the growth and function of tradition is to be understood only if recently observed traditions are regarded as living things and not merely as survivals from cult systems of earlier times. And I have shown that the beliefs and customs dealt with have grown up from the basis of contemporary techniques of work, the social environment, and the psychological reactions of the groups concerned. It is only when those things receive sufficient attention from the investigators that a really scientific study of tradition becomes possible. The rhythm of the vegetative year is the natural frame and scheme for the whole life of the farmer, his beliefs and customs. It is therefore essential to discover and analyse his mental attitude, his dominating interests, at the different periods of the year. This attitude is different at different times — at the beginning or at the end of

a period or a spell of work. But of course it is necessary also to remember that a great part of the tradition of the group consists of inherited, conventional patterns and opinions. In every study of tradition, it is clear that one must also observe the different categories of tradition — and not lump them all together and call them »survivals». In the life of primitive peoples there are symbols and fictions as well as real beliefs, jokes and pranks as well as rites and ceremonies, where the social and the supernatural are often interwoven. These different categories of tradition play varying rôles in the life of the farmers, and they are of course not of equal value. All this holds good, no matter whether the object is to analyse the function of a recently or still existing life-pattern, or whether it is to fathom the meaning of customs and beliefs in a time long past.

Källor och litteratur

Otryckta

EU	Etnologiska Undersökningens arkiv, Nordiska Museet, Stockholm.
DF	Dansk Folkemindesamling, Köpenhamn.
IFGH	Institutets för folkminnesforskning vid Göteborgs Högskola samlingar, Västsvenska Folkminnesarkivet, Göteborg.
LAL	Landsmålsarkivet, Lund.
LUF	Lunds Universitets Folkminnesarkiv, Lund.
NFS	Norsk Folkeminnesamling, Oslo.
NMF	Nordiska Museets folktrosarkiv, Stockholm.
NMHexc	Hammarstedts samling av excerpter i Nordiska Museets arkiv, Stockholm.
NMinv.nr	Inventarieförda föremål i Nordiska Museets samlingar, Stockholm.
SAOB	Svenska Akademiens Ordboks samlingar på Lunds Universitetsbibliotek.
ULMA	Landsmåls- och Folkminnesarkivet, Uppsala.
VFF	Västsvenska Folkminnesföreningens samlingar, Västsvenska Folkminnesarkivet, Göteborg.
VFK	Västgöta Folkmålskommittés arkiv, Landsmåls- och Folkminnesarkivet, Uppsala.
VMAT	Varbergs Museums Antikvariskt Topografiska arkiv, Varberg.

Tryckta

Adler, Alfred, 1928, Individualpsykologien. Vägen till människokunskap. Stockholm.

ADV, 1937—39, Atlas der deutschen Volkskunde (Hrsg. mit Unterstützung der deutschen Forschungsgemeinschaft von Heinrich Harmjanz und Erich Röhr). Hannover.

Africa 1930 ff., Journal of the International Institute of African Languages and Cultures. London.

Agerberg, John, 1942, Medvetandets problem ur fysiologisk synpunkt. En teoretisk utredning. Stockholm.

Aldén, Gustaf A., 1883, Getapulien. Vandringar och forskningar i Smålands bygder. Stockholm.

Allardt, Anders, 1889, Nyländska folkseder och bruk, vidskepelser m. m. (Samlingar utgifna af Nyländska afdelningen vid K. Alexanderuniversitetet i Helsingfors, 4). Helsingfors.

Ambrosiani, Sune, 1905, Harkalaset. En kvarlefva af en hednisk kultfest (Sv. fornminnesf. tidskrift, 12). Stockholm.

Aminson, H., 1883, Vidskepliga bruk och märkelsedagar vid jordbruket (Bidrag till Södermanlands äldre kulturhistoria, IV). Strengnäs.

— 1884, Vidskepelse (Bidrag till Södermanlands äldre kulturhistoria, V). Helsingfors.

Andersson, Sam, 1914, Dyngdansen, en fruktbarhetsrit från Näshulta socken, Södermanland (Fm Ft).

Andrée, Richard, 1896, Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig.

Andrée-Eysn, Marie, 1910, Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet. Braunschweig.

Andrews, Elisabeth, 1913, Ulster Folklore. London.

Arbman, Ernst, 1931, Seele und Mana (Archiv für Religionswissenschaft, 29). Leipzig u. Berlin.

Arndt, E. M., 1807—08, Resa genom Sverige, 1—4. Carlstad.

— 1818, Erinnerungen aus Schweden. Berlin.

Arill, David, 1923, Vårhalvårets märkesdagar, arbetsliv och fester i Västsverige (Västsvensk forntro och folksed). Göteborg.

Ásmundarson, Valdimir, 1891, Íslendigabók, er skrifað hefir Ari Porgilsson, og Landnámabók (Íslendinga sögur, 1—2). Reykjavik.

Banks, M. Macleod, 1937, 39 o. 41, British Calendar Customs, Scotland, I—III. London.

— 1939, The Harvest Knot (Folk-Lore). London.

Bartels, Adolf, 1900, Der Bauer in der deutschen Vergangenheit (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, 6). Leipzig.

Bartlett, F. C., 1923, Psychology and primitive Culture. Cambridge.

— 1932, Remembering. A study in experimental and social psychology (The Cambridge psychological library). Cambridge.

Bastian, Adolf, 1860, Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung. Leipzig.

— 1873, Geographische und Ethnologische Bilder, Jena.

Beitl, Richard, 1932—33, Korndämonen (HDA, 5).

— 1932, Wilhelm Mannhardt und der Atlas der deutschen Volkskunde (Zeitschrift für Volkskunde, 42).

Berg, Gösta och Svensson, Sigfrid, 1934, Svensk bondekultur. Stockholm.

Beth, Karl, 1914, Religion und Magie bei den Naturvölkern. Leipzig u. Berlin.

— 1941, Opfer (HDA, Nachträge).

Birlinger, A., 1861, Volksthümliches aus Schwaben. Freiburg i Br.

Bjelke, Thure, 1784, Anmärkningar angående Landskötseln (Hushållnings Journal, 1784). Stockholm.

Boberg, Inger M., 1943, Dansk Folketro samlet af Jens Kamp (Danmarks Folkeminder, 51). København.

Boecler, J. W. — Kreutzwald, Fr. R., 1854, Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten. Mit auf die Gegenwart bezuglichen Anmerkungen von Fr. R. Kreutzwald. St. Petersburg.

Bonde-Practica, 1662, Een lijten book, som kallas bonde-practica eller wädherbook ... Stockholm.

Bondevik, Kjell, 1933, Jordbruket i norsk folketru. Ei jamførande gransking (Norsk Folkeminnelag, 29). Oslo.

— 1938, Høgtider i Noreg og på Island (Nordisk Kultur, 22). Oslo.

Borelius, Fredrik, 1936, Där forntiden lever. Uppsala.

Brabrock, E. W., 1901, Anmälan av Frazers The Golden Bough 2. uppl. (Folk-Lore).

Buchner, Franz X., 1936, Volk und Kult. Studien zur deutschen Volkskultur (Forschungen zur Volkskunde, 27). Düsseldorf.

Budkavlen, 1922 ff., Meddelanden utgivna av Brages sektion för folklivsforskning. Vasa o. Åbo.

Bugge, Kristian, 1911, Norske høstskikke (Festskrift till H. F. Feilberg, Sv. Ldm., även i Maal og Minne).

— 1934, Folkeminneoptegnelser. Et utvalg (Norsk Folkeminnelag, 31). Oslo.

Burman, Fale A., 1894, Dagböcker. Resan år 1798 (Norrländska Samlingar utg. af J. Nordlander, I: 3). Stockholm.

Burne, Charlotte S., 1901, Anmälan av Frazers The Golden Bough 2. uppl. (Folk-Lore). London.

— 1914, The Handbook of Folklore (New ed. revised and enlarged. Publ. of the Folk-Lore Soc., 73). London.

Campbell, Åke, 1918, Om tydor, varsel och spådom (Fm Ft).

— 1921, Omen och tabu (Etn. studier tillägn. E. Hammarstedt). Stockholm.

— 1924, Tydor, trolldom och ödestro (Fm Ft).

— 1928, Skånska bygder under förra hälften av 1700-talet. Uppsala.

— 1931, Emellan skogen och plogen (Svenska kulturbilder, bd 4). Stockholm.

— 1938, Bröd och bak (Gruddbo på Sollerön, en byundersökning tillägnad Sigurd Erixon 26/3 1938. Nordiska Museets Handlingar, 9). Stockholm.

— 1945, Äldre svensk brödkultur i belysning av 1800-talets allmogebröd (Sv. Ldm., 1943—44). Stockholm.

Cassirer, Ernst, 1923—31, Die Philosophie der symbolischen Formen, 1—3 (Index 1931). Berlin.

— 1925, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (Studien der Bibliothek Warburg, 6). Leipzig u. Berlin.

Cato, M. P., 1934, On agriculture. Varro, M. T., On agriculture. With an English transl. by W. D. Hooper, rev. by H. B. Ash. London & Cambridge.

Celander, Hilding, 1920, Sädesanden och den sista kärven i svenska skördebruk (Fm Ft).
— 1920, Julkärve och Odinskult (Rig).
— 1921, Fruktbarhetskult (Göteborgs och Bohusläns fornminnesförenings tidskrift).
— 1923, Från midsommar till kyndelsmässa i västsvensk folksed (Västsvensk forntro och folksed). Göteborg.
— 1925, Julen som äringsfest (Fm Ft).
— 1925, Orden fock, focka och dess släktingar (Minnesskrift utg. av Fil. samfundet i Göteborg). Göteborg.
— 1928, Nordisk Jul, I. Stockholm.
— 1928, Logkatten och dess släktingar vid sädesbärgning och trösk (Västsvenska hembygdsstudier). Göteborg.
— 1928, »Det gamla skall nå det nya». En folklig hushållsregel och dess tolkning (Fm Ft).
— 1929, Säfrua och korntösa i värmländskt folkminne (Västsvenska folkminnen). Göteborg.
— 1931, De svenska svaren på Wilh. Mannhardts frågelista. Utgivna med anmärkningar av Hilding Celander (Fm Ft).
— 1937, Gloson — en sädesande? (Fm Ft).
— 1944, Fröja och fruktträden (Festskrift till Jöran Sahlgren den 8/4 1944, även i Arkiv för nordisk filologi). Lund.
— 1944, Barfotaspringningen vid vårdagjämningstiden (Fm Ft). Göteborg.
Chambers, 1883, (Ch:'s) Etymological Dictionary of the English Language. Ed. by Andrew Findlater. Edinburgh.
Christoffersson, Olof, 1918, Skytts härad. Kulturhistorisk beskrivning, Trelleborg.
Christiansen, Reidar Th., 1925, Norske Folkeminne (Norsk Folkeminnelag, 12). Oslo.
Codrington, R. H., 1891, The Melanesians. Studies in their anthropology and folk-lore. Oxford.
Craelius, Magnus Gabriel, 1774, Försök till ett landskaps beskrifning, uti en berättelse om Tuna läns, Sefwedes och Aspelands häraders fogderie, uti Calmar höfdinge döme, Calmar.
Crooke, W., 1896, The popular religion and folklore of Northern India, 2. London.
Danmark i Fest og Glæde, 1935 ff., 1—6. København.
Danver, Karin, 1941, Burmänner och slåttergubbar (Fm Ft).
— 1942, Logkatten. En källkritisk undersökning (Folkkultur).
— 1943, Folktraditioner kring vårdagjämningen med särskild hänsyn till kontinentala traditioner. Lund.
Dewey, John, 1936, Människans natur och handlingsliv (Originalets titel: Human nature and conduct, 1922). Stockholm.
Dieterich, Albrecht, 1905, Mutter Erde. Eine Versuch über Volksreligion. Dresden.
Djurklou, Gabriel, 1784, Unnarsbornas seder och lif efter Lasses i Lassaberg anteckningar. Stockholm.
Drechsler, Paul, 1906, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien, II. Leipzig.
Durkheim, Émile, 1927, Les règles de la méthode sociologique, 8 éd. Paris.
Dybeck, Richard, 1842 ff., Runa. En skrift för Fäderneslandets Fornvänner. Stockholm.
Ejdestam, Julius, 1940, Svenska vårseder (Sv. Ldm., B. 40). Uppsala.
— 1944, Årseldarnas samband med boskapsskötsel och åkerbruk i Sverige (Skrifter utgivna genom Landsmåls- och Folkminnesarkivet i Uppsala, ser. B: 2). Uppsala.
Ekman-Danver se Danver.
Elgqvist, Eric, 1929, Vad man i Värend ännu vet berätta om Oden och Fröa (Fm Ft).
Ellekilde, Hans, 1927 o. 36, Lollands mytiske Folkesagn (Lolland Falsters hist. Aarbog).
— 1928 (1), Bornholmske Landvættesagn (Bornholmske Samlinger, XIX). Rönne.
— 1928 (2), Odinsjægeren på Møn (Nordiskt Folkminne). Halmstad.
— 1937 (1), Det sidste Neg i angelsk Folkeoverlevering (Fm Ft).
— 1937 (2), Det sidste Neg i Haderslevegnens Overlevering (Sønderjydsk Maanedsskrift, XIII).
— 1938, Det sidste Neg i dansk Overlevering (Danmarks Folkeminder, 44). København.
— 1943, Danske Højtidsskikke. København.
Eneström, F. J. E., 1906, Gnosjöborna, deras hemslöjd, seder och lefnadssätt, skrock och vidskepelse m. m. Halmstad.

Eneström, F. J. E., 1910, Finnvedsbornas seder och lif. Halmstad.
Engström, Bengt, 1927, Åldermansskifte och bystämma i skånska och danska byar (Fataburen).
Erixon, Sigurd, 1931, Lantmannens lätta redskap (Svenska kulturbilder, Bd 5). Stockholm.
— 1931, Svensk kulturgeografi från etnologisk synpunkt (Svenska kulturbilder, Bd 5). Stockholm.
— 1933, Hur Norge och Sverige mötas. Studier rörande kulturgränser och kultursamband på Skandinaviska halvön (Inst. f. sammenl. kulturforskning, Ser. A 15: 2). Oslo.
— 1935, Skultuna bruks historia, 2. Stockholm.
— 1937, Regional European Ethnology (Folkliv 1937).
— 1938, Svenskt folkliv. Stockholm.
— 1944, Mörby och Viby byars minnesböcker (Etnologiska källskrifter, II). Stockholm.
Eskeröd, Albert, 1947, Julhalmen och fruktbarhetsteorierna (Rig). Stockholm.
— se även Nilsson, Albert.
Fehrle, Eugen, 1936, Deutsche Feste und Jahresgebräuche (4. neubearb. u. erw. Aufl.). Leipzig u. Berlin.
Feilberg, H. F., 1863, Fra Heden, Uddrag af en Afhandling i Slesv. Provincialefterretninger, Ny Række IV.
— 1886—1914, Bidrag til en Ordbog over jyske Almuesmål, I—IV. København.
— 1898, Dansk Bondeliv, 1 (2. uppl). København.
— 1904, Jul, I o. II. København.
— 1910, Dansk Bondeliv, saaledes som det i Mands Minde förtes navnlig i Vestjylland, I—II (3. forög. Opl.). København.
— 1918, Nissens Historie (Danmarks Folkeminder, 18). København.
Fellman, Jacob, (1828) 1928, Vidskepelse i Rovaniemi i början av 1800-talet (utg. av G. Nikander, Budkavlen).
Fernow, E., 1773, 79, Beskrifning öfver Wärmeland 1—2, 3. Göteborg.
FFC, 1911 ff., Folklore Fellows Communications. Helsinki.
Flatin, Tov, 1939, Gammalt frå Numedal (Norsk Folkeminnelag, 43). Oslo.
Fm Ft, 1914 ff., Folkminnen och Folktankar 1914—1944. Lund och Göteborg.
Fogelqvist, Torsten, 1935, Jag minns den ljuva tiden. Stockholm.
Folk-Lore, 1890 ff., A quarterly review of the myth, tradition, institution, and customs. London.
Folkminnesforskningen i fara som universitetsämne (Fm Ft 1943).
Frazer, James, 1890, The Golden Bough. A Study in Comparative Religion, 1—2 (2. ed. 1901, 1—3). London.
— 1911—15, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, 1—12. London.
— 1925, Den gyllene grenen (sv. öv.), I—II. Stockholm.
— 1936, Aftermath. A supplement to The Golden Bough. London.
Frischbier, H., 1870, Hexenspruch und Zauberbann. Berlin.
FSF, 1917 ff., Finlands svenska folkdiktning (Skrifter utg. av Svenska litteratursällskapet i Finland). Helsingfors.
Gadelius, Bror, 1926, Det mänskliga själslivet i belysning av sinnessjukläkarens erfarenheter (2. uppl.). Stockholm.
Ganander, Christfrid, 1789, Mythologia Fennica. Åbo.
Garfvé, Axel, 1904, Fellingsbro sockens historia. Arboga.
Gaslander, Johan, 1774, Beskrifning, om swenska allmogens sinnelag... Stockholm.
Gaster, M., 1901, Anm. av Frazers The Golden Bough, 2. uppl. (Folk-Lore).
Geiger, Paul, 1934, Eigentum und Magie (Volkskundliche Gaben John Meier zum siebzigsten Geburtstage dargebracht). Berlin und Leipzig.
— 1936, Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch (Deutsches Volkstum, 5). Berlin und Leipzig.
van Gennep, Arnold, 1909, Les rites de passage. Paris.
Glaser, Hanna, 1937, Die Bedeutung der Christlichen Heiligen und ihrer Legende für Volksbrauch und Volksmeinung in Deutschland. Heidelberg.
Glava socken, 1936, Glava socken i forntid och nutid. Arvika.

Goldenweiser, Alexander, 1941, Recent Trends in American Anthropology (American Anthropologist, New Series, 43). Menasha.
Golther, Wolfgang, 1895, Handbuch der germanischen Mythologie. Leipzig.
Gomme, G. Laurence, 1891, Opening Address to the Folk-lore Society for the Sessions 1890—91 (Folk-Lore 1891). London.
— 1892, Ethnology in Folk-Lore. London.
— 1901, Anm. av Frazers The Golden Bough, 2. uppl. (Folk-Lore 1901).
Grabowski, F., 1882, Dajakische Sitten und religiöse Gebräuche (Globus, 42). Braunschweig.
Granberg, Gunnar, 1932, Lövjerskor (Budkavlen).
— 1933, Skogsrået. En folkminnesgeografisk orientering (Rig).
— 1935, Skogsrået i yngre nordisk folktradition (Skr. utg. av Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning, 3). Uppsala.
Granlund, John, 1938, Arbete och rytm i en ölandsby (Svenska kulturbilder, Ny följd, Bd 6). Stockholm.
— 1945, Greksåsars bergsmän i hyttlag och gruvlag (Medd. från Örebro läns museum). Örebro.
Gregor, Walter, 1881, Notes on the folk-lore of the North-East of Scotland. London.
Grimm, Jacob, 1854, Deutsche Mythologie (3. Ausg.). Göttingen.
— 1877, Deutsche Mythologie, 1—3 (4. Ausg.). Gütersloh.
Grundtvig, F. L., 1909, Livet i Klokkergaarden (Danmarks Folkeminder, 2). København.
Grüner-Nielsen, H., 1924, Læsöfolk i gamle Dage (Danmarks Folkeminder, 29).
Haddon, A. C., 1901, Anm. av Frazers The Golden Bough 2. uppl. (Folk-Lore).
Hagberg, Louise, 1923, Linmagi (Fataburen).
— 1926, »Ta haren», ett gammalt skördebruk (Rig).
Hammarstedt, N. E., 1899—1900, Såkaka och gullhöna (Medd. fr. Nord. museet).
— 1903, Såkaka och såöl (Medd. fr. Nord. museet).
— 1914, Anm. av Westermarcks Ceremonies and beliefs connected with agriculture ... (Fataburen).
— 1915, Olsmässa och Torsblot (Fataburen).
— 1916, Elias, Åskguden (Fataburen).
— 1927, Seder vid åkerbruk och boskapsskötsel som härleda sig från jakt- och fångstriter (Fataburen).
Haraldsson, Mårten, 1893, Anteckningar om seder och bruk, sägner och vidskepelse i Villstads socken, Västbo härad, i Småland under 1700-talet (Medd. fr. Nordiska museet 1893—94).
Harmjanz, Heinrich, 1936, Volk, Mensch und Ding. Erkenntniskritische Untersuchungen zur volkskundlichen Begriffsbildung. Königsberg i Pr & Berlin.
Harva (Holmberg), Uno, 1925, Vänster hand och motsols (Rig).
HDA, 1927 ff., Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin und Leipzig.
Heckscher, Kurt, 1925, Die Volkskunde des germ. Kulturkreises an Hand der Schriften Ernst Moritz Arndts und gleichzeitlicher wie neuerer Parallelbelege. Hamburg.
Helgesson, Anders, 1917, Rester af katolsk tro och sed (Fm Ft).
Helsing-Boken, se Haegermarck, 1900.
Hellquist, Elof, 1922, Svensk Etymologisk Ordbok. Lund.
Hempler, F., 1930, Psychologie des Volksglaubens. Königsberg.
Hennell, T., 1934, Change in the farm. Cambridge.
Henriksson, J., 1889, Plägseder och skrock bland Dalslands allmoge fordomdags jemte en samling sagor, gåtor, ordspråk, folkvisor och lekar från nämnda landskap. Ämål.
Henriksson, Axel, 1929, Så och skörda (Västsvenska folkminnen). Göteborg.
Hermundstad, Knut, 1936, Gamletidi talar. Gamal Valdreskultur, 1 (Norsk Folkeminnelag, 36). Oslo.
Hertzberg, Rafael, 1889, Vidskepelsen i Finland på 1600-talet. Helsingfors.
Hervarar Saga, se Verelius 1672.
Hiorthøy, H. F., 1785—86, Physisk og ekonomisk beskrivelse over Gudbrandsdalens provstie. København.
Hobroh, Gunnar, 1939, Med folket i arbete och fest. Lund.
Hofberg, Herman, 1868, Nerikes gamla minnen ... Örebro.
Hoff, E., 1793 ff., Udkast til en Beskrivelse over Friderichshalds Bye og Friderichsteens Fæstning med

de trende nærmest dertil grændsende Præstegjeld Idde og Berg etc. (Topografisk Journal for Norge, hft 4 ff.). Christiania.
Hoffman-Krayer, E., 1913, Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Zürich.
Holmberg, se Harva.
Holzmayer, J. B., 1872 o. 80, Osiliana. Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und alte Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel-Esten. (Dorpat Gelehrte Estnische Gesellschaft Verhandlungen, Bd 7 h 2 o. 10 h 2). Dorpat.
Homans, George C., 1941, Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe Brown (American Anthropologist). Menasha.
Hult, Ruth, 1937, Østfoldminne (Norsk Folkeminnelag, 39). Oslo.
Hushållnings Journal 1795, se Tengvall 1795.
Hveding, Johan, 1935, Folkeliv og folketru frå Hålogaland (Norsk Folkeminnelag, 33). Oslo.
Hülphers, A. A:son, 1780, Samlingar til en beskrifning öfver Norrland, Saml. 4, Ångermanland. Westerås.
Hyltén-Cavallius, 1863 o. 68, Wärend och wirdarne. Stockholm.
Hægermarck, K., (utg.) 1900, Helsing-Boken (Prosten Bromans Glysisvallur). Uppsala.
Höfler, Max, 1905, Weihnachtsgebäcke. Eine vergleichende Studie der germanischen Gebildbrote am Weihnachtszeit (Zeitschrift für Österreichische Volkskunde).
Ingers, Ingemar, 1936, Skånes folkmål (En bok om Skåne). Lund.
— 1939, Studier över det sydvästskånska dialektområdet. Lund.
Izikowitz, K. G., 1941, Fastening the soul. Some religions traits among the Lamet (French Indochina), (Gbg:s Högsk. Årsskr. 1941: 14). Göteborg.
Jahn, Ulrich, 1884, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (Germanische Abhandlungen, hrsg. von Karl Weinhold 3). Breslau.
James, W., 1890, Principles of psychology. London.
Jarosch, G., 1939, Erntebrauch und Erntedank. Jena.
Jevons, F. B., 1901, Anm. av Frazers The Golden Bough, 2. uppl. (Folk-Lore).
Jones, T. Gwynn, 1930, Welsh Folklore and Folk-Custom. London.
Jónsson, Brynólf, 1885, Um Pjórsárdal (Árbók hins islenzka fornleifa félags 1884—1885). Reykjavík.
Josefson, Henning, 1917, Seder och bruk bland allmogen i norra Bohuslän (Sv Ldm). Stockholm.
Journal, Ny, uti Hushållningen 1794. Stockholm.
Juhlin-Dannfelt, H., 1913, Kungl. Landtbruksakademien 1813—1912 samt Svenska Landthushållningen under nittonde århundradet, 1—2. Stockholm.
Jungbauer, Gustav, 1934, Deutsche Volksmedicin. Berlin und Leipzig.
Jönsson, Erik, 1922, En sjömans liv i förra århundradet (Fm Ft).
Kaindl, R. F., 1900, Beiträge zur Volkskunde des Ostkarpathengebietes (Zeitschrift für Österreichische Volkskunde). Wien.
Kaiser, Karl, 1936, Atlas der Pommerschen Volkskunde. Greifswald.
— 1939, Der Hase der Wolf und der Alte (Festschr. Richard Wossidlo). Neumünster.
Kalm, Pehr, 1746, Pehr Kalm's wästgötha och bohusländska resa förrättad år 1742. Stockholm.
Kamp, Jens, 1877, Danske Folkeminder, Æventyr, Folkesagn, Gaader, Rim og Folketro. Odense.
— Dansk Folketro se Boberg 1943.
Kaudern, Walter, 1921, I Celebes obygder. Stockholm.
Kaufmann, Alex., 1884, Ueber Thierliebhaberei im Mittelalter (Hist. Jahrbuch red. von Victor Gramich). München.
Kazarow, Gawril, 1908, Karnevalbräuche in Bulgarien (Archiv für Religionswissenschaft).
Keyland, Nils, 1908, Skärning och snesning. Bilder och anteckningar från Mangskogs socken och dess omnejd. (Fataburen).
— 1919, Julbröd, julbockar och staffansång. Stockholm.
Klein, Ernst, 1924, Runö. Folklivet i ett gammalsvenskt samhälle. Stockholm.
— 1926, Dyngbröllopet vid Haneberg (Fm Ft).
— 1927, Replikskifte (med anledning av »Ytterligare om 'dyngbröllopet' vid Haneberg») (Fm Ft).

Knuchel, Eduard Fritz, 1919, Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch (Schr. der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 15). Basel.
Kolsrud, O., 1914, 100 Gamle Bunde-Regler (etter uppskrift paa Vang i Valdres 1687). Kristiania.
Kreutzwald, Fr. R., se Boecler, J. W.
Kristensen, Evald Tang, 1891—94 o. 1900—05, Gamle folks fortællinger om det jyske almueliv, 1—6 o. Tillægsbind 1—6. Kolding o. Aarhus.
Kuhn, A., 1859, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen ... Leipzig.
Källström, Olle, 1936, Medeltida silverax från svenska och finska kyrkor (K. Vitt. Hist. o. Ant. Ak.:s Handl., 42: 2). Stockholm.
— 1936, Silverfisken i Tynderö (Fornvännen).
Laid, Eerik, 1946, Några sädesuppsättningar i nedre Sverige (Folk-Liv 1945). Stockholm.
Landstad, M. B., 1927, Fra Telemarken. Skik og Sagn (Norsk Folkeminnelag, 15). Oslo.
Lang, Andrew, 1898, The Making of Religion. London.
— 1901, Magic and Religion. London.
— 1901, Myth, Ritual and Religion (3. ed.). New York and Bombay.
— 1901, Anm. av Frazers The Golden Bough, 2. uppl. (Folk-Lore).
Lauffer, Otto, 1917, Niederdeutsche Volkskunde (Wissenschaft und Bildung, 140). Leipzig.
Lehmann, Fr. R., 1922, Mana. Der Begriff des »ausserordentlich Wirkungsvollen» bei Südseevölkern. Leipzig.
Lid, Nils, 1928, Joleband og vegetationsguddom (Skr. utg. av Det Norske Vidensk. Akad. i Oslo). Oslo.
— 1931, Wilhelm Mannhardt og hans samling av norske folkeminne (Norsk Folkeminnelag, 24). Oslo.
— 1933, Jolesveinar og grøderikdomsgudar (Skr. utg. av Det Norske Vidensk. Akad. i Oslo). Oslo.
Lilek, Emilian, 1900, Familien und Volksleben in Bosnien und in der Herzegowina (Zeitschrift für Österreichische Volkskunde, VI). Wien.
Linderholm, Emanuel, 1918, Nordisk magi (Sv. Ldm., B 20). Stockholm.
— 1918, De stora häxprocesserna i Sverige. Uppsala.
Lindstam, C. A., 1914, Folktro och annat från Bohuslän (Sv. Ldm.).
Linné, Carl von, (1749) 1884, Skånska resa, På Höga Öfwerhetens Befallning Förrättad År 1749. Lund.
Lithberg, Nils, 1914, Gotländska sägner om »Bysen» (Fm Ft).
— 1923, »Dyngkalaset». Ett inlägg i en gammal diskussion (Fm Ft).
Liungman, W., 1927, Ytterligare om »dyngbröllopet» vid Haneberg. (Fm Ft, jämte replikskifte Klein-Liungman).
— 1937, Traditionswanderungen Euphrat-Rhein (FFC 118—119). Helsinki.
— 1941, Till folksagoforskningens metodik (Rig).
Lloyd, L., 1871, Svenska Allmogens plägseder (öv. av G. Swederus). Stockholm.
Lones, T. F., se Wright, A. R.
Lundberg, Bengt, 1941, Begreppet psykologisk massa. Lund.
Lundblad, Anna och Vifot, B. M., 1930, Värmländska julseder (Karlstads husmodersförenings julmässa). Karlstad.
Lundgren, N. Aug., 1873, Beskrifvning öfver Vestra Vingåkers socken. Örebro.
Lämke, Dora, 1939, Der »Alte» in Pommern (Beiträge zur Volkskunde Pommerns). Greifswald.
Maclagan, R. C., 1895, Notes on folklore objects collected in Argyleshire (Folk-Lore).
Mackensen, Lutz, 1927, Name und Mythos (Form und Geist, 4). Leipzig.
— 1927, Volksreligion und Religion im Volk. (Schw. Archiv für Volkskunde).
— 1933, Tierdämonen? Kornmetaphern! (Mitteld. Blätter für Volkskunde).
Magnusen, Finn, 1928, Priscae Veterum Borealium Mythologiae Lexicon. København.
Malinowski, B., 1922, Argonauts of the Western Pacific. London.
— 1926, Crime and Custom in Savage Society. London.
— 1926, Magic, Science and Religion (Neadham: Science, Religion and Reality). London.
— 1926, Myth in Primitive Psychology. London.
— 1927, Sex and Repression in Savage Society. London.
— 1929, Practical Anthropology (Africa).

Malinowski, B., 1930, Anthropology and Administration (Africa). London.
— 1934, Foundations of Faith and Morals (Riddel Memorial Lectures, 1934). London.
— 1935, Coral Gardens and their Magic. London.
Mannhardt, Wilhelm, 1865, Roggenwolf und Roggenhund. Danzig.
— 1868, Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin.
— 1875, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. (Wald- und Feldkulte, 1). Berlin.
— 1877, Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung (Wald- und Feldkulte, 2). Berlin.
— 1884, Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse von Wilhelm Mannhardt. Darmstadt.
Marett, R. R., 1909, The Threshold of Religion (3. ed. London 1923). London.
— 1920, Psychology and Folk-Lore. London.
— 1936, Custom is king. Essays presented to R. R. Marett on his 70th birthday. London.
Martinson, Harry, 1933, Kap Farväl. Stockholm.
McDougall, W., 1923, Outline of Psychology (Sv. övers. Människans själsliv 1930). London.
— 1927, The Group Mind 2. ed. (Sv. övers. av 1. uppl. 1921 Gruppens själsliv 1925). Cambridge.
— 1933, The Energies of Men (Sv. öv. De mänskliga energierna 1940). New York & London.
Mead, G. H., 1934, Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist. Chicago.
Mensch, Cornelis, 1937, Taboe, een primitieve vreesreactie. Studie over de taboebepalingen bij de indonesische volken. Amsterdam.
Meyer, Elard Hugo, 1900, Badisches Volksleben im neunzehnten Jahrhundert. Strassburg.
— 1904, Indogermanische Pflügebräuche (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 14). Berlin.
Miethlich, Karl, 1930, Bezeichnungen von Getreide- und Heuhaufen im Galloromanischen. Aarau.
Moe, Moltke, 1924, Folkeminne frå Bøherad (Norsk Folkeminnelag, 9). Oslo.
— 1926, Det mytiske tænkesæt (Inst. f. sammenl. Kulturforskning, Ser. B VI). Oslo.
Müllenhoff, Karl, 1893, Die Natur im Volksmunde. Berlin.
Møller, J. S., 1929 o. 33, Fester og Højtider i gamle Dage. Skildringer fra Nordvestsjælland med Forsøg paa Tydninger, 1—2. Holbæk.
Naumann, Hans, 1921, Primitive Gemeinschaftskultur. Jena.
Nelson, Helge, 1918, Sveriges kulturgeografiska provinser (Ymer).
Nerhus, Hans, Gamal joletradisjon på Sunnhordland (Sunnhordland, 12).
Nikander, Gabriel, 1916, Fruktbarhetsriter under årshögtiderna hos svenskarna i Finland (Folkloristiska och etnografiska studier, 1). Helsingfors.
Nilsson, Albert, 1936, Interessedominanz und Volksüberlieferung (Acta Ethnologica).
— 1936, By och gård, hushållning och folkliv (En bok om Skåne, I). Lund.
— 1939, Övertro och häxprocesser (Svenska folket genom tiderna, 5). Malmö.
— 1939, Some Examples of Agricultural Magie and their Ethnological and Psychological Background (Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques 2me Session. Compte rendu). Köpenhamn.
— 1939, Anmälan av Nordisk kultur, 22 (Rig).
— se även Eskeröd.
Nutt, Alfred, 1901, Anm. av Frazers The Golden Bough 2. uppl. (Folk-Lore).
Nyqvist, Johannes, 1927, Handkvarnar (Budkavlen).
Odstedt, Ella, 1943, Varulven i svensk folktradition (Skrifter utgivna genom Landsmåls- och Folkminnesarkivet i Uppsala, ser. B: 1). Uppsala.
Olofsson, Klas, 1928 o. 31, Folkliv och folkminne i Ås, Vedens och Gäsene härader i Västergötland, 1—2. Göteborg.
Olrik, Axel, 1901, Odinsjægeren i Jylland (Dania VIII). København.
— 1904, Det sidste neg (Danske Studier).
Olsen, Bernhard, 1910, Det sidste Neg (Danmarks Folkeminder, 6). København.
Olsson, Harald, 1932, »Ta haren» (Skånes hembygdsförbunds årsbok).
Olsson, Edvard, och Arill, David, 1932, Värmländska folkminnen. Karlstad.

Opedal, Halldor O., 1937, Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger, III (Norsk Folkeminnelag, 38). Oslo.
— 1940, Makter og menneske, 4 (Norsk Folkeminnelag, 46). Oslo.
Palmqvist, J. V., 1924, Rester av primitiv religion bland Värmlands finnbefolkning. Karlstad.
Peate, Iorwerth C., 1930, Corn-Customs in Wales (Man).
P:n Nilsson, Martin, 1915, Årets folkliga fester. Stockholm.
— 1921, Julkärven, sista kärven och julklappen (Fm Ft).
— 1923, Primitiv religion (2. översedda uppl.). Stockholm.
— 1925, Festdagar och vardagar. Stockholm.
— 1936, Årets folkliga fester (andra utvidgade uppl.). Stockholm.
— 1938, Jul (Nordisk kultur, 22). Oslo.
— 1941, Ny folklore och gammal folktro (Fm Ft).
— 1942, Professuren i nordisk och jämförande folkkulturforskning (Fm Ft).
Pfannenschmid, H., 1878, Germanische Erntefeste. Hannover.
Pfannenstill, B., 1943, Sociologiens grundförutsättningar (Lunds Univ. Årsskr. N. F. avd. 1 Bd 38, nr 8). Lund.
Pfister, Friedrich, 1936, Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben. Berlin-Leipzig.
Preuss, K. Th., 1905, Der Ursprung der Religion und Kunst (Globus). Braunschweig.
— 1914, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig.
— 1937, Lehrbuch der Völkerkunde. Stuttgart.
Quistgaard, A., 1908, Om tolfhålakringlor och andra julbröd (Fataburen).
Raae, Ellen, 1928, Det sidste Læs (Danske Folkemaal).
Radcliffe-Brown, A. R., 1922, The Andaman Islanders (2. ed. 1933). Cambridge.
— 1926, The Rainbow-Serpent Myth of Australia (The Journal of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland, LVI). London.
— 1934, Review of »The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Cristicism» by Paul Radin (The Amer. Journal of Sociology, Vol. 39, nr 5).
— 1935, On the Concept of Function in Social Science (American Anthropologist, New Series 37). Menasha.
— 1939, Taboo (The Frazer Lecture). Cambridge.
— 1940, On social structure (The Journal of the Royal Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland). London.
Radin, Paul, 1933, The Method and Theory of Ethnology. New York och London.
Rancken, J. Oskar I., 1879, Några åkerbruksplägseder bland svenskarna i Finland, till D:r W. Mannhardts forskning en axplockning. Nikolaistad.
Rantasalo, A. V., 1919—1925, Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen (F F C 30—32, 50—56, 62). Sortavala och Helsinki.
Reenstierna, Märta Helena, (1808) 1946, Ärstadagboken. Journaler från åren 1793—1893 utgivna genom Sigurd Erixon, Arvid Stålhane, Sigurd Wallin. Urval och förklaringar av Gunnar Broman. Del I 1793—1812. Stockholm.
Reimer, Christine, 1910—19, Nordfynsk Bondeliv i Mands Minde. Odense.
Religion, 1922—23, Die, in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen.
Ridderstad, A., 1920, Fornsägner och kulturbilder från Östergötland (Östergötland, III). Stockholm.
Rietz, Johan Ernst, 1867, Svenskt dialektlexikon. Ordbok öfver svenska allmogespråket. Lund.
Rivers, W. H. R., 1921, Conservation and Plasticity (Folk-Lore). London.
— 1926, Psychology and Ethnology. London.
Die gestriegelte Rochenphilosophie. Chemnitz 1759.
Rochholz, Ernst Ludwig, 1857, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz. Leipzig.
Rudbeck, Olaus, (1865) 1939, Atlantica (Svenska originaltexten utg. av Axel Nelson). Uppsala.
Russwurm, C., 1855, Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Estlands und auf Runö, 1—2. Reval.
Röhr, J., 1919, Das Wesen des Mana (Anthropos).

Røstad, Anton, 1931, Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal (Norsk Folkeminnelag, 25). Oslo.
Sandklef, Albert, 1939, To catch the hare (Congrès International des Science Anthropologiques et Ethnologiques 2 ème Session. Compte rendu). Köpenhamn.
Sartori, Paul, 1910, 11 o. 14, Sitte und Brauch (Handbücher zur Volkskunde, Bd 5—7/8). Leipzig.
Schmidt, August F., 1938, Danske Vides og Vedtægter eller gamle Landsbylover og Byskraaer, V. København.
— 1938, Nogle Arbejdsgilder i den gamle danske Landsby (Sprog og Kultur, VII).
— 1939, Gonis (Danske Studier).
Schneeweis, Edmund, 1931, Feste und Volksbräuche der Lauzitzer Wenden (Veröffentlichungen des Slavischen Instituts an der Friedrich-Wilhems-Universität Berlin, hrsg. von M. Vasmer, 4). Berlin & Leipzig.
Schubert, Fr. Wlh. von, 1823—25, Resa genom Sverige, Norrige, Lappland, Finnland och Ingermanland, Åren 1817, 18 o. 20 (Sv. öv.). Stockholm.
Schwartz, W., 1849, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum (2. Aufl. 1862). Berlin.
Sébillot, P., 1886, Coutumes populaires de la Haute-Bretagne. Paris.
Sjöberg, Wilh., 1922, Vidskepliga föreställningar i Söderuddens skärgård (Budkavlen).
Sjöborg, N. H., 1792, Utkast til Blekings Historia och Beskrifning. Lund.
Skar, J., 1903—16, Gamalt or Sætesdal, 1—8. Kristiania.
Skattegraveren, 1884—88, Et tidskrift, udgivet af »Dansk samfund til indsamling af folkeminder» ved Evald Tang Kristensen, Årg. 1—10. Kolding.
Slotte, Marta, 1925, Åkerbruksplägseder i Nedervetil (Budkavlen).
Steensberg, Axel, 1943, Ancient Harvesting Impliments (Nationalmuseets Skrifter, Arkæologisk række, 1). København.
Storaker, Joh. Th., 1862, Overtro og Sagn i Listers og Mandals Amt (Folkevennen).
— 1920, Tiden i den norske folketro, 1 (Norske Folkeminnelag, 2). Oslo.
— 1924, Elementerne i den norske folketro (Norsk Folkeminnelag, 10). Oslo.
— 1928, Naturrigerne i den norske Folketro (Norsk Folkeminnelag, 18). Oslo.
— 1938, Mennesket og arbeidet i den norske folketro (Norsk Folkeminnelag, 41). Oslo.
Strompdal, Knut, 1929, Gamalt på Helgeland (Norsk Folkeminnelag, 19). Oslo.
— 1938, Gamalt på Helgeland II (Norsk Folkeminnelag, 40). Oslo.
Strömbäck, Dag, 1928, »Att helga land» (Festskrift tillägnad Axel Hägerström). Uppsala.
Sundén, O. W., 1903, Allmogelifvet i en västgöta socken under 1800-talet (Göteborgs Kungl. Vetenskaps och Vitterhets Samhälles Handlingar, 4. följd, hft. 5—6). Stockholm.
Sv Ldm., 1904 ff., Svenska landsmål och svenskt folklif. Stockholm.
Svensson, Sigfrid, 1923, Tro och sed från en Skånesocken (Fm Ft).
— 1923, Julseder från Albo härad (Fm Ft).
— 1931, Den sista kärven och det sista lasset. Några kritiska reflexioner i anslutning till nyinsamlat skånskt material (Fm Ft).
— 1934, Se Berg-Svensson.
— 1935, Skånes folkdräkter. En dräkthistorisk undersökning 1500—1900 (Nordiska Museets handlingar, 3). Stockholm.
— 1942, Bygd och yttervärld. Studier över förhållandet mellan nyheter och tradition (Nordiska Museets handlingar, 15). Stockholm.
Sydow, C. W. von, 1916, Tranan och vårfrudagen (Fm Ft).
— 1921, Gudinnan Fröja i folktraditionen (Etn. studier tillägnade N. E. Hammarstedt). Stockholm.
— 1925, Spöktro och vättetro (Fm Ft).
— 1926, Det ovanligas betydelse i tro och sed (Fm Ft).
— 1928, Associationens betydelse i folklig tro och sed (Fm Ft).
— 1929, Anm. av Hilding Celanders Nordisk Jul I (Skånska Folkminnen).
— 1929, Die Psychologischen Gründe der Manavorstellung (Vetenskaps-Societeten i Lund årsbok).
— 1930, Om falskt och äkta i folktraditionen m. m. (Fm Ft och Skånska Folkminnen).
— 1931, Sveriges och Finlands svenska folksägner (Nordisk Kultur IX). København.

Sydow, C. W. von, 1932, Om traditionsspridning (Skandia).
— 1932, Något om träden i folkets tro och sed (Svenska kulturbilder, B. 6). Stockholm.
— 1934, Mannhardtian Theories about The Last Sheaf and the Fertility Demons (Folk-Lore).
— 1934, Kategorien der Prosa-Volksdichtung (Volkskundliche Gaben, John Meier zum siebzigsten Geburtstage dargebracht). Berlin & Leipzig.
— 1935, Ett bidrag till riternas psykologi (Festskrift tillägnad Axel Herrlin). Lund.
— 1935, Övernaturliga väsen (Nordisk Kultur, 19). Oslo.
— 1936, Skånsk folkdiktning (En bok om Skåne, I). Lund.
— 1937, Folklig dit-tradition (Fm Ft).
— 1939, Die Begriffe des Ersten und Letzten in der Volksüberlieferung mit besonderer Berüchsichtigung der Erntebräuche (Folk-Liv).
— 1941, Religionsforskning och folktradition (Fm Ft).
— 1941 o. 42, Gammal och ny traditionsforskning (Fm Ft o. Folkkultur).
— 1942, Rite (Folkkultur).
— 1943, Traditionens liv och vandringar. Reflexioner i anslutning till Sigfrid Svenssons »Bygd och yttervärld» (Folkkultur).
— 1943, Finsk metod och modern sagoforskning (Rig).
— 1943, En småländsk traditionsgrupp (En bok om Småland). Stockholm.
Söderblom, Nathan, 1914, Gudstrons uppkomst. Stockholm.
Söderbäck, Per, 1921, Skrock, sed och sägen i en smålandssocken. Stockholm.
Tacitus, 1921, Germanerna. Författad år 98. Framställd på svenska av N. E. Hammarstedt (2. bearb. uppl.). Stockholm.
Tang Kristensen, J. E., 1929, Et Par Tilføjelser til »Det sidste Læs» (Danske Folkemaal, 3). København.
Tengwall, S. N., 1795, Om Skånska Åkerbruket (Ny Journal uti Hushållningen). Stockholm.
Thiele, J. M., 1860, Den danske Almues overtroiske Meninger (Danmarks Folkesagor, III). København.
Thurnwald, R., 1913, Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern (Zeitschrift für angenwandte Psychologie, Beiheft 6). Leipzig.
— 1922, Psychologie des primitiven Menschen (Handbuch der vergleichenden Psychologie). München.
— 1928, Völkerpsychologie (Einführung in die neuere Psychologie). Osterwiech — Harz.
— 1937, Geistesverfassung der Naturvölker (Preuss. Lehrbuch der Völkerkunde). Stuttgart.
Tidström, Anders, 1891, Anders Tidströms resa i Halland, Skåne och Blekinge år 1756 med rön och anmärkningar uti oeconomien, naturalier, antiqviteter, seder och lefnads-sätt. Utg. af Martin Weibull. Lund.
Tjörne, E., 1943, Från Tivedens hjärta, 2. Lund.
Toeppen, M., 1867, Aberglauben aus Masuren mit einem Anhange (2. Aufl.). Danzig.
Torin, K., 1877, Kornguden i Wånga (Västergötlands fornminnesförenings tidskrift 1877 h. 3). Lund.
Trotzig, Dag, 1943, Slagan och andra tröskredskap. En etnologisk undersökning med utgångspunkt från svenskt material (Nordiska Museets handlingar, 17). Stockholm.
Tyft. Tidskrift för Billströmska folkhögskolans elevförbund. Vårnummer 1922. Uddevalla.
Tylor, Edward, 1865, Researches into the early history of mankind. London.
— 1871, Primitive culture. London.
Ussing, Henrik, 1925, Aarets og Livets Højtider (Danmarks Folkeminder, 32). København.
— 1928, Det gamle Harboøre (Danmarks Folkeminder, 36). København.
Waitz, Th., 1858—71, Anthropologie der Naturvölker. Leipzig.
Varagnac, André, 1938, Définition du Folklore. Paris.
Varro, se Cato.
Webster, Hutton, 1942, Taboo. A Sociological Study. London.
Wechman, Hugo, 1915, Åkerbruksplägseder (Hembygdsminnen, I). Borgå.
Wegelius, J. O. och Wikman, K. Rob. V., 1916, Om vidskepliga föreställningar och bruk förenade med julens firande hos den svenska allmogen i Finland (Folkloristiska och etnografiska studier, I). Helsingfors.
Weiser-Aall, Lily, 1937, Volkskunde und Psychologie. Berlin & Leipzig.

Wennberg, Fr., 1873, Ordbok öfver allmogeord i Helsingland. Hudiksvall.
Verelius, Olof, 1672, Hervarar Saga på gammal götska med Olai Verelii uttolkning och notis. Upsalæ.
Werner, Heinz, 1933, Einführung in die Entwicklungspsychologie (2. umgearb. Aufl.). Leipzig.
Westermarck, Edward, 1913, Ceremonies and beliefs connected with agriculture, certain dates of the solar year and the weather in Morocco (Öfversigt af Finska Vetenskapssocietetens Förhandlingar, Bd 54). Helsingfors.
— 1921, History of Human Marriage. London.
Vider, Danske, og Vedtægter 1904—38, eller gamle Landsbylover og Byskraaer, I—V. København.
Vierkandt, Alfred, 1896, Naturvölker und Kulturvölker. Leipzig.
— 1907, Die Anfänge der Religion und Zauberei (Globus).
— 1917, Die Vulgärpsychologie in der Ethnologie und die Anfänge der menschlichen Ernährung (Festschr. Eduard Hahn). Stuttgart.
Wigström, Eva, 1898—1914, Folktro och Sägner från skilda landskap (Sv. Ldm., VIII: 3). Stockholm.
Wikman, 1916, se Wegelius.
Wikman, K. Robert V., 1922, Folkliga tydor om kärlek och äktenskap (Folkloristiska och etnografiska studier, 3). Helsingfors.
— 1923, Österbottnisk folktro (Budkavlen).
— 1937, Die Einleitung der Ehe. Eine vergleichende Ethno-Soziologische Untersuchung über die Vorstufe der Ehe in den Sitten des Schwedischen Volkstums (Acta Academiae Aboensis. Hum. II: 1).
— 1939, Ur festbrukens mönsterbok (Budkavlen).
— 1944, Anmälan av Ejdestam, Årseldarnas samband med boskapsskötsel och åkerbruk i Sverige (Sv. Ldm. 1942). Stockholm.
— 1946, Johan J. Törners Samling af Widskepelser. Med inledning och anmärkningar utgiven av K. Robert V. Wikman (Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien, 15). Uppsala.
Vilkuna, Kustaa, 1942, Uotinkoukku (tysk sammanf. »Uotihaken», Virittäjä).
— 1942, Vad är Olsmässkroken? (Huvudstadsbladet, nr 200).
Wille, Hans Jac., 1786, Beskrivelse over Sillefjords prestegjeld. København.
Wossidlo, Richard, 1927, Erntebräuche in Mecklenburg. Hamburg.
— 1939, Volkskundliche Beiträge, Richard Wossidlo am 26. Januar 1939 zum Dank dargebracht von Freunden und Verehrern ... Neumünster.
Vries, Jan de, 1931, Contributions to the Study of Othín. Especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore (F. F. Communications, 94). Helsinki.
— 1934, De Volkskunde op een Keerpunt (Nederlandsch tijdschrift voor Volkskunde, 39). Antwerpen.
Wright, A. R.—Lones, T. E., 1936, 38 o. 40, British Calendar Customs, I—III). London.
Wuttke, Adolf, 1900, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart (3. Bearbeitung). Berlin.
Västergötlands fornminnesförenings tidskrift 1877 h 3, se Torin, K., 1877.
Yermoloff, Alexis, 1905, Der Landwirtschaftliche Volkskalender. Leipzig.
Zelenin, D., 1927, Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin & Leipzig.
— 1929, »Spasova boroda». Shidnjoslovjanskij hliborobskij obrjad jnivarskij (Etnografičnyj Visnik 8). Kiev.
Zernander, Albin, 1921, Alster från äldre och nyare tid. Minnen, anteckningar och samlingar. Kristinehamn.
Östlind, Karl A., 1930, Omkring Töck och Östen. Göteborg.