

SHAMANISMENS SUBSTRUKTURER I KALEVALA

Mikael Kuusisto Nielsen

ENGLISH ABSTRACT: Most studies take for granted that the Finnish national epic, Kalevala, and the folkloristic material from which it was compiled by Elias Lönnrot, is of shamanistic nature and origin concerning its mythological and phenomenological components. Such identification most often rests on an implicit or non-existing definition of the concept of shamanism. This essay will follow the definition offered by Lazlo Vajda stating that shamanism is a complex structure consisting of eight sub-structures (ecstasy, zoomorphic helping spirits, non-zoomorphic tutelary spirits, initiation, soul-journey, a specific cosmology, shamanic duels and certain paraphernalia). The search for these sub-structures in the kalevaic literature is the main focus of this essay, and they can all be found in the given material. However, researchers such as Siikala and Hultkrantz have shown that shamanism as such has a clear social background and context and that this context cannot be identified clearly in the kalevaic material – a context which is necessary as the uniting and unique element which binds the sub-structures together. The nature of Kalevala and its folkloristic sources can thus be identified as shamanism in the proper sense.

DANSK RESUME: Forskningen tager ofte for givet, at det finske nationalepos, Kalevala, og dets folkloristiske baggrund er af shamanistisk natur. Denne identifikation hviler normalt på en implicit eller ikke-eksisterende definition af begrebet 'shamanisme'. Artiklen her vil følge Lazlo Vajdas definition og forstå shamanisme som en kompleks struktur, der omfatter otte substrukturer: ekstase, zoomorfe hjælpeånder, ikke-zoomorfe skytsånder, initiation, sjælerejse, en særlig kosmologi, kamp mellem shamaner og diverse udrustning. Alle disse substrukturer findes i Kalevalamaterialet. Imidlertid har shamanisme i egentlig forstand også en bestemt social kontekst, som knytter substrukturerne sammen til en helhed, og denne kontekst kan ikke klart identificeres i Kalevala-materialet. Kalevala og dets folkloristiske kilder kan derfor ikke bestemmes som shamanisme i egentlig forstand.

KEYWORDS: Kalevala; Finnish mythology; shamanism.

1. Begrebet shamanisme

Det meste af den moderne forskning og litteratur om det finske nationalepos *Kalevala* tager mere eller mindre for givet, at det er ukontroversielt og meningsfuldt at forstå dets mytologiske og religionsfænomenologiske kontekst og indhold som shamanistisk. Meget kunne da også tyde derpå. Figurer som Väinämöinen, Lemminkäinen, Joukahainen og Antero Vipunen samt fænomener som rejser til andre verdener, personers transformation til dyreskikkelse etc. ligefrem emmer af shamanisme. Desuden ligger det

karelske område, hvor Kalevala-litteraturen¹ primært stammer fra, gunstigt for påvirkning fra både samers og russeres side – folk som entydigt kan forbindes med shamanistisk religionspraksis.

Der kan dog også rettes indvendinger mod en for hastig kategorisering af Kalevala-mytologien som entydigt shamanistisk. En sådan kategorisering vil nødvendigvis have sin grund i en definition af shamanisme som sådan; men i forskningsmæssig sammenhæng defineres shamanisme ofte enten uklart eller slet ikke. Et sådant definatorisk grundlag må derfor klarlægges. Endvidere vil det være hensigtsmæssigt at anskue Kalevala-materialet ud fra Lazlo Vajdas definition af shamanisme, der ekspliciterer af dens delelementer. Denne metode vil muligvis bringe nyt lys over vurderingen af Kalevala-mytologien som udtryk for shamanisme.

At finsk førkristen religion og senere folkloristisk episk digtning har et tæt forhold til den religionsfænomenologiske konstruktion, der kaldes shamanisme, er altså umiddelbart klart. Den nærmere klarlægning af dette forhold er dog meget svingende inden for området.

Mihály Hoppál mener, at der kun findes meget svage spor af shamanisme blandt finnerne (Hoppál 1976, 236), og Anna-Leena Kuusi finder, at den finske trolddom ikke er ren og skær shamanisme, men at den kun bærer visse elementer deraf (A.-L. Kuusi 1976, 259), mens andre mener, at de shamanistiske lag i den finske episke digtning er tydelige, men at dette ikke er udtryk for autentisk shamanisme (Honko 1968, 187). Det ur-finske “noide-skab” postuleres som uadskilleligt fra den almenarktiske shamanisme, men at de shamanistiske træk og temaer i Kalevala er finnernes egne (M. Kuusi 1983, 25f). Anna-Leena Siikala accepterer eksistensen af shamanisme i den finske kulturkreds, men forstår den som del af en fælles nord-urasisk tradition (Siikala 1992, 86), mens Martti Haavio går endnu videre og bestemmer både finner og skandinaver som hørende til den arktiske shamanisme-kultur (Haavio 1952, 105). I megen øvrig litteratur tages det for givet, at de mytologiske og religiøse strukturer, vi møder i det finske, folkloristiske materiale, simpelthen *er* shamanisme uden dog at give en eksplicit definition af denne.

Selve begrebet “shaman” kommer fra det sibiriske nomadefolk, evenkerne, hvor *saman* betyder ‘en, der er ophidset, bevæget eller udmattet i rituel forstand’ og betegner en religiøs specialist, der via rituel aktivitet (ofte med tromme) er i stand til at besøge over- og underverdenen, etablere kontakt til ånderne, helbrede syge og profetere om frem- og fortid på stammens vegne. De første beskrivelser kom fra rejseberetninger og beretninger fra kristne missionærer; men ordet blev snart brugt som religionsfænomenologisk term inden for religionshistorie, etnografi, antropologi, hvor det kom til at fungere som fælles term for fænomener fra efterhånden hele verden.

¹ I det følgende vil udtrykket ‘Kalevala-litteraturen’ eller ‘-materialet’ blive brugt synonymt, idet det betegner det finske, episke folkloristiske materiale i Kalevala-metret generelt (se nedenfor). Der kan derfor forekomme handlingsforløb og problemstillinger, som ikke er medtaget i selve værket ‘Kalevala’ (Lönnrot 1989), der netop er en redaktionel bearbejdning af dette materiale.

Geografisk kan man bestemme shamanismen ud fra tre niveauer: (1) som et arktisk-cirkumpolart fænomen; (2) som et arktisk-cirkumpolart og et subarktisk fænomen; (3) som et universelt fænomen. De fleste vil gå med til, at termen 'shamanisme' meningsfuldt kan bruges, ikke kun snævert inden for den arktisk-cirkumpolare kulturkreds, men også inden for den subarktiske; men mange stiller spørgsmålstegn ved, hvor meget mening det giver at definere for eksempel afrikanske eller sydamerikanske religiøse specialister som shamaner. Skal man arbejde med en definition, der er eksklusiv og måske derfor for rigid til komparative undersøgelser (da det i så fald muligvis kun vil være hos evenkerne, man kan finde noget, der kan kvalificeres som ægte shamanisme), eller skal man risikere en inklusiv definition, så komparativt arbejde er muligt – med fare for at risikere et tab af en specifik mening? For hvilken religion har ikke ideer om alternative bevidsthedstilstande, ånder, besøg i den anden verden etc., uden at dette behøver at have noget at gøre med shamanisme?

Mircea Eliade definerer ekstasen som det primære element ved shamanisme-fænomenet; men enhver ekstater kan dog ikke anses som shaman, da "the shaman specializes in a trance during which his soul is believed to leave his body and ascend to the sky or descend to the underworld" (Eliade 1964, 5). Senere forskning er dog enig om, at flere elementer må føjes til for at undgå en udvanding og inklusivitet, der vil gøre begrebet ubrugeligt.

Åke Hultkrantz vil bestemme en shaman som "a social functionary who, with the help of guardian spirits, attains ecstasy in order to create a rapport with the supernatural world on behalf of his group members" (1973, 34). Hultkrantz lægger speciel vægt på tilstedeværelsen af hjælpeånder som et nødvendigt kriterium for at bestemme et givet fænomen som shamanisme. Den specifikke shamanistiske ekstase er et resultat af påkaldelsen af hjælpeånderne (1978, 19).

Anna-Leena Siikala støtter Hultkrantz' definition, men udvider den med Dominik Schröders tanker om, at shamanisme er en institutionaliseret og formaliseret, ekstatiske kontakt mellem mennesket og det hinsides på vegne af det samfund, som shamanen er del af. Siikala anskuer følgelig shamanen som en mediator og rolletager, hvis kræfter kun kan aktualiseres i "situations led up to by an acute need within the community" (Siikala 1978, 28).

Laszlo Vajda forsøger i sin artikel "Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus" at rydde op i de kun implicite definatoriske elementer, som slører det meste af debatten om shamanisme. Vajdas udgangspunkt er ganske enkelt: Lad os først antage, at det kun er meningsfuldt at benytte begrebet shamanisme blandt sibiriske folkeslag, da det nu engang er her, vi har begrebet fra, og lad os derefter ved en nøje gennemgang af enkelthederne etablere de karakteristika, der udgør netop denne form for shamanisme. Først herefter giver det mening komparativt at undersøge andre regioners religiøse specialister og gennem en udtømmende sammenligning vurdere, hvorvidt det er det samme fænomen, der optræder i for eksempel det finske Kalevala-materiale. Vajda noterer på denne måde otte karakteristiske elementer, som er konstituerende for sibirisk shamanisme:

1. Ekstase, den alternative bevidsthedstilstand, der er udtryk for sjælerejse, snarere end besættelse
2. Zoomorfe hjælpeånder, der giver viden og hjælper shamanen på vej til den anden verden
3. Ikke-zoomorfe skytsånder, blandt andet forbundet med shamanismen som erhverv eller kaldelse
4. Initiationen af den nye shaman; her er mystisk død og følgende genoplivning et typisk element
5. Sjælerejse: Shamanens ånd kan løsrive sig og besøge over- og underverden
6. Kosmologi, der ofte er karakteriseret ved en verdensopfattelse i mange planer (3, 7, 9 eller flere lag), og som er en strukturel nødvendighed for sjælerejsen. Verdensaksen som kommunikativt og transportbefordrende middel ses i verdenstræet, -søjlen eller -bjerget
7. Kamp mellem shamaner; denne kommer sjældent til udtryk som duel mellem menneskeskikkelser, men normalt mellem dyreskikkelser eller som atmosfæriske fænomener
8. Udrustning: trommen som et ekstase-inducerende middel og en speciel dragt med tøjstrimler, metalplader eller fjer.

Blot at lokalisere disse karakteristika i en given kulturkreds er dog ikke nok til at bestemme tilstedeværelsen af shamanisme. Shamanisme må forstås som et kompleks af nødvendigt sammenhængende træk.²

Med ovenstående in mente må vi derfor kunne forvente følgende af det finske materiale hvis vi skal kunne hævde, at Kalevala og den bagvedliggende tradition er shamanistisk:

- Vajdas otte sub-kategorier skal findes i mere eller mindre tilfredsstillende form
- Disse skal kunne knyttes til en eller flere personer, der kan opfylde rollen som shaman
- Denne person og dette kompleks skal indgå i en meningsfuld social sammenhæng.

Hvis der ikke er nogen sammenhæng mellem disse elementer, vil det være mere nærliggende at forstå tilstedeværelsen af et muligt kompleks som en speciel magisk tradition og ikke som shamanisme i streng forstand – jf. Hultkrantz' begreb om den sociale funktionær og Siikalas mediator og rolletager.

² "... keine der Komponenten reicht allein aus, den ganzen Komplex zu determinieren; jede von ihnen ist auch außerhalb des Schamanismus verbreitet; erst das typische Zusammenauftreten dieser aufeinander abgestimmten Züge ergibt das komplexe Phänomen, das wir Schamanismus nennen" (Vajda 1964, 291).

2. Kalevala-litteraturen som kildemateriale

Da Elias Lönnrot (1802-1884) i første halvdel af det 19. århundrede drog ud på sine elleve ture for at indsamle folkloristisk materiale fra specielt Karelen og omkringliggende områder i Finland og i det daværende Rusland, var det en gammel tradition, der pludseligt blev transformeret fra mange levende, orale overleveringer til et samlet, skriftligt epos, og som gik hen og blev et forenende nationalt fikspunkt – en identitetsmarkør for en ung nation. Kalevala-runerne (*runot* = magiske sange eller digte), udformet i det såkaldte Kalevala-meter, adskiller sig fra det øvrige finske folkloristiske materiale ved sine stilistiske træk: Det trokaiske tetrameter (fire metriske fødder, hver indeholdende én stærk indledende stavelse, efterfulgt af en eller flere tryksvage), allitteration (gentagelsen af samme kombination af konsonant og vokal eller blot vokal i samme linje), parallelisme (linjer, der korresponderer med hinandens komponenter og dermed giver samme indhold med forskellige ord) samt repetition (gentagelsen af vers, omkvæd eller kerne, ofte som strukturel formel).

Ud over at give Kalevala-litteraturen et distinkt stilistisk udtryk vidner disse karakteristika også om alder og tilhørsforhold. Da runer i dette meter kendes hos finner, kareler, ingrer, luder, voter, livoner samt ester, men ikke hos samerne, kan Kalevala-metret ikke være ældre end 2500 til 3000 år gammelt (Pentikäinen 1989, 86). Dette udelukker dog ikke, at tema og indhold i runerne kan være af ældre dato. Fx vurderes dele af sampo-epikken til at skulle dateres før 3000 f. Kr. (A. Kuusi 1976, 254).

Der er arkæologiske fund i Finland, der stammer fra 7000 f. Kr.; men de finsk-ugriske sprog tilhører med samojede-sprogene den uralske sprogstamme fra området mellem Ural og Volgas mellemste løb. De finsk-ugriske sprogs differentiering finder imidlertid først sted mellem 3000 og 2500 f. Kr., og man vurderer, at Østersøfinnerne er kommet til Baltikum efter dette tidspunkt. Det er i det finsk-baltiske område, Kalevala-metret er opstået; men med den folkelige og sproglige bevægelse undrer det ikke, at man finder kulturelle eller religiøse ligheder med stammer som ostjakkerne og vogulerne.

Umiddelbart kunne man betvivle værdien af folkloristisk materiale, der beskriver førkristne fænomener, når materialet først blev indsamlet i første halvdel af det 19. århundrede, altså lang tid efter kristendommens officielle indførelse. Størsteparten af Kalevala-materialet er imidlertid indsamlet i fjerntliggende og svært tilgængelige områder, og har været udsat for et minimum af moderne påvirkning. Den kristne kirke har selvfølgelig virket også i disse områder; men det har været den russisk-ortodokse kirke, snarere end den reformerte, protestantiske kirke, som virkede i den vestlige del af Finland. Den russisk-ortodokse kirke har med sin ikonografi, helgendyrkelse, mystik, begravelsesritualer etc. været meget mere tolerant over for hedenske fænomener end den vestlige kirke og har ofte indlemmet dele af disse i sin lære – for at gøre omvendelsen af tidligere hedninge mindre besværlig. Disse to faktorer betyder, at meget af den finske, episke digtning i Kalevala-metret er gået i arv i sanger-familier uden at blive synderligt påvirket af den kristne kirkes lære. Selvfølgelig er der handlingsforløb, elementer og strukturer, der tydeligt er kommet til efter kristendommens indførelse; men

samtidig er det også åbenlyst, at langt de fleste elementer er gået forholdsvis uskadt gennem den historiske overleveringsproces.

Det materiale, som Lönnrot indsamlede, var sange af varierende længde, der stammede fra mange forskellige runesangere spredt over et stort område. Det samlede epos, som vi i dag kender som *Kalevala*, er ikke et oprindeligt folkloristisk fænomen, men et produkt af Lönnrots redaktionelle bearbejdning og sammenfletning til et større hele. Tre forskellige udgaver af *Kalevala* blev det til. I 1833 havde Lönnrot udarbejdet et forstudie (Alku- eller Proto-*Kalevala*), der bestod af 16 sange med 5.052 linjer: Det blev dog først udgivet posthumt, mens den første rigtige udgave af *Kalevala* (*Vanha Kalevala*, *Gamle Kalevala* [VK]) med 36 sange og i alt 12.078 linjer blev udgivet 1835-36. Anden og kraftigt reviderede og udvidede udgave (*Uusi Kalevala*, *Den Ny Kalevala* eller bare *Kalevala* [K]) blev udgivet 1849; den bestod af i alt 22.795 linjer fordelt over 50 sange. Selvom Lönnrot ikke selv har forfattet en eneste linje, har hans redaktionelle og manipulerende bearbejdning gjort, at disse tre udgaver ikke kan anses som troværdigt kildemateriale. De kan bruges til at angive temaer og strukturer, der var kendt i datidens Finland; men ønsker man videnskabeligt at arbejde med disse, må man gå til kildeskrifterne selv. De 33 bind af *Suomen Kansan Vanhat Runot* (Finnernes Gamle Sange) fra 1908-1948 med over 1.000.000 vers er en uoverstigelig forhindring for ikke-finsk-kyndige; heldigvis råder antologien *Finnish Folk Poetry: Epic* [FFPE] (M. Kuusi 1977) delvist bod herpå, og den giver et repræsentativt udsnit af de væsentligste temaer inden for *Kalevala*-sangene, som de oprindeligt blev fremført.

Ønskes et tema eller handlingsforløb fra *Kalevala* undersøgt som andet end blot og bar litterær fiktion, må dette altså først lokaliseres i det folkloristiske materiale, hvorefter det kan analyseres og sammenlignes med kilder, der omhandler finske, karelske og andre dertil knyttede regioners tidligere kultur og religion.

3. Kalevalas centrale handlingsforløb

Det væsentligste handlingsforløb i *Kalevala* er den såkaldte sampo-cyklus, hvor den gamle mestersanger Väinämöinen skydes af en skævejlet laplænding. Mens Väinämöinen driver rundt i havet, lander en fugl på hans knæ og lægger et æg, som går i stykker; ud af dette æg skabes verden. Väinämöinen flyder til Pohjola, hvor dennes herskerinde, Louhi, vil have ham til at smede den mystiske sampo, før han kan vende hjem. Dette er Väinämöinen ikke i stand til; men gennem list og magi får han smeden Ilmarinen til Pohjola, hvor denne efter flere forsøg smeder sampo, der maler velstand og frugtbarhed. Hjemvendt til Kaleva-hederne fortryder de dog; her er der ikke velstand eller frugtbarhed. Man drager da atter til Pohjola og stjæler sampo; det giver anledning til en kamp på havet, hvor sampo ødelægges og forsvinder i dybet. Stykker af den skyller dog senere op på strandene, så frugtbarhed atter kan opstå.

Allerede i folketraditionen fandtes sampo-cyklen i større episke enheder. Sangerne Ontrei Malinen (1780-1855) og Arhippa Perttunen (1769-1849) sang hver især i 1833 og 1834 et kontinuært sampo-epos på henholdsvis 366 og 402 vers (FFPE 12), og det er disse, der ligger til grund for VK. Der er stadig dyb mystik om, hvad sampo-begrebet

egentlig dækker. Det er blevet tolket som bl.a. den hellige gral, en magisk mølle, solen, en tromme, en båd, en kantele (et citar-lignende finsk strengeinstrument), en ørn, en gudestatue eller det godes kilde. Selvom der efterhånden er bred enighed om, at sampo er en blanding af axis mundi (på det kosmologiske/mytologiske plan) og et kultisk objekt (på det rituelle plan), der repræsenterende axis mundi, synes en egentlig identifikation dog ikke mulig (M. Kuusi 1977, 526).

Hvorom alting er, har sampo-cyklen ifølge Matti Kuusi fire væsentlige handlingsforløb: (1) Väinämöinen skydes og flyder til Pohjola; (2) kosmos skabes; (3) sampo smedes; (4) sampo stjæles og efterfølges af en kamp (Pentikäinen 1989, 33).

Navnet 'Kalevala' beror på navnet for en mytisk forfader, Kaleva, samt et habitativt suffix '-la' og betegner Kaleva-stedet eller Kaleva-hederne, hvor Kaleva-sønnernes eventyrlige og dog så sørgelige oplevelser finder sted. Disse sønner menes oprindeligt at have været tolv i antal, heriblandt den gamle magiske sanger Väinämöinen og mester-smeden Ilmarinen, mens andre vigtige personer er den muntert-iltre Lemminkäinen, krigerisk i handling og temperament, samt den tragiske Kullervo.

Forholdet til Pohjola (det nordlige sted eller stedet i nord) er et gennemgående tema, og den tidlige historicistiske forskning mente at kunne placere det geografisk som Lapland eller et område heri. Nyere forskning har dog opnået generel enighed om, at Pohjola også kan ses som en mere 'hinsidig' lokalitet eller måske endda som generel betegnelse for 'den anden verden'. Pohjola som en sådan kosmologisk markør vil blive behandlet nedenfor.

4. Shamanistiske temaer i Kalevala

Ekstase

Ganander nævner i sit leksikalske værk fra 1789 om det finske udtryk *loween langeta*: "Fall a i ecstasin och vandra utom kroppen til Wallhall, i synnerhet hos Lapparna til Jabmiaimo" (Ganander 1789, 51). Ud over ekstase betegner *lovi* som substantiv et hul, et hulrum eller en sprække, og der er da heller ingen tvivl om, at underverdenen Manala (= *maan alla* = under jorden) i høj grad betragtedes som et rum under vor almindelige verden, mens verbet *langeta* betegner den fysiske handling at falde, for eksempel på knæ. Det finske faste udtryk for ekstase refererer altså direkte til et fald ud af denne verden, ind i den anden verden.

Om *indo-miehet* (kraft-mænd), *myrrys miehet* (buldrende mænd) og *tietäjät* (mænd, der ved) skriver samme kilde: "ty då rasa de, bita tänderna, deras hår resa sig, de hoppa af entousiasme up i vädret, stapla fram några ord, stampa med fötterna och bärga sig som fullkomligen rasande" (Ganander 1789, 21). At dette er en beskrivelse, der kunne betegne en shaman i ekstase, er der ingen tvivl om: "Om Finnarnes Noidat och Myrrys miehet har man ej hört sådant; utan endast, at de hoppa i raseri og gnisla med tänderna, som kallas, olla haltioissaan." (Ganander 1789, 62).

At besøge Tuonela, *Tuonella käydä* eller *Tuonelassa waeltaa*, er metafor for at "falla i dvala, bortdåna, komma in ecstasi" (Ganander 1789, 94), og som sådan er Väinämöi-

nens rejse til Tuonela (K16, FFPE 30) da også beskrevet som det mest shamanistiske handlingsforløb, der er at finde i Kalevala-litteraturen (Siikala 1986, 229).

Andre vidnesbyrd om ændrede bevidsthedstilstande kan findes i for eksempel Väinämöins vrede (FFPE 10:39), der indleder hans magiske sang mod Joukahainen.

Tietäjä-traditionen, der har eksisteret helt op til moderne tid, har elementer, hvor både vrede og drømme er nødvendige for at bortjage sygdomme (Salo 1973, 9).

De sibiriske shamaner refererer ofte til deres tromme som en hest, hvilket har fået Eliade til at postulere, at begrebet ridning i en shamanistisk kontekst er lig ekstatiske aktiviteter (Eliade 1964, 173); trommen er lig en hest, da de begge er midler til transport – hesten i denne verden, trommen til den anden. Dette kan udvikles, så shamanen beslutter sig for at ride på en pind udsmykket som hest – en rituel støtte til det magiske psykodrama (Eliade 1964, 174; 467f; Oinas 1985, 154f). Väinämöinen smeder og rider på stråheste, der er én nat gamle (PK1:2, VK1:120, FFPE 11:5; 18:89 og muligvis 12:11); Ilmarinen henter Tuonis datter på hesten (FFPE 18:89); og Väinämöinen leder efter sin hest inden den magiske fremstilling af kantelen (FFPE 23:1). Siikala strækker metaforen endnu længere og betegner også slædekørsel som markør for shamanistisk aktivitet og ekstase (Pentikäinen 1989, 191). Dette passer meget godt med det finske materiale: Sangerkampen mellem Väinämöinen og Joukahainen indledes oftest med, at deres slæder kører ind i hinanden (K3; VK 30:3; FFPE 10:1); og besøg i Pohjola – der senere vil blive identificeret med den anden verden – starter med, at slæden nævnes som transportmiddel (FFPE 12:8; 15:68; 16:95; 30:4). For at hente magiske ord, der kan standse sit knæs blødning, sætter Väinämöinen sig også i sin slæde (FFPE 6:46; VK 3:71; PK 3:70; K8) for at komme til det sted, hvor de rigtige ord kan findes.

Det finske ekstasemiddel er at finde i sangen selv. Siikala sammenligner de finske *runo* og *laulu* med den nordiske *galdr* – altså en magisk teknik baseret på den specielle fremførelse af en sang (Siikala 1990, 199f). Den fremførende kan selv blive eksalteret heraf og opleve en verbalektase, mens den 'modtagende' kan blive fortryllet, påvirket eller forbandet af sangens specielle egenskaber. Väinämöinen synger Joukahainen ned i en sump (FFPE 10:41; 11:76; 15:169; 29:134); sangen får klipper til at skælve (FFPE 14:60), og den kan føre Väinämöinen over Pohjolas flod (FFPE31:35), mens Lemminkäinens generelle våben mod farerne i Pohjola og Päivölä er hans sang (FFPE 34-37).

Zoomorfe hjælpeånder

Som nævnt ovenfor bør forestillingen om hjælpeånder, der assisterer shamanen i tilvejebringelse af viden, anses som et afgørende træk ved shamanisme. Disse hjælpeånder fungerer som støtte på sjæle-rejsen og som ekstaseinducerende element. De optræder ofte i dyreform for at lette udførelsen af en given opgave. En fugl er egnet til at bevæge sig til himlens oververden, ligesom en fisk eller slange er velegnet til rejser i underverdenens flod. Det er her vigtigt at betragte hjælpeånderne som en eksternalisering og koncentring af visse af shamanens egne mentale evner, der optræder som

shamanens alter ego i dyreform: "One of these [spirits] is often more prominent than the rest and is, in fact, the shaman's soul or ego" (Pentikäinen 1989, 196).³

Der har været forsøg på at foretage en distinktion mellem hjælpeånder og skytsånder, hvor hjælpeånderne synes at være udtryk for et mangfoldigt og manipulativt sjælebegreb, mens skytsånden, "the strictly shamanic tutelary spirit ... is a completely different being. Usually it is the soul of a dead shaman or a minor celestial spirit" (Eliade 1964, 89). Men en sådan skarp sondring synes arbitrær. Også skytsånden kan optræde i dyreskikkelse i samme funktion som hjælpeånderne. Den virkelige forskel ligger nærmere i, at skytsånden kan sammenlignes med shamanens livskraft personificeret og eksternaliseret, mens hjælpeånderne er kommet til senere under shamanens vocation og træning.

Særlige steder, dyr eller væsener synes at have mere kraft end andre; disse kaldtes i Finland *haltijat* (sml. svensk *rå* eller engelsk *ruler*), og var herskere over de andre entiteter i det givne felt. Mennesket besad også en *haltija*, der var identisk med den medfødte frisjæl eller skytsånd, og som betegnedes som *syntymähaltija* eller *varjo-haltija*, hvor *haltija* begrebsmæssigt er i familie med det nordiske *fylgje*-kompleks; også *haltija* kunne optræde i dyreskikkelse. De afdøde kunne også vise sig som dyr, ligesom *para* (lige som den skandinaviske *rå*) der ligeledes havde rod i et menneskes sjæl. Også det regulære hamskifte til ulve- eller bjørneskikkelse var kendt.

Det af Ganander tidligere nævnte udtryk *olla haltioissaan* har i moderne finsk betydningen 'at være begejstret', men den oprindelige betydning synes at være 'at være i *haltijas* magt / at være besat af *haltija*'. Hvis *haltija* opfattes som den eksternaliserede frisjæl (ofte i dyreskikkelse), er ekstasen unikt forbundet med ideen om zoomorfe hjælpe- og skytsånder.

Lemminkäinenens kamp mod Päivöläs herre, hvor de fremmaner dyr, der kæmper mod hinanden (FFPE 34:166), betegnes som en klassisk shamanistisk tradition (Siikala 1992, 82). Ilmarinen begiver sig til Pohjola i form af en laks (FFPE 16:120), ligesom Väinämöinen forvandler sig til en slange for at undgå tilfangetagelse med net i Tuonelas flod (FFPE 30:91). Ilmarinens brud forvandler sig til en ørn i kampen om Tuonelas gedde (FFPE 17:218), og Louhi, Pohjolas herskerinde, forvandles til en kæmpeørn under kampen om sampo (FFPE 12:344; 14:113; 15:126). Et egern skabes og sendes over ni have for at finde materiale til brygning af øl (FFPE 34:12-43), og Lemminkäinenens moder flyver til Tuonela i søgen efter sin døde søn (FFPE 35:241). Nattens pige, i samme situation som Ilmarinens søster, forvandles til fugl og slange for at overbringe broderen nyheden om Väinämöinen's bejleri til Pohja-pigen (FFPE 17:49), og en flyvende slange er meddelelse for Väinämöinen i en fortælling om solens tilfangetagelse (FFPE 31:8).

³ Som Vajda siger: "individualtotemistisch aufgefaßte 'Seelenräger', 'tierischer Alteregos' der Schamanen. ... Das Tier als Alterego ... scheint in Sibirien hauptsächlich mit dem Schamanismus verbunden zu sein; Nicht-Schamanen haben keine solchen Doppelgänger" (Vajda 1964, 272f).

Ikke-zoomorfe skytsånder

I forrige afsnit er begrebet om skytsånd og den finske *haltija* allerede blevet nævnt, ligesom andre åndelige magter *väki*, *luonto*, *haamu* uden zoomorfe træk kan nævnes. For Paulson gives der flere begreber for skytsånder; *vartija*, *saataja*, *osa*, *säästi* eller *emuu* (Paulson 1962, 264); men at disse skulle knyttes specielt til shamanens hverv som i Sibirien (at ånderne presser sig på over for ham, kræver at han skal påbegynde karrieren som shaman, og at denne lider af sygdomme og nervøse lidelser, indtil dette hverv påbegyndes), er ikke et tydeligt tema i den finske episke digtning.

En central skikkelse, der derimod kan gøre det ud for Eliades døde shaman, der posthumt optræder som skytsånd for nye shamaner (Eliade 1964, 90), er Antero Vipunen. Da Väinämöinen mangler tre ord for at skabe en båd, drager han til Antero Vipunen, en kæmpe, der har ligget i jorden så længe, at træer nu gror på ham. Her falder han ned i kæmpens mund (Jonas-motivet), men opnår gennem en magisk smedning både at erhverve de manglende ord og at komme ud igen (FFPE 28; 29:18). Dette passer godt med troen på, at finske troldmænd efter døden blev mægtigere end andre ånder og fik status af heroer, *sankari* (Saxén 1916, 18), og at man kunne opsøge de døde shamaners grave for at erhverve visdom eller få gode råd (Honko 1968, 166). Denne Antero Vipunen opfattes af forskere som en proto-shaman, hvis transcendent aktivitet er gået galt, så han stadig er fanget i det hinsidige (Haavio 1952, 119f).

Også muligheden for seksuelle forhold og ægteskaber mellem shamaner og ånder kan hænge sammen med de ikke-zoomorfe hjælpe- og skytsånder. Selvom et sådant fænomen måske ikke er konstituerende for shamanismen,⁴ er det dog et centralt fænomen, bl.a. i forbindelse med shamanisme som erhverv, hvor shamanen kan have en kvindelig ånd som hustru.⁵ Et eksempel er pigen fra Pohjola, som de forskellige Kalevala-helte alle bejler til.

Initiation

Efter at shamanen, stærkt tilskyndet af ånderne, har påtaget sig sit hverv, gennemgår han en typisk årelang oplæringsproces, hvor numinøs viden gives ham fra både en undervisende, ældre shaman og fra diverse åndelige væsener. Det er et almindeligt træk i skandinavisk trolddom at tage til samerne for der at blive oplært i deres shamanistiske kundskaber; at dette også har været tilfældet i Finland, vidner flere hekseretssager fra det 17. århundrede om (Pentikäinen 1989, 184).

Den ovenfornævnte proto-shaman, Antero Vipunen, der ligger i jorden, knyttes ikke bare til rollen som hjælpe- og skytsånd; man mener også, at sangene om ham er relateret til indsættelsen af en ny shaman (Oinas 1985, 131); også Siikala ser en initiations-tematik i Vipunen-figuren (Siikala 1986, 229f).

⁴ "Sternbergs Ansicht, die Vorstellung von erotischen Verbindungen mit der Geisterwelt gehört zu den primären Elementen, zum Kernbestand des Schamanismus, wird sich kaum verfechten lassen" (Vajda 1964, 274).

⁵ "Von den Hilfsgeistern meistens zu unterschieden sind die in mehreren Fällen erwähnten 'Geister-frauen' die ... in der Berufung zum Schamanen eine Rolle spielen" (Vajda 1964, 273).

Af central betydning for den nye shaman er den mystiske død og genoplivning. Dette ses i shamanens fald ud af mellempplanet og i den nye evne og identitet, der er knyttet til shamangeringen. Det kommer tillige til udtryk i visioner om skelettets dekonstruktion, overdragelsen af nye øjne etc. Denne tilstand varer ofte flere dage (tre, syv eller et andet magisk antal) og finder sted i åndernes rige: himlen eller underverdenen. Lemminkäinen's død er et godt eksempel herpå (FFPE 35).

Skabelsesrunerne forbundet med Väinämöinen starter oftest med, at denne skydes eller angribes; han falder i vandet og flyder her rundt i seks eller syv år, mens havbundens og kystlinjens karakteristika skabes af hans bevægelser. Det er herefter, at verden skabes ud af et æg (FFPE 4;5;15). I en af sampo-redaktionerne flyder Väinämöinen bagefter til Pohjola, hvor dette steds herskerinde tager ham tilbage fra døden (FFPE 12:113), mens han i en anden sampo-udgave tilbringer tre dage *inden i* havet efter kampen om sampo (FFPE 14:169). I mange forskellige mytologiske kontekster verden over er vandets element blevet set som metafor for den udifferentierede ånd, som verden skabes ud fra. Hvis Pohjola er det hinsidige, og rejser hertil sker for at hente viden eller åndelige ægtefæller, er det også klart, at man rejser i eller gennem ånd for at komme dertil.

Den mystiske død, som initiationen indeholder, kan også komme til udtryk ved, at man spises af åndelige magter. Her er det interessant, at et fast udtryk for Pohjola er "the man-eating village, the village that drowns heroes" (FFPE 12:122).

Sjælerejse

At shamanen berejser den anden verden i sin ekstatiske tilstand, er et centralt element i sibirisk shamanisme (Vajda 1964, 281), og det er også et gennemgående tema i *Kalevala* og den øvrige finske episke litteratur. Eksempler herpå er sampo-cyklens rejse til Pohjola (FFPE 12-15) og Väinämöinen's besøg i Antero Vipunens mave (FFPE 28; 29) eller hans tur til dødsriget Tuonela (FFPE 28; 30) samt Lemminkäinen's rejse til solens land, Päivölä, (FFPE 34; 35) eller dennes jagt på Hiisi-elgen (FFPE 53; 54).

Et almindeligt tema blandt de sibirske stammer er underverdenens flod, hvor syge eller døende svømmer på vej til underverdenen, og hvorfra shamanen kan hente dem i sin ekstatiske tilstand; ligheder hertil findes også i det finske materiale. Før Väinämöinen bejler til Pohjolas pige, siger han, at han skal ud at fange en laks i Tuonis sorte flod, i Manalas sø (FFPE 16:27), og i en redaktion af samme fortælling gives Ilmarinen opgaven at fange den gyldne gedde i den lukkede sø (FFPE 19:50). Han får Pohjas pige, hvis han blandt andre opgaver fanger Tuonis gedde fra den sorte flod, Manalas hul (FFPE 17:204); dette forløb udvikler sig til kamp mellem Ilmarinens åndelige hustru i ørneskikkelse og et vandvæsen (FFPE 17:218). Endvidere sammenlignes Pohjapigen selv med en ørred (FFPE 15:3) og den magiske sampo med en stør (FFPE 14:29), og Väinämöinen finder gnisten til den første ild i en fisk fanget med net i den lavtliggende Alue-sø i Manala (FFPE 9).

Kosmologi

Den typiske shamanistiske kosmologi består af et verdensbillede opdelt i lag. Typisk er der tre lag (almindelig verden, himmel, underverden); men der kan være helt op til 30 lag, og disse forskellige værenssfærer kan atter være opdelt i andre subplaner. Disse lag forbindes typisk med et verdenstræ, der vokser gennem alle de kosmologiske niveauer og dermed fungerer som fikspunkt for bevægelse og kommunikation disse imellem. Andre kosmologiske elementer i familie med verdenstræet er ideen om en støtte, der bærer himlen, eller et bjerg, hvis top er lig oververdenen. Disse forskellige begreber kan alle identificeres som axis mundi, verdensaksen – centrum for kosmos. Ofte møder vi den førnævnte flod, der enten fører til underverdenen eller som findes deri. En sådan kosmologisk opfattelse er ikke bare en udvidelse af shamanens verdensbegreb, men en strukturel nødvendighed for kommunikationen med og rejserne til åndernes verden (Hultkrantz 1978, 12), som anses for lig det mystiske trance-stadie selv (*ib.*, 20).

I Kalevala-litteraturen møder vi forskellige verdener med hvert deres særkende: Kalevala er den ‘almindelige’ verden, mellempplanet, der er udgangspunktet for rejser og stridigheder.

Manala (underverdenen) ses som en omvendt verden (FFPE 35:192), der indeholder alt det, som også findes på jorden; her har alle deres hus (kisten), og her kan man også dø ‘den anden død’, der så atter fører de døde tilbage til de levendes land igen. Et omvendt tema findes i troen på, at man kommer til Manala som olding (død) og her bliver yngre, indtil man atter fødes på jorden i form af et spædbarn. Floden og søen, der ligger heri, er omtalt ovenfor.

Pohjola (= *Hiitola*, de overnaturlige væseners sted samt *Päivölä*, solens sted) bør forstås som en oververden. Her er der ni lag, hvor Väinämöinen og Ilmarinen skaber ild i det øverste lag (FFPE 9:3), mens Lemminkäinen rejser hertil for at dyste (FFPE 34:74) og fange Hiisi-elgen (FFPE 53; 54), der i nogle traditioner blev opfattet med gyldent gevir (solens lys). Jagten på den medfører solens gang over himlen, ligesom dens tilfangetagelse og død medfører dens nedgang til dødsriget (solnedgang), der medfører mørke (nat). Men senere genopstår den (solopgang), for at det cykliske forløb kan genoptages og opretholdes (Pentikäinen 1987, 33). Pohjola er desuden knyttet til himmelfænomenet Aurora Borealis (nordlys), der tolkes i overensstemmelse med den skandinaviske tradition om det vilde ridt og samtidig betegner en hinsidig verden for de unaturligt døde – krigsofre – samt dem, der er blevet dræbt ved ulykker og drukning (FFPE 12:122; 50:42), mens de almindeligt døde gik til underverdenen. Et yderligere argument for at identificere Pohjola med nordlyset er stedets glitrende, glødende porte (FFPE 14:34; 32:23) med knirkende lyd (FFPE 31:29), bag hvilke der er blå skove (FFPE 17:182). Den knirkende, knitrende lyd er et veldokumenteret, om end ikke videnskabeligt bevist, følgefænomen til nordlys. Et mytisk egetræ (endnu et axis mundi-tema), der fældes, lægger sig som en evig bro fra denne verden til Pohjola og kan om natten ses som mælkevejen (Polttila 1992, 169).

Tuonela (stedet for den personificerede død) er en generel betegnelse for den anden verden i dens egenskab af dødsrige – både i forhold til individets og slægtens biologiske

død og i forhold til shamanens mystiske død. Tuonela opfattes ofte som et sted på den anden side af vandet eller floden (hvor Kalevala typisk beskrives som en ø eller et næs), og det vidner måske mest af alt om den finsk-ugriske praksis med at begrave de døde på den anden side af en sø eller vandløb (Hoppál 1976, 233) – et sted, der betragtes som et eget samfund (Saxén 1916, 6). Tuonelas vandfald vender alting om, og fører hermed over i Manala, underverdenen. I forhold til Manala, Pohjola og Päivölä er Tuonela et senere fænomen (Honko 1968, 162).

Som man kan se, er Manala, Päivölä og Pohjola vertikale, kosmologiske elementer, mens Tuonela er horisontalt orienteret, og Kalevala fungerer da som medierende og forbindende punkt for begge akser.

Både det fældede egetræ og træet, hvori solen og månen hænges fast, har karakter af at være en axis mundi, og dette gælder også sampo. Skønt sampo er en flertydig og mystisk størrelse, er der dog indikationer for en forbindelse mellem sampo og axis mundi: sampo har rødder, som må pløjes fri, inden den kan stjæles (FFPE 12:251), og Pohjola er ofte forbundet med et bjerg; sampo synes altså her at være et træ på et bjerg. Kuriøst og interessant er informationen om, at mongolerne kender træet Zambu, hvis rødder står i et bjerg, og hvis grene når himlen (Eliade 1964, 271). Et følgefænomen til sampo er *kirjokansi*, det mangefarvede låg/omslag (FFPE 12:245) der repræsenterer himmelhvælvingen med dens mange farver og mønstre. Det samlede billede kan sammenlignes med en teltdug, der holdes oppe af en central pæl eller et træ – en forestilling der også kendes fra andre finsk-ugriske og sibiriske folk. Et søm øverst på pælen (*pohjanaula*; sømmet i nord) identificeres med nordstjernen – fikspunktet, som *kirjokansi* roterer om.

Når træfuglene flyver mod syd, bevæger de sig under *kirjokansi* hen imod dværgen *Lintu-kotolainen* (beboeren i fuglenes land) eller *Taivaanäreläinen* (horisontens beboer). I den modsatte, nordlige, retning findes Pohjola, som, hvis teltdugen trækkes op, kommer til syne som nordlyset – altså to modsat orienterede Symplegade-motiver, som muliggør shamanistisk aktivitet. At Pohjola som nordligt punkt er åndernes verden, er ikke underligt. Verdensaksens top er nordstjernen, og mod nord findes derfor det sted og den akse, hvor bevægelse og kommunikation mellem verdenerne og dermed også med ånderne er mulig. Opfattelsen af sampo som en magisk mølle (FFPE 12:165) er et senere element, baseret på fortællingerne om Grotte-kværnen fra Den Ældre Eddas *Grottasöngur* (M. Kuusi 1977, 527). Flere kosmologiske modeller er altså kombineret i Kalevala-litteraturen; men det er i interaktionen mellem modellerne, at oplevelsesuniverset og den kosmologiske plausibilitetsstruktur⁶ skal findes.

⁶ 'Plausibilitetsstruktur' skal forstås som enheden af myter, ideer, forestillinger og generelt semantisk indhold, der benyttes for at tilskrive eksistensen eller dele deraf mening og konsistens. Den kosmologiske plausibilitetsstruktur er altså enheden af kosmologiske forestillinger, der samlet udtaler sig om indretningen af verden. Hermed tilskrives den almindelige geografi et numinøst aspekt samt en pejling og forklaring i forhold til resten af kosmos. En sådan plausibilitetsstruktur er ofte implicit.

Shamankamp

Kampen mellem gode og onde, hvide og sorte, shamaner, er et gennemgående tema hos de sibiriske folkeslag. Kampen finder sjældent sted i menneskelig skikkelse, men opleves i form af atmosfæriske fænomener (torden, lyn eller nordlys) eller kamp mellem dyreskikkelser, hvor det selvfølgelig er shamanens skyts- eller hjælpeånd, der kæmper på vegne af ham. Når rentyrerne i Lapland således i brunst-perioden kæmpede mod hinanden, blev det opfattet som kamp mellem to shamaner.

Den klassiske dyrekamp i Kalevala-litteraturen er sangerdysten mellem Lemminkäinen og Päivöläs herre (FFPE 34:166), der skiftevis fremsynger en hare, en ræv, et eger og en mår, der kæmper mod hinanden, hvorimod Ilmarinens åndelige hustru i ørneskikkelse kæmper med Tuoni-gedden (FFPE 17:215). I sangerdysten mellem Väinämöinen og Joukahainen finder vi en lignende kamp (FFPE 10; 11), om end kampen her ikke foregår i dyreskikkelse, men på en-nat-gamle hingste (FFPE 11:25). Et gennemgående tema i skabelsesrunerne og sampo-cyklen er den skævejede laplændings nedskydning af Väinämöinen (FFPE 4:8; 12:16), hvor våbnet er magiske sygdomspile, der er fremstillet af spånerne af det ovenfor nævnte fældede egetræ (M. Kuusi 1977, 547), eller Pohjala-herskerindens angreb på Väinämöinen. Nordlyset ses dog også i finske og samiske traditioner som udtryk for kæmpende troldmænd (Holmberg 1964, 287). Endvidere kæmper Louhi, Pohjolas herskerinde, mod Väinämöinen, efter at denne har stjålet sampo (FFPE 12:344; 14:128; 15:125). Normalt opfattes Väinämöinen, Lemminkäinen og Ilmarinen enten som brødre eller som stammende fra samme fællesskab, men det er også en mulighed, at der er tale om shaman-heroer fra hvert deres klan og geografiske område, der dyster mod hinanden (Kuusi & Honko 1983, 237).

Udrustning

Af typisk udstyr og udrustning inden for den sibiriske shamanisme er dragten og trommen de to mest fremtrædende. Dragten er karakteriseret ved mange tøj- eller læderstrimler, metalplader eller fjer samt et specielt bælte. Dragten kan have flere funktioner: at forvandle shamanen til et dyr, repræsentere en hjælpeånd, fremkalde ekstasen eller forskrække dæmoner (Vajda 1964, 287).

Den eneste parallel hertil fra den finske kulturkreds er de fjer, som Väinämöinen bærer i sit bælte (Ganander 1789, 101), hvilket i øvrigt beskrives som et interessant og anormalt klædningsstykke (Haavio 1952, 213) med huller og ringe, som var typisk for Viena-karelerne.

Trommen er et værktøj, vi ikke finder hverken i Kalevala-litteraturen (bortset fra i metaforen 'hest' samt 'pisk' for trommestik) eller i det arkæologiske materiale. Ikke desto mindre har der eksisteret trommer i Finland. Navnet for en sådan er *kannus*; men på grund af inkquisitionens udrensning i det 16. og 17. århundrede er der ikke bevaret nogle eksemplarer (Pentikäinen 1989, 183). Trommen havde også divinatorisk funktion, hvor en markør bevægedes over trommeskindet, hvorefter denne bevægelse blev udlagt og tydet. En karelsk parallel hertil er en kornsigte, *seula*, der blev brugt til at bestemme fremtiden med ved et lod, *arpa*, der bevægedes på sigten.

Den umiddelbart vigtigste funktion for trommen var at frembringe en rytmisk, monoton og trancefremkaldende lyd. Ekstaseinduktion via auditive teknikker i Finland er baseret på selve sangens lyd, trommen eller kantelen (Siikala 1990, 203). Denne sidste ses også i Kalevala-litteraturen, hvor den påvirker både ånder og dyr (FFPE 23:79; 24:36). Sangens overnaturlige kræfter er allerede nævnt i det ovenstående afsnit om ekstase.

I visse dele af Sibirien er også stave forbundet med shamanisme. Det skal bemærkes, at man har fundet stave med elg-hoveder i finske grave (Siikala 1992, 65). Dette er interessant, set i forhold til tidligere nævnte rituelle heste, der undertiden også betegnes som elge, samt Hiisi-elgen, der rituelt blev konstrueret af pinde og plantedele (FFPE 54:19).

5. Det samlende kompleks

I forhold til de ovenstående kriterier gælder det, at vi i Kalevala-litteraturen mere eller mindre har fundet fænomener, der opfylder dem. Kun i forhold til initiationen har vi ikke fundet nøjagtige ligheder, men til gengæld andre strukturer, der kunne stå her i stedet. Vi har set, at der er flere personer, som i særlig grad er forbundet med de shamanistiske substrukturer: men er der nogen, som i sig samler alle substrukturene?

	Väinämöinen	Lemminkäinen	Ilmarinen	Joukahainen	Pohjolas herskerinde
Ekstase	X	X	X	X	X
Zoomorfe hjælpeånder	X	X	X	X	X
Ikke-zoomorfe skytsånder	X		X		
Initiation	X	X	X		X
Sjælerejse	X	X	X		X
Kosmologi	X	X	X		X
Shamankamp	X	X	X	X	X
Udrustning	X		X	X	

Figur 1.

Af figur 1 fremgår det, at det kun er i forbindelse med Väinämöinen og Ilmarinen, at alle substrukturene optræder, og at det derfor kun er dem, der kan have en potentiel shaman-status. Alligevel bør heller ikke disse figurer betragtes som shamaner. Både Hultkrantz og Siikala har betonet shamanens sociale rolle for forståelsen af shamanisme som sådan. Men en social kontekst, som den findes i de sibiriske stammers forhold til shamanen, vil det være vanskeligt, om ikke umuligt at finde i Finland med rod i Kalevala-litteraturen. En sådan social kontekst er imidlertid mere end sandsynlig; men vi kan dog ikke ekstrapolere forventede strukturer ud fra et givet materiale, der ikke danner baggrund herfor.

Shamanen benyttedes traditionelt til sygdomsbekæmpelse, åndelig sanktionering af årlige ritualer, spådomme om fremtiden og almindelig problemløsning, da ethvert

fænomen i denne verden har sit modstykke i den anden verden. Af denne grund var shamanen en central figur i samfundet, en nødvendig mediator mellem kollektivet og dets åndelige ophav (ånderne og de døde), men på samme tid en frygtet skikkelse på grund af de skræmmende og ualmindelige evner og kundskaber, han besad. Det giver næsten sig selv, at hvis der var en sådan social kontekst at finde i Kalevala-litteraturen, ville denne være af åbenbar og eksplicit karakter. Dette er imidlertid ikke tilfældet.

De finske, folkloristiske kilder, der er nedskrevet i Kalevala-metret, er her blevet gennemgået med henblik på at lokalisere de substrukturer, som Vajda har defineret som forudsætning for at kunne tale om shamanisme i streng forstand. Disse substrukturer er også blevet fundet. Den del af de finske kilder, som jeg her har benyttet, er trods alt kun en brøkdel af det, der er tilgængeligt i originalsproget, og det øvrige finske materiale rummer sikkert mange andre eksempler på disse substrukturer. Men shamanismen som defineret af Vajda var netop et kompleks af fænomener, og dette kompleks, der typisk er forbundet med sociale sammenhænge, mangler stadig. Väinämöinen skulle ikke bare drage til Pohjola for at stjæle sampo, men for at stjæle den på stammens vegne. Ilmarinen skulle ikke bare fange Tuoni-gedden i et forsøg på at skaffe sig en overnaturlig hustru, men fordi fisken var sjælen af en syg person, han skulle helbrede. Lemminkäinen skulle ikke bare jage Hiisi-elgen, fordi han var på jagt, men fordi dens bevægelse over himlen var en nødvendighed for verdens og samfundets opretholdelse. Men måske er dette for meget at forlange af kildematerialet og den mundtlige overlevering? Mange vil sikkert stille sig tilfreds med de eksempler på de forskellige substrukturer, der er blevet fundet; men hvis vi ønsker at bruge vore definitioner til komparativt videnskabeligt arbejde, bør alle usikkerheder og mangler i det mindste ekspliciteres. Nogle har forsøgt at opløse uklarheden ved at foretage en distinktion mellem *shamanismen* som sådan og de shamanistiske *træk*, denne består af, men en sådan distinktion er en *contradictio in adjecto*, da shamanisme netop *er* et kompleks og ikke blot summen af dets elementer, som kan indgå i mange religiøse konstellationer, der ikke har noget som helst med shamanisme at gøre. Tilstedeværelsen af de forskellige delelementer sandsynliggør eksistensen af et samlende kompleks, men nødvendiggør det ikke.

I stedet for at vurdere Kalevala-litteraturen og den finske førkristne religion som udtryk for shamanisme er en anden konklusion mere nærliggende.

Det er klart, at den finsk-ugriske kulturkreds i sit udspring må have omfattet et kompleks af forestillinger, der kan opfattes som entydigt shamanistisk. Det er også klart, at samerne, efter at finnerne havde bosat sig i det nuværende Finland, udskilte sig herfra og drog nordpå. Samerne formåede at bibeholde deres oprindelige religiøse struktur (måske på grund af deres nomadiske livsførelse), mens finnerne langsomt ændrede sig (og overgik fra en samler og jægerbaseret livsform til fiskeri og agerbrug). Alle væsentlige elementer i kosmologi, entitetslære og generel verdensopfattelse blev dog bibeholdt; men den samlende overbygning (institutionen omkring shamanen) forsvandt og banede vej for andre traditioner. Et udtryk for dette er den finske tietäjä-

trolddomstradition, der blev nævnt ovenfor, en tradition, der om end i ganske forandret form har holdt sig levende op til moderne tid.

Forkortelser

FFPE = Finnish Folk Poetry: Epic (M. Kuusi 1977).
 K = The Kalevala (Lönnrot 1989).
 VK = Vanha Kalevala.

Litteratur

- ELIADE, MIRCEA
 1964 *Shamanism – Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton.
- GANANDER, CHRISTFRID
 1789 *Mythologia Fennica*, Frenckellska Boktryckeriet, Åbo.
- HAAVIO, MARTTI
 1952 “Väinämöinen – Eternal Sage”, *FF Communications* 144.
- HOLMBERG (HARVA), UNO
 1964 “Finno-Ugric Mythology”, in: MacCullough, ed., *The Mythology of All Races* vol.4, Cooper Square Publishers, New York, 2-295.
- HONKO, LAURI
 1968 “De Finsk-Ugriske Folks Religion”, in: Jes Peter Asmussen & Jørgen Læssøe, eds., *Illustreret Religionshistorie* bind 1, Gads Forlag, København, 147-91.
- HOPPÁL, MIHÁLY
 1976 “Folk Beliefs and Shamanism among the Uralic Peoples”, in: Peter Hajdu, ed., *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*, Corvina Press, Budapest, 215-42.
- HULTKRANTZ, ÅKE
 1973 “A Definition of Shamanism”, *Temenos* vol.9, 25-37.
 1978 “Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism”, in: Louise Bäckman & Åke Hultkrantz, *Studies in Lapp Shamanism*, Almqvist & Wilcsell, Stockholm, 9-35.
- KOSKI, MAUNO
 1990 “A Finnic Holy Word and its Subsequent History”, in: Tore Ahlbäck, ed., *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo, 404-40.
- KUUSI, ANNA-LEENA
 1976 “Finnish Mythology”, in: Peter Hajdu, ed., *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*, Corvina Press, Budapest, 243-264.
- KUUSI, MATTI, KEITH BOSLEY & MICHAEL BRANCH, eds.
 1977 *Finnish Folk Poetry: Epic*, Finnish Literature Society, Helsinki.
- KUUSI, MATTI & LAURI HONKO
 1983 *Sejd och Saga. Den Finska Forndiktens historia*, Rabén & Sjögren, Helsinki.
- LÖNNROT, ELIAS
 1969 *The Old Kalevala and Certain Antecedents*, Harvard University Press, Cambridge.
 1989 *The Kalevala*, Keith Bosley, tr., Oxford University Press, Oxford & New York.
- OINAS, FELIX J.
 1985 *Studies in Finnic Folklore*, Finnish Literature Society, Mänttä.

PAULSON, IVAR

- 1962 "Die Religionen der Finnischen Völker", in: Ivar Paulson, Åke Hultkrantz & Karl Jettmar, eds., *Die Religionen Nordeasiens und der Amerikanischen Arktis – Die Religionen der Menschheit*, Band 3, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 145-282.

PENTIKÄINEN, JUHA

- 1987 "The Shamanic Drum as Cognitive Map", *Temenos* 32, 17-36.
 1989 *Kalevala Mythology*, Indiana University Press, Indianapolis.

POLTTILA, BRITA

- 1992 "The Cosmology of Finnish Shamanistic Folk Poetry", in: Mihaly Hoppal & Juha Pentikäinen, eds., *Northern Religions and Shamanism*, *Ethnologica Uralica* 3, Akadémiai Kiadó & Finnish Literature Society, Budapest & Helsinki, 166-75.

SALO, MATT T.

- 1973 *Roles of Magic and Healing*, The Tietäjä in the Memorates and Legends of Canadian Finns, Publications in Folk Culture 3, Ottawa.

SAXÉN, RALF

- 1916 *Finsk Guda- och Hjältetro*, Söderström & C., Helsingfors.

SIKALA, ANNA-LEENA

- 1978 "The Rite Technique of the Siberian Shaman", *FF Communications* 220.
 1986 "Shamanistic Themes in Finnish Epic Poetry", in: Ildikó Lehtinen, ed., *Traces of the Central Asian Culture in the North*, *Memoires de la Société Finno-Ougriennes* vol.194, Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki, 223-33.
 1990 "Singing of Incantations in Nordic Tradition", in: Tore Ahlbäck, ed., *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo, 191-205.
 1992 "Finnish Rock Art, Animal Ceremonialism and Shamanic Worldview", in: Anna-Leena Siikala & Mihály Hoppal, *Studies on Shamanism*, *Ethnologica Uralica* 2, Finnish Anthropological Society & Akadémiai Kiadó, Helsinki & Budapest, 56-67.

VAJDA, LASZLO

- 1964 "Zur Phaseologischen Stellung des Schamanismus", in: Carl August Schmitz, ed., *Religions-Ethnologie*, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt, 265-95.

Mikael Kuusisto Nielsen
 Undervisningsassistent, cand.mag.
 Afdeling for Religionsvidenskab
 Aarhus Universitet