

«Du barn skalt have den samme lykke og glæde,
som den Jamikas havde i verden»

Gjenfødsel gjennom navngivning i tradisjonell samisk religion



RELV350

Vår 2023

Vilde Mørch Hobæk

Masteroppgave i religionsvitenskap
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Abstract

Within the indigenous religion of the Sami, in certain areas practiced until the 19th century in the northern parts of Fennoscandia and Russia, there existed two rituals utilized for naming or renaming members of society. The naming ritual's purpose was twofold; on the one hand, its function was to give newly born members of the family a name, and thus served as an initiation; on the other hand, it functioned as a rebirthing ritual, where the name of a deceased ancestor was chosen, based on given characteristics and skills or good fortune this given ancestor had enjoyed in their lifetime. It was thought that by naming a child after this ancestor, the ancestor would be reborn in the child and with them their useful traits or good luck. Consequently, the process of figuring out what name should be invoked in their child became a task of great significance for the new parents. It was also possible for the name to be ill-fitting for the person it was given to, which would become apparent by the child (or adult) experiencing bad luck or dangerous illness. In such cases a second ritual, the renaming ritual, would be performed in order to wash away the old name off the person and to give them a new one.

The only written sources to these rituals are the descriptions written by protestant missionaries working in areas populated by the Sami, with the purpose to convert the Sami to Christianity and eradicate the indigenous Sami religion. The indigenous religion was regarded by the missionaries as dangerous witchcraft, which becomes evident in the terms used by them in describing it. Regarding the naming and renaming rituals specifically, the sources are most detailed in the South Sami area during the 1720s. This master's thesis aims to explore the sources' description of the naming and renaming rituals by applying Ronald E. Grimes's theory of the elements of rituals, in order to gain a fresh perspective on how the rituals were structured, what went into the enactment of them, and what functions they served within the Sami community. Mikael Burley's categorization of various traditions of rebirth will also be used to aid the discussion regarding the societal function of rebirth, as understood in the south Sami setting during the 1720s.

Forord

Først og fremst ønsker jeg å takke mine to veiledere for all hjelp og støtte underveis i dette prosjektet. Tusen takk til Alexander van der Haven for seks semestre med pep-talks, litteraturanbefalinger og diskusjoner. Mest av alt takk for å fortelle meg at verden faktisk ikke står eller faller på denne oppgaven og at det ikke er et uoverkommelig stort prosjekt, noe jeg virkelig trengte å høre. Og tusen takk til Håkan Rydving for uendelig tålmodighet og entusiasme for prosjektet og temaet, som det har vært en glede å bli møtt med. Ferdigstillingen av denne oppgaven hadde ikke vært mulig å oppnå uten din rettleiding, som har vært intet mindre enn inspirerende.

Jeg vil takke mamma og pappa for å alltid stille opp, og for å backe meg ubetinget; jeg håper dere vet hvor viktige dere har vært under skriveprosessen. Takk til hele familien for oppmuntring, og spesielt takk til Bestemor som har holdt meg ansvarlig for å jobbe selv når jeg var sliten og demotivert. Takk til alle venner, dere vet hvem dere er, som har lyttet til meg når jeg har vært inspirert eller nedbrutt. Og en stor takk til Marie for utallige timer tilbrakt på SV-biblioteket den siste tiden, utallige sjokoladeplater og utallige medlidende blikk. Dette hadde ikke gått uten!

Innholdsfortegnelse

<i>Abstract</i>	<i>III</i>
<i>Forord</i>	<i>V</i>
<i>Innledning</i>	<i>1</i>
Bruk av begreper?	2
Metode	3
<i>Kapittel 1 – Bakgrunn</i>	<i>7</i>
Kontakt mellom kulturer og statsdanning i nord	7
Kristendommens spredning	11
Katolsk kristendom og samisk religion	13
Luthersk reformasjon	17
Grunnlag for misjonsarbeid	17
Når kom reformasjonen til Sápmi?	20
Reaksjoner fra samisk hold	23
«Førkristen samisk religion»	25
<i>Kapittel 2 – Kilder og kildekritikk</i>	<i>27</i>
Primærkilder	27
Arkeologisk materiale.....	27
Trommer som kildemateriale.....	29
Sekundærkilder	30
«Kildeskriftene»	31
Kildekritiske problem med misjonærskriftene	34
Forfatterne av kildetekstene	38
Thomas von Westen	38
Hans Skanke	40
Johan Randulf.....	41
Anonymus.....	42
<i>Kapittel 3 – Gjennomgang av kildene</i>	<i>43</i>
Navn, navngivning og navnebytte	43
Død og dødsriket	50
Ritualer	53
Guddommer	57
<i>Kapittel 4 – Teori</i>	<i>60</i>
Grimes' bestanddeler i ritual	60
Om ritualets sammensetning.....	60
Kategorier av bestanddeler	65
Rituelle handlinger.....	65
Rituelle aktører	67
Rituelle plasser.....	71
Rituelle tider	74
Rituelle objekter.....	76
Rituelle språk	79
Rituelle grupper	82
Senere bruk av Grimes i analysen	84
Burleys kategorier av gjenfødsel	85

Soteriologiske orienteringer (« <i>Soteriological orientations</i> »)	85
Ikke-soteriologiske orienteringer	87
Gjennfødselsformer som innebærer at handlinger i tidligere liv påvirker dette livet (« <i>Retributive correlations</i> »)	88
Gjennfødselsformer som ikke medbringer konsekvenser for handlinger i tidligere liv (<i>Non-retributive correlations</i>)	88
Senere bruk av Burley i analyse	90
Kapittel 5 – Analyse av informasjonen i kildematerialet med hjelp av de teoretiske tekstene	91
Hvilke bestanddeler i ritual kan man finne i de sørsamiske navngivningsritualet?	91
Sammenfatning av ritualene	91
Rituelle handlinger	96
Rituelle aktører	98
Rituelle plasser	99
Rituell tid	100
Rituelle objekter	101
Rituell språk	103
Rituelle grupper	104
Burleys kategorier av gjennfødsel i relasjon til de sørsamiske tradisjonene	106
Soteriologisk eller ikke-soteriologisk orientert?	106
Handlinger i tidligere liv, og følgene for dette livet	107
Konklusjon	111
Hvilken betydning hadde navn i sørsamisk kultur på 1720-tallet?	111
Hvordan ritualiserte sørsamene navngivning og navnebytte?	112
Hvordan oppfattet sørsamene forholdet mellom de levende og de døde?	113
Hvordan forholder den sørsamiske oppfattelsen av gjennfødsel seg til Burleys kategorisering?	113
Avsluttende bemerkninger	114
Litteraturliste	115
Kilder	115
Faglitteratur	116

Innledning

Formålet med denne oppgaven er å undersøke forholdet mellom død, dødsriket og gjenfødelse i samisk religion, basert på hva som er tilgjengelig av informasjon om dette i skriftlige kilder forfattet av kristne misjonærer som oppholdt seg i norske deler av Sápmi på begynnelsen av 1700-tallet. Det eksisterte i religionen en ide om at avdøde medlemmer av familien kunne gjenfødelse i nye barn gjennom navneoppkalling. Barna fikk navn gjennom et navngivningsritual, og ble ofte godt behandlet grunnet oppfatningen at de på samme tid var et barn og en eldre gjenfødt slektning. Sykdom kunne bli oppfattet som et tegn på at navnet valgt for vedkommende var galt, og et ritual kunne da utføres for å gi personen et nytt navn. Dette kunne også forekomme senere i livet, og opptil flere ganger.

I oppgaven ønsker jeg å ta utgangspunkt i navngivningsritual for å utforske det samiske perspektivet på gjenfødelse. Jeg vil i sammenheng med dette se på oppfatninger om død og dødsriket, samt relevante guddommer og andre overnaturlige vesen. For å undersøke dette benytter jeg meg av teori om gjenfødelse, samt ritualteori. Forskjellige former for gjenfødelse av medlemmer av familien, uten konnotasjoner med synd eller belønning, forekommer også i andre urfolksreligioner. I sammenheng med samisk religion vil det være mest korrekt å benytte begrepet *gjenfødelse*, heller enn reinkarnasjon. Teori om ritual, spesifikt Ronald E. Grimes' teori om de ulike bestanddelene i et ritual, vil jeg anvende for å analysere de samiske navngivnings- og navnebytteritualene. Jeg vil også trekke inn Mikael Burleys kategorisering av ulike former for gjenfødelse, og undersøke den sørsamiske oppfattelsen av gjenfødelse på 1720-tallet i lys av denne teorien. Jeg har som mål å finne svar på de fire følgende forskningsspørsmålene, som jeg vil komme tilbake til i konklusjonen:

- Hvilken betydning hadde navn i sørsamisk kultur på 1720-tallet?
- Hvordan ritualiserte sørsamene tradisjonelt navngivningene?
- Hvordan oppfattet de forholdet mellom de levende og de døde?
- Hvordan forholder den sørsamiske oppfattelsen av gjenfødelse seg til Burleys kategorisering?

Med bakgrunn i teori vil altså jeg se nærmere på et utvalg kilder til samiske navngivningsritualer. Det eksisterte store regionale forskjeller i religiøs praksis og

trosoverbevisninger innad i samisk religion, som også i språk og kultur. Som nevnt har jeg valgt å fokusere på tekster forfattet av kristne misjonærer som oppholdt seg i Sápmi i denne perioden, i hovedsak grunnet at dette er blant de eneste skriftlige kildene som kan fortelle oss om navngivningsritualet og den samiske tradisjonelle religionen fra et samtidig perspektiv. Kildene som omtaler ritualer for navngivning og navnebytte er det sentrale for oppgaven, og da de fleste av disse beskriver sørsamisk område falt det naturlig for meg å begrense undersøkelsen til dette konkrete området. Det finnes et fåtall kilder som diskuterer navngivning og navnebytte i andre områder, mest kjent kanskje Isaac Olsens beskrivelse fra nordsamisk område, men grunnet den betydelige geografiske avstanden og dermed religiøse og kulturelle variasjonen mellom sør- og nordsamisk område, samt at disse kildene er meget kortfattet når de behandler temaet, har jeg valgt å ikke inkludere dem som materiale for oppgaven.

Bruk av begreper?

Det har vært utfordrende å finne betegnelser og begrep for å omtale tradisjonell samisk religion som får frem emnets kompleksitet og på samme tid møte behovet for presisjon. I artikkelen «Sami indigenous (?) religion(s) – some observations and suggestions concerning term use» skriver Konsta Kaikonen at hva man kaller ting har en betydning, og spesielt har det betydning når man skal ta fatt på et prosjekt om en marginalisert gruppe.¹

Om jeg skulle skrevet på engelsk ville jeg foretrukket å bruke begrepet *Sami indigenous religion*, et begrep som tar som utgangspunkt den samiske religionen i seg selv istedenfor å definere den utfra på hva den ikke er. Da det ikke finnes noen god oversettelse av dette på norsk, har jeg valgt å bruke betegnelsen «tradisjonell samisk religion», tross at dette ikke er uten innsigelser. «Tradisjonell» kan antyde en samisk religion fri fra påvirkning fra sine omstendigheter, som ville være umulig da den samiske befolkningen ikke levde i et vakuum, noe jeg vil gå nærmere inn på i kapittel 1. Der vil jeg argumentere for at «tradisjonell» religion kan gi et inntrykk av at samene som møtte misjonærene på begynnelsen av 1700-tallet praktiserte en religion uberørt av kristendommen, når den i virkeligheten hadde vært i kontakt med og influert av kristendommen i flere hundre år. Dermed, når jeg bruker begrepet «tradisjonell samisk religion», mener jeg religionen som ble praktisert av sørsamene på 1720-tallet, *inkludert* alle elementer som hadde blitt inkorporert i religionen gjennom møter med

¹ Kaikonen, «Sámi indigenous(?) religion(s)(?)—some observations and suggestions concerning term use», s. 2.

andre kulturer. Jeg har også gjennomgående forsøkt å være oppmerksom på å presisere at det er den *sørsamiske* religionen som diskuteres i denne oppgaven, da det ikke kan sies å eksistere én helhetlig og universell samisk religion.²

Kildene refererer gjennomgående til ritualene jeg tar for meg som «dåp» og «gjendåp», og beskriver dem innenfor en kristen fortolkningsramme. Dette har jeg ønsket å unngå, da det kristne dåpsritualet innebærer flere sammenhenger med konsepter som frelse og ideer om et menneskes sjel, hvilket utfra kildematerialet ikke eksisterte på samme måte i den sørsamiske religionen på 1720-tallet. Jeg bruker derfor «navngivningsritual» om ritualet som forekom etter den kirkelige dåpen for å vaske bort kristendommen fra barnet, og «navnebytteritual» om ritualet som ble utført ved sykdom eller uhell for å gi en person et nytt navn og vaske bort det gamle.

I kapittel 3, «Gjennomgang av kildene», går jeg gjennom kategorier med informasjon som er hentet fra kildematerialet. I dette kapittelet har jeg forsøkt å holde meg relativt nært ordvalgene til de opprinnelige kildeforfatterne, hvis ordbruk i omtalen av tradisjonell samisk religion generelt var negativt ladet og nedsettende. Valget om å fremstille ordvalgene deres er gjort bevisst, ettersom jeg mener at å ignorere dette ville bidra til å gjøre kildene mindre nyanserte. I analysekapittelet og konklusjonen har jeg derimot forsøkt å mye som mulig til å benytte korrekt sørsamisk stavemåte og begrep for det som omtales.

Metode

I dette avsnittet vil jeg presentere de metodiske vurderingene jeg har gjort under arbeidet med denne oppgaven. Jeg vil begynne med en kronologisk redegjørelse for hvordan jeg gikk frem underveis, og i den sammenhengen se nærmere på den religionsvitenskapelige metoden jeg har benyttet for å for å jobbe med kildene, hvilket er dokumentanalyse.

For å få en dypere og mest mulig omfattende forståelse for både området jeg ville undersøke og menneskene som bodde der, gikk jeg først i gang med å sette meg inn i historiske så vel som religionshistoriske fremstillinger av hovedsakelig de norske og svenske områdene som inngår i Sápmi. Sápmi er som kjent et vidstrakt område, som strekker seg fra like sør for Trøndelag i

² Kaikonnen, «sámi indigenous(?) religion(s)(?)—some observations and suggestions concerning term use», s. 6.

sør til Varanger i nord, og østover gjennom Finland og inn i Kolahalvøya i Russland.³ Ettersom at de tilgjengelige litterære kildene overveiende beskriver det vestlige området av Sápmi visste jeg tidlig at dette ville være området jeg måtte lære mer om, og har derfor ikke lest noe om de historiske og kulturelle forholdene i de samiske områdene av Finland og Russland.⁴ Ettersom forfatterne av kildene jeg benytter, ofte kalt «kildeskriftene», var misjonærer som ofte besøkte eller hadde brevkorrespondanse med andre samiske områder fant jeg det naturlig å fokusere på hele det vestsamiske området.

Da jeg hadde dannet meg et grunnlag for å forstå de kulturelle og historiske forholdene som hadde formet omstendighetene slik de var i Sápmi 1700-tallets begynnelse, begynte jeg med å undersøke selve kildematerialet. De konkrete kildene jeg har valgt å bruke presenteres i detalj i kapittel 2. Ved arbeid med analyse av dokumenter er det noen forhold man må vurdere. Som kilde til religion kan dokumenter gi innsikt i menneskers liv, tanker, tro og praksis, og de kan anvendes både kvantitativt og kvalitativt.⁵ Dokumenter oppstår ikke i et vakuum, men produseres av mennesker eller grupper som har mål og motiver for handlingene sine.⁶ Alle dokumenter er skapt med et formål og for et ment publikum, og fremstiller gjerne forfatterens perspektiv på verden. Det er viktig å være bevisst på dette når dokumenter anvendes som kilde. Ettersom språk og samfunn endres radikalt over tid må dokumenter også tolkes i sammenheng med tid og sted; dokumenter presenterer et bilde av virkeligheten som er situert i en sosio-historisk kontekst.⁷ Slik innebærer arbeid med dokumenter både innholdsanalyse, men også vurderinger rundt dokumentets produksjon, bruk og funksjon i den nevnte sosio-historiske konteksten.⁸

Ved gjennomlesningen av kildene gikk jeg nøye til verks, og brukte derfor en god del tid. Jeg hadde på forhånd laget en liste med temaer som jeg så etter under lesningen, og noterte ned avsnitt som nevnte:

- Navn og identitet, med underkategoriene
 - o Navngivningsritual

³ *Store norske leksikon*, s.v. «Sápmi», skrevet av Mikkel Berg-Nordlie og Harald Gaski. Lest 19.5.2023.

⁴ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 14 f.

⁵ Davie og Wyatt, «Document Analysis», s. 245.

⁶ Davie og Wyatt, «Document Analysis», s. 246.

⁷ Davie og Wyatt, «Document Analysis», s. 246.

⁸ Davie og Wyatt, «Document Analysis», s. 247.

- Bytte av navn
- Joik og navn
- Alderdom
- Død og dødsriket
- Rituell praksis
- Gjenfødelse
- Relevante guddommer
- Relevante overnaturlige vesen
- Kristen påvirkning av samisk religion

Om noen av temaene jeg så etter viste det seg å ikke være noe spesiell informasjon å finne i kildene jeg hadde valgt, som for eksempel «joik og navn», og «alderdom». Disse ble ikke særskilt beskrevet, og vil derfor heller ikke diskuteres i denne oppgaven. Andre temaene fløt i stor grad inn i hverandre, for eksempel «overnaturlige vesen» og «dødsriket», som stort sett alltid ble beskrevet i sammenheng med hverandre.

Da jeg var ferdig med lesningen gikk jeg i gang med å sortere sitatene i kategorier basert på temaene, og etter dette sorterte jeg sitatene innad i kategoriene i kronologisk rekkefølge. Etter dette begynte jeg å skrive kapittel 3, hvor jeg beskriver hva de forskjellige forfatterne av kildene har skrevet om de utvalgte temaene. Dette for å danne grunnlag for analysen i kapittel 6.

For å i størst mulig grad forhindre å bli for påvirket i måten jeg leste kildene på, ventet jeg med å se nærmere på teori til etter at arbeidet med kildene var ferdig. Jeg visste selvfølgelig på forhånd at navngivning og gjenfødelse ville være viktig for oppgaven, og hadde i den sammenheng tidlig bestemt meg for å anvende Mikel Burleys kategorier av gjenfødelse, men ventet med å fordype meg i denne til senere. Ettersom at ritualer står i fokus for oppgaven har jeg også benyttet Ronald E. Grimes' bok *The Craft of Ritual Studies*, spesifikt kapittel 9 som omhandler «Elements of ritual».⁹ Dette vil jeg presentere inngående i kapittel 4. Grimes' teori fungerer også som en metode for analyse av ritual.

I analysekapittelet har jeg valgt et par av Grimes' foreslåtte vurderingsfaktorer og forskningsspørsmål som jeg har brukt til å undersøke kildematerialet, for å se hvilke av

⁹ Grimes, *The Craft of Ritual*, s. 231.

bestanddelene i ritual det er mulig å finne eksempler fra de samiske navngivnings- og navnebytteritualene. Jeg diskuterer også den sørsamiske oppfatningen av gjenfødelse, slik den fremstår i kildematerialet, i sammenheng med Burleys kategorier.

Kapittel 1 – Bakgrunn

Formålet med dette kapittelet er å se nærmere på grunnlaget for statsmaktens og kirkens interesse i de nordlige områdene, og dermed også bakgrunnen for kristendommens fremvekst i Sápmi. For å forstå hendelsene som utspilte seg på 1700-tallet må de vurderes i sammenheng med hvordan det administrative og kulturelle fundamentet ble skapt, og hvordan dette formet det kulturelle landskapet. I dette kapittelet vil jeg presentere en kort redegjørelse av forholdet mellom befolkningsgruppene som holdt til på Nordkalotten og hvordan de sameksisterte. Spesielt vil fokus være rettet mot tidlig kristen påvirkning fra den norrøne befolkningen av samene. Religionen samene praktiserte på slutten av 1600-tallet og begynnelsen 1700-tallet da Thomas von Westen og Misjonskollegiet møtte dem var ikke en uforstyrret urfolksreligion, men en religion som allerede i flere hundre år hadde eksistert side om side med katolsk kristendom, og i dette kapittelet vil jeg undersøke hvordan dette kom til uttrykk i religionen.

Jeg vil også diskutere reformasjonens frembrudd i Sápmi, og hvordan dette hang sammen med statsmaktens fremgangsmåte i kristningen av samene. Her hører det hjemme å kort nevne enkelte lovgivninger og bestemmelser som tilrettela for misjonærenes fremgang, samt et blikk på hvordan de forskjellige teologiske retningene innenfor lutherdommen kom til å prege samenes hverdag på 1700-tallet.

Kontakt mellom kulturer og statsdanning i nord

I forskjellige norrøne kilder ser vi bevissthet rundt at det ikke kun bodde én homogen folkegruppe i Skandinavia, men to ganske forskjellige grupper: skandinaver og gruppen omtalt som *finner*, et eldre eksonym for samer. Tross at disse gruppene ikke talte samme språk, hadde forskjellige livsstiler hvor den ene gruppen drev med jordbruk mens den andre hadde en økonomi basert på jakt og fiske, og praktiserte forskjellige religioner, kan man anta at det var relativt mye kontakt mellom dem.¹⁰ Senere forskning viser at samtidig som samisk befolkning var bosatt i de nordlige områdene, eksisterte det også samisk bosetning lenger sørøst i Fennoskandia enn tidligere antatt. Arkeologiske funn vitner om samisk bosetning helt sør til Trøndelag og indre deler av Østlandet, og motsvarende områder i Sverige.¹¹ Dette er altså en

¹⁰ Mundal, «Coexistence of Saami and Norse culture», s. 346 f.

¹¹ Zachrisson, «Aktuell samisk arkeologi i syd», s. 18.

langstrakt kontaktgrense mellom folkegruppene, hvor grensene for sosial og kulturell omgang kan ha vært udefinerte.¹²

Samer nevnes i en rekke norrøne kilder, ofte i en kontekst som vitner om at deres tilstedeværelse var en selvfølgelighet. Referanser til samer og deres daglige sysler finnes i både Gulatingsloven og Håvamål. Filolog Else Mundal argumenterer derfor i sin artikkel «Coexistence of Saami and Norse culture» for at samer utgjør en del av verdensbildet til sine nabofolk.¹³ I sagalitteraturen ble samene ofte omtalt med respekt, og relasjoner mellom samer og norrøne stormenn vektlegges.¹⁴ I senere lover fra både Borgarting og Eidsivating forbys den kristne befolkningen eksplisitt både å oppsøke samer for spådomskunst eller tro på samisk spådomskunst, noe Mundal mener kan indikere at dette tidligere var vanlig praksis.¹⁵ Samtidig presenterer sagaene også et bilde av samene som delvis mytiske, og gir inntrykk av en bevissthet fra norrøn side om at samene var «annerledes».¹⁶

Mundal diskuterer også om hvorvidt den norrøne befolkningen tolket sitt forhold til samene i lys av sine egne myter.¹⁷ Samer ble tidvis referert til som «jotner» eller «dverger», og hun argumenterer for at å referere til samer med disse ordene er gjort for å vekke fantasiens mytiske mønstre. Samene er «det andre folket». Men det er også eksempler i sagaene på nære relasjoner mellom samer og norrøn befolkning, som i fortellingen om ekteskapet mellom Harald Hårfagre og samekvinnen Snefrid.¹⁸

Gjennom jernalderen og begynnelsen av middelalderen eksisterte det nære økonomiske, sosiale og religiøse kontakter mellom nabogruppene bosatt på Nordkalotten.¹⁹ Kilder fremstiller tidvis noe asymmetri i naboforholdet, hvor den norrøne befolkningens militærmakt kan ha blitt brukt som pressmiddel mot samene, men forholdet ser også ut til å ha vært komplementært og jevnbyrdig. Ottar fra Hålogaland fortalte i sin beretning til kong Alfred av Wessex om sin verden, hvor ingen mann bodde lenger nord enn ham. Han nevner store inntekter gjennom «finneskatt», hvor finnene (altså samene) betalte ham i dyreskinn, fuglefjær, hvalbein og

¹² Mundal, «Coexistence of Saami and Norse culture», s.347.

¹³ Mundal, «Coexistence of Saami and Norse culture», s. 348.

¹⁴ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 62.

¹⁵ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 62.

¹⁶ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1055; Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 62.

¹⁷ Mundal, «Coexistence of Saami and Norse culture», s. 355.

¹⁸ Mundal, «Coexistence of Saami and Norse culture», s. 348, 350.

¹⁹ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 140.

skipstau.²⁰ Frem til tidlig middelalder ble sosiale forhold med samer opprettholdt av lokale norrøne eliter, som etter hvert mistet autoritet til maktsentre utenfor Nordkalotten. Disse samme maktsentrene forsøkte også gradvis å skaffe overherredømme over tradisjonelle samiske områder.²¹

Rikssamlingskampene på 900- og 1000-tallet førte til at det norske kongedømmet underla seg rettighetene til «finneskatt» og «finnkaup», som tidligere hadde ligget hos de nordnorske høvdingene.²² Rikskongene gjorde muligens krav på enerett til skinnhandel nord for Namdalen allerede tidlig på 1000-tallet, ifølge en kongelig retterbot fra begynnelsen 1100-tallet. Økt norsk bosetning langs kysten gav statsmakten fotfeste i stadig nordligere områder. Dette synes gjennom etableringer av rikskretser og forsvarsordninger, og utbygging av kirkeadministrasjon. På 1000-tallet var Sør-Troms en slags grense for staten, rundt 1200 var grensen ved Malangen. Kongeriket omfattet nå de tradisjonelle norrøne bosetningsområdene, men også de samiske bosetningsområdene ble forsøkt tilknyttet den norske stat. Finnmark ble ansett som en stor ødemark som grenset til Norge, men *Historia Norvegiae* fra midten av 1100-tallet hevder at samene var underlagt kongen og måtte betale skatt. Dette kan være en indikator på tvungne ytelser og et ujevnt maktforhold.²³ Organisering av «finnferder», kombinerte skatte- og handelsreiser som oppsøkte samer, ble overlatt fra nordnorske stormenn til kongeriket regionale representanter. Disse inntektene var en sentral inntektskilde for staten gjennom første del av middelalderen, men engasjementet viser seg etter hvert å være avtakende fra styresmaktenes side.²⁴

Størsteparten av områdene hvor den samiske befolkningen bodde var altså ikke del av de nordiske kongedømmene i vikingtiden og tidlig middelalder, men noen samiske grupper bodde nærmere områder med nordisk befolkning.²⁵ Samiske bosetningsområder har ofte blitt sett i et tosidig perspektiv; nordmenn bodde langs kysten og samene langs fjordene, i innlandet, i fjellene og videre østover. De bodde i «Finnmork», et mye større område enn dagens Finnmark. Nå snakkes det ikke bare et geografisk sør-nord skille, men også et øst-vest skille; på 1100-tallet strakte dette område seg fra sør for Namdal til områder i Finland, Karelen og Kolahalvøya

²⁰ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 67.

²¹ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 140.

²² Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 141.

²³ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 142.

²⁴ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 142.

²⁵ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 125 f.

i øst. Skandinaver bodde i sentrale lokaliteter og samer bodde innimellom disse, på sidene og innover i landet. Audhild Schanche sammenligner med en blomkål.²⁶

Etterspørsel etter tørrfisk økte i andre halvdel av 1200-tallet, da markedet for dette vokste seg internasjonalt. Hanseatene etablerte seg som stabil handelspartner for fiskerne, og til gjengjeld sørget hanseatene for stabil import av korn.²⁷ Den norske befolkningen etablerte seg etter hvert lengre og lengre nord i landet, og både samer og nordmenn drev med fiske. Dette etablerte økonomiske strukturer med handel på en større skala enn tidligere. Norske statsmakter tilrettela i denne perioden også for etablering av institusjoner som signaliserte norsk samfunnsmakt, blant annet etablering av kirker og kirkesamfunn.²⁸

Fra midten av 1200-tallet så man også en begynnelse av nordmenn som benyttet områder langs fjordene til jordbruk. Disse områdene hadde tidligere vært forbeholdt samene. At de nå ble benyttet til jordbruk skyldes muligens at det ikke lenger fantes en politisk autoritet som ville forhindre dette, slik høvdingene, sannsynligvis i overenstemmelse med samene, tidligere hadde gjort. Spesielt etter at pelshandelen forsvant hadde ikke riksmakten det samme incentivet.²⁹ Å implantere en jordbruksbefolkning avhengig av en etablert infrastruktur som ble opprettholdt av statsmakten er også en kjent koloniseringsstrategi, og dette fant sted i både Sverige og Norge. Kongedømmet kunne slik underlegge seg flere og flere landområder, og på svensk side ble flere landområder donert til privatpersoner og kirken.³⁰

Forhold mellom samer og nabofolk var altså tilsynelatende relativt stabilt i jernalder og tidlig middelalder, selv med endringen som kom med kristendommen. Men forholdene endret seg i høy- og senmiddelalderen, på flere plan; for det første så man direkte kolonisering av områder samene hadde bebodd, hvor nabogrupperne nå bosatt seg og innførte sine økonomiske systemer.³¹ For det andre ble samer og samiske områder innlemmet i disse systemene som var kontrollert fra utenfor Nordkalotten. Og for det tredje fikk kristendommen et sterkere grep om den ikke-samiske befolkningen – dermed ble kristning en viktig strategi også for å oppnå kontroll over samiske områder. Disse tre faktorene inntraff ikke samtidig og varierte regionalt,

²⁶ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 153.

²⁷ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 152.

²⁸ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 155.

²⁹ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 155 f.

³⁰ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 156.

³¹ Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 139.

men fra senmiddelalderen var alle tre faktorene noe som til forskjellig grad påvirket alle samers liv.³²

Kristendommens spredning

I Norge har det trolig vært kristen påvirkning allerede på 700-tallet, men utbyggingen av en kirkestruktur forbindes først med Olav den Hellige, kampen på Stiklestad og den påfølgende politiske og religiøse utviklingen.³³ Med «kristningen av Skandinavia» refererer man vanligvis til kristningen av den norrøne befolkningen. Samene sto utenfor denne gruppen, og ble ansett som «vantro» og «hedenske».³⁴ Som nevnt ovenfor var samer tidligere bosatt lenger sør i landet enn i dag. Det antas at det var gjennom kontakt mellom folkegruppene at deler av samisk befolkning først ble introdusert for kristendommen. Samer bosatt nærmere de voksende norske tettstedene hadde igjen kontakt med samer som holdt til lengre inne i landet.³⁵

Ved etableringen av Nidaros bispedømme i 1152 ble hele den nordnorske landsdelen underlagt dette erkesetet, og slik kom de samiske områdene i kontakt med kristen sentralmakt. Samene og deres religion var antakeligvis ikke det viktigste formålet med utbygging av kirkens makt i nord.³⁶ Prioriteten var å skape kirkelig struktur og administrasjon, og det ble gjennomført omfattende kirkebygging fra slutten av 1100- og utover 1200-tallet, helt nord til Malangen. Kirkene ble bygget i områdene hvor den skandinaviske befolkningen var størst og langs kysten hvor det skjedde fiske og handel, og kirkene betjente først og fremst norsk befolkning.³⁷

Kildene om førreformatorisk misjonsarbeid er spesielt fra områdene nord og øst for Tromsø, og kan sees som et ledd i koloniseringen av dagens Finnmarks kystområder.³⁸ Håkon Håkonsson lot i 1250 bygge en kirke i Troms, som skulle tjene både norrøn og samisk befolkning; kirken ble beskrevet som *iuxta paganos*, «nær hedningene». Dette kan være en referanse til samene, men muligens også til karelerne eller bjarmene.³⁹ Vi vet lite om hvordan den katolske kirken handlet ovenfor samene. Det finnes kilder som forteller om

³² Hansen & Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 140.

³³ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1053.

³⁴ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 125 f.

³⁵ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 126.

³⁶ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1054.

³⁷ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1054.

³⁸ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 153.

³⁹ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 153 f.

førreformatorisk misjonsaktivitet, men de er fragmenterte og gir ikke et fullstendig bilde. Ingen av kildene fremstiller en fullstendig kristen samisk befolkning.⁴⁰

Samene ble etter hvert betraktet som en utfordring for kirken. Håkon V gav i 1313 samene to tredjedels bøtereduksjon i tjue år etter at de hadde konvertert til kristendommen. Han tydeliggjorde også for både geistlige og verdslige at de skulle være rettferdige og miskunnelige mot samene, som var fattige. Det er ikke mulig å vite om slike tiltak førte til reel overgang til kristendom blant samene. Det ble gjort tilsvarende tiltak på svensk side, og fra Sverige kjenner vi også til Margareta, en sannsynligvis sørsamisk kvinne, som fikk kall om å kristne samene.⁴¹ Etter et møte med dronning Margrethe I skrev dronningen og erkebiskopen i Lund på hennes initiativ et brev på latin til «hele det samiske folket i Sverige» med en oppfordring til å konvertere, sendt ut i 1389.⁴² De store ulikhetene i språk og kultur mellom samer og nordmenn gjorde det vanskelig for kirken å komme i nærkontakt med samene som levde lenger inne i landet.⁴³

I år 1500 argumenterte dekan i Nidaros og sokneprest i Trondenes, Sakse Gunnarsson, ovenfor paven for at sognekirken hans grenset mot skismatiske russere og samer med magiske evner, som påførte de kristne store tap.⁴⁴ Disse måtte læres opp i kristen tro. Noen år senere fortalte erkebiskopen i Nidaros, Erik Valkendorf, til paven at samebefolkningen mellom Russland og Finland var kristnet. På denne tiden hadde misjonen enda ikke vært i kontakt med innlandsområdene i Finnmark og Vardøhus; en mulig forklaring på denne påstanden var at Valkendorf kun møtte samer langs kysten, og regnet disse som å være representative for alle samer.⁴⁵ Petter Dass skrev i *Nordlands Trompet* (skrevet 1675-95) at samene snakket et språk få forsto, som gjorde det vanskelig å formidle Guds budskap. Videre skrev han at de kom ned fra fjellene kun én gang i året for å ta del i ritualer i kirkene og besøke markedet. Dass ville selv ikke ta stilling til hvorvidt samene virkelig var kristne eller ikke.⁴⁶ En anonym prest som arbeidet i Finnmark skrev på slutten av 1500-tallet at på norsk side var sjøsamer under 40–50 år kristne, mens fjellsamene fremdeles ikke kjente til kristendommen.⁴⁷

⁴⁰ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 153.

⁴¹ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 154.

⁴² Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 154.

⁴³ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1054.

⁴⁴ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 154.

⁴⁵ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 154.

⁴⁶ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1055.

⁴⁷ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 135.

Katolsk kristendom og samisk religion

Som nevnt er det ikke godt dokumentert hvordan kirken handlet ovenfor samisk befolkning under middelalderen, og de dokumentene som eksisterer er fragmentariske.⁴⁸ I artikkelen «Den forsinkete reformasjonen i Sápmi» diskuterer Siv Rasmussen *når* den samiske befolkningen faktisk møtte reformasjonen, og i den sammenheng drøfter hun også hvorvidt det eksisterte katolske samer. Rasmussen argumenterer for at problemstillinger som «når nådde reformasjonen Sápmi?» i stor grad ikke har vært diskutert tidligere, ettersom den vanligste forestillingen er at samene ble kristne først etter reformasjonen. Dette mener hun er feil, ettersom at forskere generelt er enige om at samene allerede før reformasjonen hadde kjennskap til og kontakt med kristendommen, og at kristne impulser allerede preget deres religion og kultur. Hvor dyptgående og omfattende denne kjennskapen var er imidlertid i tvil. Rasmussen hevder at begrepet «reformasjonen» oftest fungerer som et tidsskille for forfatter og leser.⁴⁹

Rasmussen påpeker at det tidligere ikke har kommet klart frem hva man legger i begrep som «kristen», «kristning» og «omvendelse». Hun bruker derfor begrepet «integret i kirka», da dette begrepet inkluderer mennesker som er døpt og deltar i kirkens ritualer uten å ta stilling til vedkommendes indre tro eller overbevisninger. Det utelukker heller ikke de som praktiserte samiske ritualer samtidig som de gikk i kirken. Rasmussen hevder at debatten om når samene ble kristne kan sammenlignes med diskusjonen fra 1800-tallet om hvorvidt nordmenn ble kristne først ved reformasjonen, ettersom at man måtte ha en personlig overbevisning for å være kristen. Steinar Imsen kritiserer denne oppfatningen slik: «Ingen av dem ser ut til å ha tenkt seg at det å være kristen like mye kan sies å være et allment kulturelt som religiøst fenomen, og dermed variabelt og foranderlig, samfunnsbestemt og tidsbestemt.»⁵⁰ Rasmussen mener man på samme måte må ta høyde for disse forskjellene i diskusjonen om kristningsprosesser av samene.

Tross at Rasmussen spesifikt tar for seg Finnmark og Torne lappmark, mener jeg at de kulturelle impulsene den samiske befolkningen kom i kontakt med i disse områdene ikke kan ha vært fullstendig ulike hva samer i sørligere områder ville møtt. Den katolske kirkens

⁴⁸ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 153.

⁴⁹ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 122.

⁵⁰ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 125.

dogmer, læresetninger og ritual ville sett relativt like ut, og artikkelen illustrerer at den tradisjonelle samiske religionen ikke var en isolert og uberørt enhet, men sannsynligvis ville innlemmet trekk fra sin nabokultur. Dette vil jeg også se nærmere på i kapittelet om kilder. Rasmussen går i sin artikkel gjennom noen områder hvor man kan se katolsk påvirkning av samisk religion, som jeg vil beskrive her.

Fra senmiddelalderen nevner Rasmussen at det forekommer endringer i gravskikk blant kystsamene i Finnmark, noe som tolkes som et resultat av kristen påvirkning. Urgravstradisjonen, hvor kroppene ble begravet i ur og stein, ble mindre vanlig, og de avdøde ble heller begravet i jordgraver på øyer og holmer. Mens liket tidligere hadde blitt kledd i never ble det etter hvert kledd i vanlige drakter, lagt i pulker og etter hvert kister.⁵¹ Rasmussen nevner også at kors og krusifiks over tid ble tatt i bruk.⁵² I tillegg trekker hun frem endringer i navnetradisjonen i både Finnmark og Torne Lappmark som indikasjoner på katolsk påvirkning.⁵³

Skriftlige kilder fra tidlig nytid forteller også om at samene kjente til kristendom før reformasjonen. Det har tidligere vært en vanlig oppfatning av samer tok i bruk kristne symboler som kors og krusifiks uten kunnskap om eller refleksjon rundt symbolets religiøse betydning.⁵⁴ Mange har også argumentert for at samene kun var nominelt kristne mens de fortsatt utøvet sin tradisjonelle religion. Rasmussen påpeker at dette kunne vært mulig i middelalderen, da minimumskriterium for å regnes som kristen kun omfattet å være døpt, og at man skriftet og gikk til nattverd én gang i året.⁵⁵ Disse kriteriene ble vedtatt på Det fjerde laterankonsil i 1215, grunnet at heller ikke alle andre områder i Europa levde som «skikkelige kristne», og mye folkereligion fremdeles ble praktisert side om side med kristen lære. I samenes tilfelle kunne de slik holde kontakt med samisk religion uten å stå i direkte konflikt med kristendommen.⁵⁶

⁵¹ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 130.

⁵² Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 130.

⁵³ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 130.

⁵⁴ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 131.

⁵⁵ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 131.

⁵⁶ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 133.

Fasteskikker blant samene

Spesielt interessant av katolske skikker blant samene er fasten, hvor man til gitte tidspunkt avstår bra å spise forskjellige matvarer, spesielt kjøtt.⁵⁷ Den blir beskrevet av Isaac Olsen i nordsamisk område, hele 180 år etter at reformasjonen offisielt fant sted. På begynnelsen av 1700-tallet skriver Olsen at det blant nordsamene ble observert flere fastedager; både kvinner og menn fastet alle høytider, som julaften, kyndelsmesseaften, påskeaften, pinseaften; også på langfredag og alle fredager, onsdagskvelder, torsdag og lørdag skulle de faste. Kvinner som hadde født skulle faste Vår frues aften.⁵⁸ Som Rasmussen påpeker er dette dager som tilsvarer de offisielle katolske fastedagene. Blant varangersamene ble det overholdt enda flere fastedager, og Rasmussen spekulerer på om de kan ha blitt påvirket av russisk-ortodokse skoltesarer, eller karelere og russere i middelalderen.

Isaac Olsen mente at både katolisisme og samisk religion var hedensk, men skilte mellom katolske fastedager og særegent samiske fastedager.⁵⁹ Han hevdet at samene sa de hadde lært om faste av hvite djevler som åpenbarte seg som engler for dem; samene argumenterte med at englene ikke ville vist seg så ofte og påbudt dem helligdagene om de ikke virkelig var hellige. Samene trakk også frem jomfru Maria som det viktigste forbilde ved fasten.⁶⁰ Olsen skriver at da han forsøkte å undervise samene i luthersk kristendom var det flere som nektet å gi slipp på tradisjoner fra katolisismen og samisk religion, deriblant fastetradisjonene.

Tidligere hadde presten Samuel Rheen også beskrevet fasteskikker blant samer i det lulesamiske området på svensk side. Rheen skrev i 1671 at fjellsamer i Lule lappmark fastet hver fredag, julaften og første juledag.⁶¹ Samene spiste på disse dagene ikke kjøtt men selvfanger eller kjøpt fisk, og om dette ikke var tilgjengelig ost og melk. I *Lapponia* (1673) tar også Johannes Schefferus opp dette temaet, og påpeker at skikken mest sannsynlig stammet fra katolisismen.⁶²

⁵⁷ *Store norske leksikon*, s.v. «faste», av Per Kværne mfl., lest 17.5.2023.

⁵⁸ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 139.

⁵⁹ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 139.

⁶⁰ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 139.

⁶¹ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 140.

⁶² Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 140.

Runekalendere

Rasmussen trekker frem andre elementer som indikasjoner på at samene selv etter reformasjonstiden holdt fast ved katolske elementer.⁶³ De benyttet runekalendere, og på svensk side er det blitt bevart slike kalendere fra 1600-, 1700-, og 1800-tallet med katolske symboler for helgendager og høytider. Men kalenderne har også en spesiell samisk utforming; de laget av reinhorn eller trematerialer, og de er sammenfoldbare og slik tilpasset et nomadisk liv. Noen argumenterer for inspirasjon fra nordisk design, kjent gjennom misjonsarbeid på 1300-tallet, men at enkelte trekk samtidig tyder på en eldre samisk tradisjon som eksisterte før katolsk kontakt med området. I så tilfelle vil dette være et særsamisk design som inkorporerte katolske elementer. Mange av kalenderne bærer trekk fra flere bispedømmer, noe som indikerer kontakt med flere kirker på tvers av landegrensene.⁶⁴

Trommer

Katolske symboler er også å finne på flere samiske trommer fra Torne lappmark. Da Anders Poulsen forklarte seg i retten i Vadsø i 1692 avga han en kristen forklaring for mange av symbolene på trommen sin, og nevnte kirker, helgener som Maria og flere symboler for helvete.⁶⁵ Enkelte, deriblant kanskje mest fremtredende den svenske etnografen Ernst Manker, har i senere tid hevdet at symbolene opprinnelig er samiske og at Poulsen løy for å unnsnippe straff. Andre, deriblant Håkan Rydving, mener man bør ta eieren på alvor, noe Rasmussen slutter seg til.⁶⁶ Hun nevner at det ville være naturlig at Poulsen selv som *noaidi*, samisk rituell spesialist, hadde kunnskap om kristendom, grunnet den lange og vedvarende kulturelle kontakten mellom samer og skandinaver i området, og at Poulsen korset seg under rettssaken. Også i svensk område kjente samene til Maria, som de ifølge den samiske klokkeren og prestesønnen Nicolaus Lundius «tilba».⁶⁷ Lundius nevner at samene i Ume lappmark også korset seg over brystet da han underviste dem om Gud. Mariasymbalet ble dessuten brukt som pynt på gjenstander som smykker og skjæer, og på svensk side var det flere joiker for Maria kjent enda til 1900-tallet.⁶⁸

⁶³ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 140.

⁶⁴ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 141.

⁶⁵ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 141.

⁶⁶ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 141.

⁶⁷ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 142.

⁶⁸ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 142.

Luthersk reformasjon

Grunnlag for misjonsarbeid

Sammenlignet med katolsk tid er det bedre tilgang på kilder etter reformasjonen. På begynnelsen av 1600-tallet blir samisk religion beskrevet av prest Peder Claussøn Friis fra Stavanger i *Norriges Beskriffuelse* (1613).⁶⁹ Informasjonen han bygget på hadde han sannsynligvis fått gjennom sin lærer Jon Simonsson, som opprinnelig var oppvokst på Helgeland og utdannet i Trondheim; Friis selv levde hele sitt liv i Stavanger. Friis skildret blant annet ofring til steiner og trær, og at samer langs kysten lot barna bli oppfostret blant nomadene for å få kunnskap fra dem. Beskrivelsen gir et bilde av den komplekse religiøse situasjonen samer i innlandet og langs kysten fra Trøndelag til Sør-Nordland befant seg i. Det skrives at ikke alle samer var hedninger; noen oppsøkte Piteå kirke, og mange lot barna sine døpe under opphold i under vinteren.⁷⁰

Kong Christian IV ville i 1601 få bygget kirke i Tysfjord i Ofoten, hvor mesteparten av befolkningen var samisk, men dette ble ikke noe av.⁷¹ På denne tiden ble samisk religion møtt med dødsstraff, landsforvisning eller utvisning fra lenet, noe som sto i sterk kontrast til tidligere reaksjoner fra kongemakten.⁷² På kongens instruks ble det også innført dødsstraff for trolldom, hvilket den førkristne religionen ble oppfattet som ettersom den involverte bruk av fysiske omgivelser som stein- og treguder, samt oppfattelsen at *noaidien* benyttet spådomskunst. Kong Christian IV dro i 1599 på visitas til Nord-Norge, først til Vardø og så videre til Kolahalvøya. Etter reisen mente han at han på denne reisen hadde blitt utsatt for samisk trolldom, og i ettertiden utsendte han flere forordninger hvor noen var spesielt rettet mot samer.⁷³ Mellom 1609 og 1617 ble elleve samer, ni menn og to kvinner, dømt og henrettet for trolldom, hvorav de fleste av dem ble brent.⁷⁴

Kongen anså seg selv som åndelig og politisk leder for sine undersåtter, og hadde etter reformasjonen påtatt seg ansvar for religionsutøvelse i kongeriket.⁷⁵ Videre på 1600-tallet forekom det sporadiske misjonsforsøk fra bispene i Trondheim, men de hadde varierende grad

⁶⁹ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 155 f.

⁷⁰ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 156.

⁷¹ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 156.

⁷² Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 156.

⁷³ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 135.

⁷⁴ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 136.

⁷⁵ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 89.

av interesse for samiske forhold. I 1618 gav kongen ordre til biskopen om å besøke kirker i Nordland og Finnmark hvert tredje år, og besøke eget sogn hvert år. Dette tiltaket ble ikke fullstendig gjennomført, da både kommunikasjonsmessige og økonomiske forhold må ha gjort det vanskelig, men det er mulig at det ble gjennomført flere besøk enn tidligere.⁷⁶ I 1634 ble en reisende prest ansatt til å oppsøke reindriftssamer i *siida*ene. Blant sjøsamer i Nord-Norge var dette en formalisering av vanlig praksis; fra Vest-Finnmark finnes flere eksempler på at samer gikk til gudstjenester, og prester reiste fra kirker til samiske bosetninger langs fjordene.⁷⁷ I middelalderen lå kirkene stort sett plassert langs kysten, men det ble nå bygget kirker innover langs fjordene. Sogneprestene reiste også inn til samene for å holde gudstjeneste minst én gang i året.⁷⁸

Biskop Erik Bredal, biskop i perioden 1643–1672, viste mer interesse for både reindrifts- og kystsamene enn andre, og oppholdt seg en periode i Trondenes ved Harstad under den svenske okkupasjonen av Trondheim i 1658–59.⁷⁹ Han oppfordret da studenter til å oppsøke samer i innlandet, men alle disse mistet livet.⁸⁰ Tilbake i Trondheim forsøkte han senere å integrere samene ved å la samiske barn vokse opp hos prester for at de så senere skulle preke i samiske bygder, men tiltaket lyktes ikke og ett av barna ble senere en dyktig utøver av samisk religion. Erik Pontoppidan, biskop i perioden 1673–1678, fikk oversatt den lille katekismen til sørsamisk, men denne ble aldri publisert. Biskop Peder Krogh, biskop i perioden 1689–1731, mente de religiøse omstendighetene blant samene var dårlige.⁸¹ Han fikk gjeninnført visitas hvert tredje år slik det var tiltenkt i 1618, og foretok selv flere slike reiser. Krogh anbefalte også til kong Fredrik IV at noen reiste til samiske områder for å lære dem opp i kristen tro; om dette ikke skjedde mente han de ville søke til svenske kirker.⁸²

På 1500- og 1600-tallet fattet Sveriges konger en større interesse for kirkevirksomhet i samiske områder. Det ble ansatt egne skattefogder, og samene ble beordret til å møte én gang i året for å betale skatt i spesifikke områder.⁸³ Det ble også sendt prester til disse områdene for å holde

⁷⁶ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 156.

⁷⁷ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 137.

⁷⁸ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 106.

⁷⁹ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1055.

⁸⁰ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 157.

⁸¹ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 137.

⁸² Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 157.

⁸³ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 135.

gudstjenester, døpe barn og utføre andre kirkelige oppgaver. Den daværende hertug Carl, senere kong Carl IX, besøkte også Torneå og områdene rundt Bottenviken i 1602.

Som regent planla Carl IX av Sverige en omfattende omorganisering av kirkesystemet i de nordlige områdene, som en måte å etablere territoriell kontroll.⁸⁴ Denne nyorganiseringen ble begynnelsen på et intenst misjonsarbeid blant samene på svensk side på 1600-tallet, som også etterfølgere av Carl IX bidro til; det ble bygget kirker og utgitt både religiøse verk og lærebøker på samisk.⁸⁵ Spesielle «lappeprester» ble også ansatt for å bo blant samene nært de nybygde kirkene.⁸⁶ Det ble også etablert skoler for samiske gutter, samiske lærere og kateketer ble utdannet, og samiske områder ble delt inn i prestegjeld. Flere samer ble også prester, den første allerede på slutten av 1500-tallet. Med unntak av Torne lappmark, hvor finsk ble brukt, ble hovedsakelig det samiske språket brukt i kirke- og skolesammenheng. Tross at ikke alle tiltakene var like vellykket var dette en begynnelse på et mer systematisk arbeid for konvertering av samene til luthersk kristendom. Dette styrket statlig kontroll i svenske områder med samisk befolkning, sammenlignet med de norske områdene.

Både gjennomføringen og resultatet av reformasjonen artet seg altså svært forskjellig i Norge og Sverige, noe som påvirket kirkelivet i samiske områder. Reformasjon i Norge kan betegnes både som en brå omveltning og en langsom prosess.⁸⁷ En brå omveltning ettersom at den ikke var grunnet i en folkebevegelse, men ble heller innført ovenfra uten lokal forankring. Det tok lang tid før den var gjennomført, og den ble da tvunget gjennom med militær makt.⁸⁸ Staten gikk forsiktig frem i starten for å unngå å provosere med enn nødvendig, og det tok derfor en stund før bruddet med katolsk kirke medførte virkelige endringer i tro og liv. Slik var det en langsom forvaltning ettersom at katolisismen levde videre en lang periode både i kirkekunst og gjennom forestillinger og folkereligion, og at det tok lang tid før Luthers teologi og ideer fant feste hos mesteparten av befolkningen. Nidaros stift ble Trondheim stift og omfattet da alt fra Sunnmøre til Øst-Finnmark, noe som vil si at flestparten av samer i Norge bodde i dette stiftet.⁸⁹ I Sverige kan reformasjonen også ansees som en langsom prosess som strakte seg over et stort tidsrom, men i motsetning til Danmark-Norge, hvor kongen tok all makt selv, fikk den

⁸⁴ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 136.

⁸⁵ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 157.

⁸⁶ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 136.

⁸⁷ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 133.

⁸⁸ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 89.

⁸⁹ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 134.

svenske kirken mer selvstendighet og handlingsrom. Katolske stift fortsatte å eksistere med en erkebiskop som leder; Uppsala erkestift fortsatte dermed å eksistere under samme navn, og de store områdene med samisk befolkning ble delt inn i lappmarker.⁹⁰

Siv Rasmussen oppgir noen mulige årsaker til forskjellene mellom Sverige og Danmark-Norges fremgangsmåte under organiseringen av misjonsarbeidet i Sápmi. Hun trekker frem at forskjeller i kirkestruktur kan ha vært viktig, ettersom at biskopen i Uppsala hadde mye større makt enn biskopen i Trondheim. Det nordlige presteskapet var viktig i Sverige og hadde mer innflytelse enn på den norske siden, og de svenske erkebiskopene i Uppsala og superintendentene i Härnösand kom ofte fra nordlige områder.⁹¹ De fleste prestene fra Danmark-Norge som arbeidet i nord var opprinnelig fra Danmark og hadde følgelig lite kunnskap om mangfoldet og religion i samiske områder, som også var geografisk vidstrakte.⁹²

Når kom reformasjonen til Sápmi?

Alle disse forholdene la grunnlaget for Thomas von Westens arbeid med misjonskollegiet i den norske delen av Sápmi, som mange anser som perioden da selve reformasjonen fant sted blant samene i Norge. Det var også begynnelsen på fastsetting av grenser i nord.⁹³ Danske myndigheter var urolige for sikringen av de nordlige landområdene, og samenes nasjonale tilhørighet var derfor et viktig spørsmål. Danmark-Norge fryktet å miste både land og befolkning til svenskene dersom samene ikke ble innlemmet i den dansk-norske staten. Grunnet at nasjonal identitet og sikkerhet hang tett sammen med religion falt behovet for grensesikring tett sammen med misjonsinteressen; Gud kunne straffe nasjonen om de ikke hadde en enhetlig religion, slik han hadde straffet folk i Det gamle testamentet.⁹⁴

Kristendommen i skandinaviske land var på 1700-tallet preget av to store retninger, pietismen og opplysningen. I første del av århundret dominerte pietismen, mens opplysningen vokste frem i midten av århundret. Istedenfor at opplysningen avløste pietismen eksisterte de side om side ut 1700-tallet; pietismen fortsatte å være aktuell gjennom vekkelsesbevegelser på 1800- og 1900-tallet, og opplysningens ideer ville fortsette å være viktige inn i det 19. århundret.

⁹⁰ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 134.

⁹¹ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 138.

⁹² Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 138.

⁹³ Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 158.

⁹⁴ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1055 f.

Både pietismen og opplysningen var utenlandske impulser, pietismen hovedsakelig fra Tyskland, og opplysningen fra en bredere kulturell bakgrunn med innflytelse på mange samfunnsområder i tillegg til kirken.⁹⁵

Pietismen ønsket en levende kristendom hvor den enkeltes personlige tro gav utslag i og rettet individets liv. Den blir ofte regnet som en reaksjon på den luthersk ortodokse «vanekristendommen» under 1600-tallet, hvor korrekt teologi og praksis sto mer sentralt enn overbevisningen bak handlingene.⁹⁶ Tilhengere av luthersk ortodoksi var opptatt av å bevare det de anså som Martin Luthers egen lære. Bibelen var et sikkert grunnlag for lære og liv, og man vektla en «objektiv» lesning av Bibelen.⁹⁷ Man skal likevel ikke overdrive forskjellene mellom de to bevegelsene, og flere tekster av luthersk ortodokse teologer spilte en stor rolle for utviklingen av pietistisk tankemåte. Pietismen kan sies å innebære en subjektiv fordypning av visse sider ved ortodoksien.⁹⁸ Individets erfaring og opplevelse ble understreket og troen skulle vise seg som en levende kraft i livet. Dette innebar fokus på etikk; man skulle leve et fromt og godt liv, motivert av egen overbevisning. Retningen ansees som et forsøk på å «reformere reformasjonen».⁹⁹

Det pietistiske misjonsarbeidet tidlig på 1700-tallet ble en ny mulighet for å nå samene, under ledelse av teologen og presten Thomas von Westen. Finnemisjonen ble etablert av Kong Fredrik IV i 1713, og von Westens base for ble det nyopprettede *Seminarium Scholasticum* knyttet til katedralskolen i Trondheim. Som teologisk retning vektla pietismen behovet for at alle skulle få høre guds budskap på sitt morsmål, ettersom dette ville lede til personlig omvendelse, kristelig levemåte og frelse.¹⁰⁰ Von Westen ville utdanne samisktalende undervisere og misjonærer, samt utdanne samer til skolelærere som kunne bistå misjonærene. Tross at noen samer ble utdannet til skolelærere gikk ingen videre med teologisk utdanning for å bli prester, noe Sverige hadde lyktes med allerede på 1600-tallet.¹⁰¹

⁹⁵ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 113 f.

⁹⁶ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 114 f.

⁹⁷ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 93 f.

⁹⁸ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 115.

⁹⁹ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 116.

¹⁰⁰ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1055.

¹⁰¹ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1056.

Som pietist ville von Westen forkynne det han anså som «ekte» kristendom, altså en kristendom praktisert på grunnlag av personlig tro og i henhold til pietistiske ideer om korrekt praksis.¹⁰² Ikke alle hans medarbeidere var pietister; noen var fremdeles preget av den lutherske ortodoksien som dominerte på 1600-tallet, andre av kirkens nye rasjonalistiske tankegods. Felles for disse to retningene var et mindre fokus på personlig tro og mer på behovet for opplysning blant samene; de så religionsskiftet i et mer «langiktig perspektiv» enn pietistene. Tanken var at økt kunnskap og kulturell innlemmelse ville føre til gradvis endring og til slutt varig kristendom blant samene.

Ved sin ankomst til Finnmark på sin første misjonsreise oppdaget von Westen at samene allerede var godt kjent med kristendommen; de var vant med å omgås skandinaver og var som regel «nominelle kristne»; barn ble døpt i kirken og samene gikk til nattverd. Også noaidene dømte barna sine i kirken.¹⁰³ Samenes kunnskap om kristen teologi var likevel mangelfull. De hadde ikke kunnskap om katekismene eller personlig tro, og levde ofte etter misjonærenes oppfattelse ikke etter korrekt kristen levemåte. Mange holdt som nevnt fast ved gamle offertradisjoner og religiøse skikker.

Det var i tillegg regionale ulikheter angående til hvilken grad samene levde «kristne» liv. Misjonærene hevdet at samene i Finnmark hadde bedre kunnskap om kristendom enn de i Troms, Nordland og Trøndelag. Rasmussen påpeker flere mulige årsaker for at samer lengre nord hadde bedre kjentskap til kristendom enn samene i sør; økt kirke- og misjonsaktivitet på 1600- og 1700-tallet kan ha bidratt til fornyelse i religiøsitet blant nordsamene.¹⁰⁴ Misjonærene kan også ha overdrevet i en eller annen retning for å fremheve egen innsats eller underbygge sitt eget arbeid. Det er også mulig at påstanden stemmer, ettersom at flere trommer ble beslaglagt i Trøndelag og kun én i Finnmark. Urgravskikken døde også ut i Finnmark omtrent samtidig som de ble tatt i bruk i Trøndelag, rundt 1500. Von Westen trakk frem at arbeidet på svensk side, og da spesielt arbeidet til enkelte prester, hadde vært effektivt for å spre kristendommen.¹⁰⁵ Spesielt reagerte von Westen på tendensen til å blande elementer fra religionene.¹⁰⁶ Det var også stor variasjon mellom områder i hvilken grad og på hvilken måte samisk befolkning deltok i kirkelivet. Det var både forskjeller på deltakelse på svensk og norsk

¹⁰² Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1057.

¹⁰³ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1056 f.

¹⁰⁴ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 128.

¹⁰⁵ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1057.

¹⁰⁶ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1057.

side, men det var sannsynligvis forskjeller mellom de samiske språkområdene også.¹⁰⁷ Det var også et statlig motiv for samisk kristendom; religion ble brukt som middel for å opprette kontroll over nordlige territorier, men av de forskjellige nasjonene ble det brukt med ulike metoder og til forskjellig tid.¹⁰⁸

I kapittel 4, om de spesifikke kildene jeg vil ta benytte, skal jeg gå nærmere inn på tre enkelte misjonærers arbeid i Sápmi, i direkte sammenheng med tekstene de produserte.

Reaksjoner fra samisk hold

Jeg vil gå grundigere til verks i senere kapittel med å se på samiske reaksjoner på kristen innflytelse i Sápmi, men vil her kort nevne et par ting som er relevante for det jeg nettopp har diskutert.

Holt og Hansen hevder i artikkelen «Samhandling, samfunnsmakt og omdanning i nord» at det i motsetning til blant andre folkegruppene i Norge, Sverige, og Finland var flere samer som ikke konverterte til kristendommen i løpet av middelalderen, men som heller fortsatte å praktisere den tradisjonelle religionen sin.¹⁰⁹ Flere klarte også å kombinere den med «pro forma» deltakelse i kirkelivet, som her tidligere nevnt gjennom å oppfylle den katolske kirkens minimumskrav med tanke på dåp og skriftemål.

Protestantismen medførte en endring i synet på religion fra et kollektivt til et individuelt anliggende: tidligere var religion en kollektiv affære som langt på vei kunne kombineres med både norrøne, katolske og samiske ideer og tradisjoner. Men ved den lutherske ortodoksiens inntog ble fokuset flyttet til individets tro, meninger og handlinger. Man sto nå personlig ansvarlig for frelse eller fortapelse. Pietistiske styremakter så ned på de skikkene som samene hadde tillagt seg og tatt vare på gjennom generasjoner.¹¹⁰

I «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi» diskuterer Rasmussen en annen mulig reaksjon på kristendommens økende tilstedeværelse og krav på eksklusivitet. På 1600- og 1700-tallet var

¹⁰⁷ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 135.

¹⁰⁸ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 134 f.

¹⁰⁹ Holt og Hansen, «Samhandling, samfunnsmakt og omdanning i nord», s. 37 f.

¹¹⁰ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 106.

ofring eller å gi gaver til kirkene en utbredt skikk i Torne lappmark; Rasmussen skriver at dette også kunne sees på kysten av Finnmark, men i mindre utberedt grad.¹¹¹ Tilsynelatende ble gavene gitt frivillig, i tillegg til tiende og betaling for tjenester. Penger, reinmelksost, vokslys, reinskinnshansker og skinn fra vilt var de vanligste gavene gitt i Torne, men også laks og reintunger forekom.¹¹² Sjeldnere ble det gitt større gaver; kvinner gav sølvsmykker, og en rik reineier gav kirken i Utsjoki en lysekrone på begynnelsen av 1700-tallet. I Finnmark var det vanligst å gi penger, men også reinskinn og vokslys. På 1600-tallet nevner også kilder som presten Olaus Sirma denne praksisen, og Johannes Tornæus, prest i Nedertorneå, beskriver offer av reinskinn på alteret og sammenligner dette med offer til *sieidit*, samiske offerplasser.¹¹³

Ved en ransaking i svensk lappmark for å undersøke hvorvidt samene fremdeles praktiserte den tradisjonelle religionen ble samene i Jukkasjärvi spurt om deres bruk av trommen. De svarte da at de hadde brukt trommen opp til den dagen, men kun for å opprettholde forfedrenes skikker og for å vinne god lykke.¹¹⁴ De svarte også at de ikke lenger brukte offerstedene. På samme spørsmål svarte samene i Enontekis at de kunne love reinskinn eller andre gaver til kirken i håp om å motta hjelp mot for eksempel sykdom.¹¹⁵ Praksisen med å ofre til kirken blir tolket forskjellig av forskere, men Rasmussen mener det som kommer til syne er spor av to forskjellige tradisjoner, delvis blandet og inngående i hverandre; for samisk befolkning ble ofring i kirken en metode for overføring av offerpraksis fra samisk religion til kirken.¹¹⁶

Mange ville ikke gi slipp på sine tradisjoner fra både samisk religion og katolisisme da Olsen forsøkte å lære dem opp i luthersk kristendom. I et annet tilfelle skriver misjonæren Gabriel Tuderus, som var prest i Kemi lappmark i Nord-Finland, om at han hadde forsøkt å overbevise samene om at bruken av en rituell bakre inngang i gammen var feil. Han forsøkte å spikre igjen en bakkdør, men da samlet *siidaen* seg og gjorde motstand.¹¹⁷

Det finnes også kilder til situasjoner med andre utfall. Elias Heltberg, misjonær i Varanger i 1718, nevner en eldgammel lov som forbød kjøtt på julaften og andre høytidaftener. Gruppen

¹¹¹ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 142 f.

¹¹² Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 143.

¹¹³ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 143.

¹¹⁴ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 143.

¹¹⁵ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 144.

¹¹⁶ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 144 f.

¹¹⁷ Hansen og Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 219 f.

av samer i dette tilfelle var lettere å overtale; Heltberg skriver at de priset Gud for bedre kunnskap da han forklarte at fasten var unødvendig.¹¹⁸

Olsen og Hansen hevder det trolig var vanlig med en tromme til bruk ved ritualer i hver husholdning; alle kunne bruke trommen til dette formålet.¹¹⁹ Mange samiske trommer ble ødelagt og brent av misjonærer og statsmakter, da de ble ansett som symbol på hedendom og trolldom.¹²⁰ Enkelte trommer ble gjemt bort av samene og slik bevart. I dag kjennes det til rundt 70 bevarte trommer, den største samlingen oppbevart på Nordiska museet i Stockholm.

«Førkristen samisk religion»

I dette kapittelet har jeg forsøkt å illustrere at begrepet «førkristen samisk religion» i sammenheng med religionen som ble praktisert av samer på 1700-tallet ikke vil være korrekt, ettersom den tradisjonelle samiske religionen på dette tidspunktet allerede gjennom flere hundre år hadde vært i nær kontakt med kristendommen. Enkelte elementer fra for eksempel katolisismen har på denne måten blitt integrert i den samiske tradisjonelle religionen.

Enkelte religionshistorieforskere mener den religiøse endringen blant samene var fullført på 1700-tallet. Roald L. Kristiansen mener man må ta hensyn til at samene selv hadde en annen forståelse av kristendom og kanskje ikke anså seg selv som utelukkende kristne. De opplevde ikke nødvendigvis en konflikt mellom religionene, og mange praktiserte dem side om side. Dette var misjonærene negativ til, og tok svært alvorlig. Samene hadde også forskjellig perspektiv på dette seg imellom, hvor noen ønsket å bevare den før-lutherske religionen uendret i større grad enn andre, mens noen lettere gikk over til luthersk kristendom. Det var også flere mellomposisjoner.¹²¹

Som vi har sett i dette kapittelet mener mange at på norsk side var den pietistiske misjonen til Thomas von Westen gjennombruddet for kristningsprosessen. Blant andre hevder Sigrun Høgetveit Berg, Dikka Storm og Rognald Heiseldal Bergesen dette i sin artikkel «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap».¹²² Dette stiller imidlertid

¹¹⁸ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 139 f.

¹¹⁹ Det spesifiseres ikke hvilke områder Olsen og Hansen her sikter til.

¹²⁰ Hansen og Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, s. 216-219.

¹²¹ Kristiansen, «Den norske kirken og det samiske», s. 1057 f.

¹²² Berg, Storm og Bergesen, «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», s. 158.

Rasmussen og flere andre seg kritiske til. Håvard Dahl Bratrein mener historikere i for stor grad har akseptert ideen om at samene før misjonstiden var hedenske og ukjent for kristendom. Han mener de sannsynligvis allerede i stor grad var påvirket av religiøse impulser etter flere hundre år med kontakt, og at det er problematisk å akseptere von Westen og Hans Hammond, von Westens biograf, som vitner.¹²³ Et annet perspektiv er Håkan Rydvings, som i sitt arbeid demonstrerer hvordan samer i lulesamisk område utviklet metoder for å praktisere sin samiske religion i én sfære (inkludert det de hadde integrert fra katolsk kristendom), samtidig som de deltok i lutherske religiøse ritualer. Dette eksemplifiseres med en gjennomgang av navngivningsritual, med klare grenser mellom religiøse sfærer.¹²⁴ Denne forklaringsmodellen finner Rasmussen støtte for i sitt arbeid med Torne lappmark og Finnmark. Hun hevder at samene her utviklet religiøs praksis med synkretistiske trekk, hvor de tok med elementer fra samisk religion inn i kirken, og brukte kristne symboler på trommer.¹²⁵ Rasmussen mener det i hvert fall i Finnmark og Torne lappmark ser ut til at man til en viss grad hadde blandet religionene sammen, og at elementer fra katolisismen opptrådte sammen med samisk religion.¹²⁶

¹²³ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 124.

¹²⁴ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 124.

¹²⁵ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 124.

¹²⁶ Rasmussen, «Den forsinkede reformasjonen i Sápmi», s. 133.

Kapittel 2 – Kilder og kildekritikk

En av hovedutfordringene knyttet til arbeid med tradisjonell samisk religion er mangelen på verbale primærkilder. Det finnes selvfølgelig primærkilder skapt av mennesker som levde innenfor den samiske kulturens og religionens verdensforståelse, men disse er såkalte «stumme» kilder, altså objekter, rituelle steder, eller andre arkeologiske funn. Dette gjør det vanskelig for oss i ettertid å si noe om hvorfor samiske ritualer utspilte seg slik de gjorde, og hvilken mening som lå bak de forskjellige ritene eller religiøse overbevisningene. De verbale sekundærkildene kan ikke gjøre opp for denne mangelen på innsideperspektiv, men som de eneste verbale kildene som er tilgjengelige har de en stor verdi gitt at de brukes med varsomhet. I dette kapitlet vil jeg gi en oversikt over disse kildene, samt tematisere utfordringer de innebærer. Hovedfokus vil være på skriftlige kilder, men jeg vil først kort nevne trommer og arkeologiske kilder, som de eneste overlevende primærkildene.

Primærkilder

Arkeologisk materiale

Som kildekategori har arkeologisk materiale vært viktig for å utvide kunnskapsgrunnet om fortiden, og utviklingene vi ser i fagfeltet i dag gjør det til et stadig viktigere og mer presist verktøy. Moderne teknologi som karbondatering kan nå gi presise dateringer for gjenstander, planter, og levningers alder, og gir en ny og unik innsikt i fortiden uten å være avhengig av historiske litterære kilder.¹²⁷ Ettersom det førkristne samiske samfunnet var skriftløst, gir arkeologisk arbeid et unikt innblikk i situasjoner hvor utenforstående vitner ikke hadde tilgang. De viktigste arkeologiske kildene vi har til samisk religion er hovedsakelig rituelle plasser, da både steder hvor offerritualer og andre ritualer fant sted, og gravfunn. Tidligere har ikke slike plasser blitt viet mye oppmerksomhet fra akademikere, som heller har opptatt av å utforme lister over kjente offerplasser enn å undersøke dem som en potensiell kilde til offerritualer.¹²⁸ Ved å undersøke offerplasser og gravplasser kan vi lære mye om samiske riter, som å undersøke hvilke områder som prinsipielt ble benyttet i slike sammenhenger, hvilke ofringer som oftest fant sted, eventuelle regionale forskjeller, og undersøke endring over tid.

¹²⁷ Renfrew mlf., *Archaeology: Theories, Methods and Practice*, s. 36.

¹²⁸ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 31.

I senere tid er det blitt utført omfattende studier av slike steder, og funnene viser mønster i valg av rituelle plasser, ofringer og offergaver. Blant annet skriver Tiina Äikäs at spesielle fjell, klipper, huler, vannfall og kilder står i fokus i det «hellige» landskapet – noen av disse fungerte som offerplasser hvor levninger av dyr er funnet, mens andre ikke gjorde det.¹²⁹ Hun argumenterer for at det kulturelle landskapet vil leve i den enkeltes minne, og hele landskapet på denne måten ville være preget av religiøs mening. Slik ville religiøs praksis ha involvert hele samfunnet på en daglig basis.¹³⁰ Spesielt steder som lå i høyden eller hadde tilknytting til vann går igjen som viktige innen samisk religion.¹³¹ Funn viser at reinsdyr var det vanligste offerdyret, men det er også gjort funn av mynter, andre metallgjenstander og lignende som ble brukt som offergaver.¹³² I sin studie av graver redegjør Audhild Schanche blant annet for den historiske utviklingen fra samiske graver i urer og jordgraver til gravlegging i kirkegårder, som kan fortelle oss om tidslinjen i denne perioden.¹³³ Hun diskuterer også steder hvor gravfunn er gjort og gjenstander som er funnet i gravene. Funn av dyregraver (bjørnegraver) på samme sted som menneskegraver og lignende funn kan, satt i tidsperspektiv, gi oss pekepinner på religiøs utvikling og endring i praksis.¹³⁴

Slike opplysninger vil tilføye informasjon til de skriftlige kildene, som ofte er mangelfulle om disse temaene.¹³⁵ Informasjon om vanlige offerdyr kan fortelle om deres tilgjengelighet, og ved hjelp av karbondatering kan vi vite mer om tidslinjen til de forskjellige offerstedene. Slike funn kan også fortelle oss at ofringer fant sted langt inn i perioden da samene visstnok var kristnet, og gir oss dermed et mer komplett og komplekst bilde av den religiøse situasjonen.¹³⁶ Selvfølgelig må man være oppmerksom på hvilke områder slike studier blir gjennomført i, ettersom de viser store regionale forskjeller og ikke kan benyttes til å gi generell informasjon for hele Sápmi. Tross deres nytteverdi har arkeologiske kilder også sine begrensninger. De er stumme av natur, og det er også vanskelig å vite noe om ritualets utforming og rekkefølge basert på arkeologisk materiale alene. Dermed mangler det kontekst for ritualer eller handlinger.¹³⁷ Vi kan for eksempel vite *hvilke* plasser som ofte ble brukt som offersteder, men ikke om eventuelle *grunner* for valget. Det gir oss heller ikke innblikk i alle ritualer og ofringer

¹²⁹ Äikäs og Salmi, *The Sound of Silence*, s. 43.

¹³⁰ Äikäs og Salmi, *The Sound of Silence*, s. 44.

¹³¹ Äikäs, *From Boulders to Fells*, s. 206.

¹³² Salmi mfl., «Tradition and transformation in Sámi animal-offering practices», s. 476, 482.

¹³³ Schanche, *Graver i ur og berg*, s. 350.

¹³⁴ Schanche, *Graver i ur og berg*, s. 349.

¹³⁵ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 31.

¹³⁶ Salmi mfl., «Tradition and transformation in Sámi animal-offering practices», s. 482.

¹³⁷ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, 31.

– basert på kildene deltok kun mennene i ritualer borte fra boplassen. Dermed kan disse kildene fortelle oss lite om kvinners rituelle praksis, ettersom den ikke etterlot seg like varige spor.¹³⁸

I sammenheng med navngivnings- og navnebytteritualer i sørsamisk område vil disse begrensningene gjelde på samme måte, og offerplasser eller andre rituelle plasser vil ikke kunne fortelle oss om årsaken bak ritualene. Samtidig kan man gjennom sammenligning med misjonærenes beskrivelser av hva som ble ofret i slike sammenhenger kunne vurdere om det muligens kan ha vært et likt ritual som har funnet sted, selvfølgelig med forbehold om at misjonærenes beskrivelser ikke er førstehåndsberetninger. Som nevnt vil karbondateringer også hjelpe til med å stadfeste til hvilke tider ofringer fant sted i hvilke områder, og man kan dermed trekke noen tentative slutninger angående tidsrammene for den tradisjonelle religionen. Om offerritualer fremdeles fant sted vil det ikke være urimelig å forestille seg at andre deler av den samiske religionen fremdeles ble praktisert, selv om offerplassene i seg selv ikke eksplisitt kan bekrefte eller avkrefte dette.

Trommer som kildemateriale

Tidligere har den samiske trommen ofte blitt referert til som «runebomme», men i nyere tid unngår man gjerne dette begrepet. Dette fordi betegnelsen er misvisende; for det første er det ikke runer, men samiske symboler som er avbildet på trommen.¹³⁹ For det andre skaper begrepet «å rune», grunnet koblingen mellom runer og magi, en negativ assosiasjon og oppfatning om at samene drev med «heksekunst» eller «trollkraft». Nå jeg i kapittel 3 kaller den samiske trommen «runebomme», er det for å gjenspeile ordvalgene benyttet i kildene.

Bruken av trommer har lenge vært omtalt i relasjon til samene, og den eldste omtalen finnes i manuskriptet *Historia Norvegie*, muligens forfattet allerede på 1100-tallet. Her fortelles det om en trollmanns bruk av trommen for å helbrede en kvinne.¹⁴⁰ Ved bruk av trommen skulle de få kunnskap om hva som ville skje i fremtiden, og om hvordan de kunne ofre for å unngå ulykke. Flesteparten av beskrivelsene av trommer kommer fra møtet mellom misjonærene og samene under 1600- og 1700-tallet. Mange av nedtegnelsene skrevet av misjonærene bygger til en viss grad på forhør av trommenes eiere, men grunnet frykt for straff var de antagelig også samtidig

¹³⁸ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 32.

¹³⁹ Store norske leksikon, s.v. «runebommer - samiske trommer», av Siv Ellen Kraft, Trude Fonneland, Jan Sverre Knudsen og Mikkel Berg-Nordlie. 28.5.23. https://snl.no/runebomme_-_samiske_trommer

¹⁴⁰ Berglund, «Samiske trommer», *Norark*. 28.5.23. <https://norark.no/innsikt/samiske-trommer/>

motvillige til å være fullstendig åpne i forklaringene sine.¹⁴¹ Disse forklaringene er dermed fremdeles til en viss grad preget av et utenforperspektiv, selv om de kan regnes som mer pålitelige enn om misjonærene skulle ha tolket trommenes mening selv.

Den samiske trommes kildeverdi er omdiskutert, da trommen er en stum, ikke-verbal kilde som ikke kan tolkes med sikkerhet grunnet manglende kontekstuell informasjon.¹⁴² Den ble et symbol på protest mot kristendommens voksende og påtvungne tilstedeværelse i samiske bosetningsområder, da trommene også ble samlet inn og brent av misjonærer.¹⁴³ Av de trommene som er bevart i dag har de fleste ikke overlevende forklaringer av symbolikken eller bruksmetode fra sine eiere, noe som gjør trommen som kilde sårbar for spekulasjon og projisering av fortolkerens egne ideer. Kun to trommer eksiterer hvor eiernes egne forklaringer er blitt bevart, men disse forklaringene har tidligere stort sett blitt ignorert da de ikke stemmer overens med religionsforskeres tanker om hva som «burde» være avbildet.¹⁴⁴

Beskrivelsene av navngivnings- og navnebytteritual i kildematerialet involverer i flere tilfeller bruk av trommer i varierende sammenhenger, noe jeg vil undersøke nærmere i neste kapittel.

Sekundærkilder

Det var stor variasjon mellom forskjellige samiske grupper og personer på begynnelsen av 1700-tallet angående i hvilken grad de selv benyttet skriftspråk, men det innebærer ikke at de ikke ble skrevet om.¹⁴⁵ Samer og samisk kultur figurerer i flere skriftlige kilder, som for eksempel rettsdokumenter, reiseskildringer, skattepapirer og andre statsdokumenter. En av de viktigste kildene vi har til samisk religion er tekster forfattet av kristne, skandinaviske misjonærer som oppholdt seg i Sápmi med hensikt om å kristne den samiske befolkningen. Disse tekstene blir ofte kalt «kildeskriftene». I denne delen av kapittelet vil jeg diskutere de forskjellige skriftlige kildene, med et hovedfokus på disse såkalte kildeskriftene. Jeg vil først presentere forfatterne og periodene kildeskriftene ble nedtegnet i, ettersom det er viktig å vite hvor misjonærenes hovedfokus lå og hvem de viktigste aktørene var. Jeg vil spesielt omtale

¹⁴¹ Berglund, «Samiske trommer», *Norark*. 28.5.23. <https://norark.no/innsikt/samiske-trommer/>

¹⁴² Rydving, «Drums and drum figures», s. 39.

¹⁴³ Berglund, «Samiske trommer», *Norark*. 28.5.23. <https://norark.no/innsikt/samiske-trommer/>

¹⁴⁴ Rydving, «Drums and drum figures», s. 50.

¹⁴⁵ Andresen mfl., *Å gripe fortida*, s. 51.

forfatterne av tekster jeg vil benytte meg av og personer som har påvirket dem. Etter dette vil jeg systematisk vil gå gjennom kildekritiske problemer knyttet til disse.

«Kildeskriftene»

Kildeskriftene danner hovedgrunnlaget for vår kunnskap om samisk religion. Mange av dem er ikke kun opptatt av religion, men tar også for seg andre områder av samisk livsstil og går i dybden på blant annet samenes opphav, levebrød, kosthold, bekledning, språk og boforhold. Ofte tar tekstene for seg religionen i et eget kapittel, hvor forfatterne redegjorde for elementer i samisk religion de oppfattet som viktige. Disse tekstene utgjør den desidert viktigste kategorien av tekster som kan gi oss kunnskap om samisk religion i denne tidsperioden. Tidligere har det vært vanlig å dele tekstene i to kategorier; svenske misjonærtekster fra 1600-tallet, og norske misjonærtekster fra 1700-tallet. Håkan Rydving argumenterer imidlertid for at en tredeling med utgangspunkt i kildeforfatternes teologiske retning vil være mer gunstig.¹⁴⁶ Han foreslår å gruppere tekstene i kilder fra 1670-tallet, karakterisert av luthersk ortodoksi; kilder fra 1715–1731, karakterisert av pietisme; og kilder fra 1740- og 1750-tallet, karakterisert av opplyst ortodoksi. For min oppgave vil kun tekstene skrevet mellom 1715–1731 være relevante, men ettersom tekstene skrevet før og etter denne perioden gir verdifull innsikt i hva tekstene jeg vil forholde meg til fokuserer på, vil jeg også kort presentere noen trender og fokusområder i disse.

1670-tallet

Den luthersk ortodokse tradisjonen var preget av streng religiøsitet og fromhet, og vektla blant annet kirkegang.¹⁴⁷ Misjonærtekstene forfattet i denne perioden viet generelt stort fokus til samenes ritualer, og hvor og hvordan de samiske guddommene ble tilbedt – informasjon som senere ble brukt for å motarbeide samisk tradisjonell religion med makt.¹⁴⁸ I denne perioden ble de fleste tekstene samlet inn på oppfordring fra den svenske rikskansleren Magnus Gabriel De la Gardie, med hensikt om å imøtegå rykter på kontinentet om at Sveriges seiere under Trettiårskrigen delvis var hjulpet av samiske «trollmenn».¹⁴⁹ Ved å samle inn informasjon om samene fra geistlige som levde blant dem i Sápmi ønsket den svenske staten å skape en positiv

¹⁴⁶ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 58 f.

¹⁴⁷ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 59.

¹⁴⁸ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 59

¹⁴⁹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 19.

oppfatning av lappmarkene og det samiske folket.¹⁵⁰ Resultatet var verket *Lapponia*, forfattet av Johannes Schefferus. Det baserte seg på eldre tekster og det nylig innsamlede materialet. Schefferus, som var innehaver av det skytteanska professoratet i veltalenhet og statsvitenskap ved Uppsala universitet, ferdigstilte og publiserte *Lapponia* på latin i 1673, kun to år etter at han fikk oppdraget.¹⁵¹ Den ble senere også utgitt på flere andre språk.

Av manuskriptene som ble sendt inn til Schefferus benyttet han særlig de forfattet av prestene Samuel Rheen og Johannes Tornæus, og han hadde også tilgang til flere andre.¹⁵² Rheen spesielt er vurdert som en god kilde, men et gjentakende problem med misjonærtekstene er at forfatterne skrev av og kopierte hverandres manuskripter, og Rheens manuskript ble senere benyttet av flere andre misjonærer. Flere av disse manuskriptene utgjør likevel verdifulle kilder med tilføyelser av egne observasjoner, som tekstene til Tornæus, Olaus Graan og Nicolaus Lundius.¹⁵³ Lundius, som selv kom fra en samisk familie, burde hatt bedre mulighet til å gi autentiske opplysninger, men tross kunnskap om den samiske kulturen har han tilsynelatende ikke mye kjennskap til religionen, og refererer til andre forfattere. Likevel er denne teksten interessant som et innsiddeperspektiv fra den samiske kulturen, om enn ikke fra religionen.¹⁵⁴ Flere av manuskriptene som ble forfattet for å utgjøre kilder for *Lapponia* kom for sent frem til å kunne benyttes av Schefferus, men kan være av nytte for oss i dag.

Tidlig 1700-tall

Den andre perioden, hovedsakelig mellom 1715 og 1731, var i stor grad et resultat av økt misjonsvirksomhet i Sápmi på verge av pietistiske, dansk-norske misjonærer, og det er i denne perioden tekstene jeg vil ta for meg ble forfattet.¹⁵⁵ Den pietistiske retningen av lutherdom, som oppsto i Tyskland, utviklet seg som en reaksjon på oppfattelsen av «vanekristendom».¹⁵⁶ Målet for bevegelsen var en levende kristendom for troende og menighetslivet, og det helt grunnleggende var den subjektive opplevelsen av tro og erkjennelse.¹⁵⁷ Det var større

¹⁵⁰ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 59 f.

¹⁵¹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 19.

¹⁵² Rydning, *Samisk religionshistoria*, s. 19.

¹⁵³ Rydving, *Samisk religionshistoria*, 20 f., s. 22.

¹⁵⁴ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 60; Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 24.

¹⁵⁵ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 61.

¹⁵⁶ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 115.

¹⁵⁷ Elstad, *Nyere norsk kristendomshistorie*, s. 21.

vektlegging på individuell konvertering og frelse, samt troens innhold og kognitive aspekter, noe som gjenspeiles i tekstene.¹⁵⁸

Allerede før Misjonskollegiet (*Collegium de cursu evangelii promovendo*) i København fikk ansvar for dette området var misjonærer som Isaac Olsen til stede i Nord-Norge og drev misjonsarbeid og kristendomsundervisning.¹⁵⁹ Men hovedpersonen bak denne virksomheten var Thomas von Westen, som sammen med andre prester ønsket å påvirke menighetstilværelsen i Sápmi, og fikk støtte til dette fra kongen og statlig hold.¹⁶⁰ I årene von Westen arbeidet som misjonær samlet han inn en omfattende mengde materiale, og han var også nøye med å noterte hvilke områder informasjonen var hentet fra.¹⁶¹ Han foretok mange reiser i det samiske området, men utviklet ikke før i 1722–1723 en dypere forståelse for den samiske religionen, dette grunnet misjonæren Jens Kildal og hans samiske kone Karen.¹⁶² Von Westen bearbeidet senere materialet sitt, igjen med fokus på informasjonens geografiske opprinnelse, men døde før noe av materialet ble publisert. Mesteparten av notatene hans er siden gått tapt, men ble før det brukt av flere andre misjonærer som basis for deres egne tekster. Disse har imidlertid ikke tatt hensyn til hvor informasjonen er innhentet, noe som er en ulempe grunnet de store regionale forskjellene i religiøs praksis.¹⁶³

Von Westens materiale ble etter hans død overtatt av hans kollega Hans Skanke som bearbeidet det for bruk til sin egen religionshistorie, i kortere og mer generaliserte trekk. Bearbeidelsen er likevel såpass annerledes fra von Westens at Skanke må ansees som forfatter.¹⁶⁴ Dette manuskriptet ble først utgitt i 1940, men en kopiert versjon med enkelte endringer ble utgitt allerede i 1767 av Erich Johan Jessen-Schardebøll, som hevdet å ha basert det på von Westens materiale. Andre har også benyttet seg av von Westens arbeid, og utenom materiale notert av Isaac Olsen er alle de norske kildeskriftene påvirket av hverandre.¹⁶⁵ Men selv om de ikke er helt uavhengige har andre også samlet inn eget materiale, som Johan Randulfs arbeid med Nærøymanuskriptet, og brødrene Jens og Sigvart Kildals innsamlinger i lule- og pitesamisk område.¹⁶⁶ Jens Kildal hadde også en viktig rolle ettersom han var personen som opprinnelig

¹⁵⁸ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 59.

¹⁵⁹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 25.

¹⁶⁰ Elstad, *Norsk kristendomshistorie*, s. 124.

¹⁶¹ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 61.

¹⁶² Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 61.

¹⁶³ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 27.

¹⁶⁴ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 29.

¹⁶⁵ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 42.

¹⁶⁶ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 31.

underviste von Westen om samisk religion, og dermed gav ham et annet forståelsesgrunnlag.¹⁶⁷ Av svenske tekster i denne perioden er de i stor grad delvis eller fullstendig avhengig av de norske manuskriptene, og innholdet reflekterer som følge ikke de svenske områdene av Sápmi veldig presist. Et unntak er en nedtegninger av en ung same, Petrus Thurenius, som forteller om diverse seremonier og ritualer.¹⁶⁸

1740-tallet og videre

Pietismen ble ikke avløst av såkalt opplyst luthersk ortodoksi som periode, men de to retningene eksisterte heller parallelt på 1700-tallet.¹⁶⁹ Dette var ikke kun en religiøs bevegelse, men en allmenn kulturell bevegelse som fikk innflytelse på mange samfunnsområder.¹⁷⁰ Bevegelsen var preget av et optimistisk menneskesyn, troen på kunnskap og fornuft. Men enkelte syntes denne bevegelsen gikk for langt, og blant kildekriftene er denne retningen, som kan kalles opplyst ortodoksi, representert best av Pehr Högström.¹⁷¹ Det var mer bekymring for de radikale opplysningsideene enn i det man anså som samisk overtro, og følgelig var Högström relativt tolerant ovenfor samiske skikker.¹⁷² Ettersom hans manuskript også bygger på samtaler med samer og besøk ved hellige plasser regnes det som spesielt verdifullt.¹⁷³ Hans svigerfar, Pehr Fjellström, har også nedtegnet informasjon om bjørneseremonier. Bortsett fra disse ble det fra svensk side kun produsert korte tekster i denne perioden. Fra norsk side er spesielt Knud Leems beskrivelse av Finnmark viktig. Leem bodde og arbeidet som prest i nordsamisk område i flere år, og i flere kapittel av verket tar han for seg samisk religion. Første versjon av verket var ferdigstilt på 1740-tallet, men det ble ikke publisert før i 1767.¹⁷⁴

Kildekritiske problem med misjonærskriftene

Det er flere hensyn man må ta når man skal anvende slike kilder, og dette skaper behov for en grundigere redegjørelse for det generelle kildegrunnlaget. Tross at disse i forhold til religionen er sekundærkilder vil de i denne oppgaven fungere som mine primærkilder og danne grunnlaget for diskusjon og analyse.

¹⁶⁷ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 33.

¹⁶⁸ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 63.

¹⁶⁹ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 114.

¹⁷⁰ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 134.

¹⁷¹ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 59.

¹⁷² Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 59.

¹⁷³ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 38.

¹⁷⁴ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 38-39.

Ifølge Håkan Rydving kan ingen av disse tekstene klassifiseres som primærkilder til samisk religion.¹⁷⁵ Dette er fordi tekstene alle er skrevet av personer som sto utenfor denne religionen, og følgelig manglet forståelse og kontekst for å tolke informasjonen de fikk. De fleste forfatterne hadde vokst opp i skandinaviske samfunn og med kristen bakgrunn, og flere hadde senere studert teologi og avlagt eksamen ved universitetet. Blant de nevnte misjonærene er det også enkelte med samisk bakgrunn, som Nicolaus Lundius, som var samisk og hadde vokst med samisk kultur, men selv han var sønn av en prest og hadde ikke et innsideperspektiv på religionen. Som følge av dette må man være oppmerksom på hvordan kildeskriftforfatterens bakgrunn farger det de skriver, som vi skal komme nærmere tilbake til.

Tidligere var det antatt at et utenfraperspektiv på religion var å foretrekke i akademisk sammenheng, ettersom at en fremmed observatør var tenkt å være mer objektiv og presis. Senere er denne oppfatningen moderert, da det nå er mer åpent for at et innsideperspektiv kan nyansere og forklare symbolikk og elementer som man ellers ikke ville notert seg eller forstått betydningen av. Dette vil ikke si at utenfraperspektiv ikke kan skildre religiøse eller samfunnsmessige fenomen på en god måte, men i dette tilfellet var heller ikke misjonærene objektive observatører av samisk religion.

Kildetekstene er svært tydelige i sine synspunkt på samisk religion, og fra dette kommer klart frem hvilken holdning tekstene ønsket å fremme. Misjonærenes tilstedeværelse i Sápmi hadde som formål å kristne den samiske befolkningen, og den samiske religionen omtales ofte som djeveldyrkelse, satanisme og avguderi.¹⁷⁶ Informasjon om religionen ble ikke notert ned for å bevare eller konservere den, men for å hjelpe misjonærene med målet om å utrydde den.¹⁷⁷ Som tidligere nevnt ble opplysninger om rituelle steder senere benyttet for å ødelegge dem. Vi kan derfor tenke oss at informasjonen vi har i dag ikke reflekterer hele religionen, men delene av religionen som var interessante for misjonærene.

Prestenes egen bakgrunn og utdanning har nok sannsynligvis også preget kildene på andre måter enn deres mangel på forståelse, ved at de tolket det de lærte gjennom et rammeverk som vektla bestemte aspekter. Deres oppfattelse av religion og tro, som var formet av

¹⁷⁵ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 39.

¹⁷⁶ Rydving, *The End of Drum-Time*, s. 78.

¹⁷⁷ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 17.

kristendommen og spesielt protestantismen, plasserte troen på en guddom, og tro som noe personlig og transendentalt, som helt grunnleggende. Dette gjenspeiles potensielt i tekstene gjennom et fokus på guddommer, det guddommelige og frelse som uproporsjonert stort for samisk religion.¹⁷⁸ Mange religiøse retninger deler ikke det samme perspektivet på tro og religion som noe adskilt fra andre samfunnsområder, slik det har utviklet seg i mange europeiske land. Dette fokuset på tro og guder kan ha gått på bekostning av andre elementer av religionen; basert på senere forskning kan man for eksempel argumentere for at andre overmenneskelige vesener, som de sørsamiske *saajvh*-vesenene, har hatt en viktigere rolle i det religiøse livet enn hva som reflekteres i kildene. Systematiseringen av gudene i panteoner kan også være et resultat av misjonærenes bakgrunn, da dette var slik man gjerne arbeidet med andre eldre religioner.¹⁷⁹

Kildetekstene er også svært generaliserende, noe som er spesielt problematisk gitt de store geografiske forskjellene i trosoverbevisning og religiøs praksis i Sápmi. Grunnet store avstander og utfordrende terreng har grupper utviklet forskjellige særtrekk, ikke bare relatert til religion, men også språklig, og flere av de samiske språkene som har hatt samme opphav er i dag så forskjellige at samer som snakker forskjellige samiske språk ikke kan forstå hverandre. Med tanke på disse forskjellene er det problematisk både at misjonærer ikke har notert ned i hvilke områder de har innhentet opplysninger, og at de senere har kopiert tekst fra hverandre og presentert det som gjeldende for sine egne områder. På denne måten kunne opplysninger om ritualer fra sørsamiske Snåsa bli presentert som om de gjaldt deler av det nordsamiske området, osv. I kildeskriftene er de vestlige områdene av Sápmi overrepresentert, mens vi ikke har noen kilder av denne sorten fra Kolahalvøya og østlige områder i denne perioden.¹⁸⁰

En annen trend, som ikke har med kildeskriftene å gjøre, men som likevel er relevant, er en tidligere tendens innen academia hvor man på lignende vis benyttet informasjon som om den var representativ for hele Sápmi.¹⁸¹ Sammenligning av flere kilder som oppgav samme informasjon har blitt brukt som garanti for opplysningenes troverdighet, mens det i virkeligheten kun var resultat av kopiering av én original kilde. Man må også huske at kildene er forfattet over en lengre tidsperiode, og at mye utvikling kan skje på hundre år.¹⁸² Slike

¹⁷⁸ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 58.

¹⁷⁹ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 123.

¹⁸⁰ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 15.

¹⁸¹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 55 f.

¹⁸² Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 55.

representasjoner av samisk religion som en helhetlig og homogen religion er imidlertid misvisende.

Overdrivelse var også en generell tendens blant misjonærene, både av samenes hedenskap for deres ankomst og av deres fromhet og gudfryktighet etterpå.¹⁸³ Samenes «djevelske» livsstil ble overdrevet, og spesielt de aspektene av religionen som ville virke fremmed og avskyelig for skandinaver. Slik underbygget de betydningen av sitt eget arbeid, og presentasjonen ble også desto større når de senere rapporterte hvor gode kristne samene var blitt. Basert på kildene vet vi at mange samer ikke hadde et så stort problem med å akseptere den nye religionen som å frasi seg den gamle, ettersom de kunne inkorporerte den nye guddommen og medfølgende riter i sin polyteistiske verdensforståelse.¹⁸⁴ Fra arkeologiske funn kan vi også se at flere rituelle steder var i bruk, blant annet med dyrefringer og offergaver, langt inn på 1700-tallet.¹⁸⁵

Manuskriptenes avhengighet av hverandre har vært utgangspunkt for mye diskusjon, og i senere år har det blitt gjort mye arbeid for å kartlegge hvor opplysninger sannsynligvis er innhentet og hvem som har benyttet seg av hverandres tekster. Håkan Rydving har gjort viktig grunnarbeid for videre forskning blant annet ved å sammenligne flere tekster for å finne ut hvilke informasjon som forekommer i flere tekster og hvilke som er originale for de spesifikke tekstene.¹⁸⁶ Slik kan man også dedusere hvor forskjellige opplysninger har opphav, basert på hvor forfatterne som presenterer originale opplysninger bodde og arbeidet, samt spore enkelte deler av von Westens tapte materiale ved å sammenligne tekstene forfattet av hans omgangskrets.

Det er også viktig å være oppmerksom på omstendighetene rundt innsamlingen av opplysninger av religionen. Fremgangsmåten til misjonærene i arbeidet sitt var ofte streng og undertrykkende ovenfor både samisk kultur og religion, og ofte ble samene truet eller tvunget til å fortelle det de visste om religionen.¹⁸⁷ I både Norge og Sverige var det dødsstraff for «trolldom», og det var bruk av dødsstraff for bruk av trommer eller utførelser av ofring er det rimelig å anta at dette ikke fungerte som et insentiv for å dele informasjon med geistlige. Dødsstraff for samisk «trolldom» ble etter anstrengelser fra von Westen avskaffet i Norge i

¹⁸³ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 58.

¹⁸⁴ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 124.

¹⁸⁵ Salmi mfl., «Tradition and transformation in Sámi animal-offering practices», s. 486.

¹⁸⁶ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 74.

¹⁸⁷ Rydving, *Tracing Sami Traditions*, s. 58.

1726, og dette ser ut til å ha økt samenes villighet til å «tilstå» religiøse praksiser.¹⁸⁸ Samene var ofte skeptiske ovenfor misjonærenes intensjoner, og mistenkte at de ville straffe dem eller sende dem for å tjenestegjøre i hæren.¹⁸⁹ Dette gjorde at de i mange sammenhenger var reserverte og mistenksomme i møte med misjonærene.

Forfatterne av kildetekstene

Figur 1 – Sørsamisk område, hvor misjonærenes informasjon stammer fra.¹⁹⁰
 Kilde: Maja Dunfjeld, *Tjaalehtjimmie: Form og innhold i sørsamisk ornamentikk* (Snåsa: Saemien Sijte, 2006), s. 11.



Thomas von Westen

Thomas von Westen spilte en viktig rolle i historien om kristningen av samene i Norge, og har i ettertid fått tilnavnet «samenes apostel».¹⁹¹ Til tross for at han kun virket som misjonær i Sápmi i knapt et tiår, danner hans nedtegnelser grunnlaget for store deler av kildematerialet som forteller oss om religion i det sørsamiske området.¹⁹² Von Westen ble født i 1682 i Trondheim. Etter å ha studert blant annet medisin og semittiske språk i København skulle han egentlig reise til Moskva hvor han hadde blitt tilbudt et professorat, men ble forhindret å reise av danske myndigheter.¹⁹³ Han jobbet da først som bibliotekar ved Det Kongelige Bibliotek, før han ble utnevnt til prest. Som prest i Veøy ble han en del av den pietistiske gruppen «Syvstjernen», som forsøkte å påvirke den religiøse utviklingen i landet gjennom brevskrivning.¹⁹⁴ Denne gruppen var opptatt av at kristendommen

¹⁸⁸ Rydving, *The End of Drum-Time*, s. 56.

¹⁸⁹ Rydving, *The End of Drum-Time*, s. 76.

¹⁹⁰ Dunfjeld, *Tjaalehtjimmie*, s. 11.

¹⁹¹ *Store norske leksikon* s.v. «Thomas von Westen», av Hans-Jørgen Wallin Weihe og Liv Helene Willumsen. 8.5.2023. https://snl.no/Thomas_von_Westen

¹⁹² Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 27.

¹⁹³ Skjelmo og Willumsen, *Thomas von Westens liv og virke*, s. 77.

¹⁹⁴ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 27.

virket å ha blitt redusert til en vanesak for mange av kirkegjengerne, og de var bekymret for det «moralske forfallet» de så i befolkningen.¹⁹⁵

Grunnet sitt religiøse engasjement ble von Westen i 1716 uten å ha søkt eller å ha blitt spurt utnevnt til teolog og leder for den danske misjonen blant samene.¹⁹⁶ Han ble da ansatt som lektor ved Trondhjems katedralskole, og foretok flere både korte og lange reiser fra Trondheim til forskjellige deler av Sápmi. Ved de to første misjonsreisene han foretok i 1716 og 1718–19, hvor han dro så langt nord som til Vadsø, tenkte von Westen allerede at han hadde komplett kjentskap til samisk religion, men det var først på den tredje lange reisen han bega seg ut på i 1722–23 at han begynte å tilegne seg dypere kunnskap. Dette var mye takket være Karen Arnesdatter, en samisk kvinne gift med misjonæren Jens Kildal og ansatt som lærer av Misjonskollegiet, som gav både von Westen og Kildal et dypere og mer nyansert perspektiv på samisk religion og kultur.¹⁹⁷ Denne kunnskapen skal von Westen ha brukt i forhør med samer, som i overraskelsen over hans kjentskap til deres religion skal ha fortalt ham mer enn de vanligvis ville fortelle andre.¹⁹⁸

Von Westen hadde etter de første reisene tatt med seg samiske barn til Trondheim for å gi dem utdanning der, og skal ha fått hjelp av disse til å lære seg samisk; dette ville i så fall være nordsamisk og muligens lulesamisk.¹⁹⁹ En svakhet ved von Westens materiale er likevel at hans forståelse av det samiske språket ikke var fullstendig, og at det dermed må regnes med misforståelser og feiltolkninger. Det er tydelig at det er det sørsamiske området som hovedsakelig beskrives i von Westens materiale, ettersom han etter 1723 også foretok kortere reiser i områdene rundt Trondheim.²⁰⁰ På den tredje lange reisen hentet han også inn mye materiale i Innherred-området i Trøndelag, altså en avgrenset region i sørsamisk område.²⁰¹ Som kilde har von Westen i tillegg spesiell verdi da han noterte ned hvor han var og hvor materialet hans ble samlet inn, noe som ikke alltid var tilfellet med de andre misjonærene. Brevene bevart i Hammonds *Den Nordiske Missions-Historie* gjør det mulig å følge områdene han reiste til, og dermed også å se til hvilken tid han oppholdt seg i de forskjellige samiske områdene. Mange av noteringene hans angående områder ble ikke tatt vare på i andres

¹⁹⁵ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 120 f.

¹⁹⁶ Elstad og Halse, *Norsk kristendomshistorie*, s. 122.

¹⁹⁷ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 32, 58.

¹⁹⁸ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 58.

¹⁹⁹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 58.

²⁰⁰ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 58.

²⁰¹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 59.

bearbeidelser av materialet hans, men med de nevnte omstendighetene er det i stor grad mulig å finne ut hvor de kan ha blitt innhentet.

Selv om von Westen produserte store mengder materiale, ble ingenting av dette publisert i hans levetid. Etter hans død ble dette som nevnt overtatt av hans kollega Hans Skanke, som bearbeidet det og brukte det da han skrev sin egen misjonshistorie.²⁰² Etter Skankes død i 1739 er det ukjent hva som skjedde med von Westens manuskripter; en mulighet er at de gikk tapt i Trondheim, en annen at de ble tapt i brannen i København i 1793.²⁰³ Det er da gjennom Skankes verk at von Westens materiale er best tilgjengelig, men opplysninger som kan spores til von Westen er også å se i materiale fra blant annet Jens Kildal, Sigvard Kildal, Johan Randulf, og flere andre.²⁰⁴

Hans Skanke

Hans Skanke ble født i Trondheim i 1679, og er i dag best kjent for sitt arbeid i sammenheng med samemisjonen.²⁰⁵ Han arbeidet også som viserektor og senere rektor ved Katedralskolen i Trondheim, som var skolen han som ungdom selv hadde studert ved. Etter at han hadde studert i København og oppnådd magistergrad i 1710 jobbet han en kort periode som huslærer, før han ble ansatt ved Katedralskolen og der jobbet tett med biskop Peder Krog i mange år.²⁰⁶ Skanke engasjerte seg for misjonen blant samene, og siden opprettelsen av Seminarium Scholasticum i 1716 fungerte han i assisterende stilling for von Westen, som gjorde Skanke til sin vikar ved skolen når han selv var på reise.²⁰⁷

Skankes best kjente og sannsynligvis viktigste verk, *Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ*, ble skrevet på oppdrag av Misjonskollegiet og på grunnlag av von Westens innsamlede materiale. Dette ble utført i perioden mellom 1728 og 1731 og sendt stykkevis til kollegiet i København.²⁰⁸ Selv om materialet ikke ble samlet inn av Skanke selv viser blant annet språket

²⁰² Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 27.

²⁰³ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 27.

²⁰⁴ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 48, 59.

²⁰⁵ *Store norske leksikon*, s.v. «Hans Skanke», av Roald E. Kristiansen. 9.5.2023.
https://nbl.snl.no/Hans_Skanke

²⁰⁶ *Store norske leksikon*, s.v. «Hans Skanke», av Roald E. Kristiansen. 9.5.2023.
https://nbl.snl.no/Hans_Skanke

²⁰⁷ *Store norske leksikon*, s.v. «Hans Skanke», av Roald E. Kristiansen. 9.5.2023.
https://nbl.snl.no/Hans_Skanke

²⁰⁸ *Store norske leksikon*, s.v. «Hans Skanke», av Roald E. Kristiansen. 9.5.2023.
https://nbl.snl.no/Hans_Skanke

så store forskjeller fra von Westens eget, at Skanke med rette burde ansees som verkets forfatter.²⁰⁹ Skankes materiale ble imidlertid publisert av justisråden Erik Johan Jessen-Schardebøll under dennes egne navn, og det var først på 1900-tallet at Skanke ble anerkjent som den opprinnelige forfatteren.²¹⁰

Dette er i dag en spesielt viktig kilde til samisk religion, ettersom at den er bygget på mer innsamlet materiale enn andre overlevende tekster, og viser en tydelig forbedring i von Westens forståelse av samisk religion i de senere årene av hans virke. Dette betyr imidlertid også at om man finner overensstemmelser i tekster forfattet av von Westen og Skankes verk, kan ikke dette regnes som to separate kilder som bekrefter samme opplysning; det samme vil gjelde for avvikende informasjon. Det vil heller i så tilfelle være mer gunstig å anse opplysninger i Skankes verk som en senere, og dermed mest sannsynlig mer nøyaktig, forståelse hentet fra von Westens savnede materiale, og følgende betrakte Skanke som den mest pålitelige kilden.

Johan Randulf

Johan Randulf, født 1686, er mest kjent i dag som forfatteren av «Nærøymanuskriftet». Mellom 1718 og 1727 var han sogneprest i Nærøy og prost i Namdalen, og han var vert for von Westen og Jens Kildal i en periode under von Westens tredje misjonsreise.²¹¹ Hans kilder til kunnskap om samisk religion var hovedsakelig kontakt med samer i områder hvor han arbeidet og bodde, samtaler med von Westen, og samtaler med Jens Kildal. I denne sammenheng skal de tre ha samlet sammen et antall samer for å forhøre dem om religionen deres, og for å prøve å omvende dem til kristendommen.²¹²

Randulfs manuskript er et viktig kildedokument og oppfattes generelt som relativt selvstendig, men det finnes noen utfordringer.²¹³ Rydving påpeker i *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem* at ettersom Randulf ikke skiller mellom opplysningene som gjaldt området han selv arbeidet i, altså Nærøy, Numedalen, Snåsa, og Selbu, og opplysningene han

²⁰⁹ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 29.

²¹⁰ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s 31.

²¹¹ Alm, «Nærøymanuskriftet – og flere mysterium om proveniens», *NTNU*. 9.5.2023.

<https://www.ntnu.no/blogger/ub-spesialsamlinger/2017/02/09/naeroymanuskriftet-og-om-et-mysterium-om-proveniens/>

²¹² Alm, «Nærøymanuskriftet – og flere mysterium om provinens», *NTNU*. 9.5.2023.

<https://www.ntnu.no/blogger/ub-spesialsamlinger/2017/02/09/naeroymanuskriftet-og-om-et-mysterium-om-proveniens/>

²¹³ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 31.

fikk fra von Westen og Kildal, er det utfordrende å sortere ut akkurat hvilke områder de individuelle opplysningene er gjellende for.²¹⁴ Randulf skiller heller ikke på de forskjellige gruppene innenfor det samiske samfunnet, hvor hoveddelen hans informasjon sannsynligvis kommer fra kontakt med fastboende kystsamer som hadde blitt påvirket av kristendom gjennom samvær med nordisk befolkning over lengre tid.

Anonymus

Den siste kilden jeg har valgt å benytte er et manuskript av en ukjent forfatter, derfor betegnet som «Anonymus». Versjonen jeg baserer meg på er hentet fra Knud Leems *Beskrivelse over Finmarkens Lapper* (utgitt i 1767), men manuskriptet har også blitt sitert av Henric Forbus, Leonhard Sidenius og Sigvard Kildal, som alle forfattet og publiserte sine egne fremstillinger av den samiske religionen.²¹⁵ Det har vært omdiskutert hvem den opprinnelige forfatteren av dette manuskriptet er; blant annet har Sidenius selv samt Jens Kildal blitt trukket frem som mulige kandidater. Håkan Rydving anser dette som usannsynlig, og mener heller at Thomas von Westen har forfattet det opprinnelige manuskriptet som senere har blitt benyttet av andre.²¹⁶ Jeg er enig i hans slutning, men for å unngå forvirring i gjennomgangen av kildene har jeg valgt å fortsatt kalle denne kilden «Anonymus».

²¹⁴ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 60

²¹⁵ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 46,

²¹⁶ Rydving, *Samisk religionshistoria*, s. 50.

Kapittel 3 – Gjennomgang av kildene

I gjennomgangen av kildene har jeg valgt å benytte de ordene forfatterne selv bruker i tekstene sine. Begrepene brukt til å referere til samiske rituelle roller, gjenstander, tilstander, osv. vil derfor gjennom kapittelet endre seg basert på hvem av forfatterne jeg baserer meg på. I analysekapittelet vil jeg, ved unntak av direkte sitat, så langt det lar seg gjøre bruke alminnelig sørsamisk stavemåte for de samme begrepene.

Navn, navngivning og navnebytte

Von Westens reiser som misjonær i det vestlige Sápmi gir oss en idé om hvor vanlig det var å ha et samisk navn i tillegg til det norske navnet presten gav samiske barn ved den kristne dåpen. Allerede i februar 1723 skriver han i et brev til Misjonskollegiet i København at «De ere meest alle omdøbte med Noide Daab», og i brevene han forfattet under reisen noterer han enkelte ganger både det norske og det samiske navnet til samer han snakket med.²¹⁷ For eksempel skriver han i et vedlegg til brevet nevnt ovenfor om en mann ved navn Niels Jensen, hvis samiske navn var *Lauluk*, og hans kone Sidsele, som hadde to samiske navn. Det første, *Weike*, skriver von Westen var blitt «spådd» på henne av hennes bestemor, mens det andre, *Seimke*, var blitt «runet» på henne av en annen same.²¹⁸ Von Westen skriver her at disse navnene hadde begge to fått ved «Omdøbelse», men det kommer ikke tydelig frem om han med det mener den opprinnelige navngivningsseremonien eller en navnebytteseremoni senere i livet. I samme vedlegg nevnes det også at *Lauluk* ikke visste hva hans fars navn var; med dette menes sannsynligvis farens kristne navn. Derimot visste *Lauluk* at det skandinaviske navnet til sin fosterfar var Jens, ettersom han bar det som sitt norske tilnavn, mens fosterfarens samiske navn var *Kreke*.

Von Westen gjengir også en historie om en mann ved navn «Skul Niels», som hadde fått dette tilnavnet grunnet hans opphold ved Trondheim skole hvor han ble innsatt av biskop Erik Bredal. Hans samiske navn var *Aja*, og i von Westens historie figurerer han som en «*Jamiolmai Sarvist*», en avdød slektning som *Lauluk* skulle ofre til for å helbrede en syk kvinne. Von Westen uttrykker sorg over at en slik opplært mann kunne falle fra troen, og skriver at ettersom

²¹⁷ Von Westen, «Beretning [...] om en Finn fra Bedstanden», s. 453

²¹⁸ Von Westen, «Beretning [...] om en Finn fra Bedstanden», s. 456.

han nå var blitt begravet i fjellet og det nå ble ofret til han, var det ikke tvil om at han hadde dødd i apostasi.²¹⁹

I mars 1723 utdyper von Westen omstendighetene rundt samiske navn, og skriver i et brev til presteskapet i Jämtland at de fleste samene er «omdøpte» i «*Sarakkas*» (saS. *Saaraahka*) navn, hvor samene oppkaller en «*Jamike*» (saS. *jaemege*), ‘en død person’, på barnet og ved en «*skiello*» (saS. *sjiele*, et smykke eller objekt som ble ansett som beskyttende) gir det et annet navn enn presten gav det.²²⁰ Under reisen møtte han en kvinne fra Bedstaden som var «omdøpt» og som nylig hadde omdøpt sine barn, og han skriver i juli 1723 om en familie på syv fra Inderøen, hvorav minst fem av dem var omdøpte til samiske guder.²²¹ Året etter skrev von Westen i et brev til kollegiet også om en familie med to små barn som var omdøpt til det han kalte «*Satens Tjeneste*», en av dem allerede to ganger.²²²

Også Skanke nevner tilfeller av samer med annet enn kristne navn. Han skriver at ettersom samiske barn får nye navn dersom de blir syke, kan man derfor ved å få vite om samers navn kunne få rede på hvor ofte de hadde vært syke som barn.²²³ Han skriver også at etter at barna fikk samiske navn ble de skandinaviske navnene ikke brukt lenger, og at foreldre ofte etter kort tid kunne glemme hvilke navn presten hadde gitt barna deres ved dåpen.²²⁴

Ifølge von Westen var det ikke kun ved fødsler eller sykdom at det ble utført navngivningsritual, men også når en person skulle bli en «*Noidi*» ble de døpt med et nytt navn.²²⁵ Han skriver også at «*Saiwo*» ble døpt når en ny person skulle ta dem i eie, og presiserer at dette skulle gjelde «*Arb-Saiwo*», altså *Saiwo* som hadde gått i arv og nå skulle tjene etterkommeren av sin forrige eier.²²⁶ I tillegg skriver von Westen at man var pliktig å tjene den man ved navngivningen var «indviede» til, være det guder, *Saiwo* eller *Janiker*.²²⁷

²¹⁹ Von Westen, «Beretning [...] om en Finn fra Bedstanden», s. 468 f.

²²⁰ Von Westen, «Bref till prästerskapet i Jämtland» (R), side 3.

²²¹ Von Westen, i Hammond, side 501, 479.

²²² Von Westen, i Hammond, side 501 f.

²²³ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 197.

²²⁴ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 197

²²⁵ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 483.

²²⁶ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 483.

²²⁷ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 483.

Navngivningsritual

I Anonymus manuskript nevnes navngivningsritualet kun kort, og i sammenheng med dette nevnes også «*Namma-Guelle*» (saS. *nimme-guelie*), 'navne-fisk'.²²⁸ Denne skal ifølge kilden bli gitt som gave til barnet når det første gang «omdøbes med Trold-Daab». I denne forbindelse nevnes det at det blant samene var vanlig å bli døpt flere ganger, i sammenheng med at de opplevde smerte. Det ble da helt vann over personen mens de uttalte ordene, «Jeg døber dig i det Navn N.N. og du skal leve vel i det Navn». Personen fikk da et «afgudisk» navn, som for eksempel kunne være «Trold-Navnet» til deres far eller farfar. En *Namme-Guelle* skulle følge med et slikt navn.²²⁹

I et brev til Misjonskollegiet den 28. august 1723, kalt «Forklaring om finernes Anabaptismo magico og calice diaboli», beskriver von Westen det samiske navngivningsritualet i detalj. Han skriver at når en gravid kvinne var nær fødsel og hadde overgitt seg til *Sarakka*, ble hun ofte besøkt i drømmer av en *Janike*, en avdød slektning, «som skal opstaae i det Barns Liv».²³⁰ Barnets far sammen med venner kunne også benytte trommen (saS. *gievrie*), øks eller belte for å få tegn på hva barnets navn skulle være, eller de kommende foreldrene kunne rådføre seg med «*Noider*» som etter å ha fått åpenbaringer kunne fortelle dem hva barnets navn skulle være. Ifølge von Westen var dette navnet et norsk navn, og det var dette presten, uvitende om bakgrunnen for navnevalget, gav barnet i det kristne dåpsritualet. Når barnet så kom hjem fra kirken ble dåpen vasket av; dette ble utført av en jente som ble kalt «*Risem edni*». Hun gav så barnet en *skiello* (saS. *sjiele*), en messingring som skulle fungere som et bevis på at barnet var befridd fra kristendommen. Fra dette tidspunkt skriver von Westen at barnet ikke skulle ha noe med kirken eller presten å gjøre.²³¹

Randulf skriver også om navngivningsritualet i *Nærøymanuskriptet*. Randulf skriver at raskt etter at et samisk barn ble født ble det tatt med til kirken for å døpes, noe han mente skjedde grunnet samenes frykt for straff om det ikke ble gjort. Ved dåpen gav presten barnet det navnet det vil være kjent som i kontakt med det norske samfunnet og kirken.²³² Randulf skriver videre at da barnet så kom hjem igjen ville det enten i løpet av noen få dager eller innen et halvt år bli

²²⁸ Anonymus, «Om Lappernes forrige Afguder», s. 417.

²²⁹ Anonymus, «Om Lappernes forrige Afguder», s. 417.

²³⁰ Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. 480.

²³¹ Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. side 481.

²³² Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 53.

dødssykt, til slik at det ikke var håp om å redde livet deres. Grunnet dette skulle samene spørre en *nåejtie* om råd; Randulf skriver at om enn faren selv var den mektigste «*Noyde*», måtte han ikke forsøke å foreta seg noe på egenhånd. *Noyden* spurte da *Mubenaimo*, som Randulf hevder er «Satan» selv og som har påført barnet sykdommen, ved hjelp av en tromme, stein eller øks om hvorfor barnet hadde blitt så sykt og hva de kunne gjøre for at det skulle bli friskt igjen. «Satan» skulle oppgi grunnen for barnets sykdom som at det hadde blitt døpt i kirken, noe gudene ikke kunne akseptere; men om den kristne dåpen ble vasket av barnet og det ble gitt et nytt navn i en «afGudernis Daab» ville barnet bli friskt og lykkelig igjen.²³³ *Noyden* spurte også hvilket navn barnet da skulle få og hva som skulle ofres, og Randulf skriver at guttebarn ble gitt navn som *Loila*, *Schialla* eller *Galles*, og jentebarn *Heya*, *Freia*, *Gauca* eller *Saudraca*. Randulf skriver at barna kun fikk ett nytt navn. Om samene bodde i fjellet skriver Randulf at det var et reinsdyr som skulle ofres, og om de bodde ved sjøen og ikke eide reinsdyr kunne det ofres en bukk, geit, hund eller hane.

Deretter ble navneritualet gjennomført ved at barnets far først vasket hele barnet, spesielt hodet hvor dåpsvannet hadde blitt øst; for å være sikker på at ingenting av dåpen var igjen ble barnet vasket i tre eller fire slags vann. Så gav foreldrene barnet sitt til de tre store gudene, som Randulf identifiserer som *Hora Galles*, *Waralden Olmay* og *Bieka Galles*, og ba om at de ville tilgi dem for «det, som ved Barnets Daab af *Resten* (Presten) er forseet», og om å være nådige og gjøre barnet deres friskt igjen.²³⁴ Ifølge Randulf skulle barnets mor så ta barnet, og mens hun sa ordene «Jeg døber dig fra Gud til afgud, fra *Jemmel* til *Mubenaimo*, og det i Nafn *Hora Galles*, *Waralden Olmay* og *Bieka Galles*», helle vann tre ganger over barnets hode. Randulf sammenligner dette med slik det kristne dåpsritualet blir utført, men presiserer at denne delen av det samiske ritualet må utføres av barnets mor. Til slutt ble fire ofringer utført av barnets far til ære for barnets nye dåp. Det nevnes her at faren da kledde seg i den «sædvanlige og brugelige Offer-*Habit*» og at om faren var ukjent med dette ble han veiledet av *Noyden*.²³⁵ Randulf skriver at barnet etter dette skulle bli fullstendig friskt igjen. Etter dette skulle kun barnets nye navn brukes av familie og blant andre samer, mens blant nordmenn ble det kristne døpenavnet

²³³ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 54.

²³⁴ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 55.

²³⁵ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 55.

benyttet. Randulf avslutter sin gjennomgang av dette ritualet med et åpent spørsmål om hvorvidt dette ikke egentlig er å ofre sine barn til «*Moloch*».²³⁶

Skanke skriver at mens barna fremdeles var unge ble de døpt hjemme ved bostedet. Navnet barnet fikk da kaller han et «*same-nemo*», et samenaavn, som barnet ville beholde så lenge det ikke ble sykt. Navnet ble valgt av foreldrene, og var navnet til noen de ønsket skulle «*igienkaldes*». Skanke skriver først at denne dåpen skjedde straks etter fødselen, og senere at den skjedde straks etter den kristne dåpen; basert på dette skjedde den sannsynligvis da mens barnet fremdeles var et spedbarn.²³⁷ Det samiske navngivningsritualet ble utført av en kvinne som ble kalt «*Risem-edni*», og det presiseres at tross at ritualet fant sted direkte etter dåpen i kirken, måtte dette ikke være en kvinne som hadde stått fadder. Tvert imot måtte denne kvinnen ikke ha vært til stede ved den kristne dåpen. Ved navngivningen skriver Skanke at barnet ikke kun måtte oppkalles etter en «*Jamikas*», men også kunne oppkalles etter foreldre eller en annen levende slektning.²³⁸

Selve navngivningen foregikk ved at *Risem-edni* først varmet vann, og dette vannet samt barnet ble dedikert til *Sarakka* slik at det Skanke kaller «dåpen» skjedde for hennes skyld. Skanke skriver at dette var en måte å initiere barna til henne, og at det derfor var spesielt viktig at ingen kom til å helle vann eller vasket barnet etter at det var kommet hjem fra kirken, før *Risem-edni* hadde «*lauket*» (saS. *laavkoth*, 'bade') barnet og gitt det sitt nye navn.²³⁹ Skanke skriver dog ikke detaljert om hvordan selve ritualet gikk for seg.

Navnebytte

Det er kun von Westen og Skanke som helt tydelig skiller mellom ritualene for navngivning og navnebytte. Både i Anonymus og Randulfs fremstillinger kan man se trekk fra begge ritualene, og i von Westens beskrivelser fra brevene hans er de heller ikke like klart separert som i Skankes skildring. Dette gir mening, ettersom Skankes fremstilling er den som er senest datert og følgelig bygger på mer innsamlet materiale enn de andre.

²³⁶ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 55. «Molok» er navnet på en vestesemittisk gud, dyrket av kanaaneerne, ammonittene og fønikerne. Det er vanlig å knytte ham til døden, underverdenen og barneofringer.» (Store norske leksikon, s.v. «Molok», av Bente Groth, 5.5.23. <https://snl.no/Molok>)

²³⁷ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 197; side 199.

²³⁸ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 199.

²³⁹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 199.

Von Westen skriver at da et barn ble sykt ble dette tolket som at barnet ikke trivdes med det første navnet. Det ble da enten ved tilsigelse fra en «Janike» eller et ritual med en «Ruunebomme» funnet et nytt navn; von Westen hevder at det første navnet barnets foreldre valgte oftest var et norsk navn, men at dette andre navnet vanligvis var samisk og et navn en av barnets forfedre hadde båret.²⁴⁰ Navnebytteritualet ble utført av barnets egen mor, men først etter at det kristne navnet var blitt vasket bort. Barnets mor kokte opp vann, for så å kaste «Ild, Knøsk, Jern, Kul og *Skiello*, det er, noget af Messing, Tin eller Sølv» i vannet.²⁴¹ *Skielloen* skulle barnet beholde hele livet som et bevis på at det var blitt «*Uddenemo-Gadset*», «omdøpt» til sine forfedres guder. Von Westen skriver at *Skiello*, eller «*Nemo Skiello*» bæres i beltet eller som brystpyrd.

Angående metoden for navnebytte skriver von Westen at det finnes mange forskjellige, men at de har til felles at barnet etter bestemmelse av en «*Noid*» eller «*Janike*» blir omdøpt til *Sarakka*, *Saiwo* og andre samiske guder.²⁴² Dette skulle gjøre barnet friskt, og det ville leve bedre enn det gjorde etter den kristne dåpen. Den avdøde slektningen skulle nå oppstå i barnets nye navn, og det ble vanligvis utført et offer for barnets skyld til den avdøde slektningen som hadde blitt gjenoppkalt i barnet. Heretter ble barnet referert til med sitt *uddenemo* istedenfor det kristne døpenavnet, og samene forsøkte så mye som mulig å skjule det nye, samiske navnet fra nordmennene. Blant seg selv holdt foreldrene sine barns kristne navn for seg selv; von Westen skriver at samene kunne bli sinte på hverandre om de ble kalt med andre navn enn deres *uddenemo*, og at barn kunne bli hardt staffet av foreldrene om de kom til å bruke deres eller søsknenes døpenavn.²⁴³

Von Westen skriver også at slike navnebytter ikke skjedde kun med barn, men også med eldre, og at han hadde møtt personer som var i 70-års alderen da de fikk nytt navn. Grunnen for dette var at ritualet ble gjennomført ved behov om et menneske var «meget sygt eller elendig», og von Westen hadde møtt personer som hadde fått nytt navn opptil fire ganger. Han sammenligner samenes ideer om navn og sykdom med en jødisk tro på at forandring av en persons navn også vil forandre både Guds vrede og sykdommen.²⁴⁴

²⁴⁰ Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. 480 f.

²⁴¹ Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. 482.

²⁴² Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. 482.

²⁴³ Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. 482.

²⁴⁴ Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. 483.

Skanke skiller ikke bare klart mellom navngivning og navnebytte i sine nedtegnelser, men han skiller også på begreper for forskjellige typer navn. Det første navnet et barn fikk etter den kristne dåpen kaller han, som tidligere nevnt «*same-nemo*», mens både «*Uddenemo*» og «*Saiwo-nemo*» ble brukt om navnet som ble gitt ved navnebytte.²⁴⁵ Skanke skriver at navnebytte fant sted om et barn ble sykt. Det ble da antatt at dette skjedde fordi en «*Jamike*», ‘en død slektning’, som holdt til i et Saiwo, ønsket å bli gjenkalt; en *Noid* ble da bedt om å finne ut, enten ved «*Runebommen*» eller ved en åndereise, hvorfor de avdøde hadde gjort barnet sykt.²⁴⁶ Svaret var gjerne at en av dem «vil på jorden leve i sit navn, at barnet saa skal kaldes».²⁴⁷ Når dette hadde blitt etablert kunne de forberede ritualet, som skulle ledes av en kvinne de kalte «*Laukedni*», som Skanke oversetter til «døpemoder». Hun skulle først koke vann som ble helt over i et trau, og i dette ble det lagt to bjørkeris; et rett slik det vokste på treet, og et bøynd som en ring. *Laukedni* skulle så si til barnet, at «Du skalt blive saa frugtsommelig, fersk og fri[s]k som den birk, af hvilken dedte riis er tagen».²⁴⁸ En ring, en plate eller et spann vanligvis laget av messing, eller sølv om familien var velstående, ble så lagt i vannet. Skanke kaller dette for «*nemo-Skjello*», og *Laukedni* skulle så si, «Nu legger jeg Skjello i vandet til at Lauke dig, bliv du saa klingende og herlig, som den Messing eller Sølv er».²⁴⁹ Hun begynte dermed å helle vann over barnets hode, med ordene

«Jeg paalauker dig et nyt navn N.N. Du skalt trives og leve bædre i ded vand, som vi give dig, end ved ded vand, som Præsten døbte dig udi. Jeg lauker dig op Jamikas N. Du skal nu komme op igien og blive frisk, og faae nye lemmer igien. Du barn skalt have den samme lykke og glæde, som den Jamikas havde i verden.»²⁵⁰

Laukedni helte først vann over barnets hode tre ganger, før hun vasket hele kroppen. Ritualet ble avsluttet ved at hun sa «Nu est du Udenemo-lauket med den Jamikes navn, nu faaer jeg see hvor vel du trives dermed».²⁵¹ Skanke skriver videre om *Skjello* at om messingkjelen som vannet ble kokt i skulle fungere som barnets *Skjello* ble denne da vasket og tilhørte deretter barnet som ble *lauket*. Om det ble brukt en annen gjenstand som *Skjello* var det nå viktig at dette ble festet til barnet. Skanke skriver at dersom barnet var en gutt ble *Skjello* sydd fast under

²⁴⁵ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 197.

²⁴⁶ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 197.

²⁴⁷ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 197.

²⁴⁸ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. side 198.

²⁴⁹ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 198.

²⁵⁰ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 198.

²⁵¹ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 198.

armen hans, og om barnet var en jente ble det sydd fast på brystet. Der måtte de beholde *Skjello* så lenge de var små nok til å ligge i vugge eller *Kjærrest*, som beskrives som en rund stokk som hadde blitt uthulet etter et barns lengde og som samene bar barna sine i.²⁵² Når guttebarna ble eldre kunne de derimot henge den fra «runebommen s» om en «kraftig ting». Skanke hevder at en *Skjello* ble ansett av samene som en helligdom med samme funksjon som en amulett, og at man ikke måtte skilles fra denne.

Død og dødsriket

Kildetekstene er litt uenige når det gjelder til hva som ventet mennesker etter døden, ifølge den samiske religionen. De forskjellige forfatterne tar i bruk flere forskjellige navn på forskjellige dødsriket, som blant annet *Mubbenaimo*, *Jamik-aimo*, *Ibmelaimo*, *Saiwo-aimo* og *Fudnos-aimo*. Det er ulike tanker blant kildenes forfattere om hvilke personer som endte hvor, men det ser ut til å være en enighet om at samene som unnlot å banne, slå og stjele, ville ha et bedre etterliv i vente.²⁵³ I enkelte sammenhenger kan det virke som at forfatterne har misforstått eller blandet informasjon om forskjellige elementer av samisk religion, som for eksempel i Skankes fremstilling av dødsriket og *Saivo*.

Anonymus forteller om dødsriket i forskjellige nivåer under jorden; noen av de avdøde kommer til «*Jabme-Aibmo*», «dødsriket», hvor de døde ville bli like aktive og handlingskraftige som i de levendes verden, og hvor de ville få et nytt legeme ettersom at deres tidligere kropp fra de levendes verden ville råtne i jorden.²⁵⁴ Det fantes også, i følge Anonymus, et annet dødsrike dypere i jorden kalt «*Rota-Aibmo*», hvor de som hadde levd mot gudenes vilje ville ende. Anonymus påpeker at disse, i motsetning til de døde i *Jabme-Aibmo*, aldri ville komme til Radien. Radien ville ta til seg de døde som hadde vært i dødsriket «en Tiid lang efter Døden». Randulf kaller dødsriket for «*Jamickutsche*», og skriver om samenes syn på etterlivet at samene trodde de dødes kropp ikke ville gjenoppstå, men at deres sjel ved døden ville flyttes til en *Saivo*, som han kaller et hellig fjell.²⁵⁵ Her ville de døde bli omgjort til guder som kunne flytte seg fra fjell til fjell, men som hovedsakelig oppholdt seg i sitt eget *Saivo*.

²⁵² Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

²⁵³ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 214.

²⁵⁴ Anonymus, «Om Lappernes forrige Afguder», s 418.

²⁵⁵ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 19, 49

Von Westen skriver i brevene ikke spesielt utfyllende om dødsriket, men nevner at den kristne troen på gjenoppstandelse ikke fantes blant samene; kroppene de hadde i livet ville forbli i jorden etter døden, og de mente at en ny kropp ville vente den avdøde i «*Mubbenaimo*». Kun de som hadde stålet eller vært «ildsindede» ville fordømmes og komme til *Rota-aimo*.²⁵⁶ Den som skriver desidert mest utfyllende om etterlivet og dødsriket er Hans Skanke, men han er innimellom litt utydelig i sin fremstilling. Ifølge Skanke trodde samene at i både berg på fjellene, kalt «*Saiwo*», og i de dødes tilholdssted under jorden, kalt «*Jamik-aimo*», bodde folk som dem selv.²⁵⁷ Skanke hevder samenes oppfatning var at man ved døden ville komme til *Jamik-aimo*, hvor man fikk en ny kropp, før man selv ble en *Saiwo*.

Angående selve livet og tilværelsen i etterlivet er det ikke mye informasjon verken i Anonymus eller i von Westens brev. Heller ikke Randulf fremstiller stort om tilstanden i etterlivet urelatert til de levendes verden, unntatt at de døde kunne flytte seg mellom *Saiwo*-fjell ved hjelp av ofrede reinsdyr eller hester.²⁵⁸ Derimot skriver Skanke en god del om dette, men som nevnt tidligere er det tidvis utfordrende å skille hvorvidt Skanke refererer til *Saiwo* eller *Jamik-aimo*, eller om han bevisst ikke gjør en forskjell på disse.

Ifølge Skanke var samenes forestilling at både i *Saiwo* og i *Jamik-aimo* levde mennesker som dem; de hadde samme arbeid, samme aktiviteter, samme kunster og samme dyr, og den eneste forskjellen var at menneskene i *Saiwo* og *Jamik-aimo* levde i en mer fullkomment, rikere og mer lykkelig tilstand enn samene selv.²⁵⁹ Samer skal i forhør har fortalt om å ha drukket, danset, joiket og runet inne i *Saiwo* sammen med de som holdt til der, hvor menn ble kalt *Saiwo-Olmai* og kvinner *Saiwo-Neida*.²⁶⁰ De som bodde der kunne være enslige eller gifte, og også dyr holdt til i *Saiwo* sammen med dem. Denne tilværelsen fremstilles som lignende den levende verden og Skanke hevder at samene trodde i etterlivet å skulle fortsette med aktiviteter som jakt, spising og drikking, samliv med kvinner, dans, tobakk og brennevin, kun i en lykkeligere og bedre utgave.²⁶¹ For å utstyre de døde for dette livet skriver Skanke at man gjerne begravde familiemedlemmer med redskaper som ville være til hjelp i etterlivet; menn ble begravet med øks, ild-jern, flint og knusk, og kvinner med saks og nål.²⁶²

²⁵⁶ Von Westen, «Bref till prästerskapet i Jämtland» (R), s. 3.

²⁵⁷ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 190.

²⁵⁸ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 49.

²⁵⁹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 190.

²⁶⁰ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 191.

²⁶¹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 214.

²⁶² Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 214.

Det er flere fremstillinger i kildene vedrørende interaksjoner mellom de levende og de døde, og basert på dette kan det virke som at grensen mellom disse to tilstandene ble oppfattet som relativt diffus. I alle kildene kommer det frem at det var vanlig praksis å ofre til sine avdøde familiemedlemmer og venner; von Westen bruker i brevet til presteskapet i Jämtland begrepet «canoniserede» angående samenes forhold til sine døde slektninger, og nevner at en sønn kunne ofre til sin far og bestefar, en datter til sin mor, søsken til hverandre, osv.²⁶³ Men det kommer i kildene frem ulike intensjoner med og omstendigheter rundt slike offergaver. Forholdet mellom de levende og de døde ser ut til å ikke kun ha vært formålstjenlig og vernende, men var påvirket av flere faktorer.

Anonymus skriver at de døde ønsket å ha flere fra slekten sin, spesielt barna sine, hos seg i dødsriket, og at det i den sammenheng ble utført ofringer for at mennesker skulle få beholde livet.²⁶⁴ Skanke skriver at de døde gjerne ønsket spesielt å ha sine barn, ektemenn eller koner, eller slektninger som var alvorlig syke da de selv døde, hos seg i dødsriket, og at disse da gjerne kunne bli alvorlig syke.²⁶⁵ Randulf nevner lignende omstendigheter, men med et annet perspektiv; i hans fremstilling ble de nylig avdøde omgjort til guder i dødsriket og kunne dermed bestemme over liv og død. De avdøde hadde slik makt til å befri sine nærmeste fra døden, om slektningene ofret til dem.²⁶⁶ Randulf skriver også om et ritual utført ved sykdom, hvor en mulig behandlingsmåte var offer til *Jami*, de døde. Dette ser dog ikke ut til å ha vært en garantert løsning, men var avhengig av at offeret ble akseptert.²⁶⁷ Skanke skriver at samene trodde at alle sykdommer eller «u-lemper», til og med døden selv, var avhengig av deres avdøde venner og familie; enten ønsket slektningene å ha de levende hos seg, eller så forekom sykdom og uhell som straff for å ha handlet ille mot dem.²⁶⁸ I denne sammenheng fungerte *nåejtier* som samenes «Medici», og kunne kurrere dem ved å foreta åndereiser til dødsriket. Skanke skriver også angående de personene som ble syke, at de skulle ha vært «saadanne Personer, som Mænd eller Forældre nødigt have villet miste.»²⁶⁹

²⁶³ Von Westen, «Bref till prästerskapet i Jämtland» (R), s. 2

²⁶⁴ Anonymus, «Om Lappernes forrige Afguder», s. 418.

²⁶⁵ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 195.

²⁶⁶ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 14 f.

²⁶⁷ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 19.

²⁶⁸ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 208.

²⁶⁹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 196.

Men de levendes forhold til de døde var ikke kun preget av sykdom og uhell. Både von Westen og Skanke nevner at de døde kunne kalles på for å for eksempel passe reinsdyrflokken til familien sin, og Skanke skriver at Jamikene hentet for denne jobben «lykkeligen og vel» har utført den.²⁷⁰ Han nevner at det ofres til Saiwo etter at de hadde gjort de levende tjenester.²⁷¹ I tillegg skriver Skanke at ettersom at de døde levde i en rikere og lykkeligere tilværelse enn de levende, ble de døde høyt ansett som «Patroner, Lærere og Veldedere».²⁷² Ifølge Skanke ble det også etterlatt gaver til de døde når familiemedlemmer eller venner var i nærheten av gravplassene deres; fra tre år etter dødsfallet ble det etterlatt for eksempel tobakk eller annet som den avdøde hadde nytt i livet, og Skanke skriver at tanken var at disse tingene skulle vokse og bli større i den andre verden.²⁷³

Ritualer

Randulf skriver at ikke alle samer hadde en tromme, men at de som har det ofte hadde fått den gjennom arv. Jo eldre en slik tromme var, jo mer kraftfull ble den regnet som å være. Randulf skriver også at dersom eieren ikke visste hvordan han skulle spille på trommen ville ikke «Sathan» svare vedkommende, men kun de som gjennom lang og tro tjeneste ble ansett som dyktige. Men, føyer Randulf til, dessverre gjaldt dette så mange som hver tredje eller fjerde same.²⁷⁴

Som jeg har beskrevet nærmere i avsnittet om de døde og dødsriket, skriver Randulf også om ritualer for helbredelse av sykdom. I slike sammenhenger var det *nåejtien* som med hjelp av trommen foretok åndereiser, hvor de forsøkte å hente den sykes ånd tilbake fra dødsriket.²⁷⁵ I denne sammenhengen ble det foretatt offer, som enten ble akseptert eller avvist.

Om en kvinne skulle være gravid med et jentebarn og foreldrene heller ønsket seg en sønn, hevder Randulf at de utførte et ritual til Juksakka for at hun skulle endre barnets kjønn i mors liv.²⁷⁶ Han skriver også om et ritual hvor barnets far ved hjelp av trommen henvendte seg til en guddom eller «en Steen» for å spørre om det kommende barnets kjønn. Det Randulf mener at

²⁷⁰ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 196.

²⁷¹ Von Westen, «Bref till prästerskapet i Jämtland» (R), s. 2; Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 192.

²⁷² Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 190.

²⁷³ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 214 f.

²⁷⁴ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 14.

²⁷⁵ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 19.

²⁷⁶ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 23 f.

er «Satan» (et ord han bruker om de samiske guddommene) skulle da svare ham at det var et jentebarn, og faren lovet da offer til Juksakka for at hun skulle gjøre barnet til en gutt.

Randulf beskriver i detalj offerpraksis blant samene i området hvor han bodde. Han skriver at de dyrene som var vanligst å ofre var blant annet reinsdyr, hester, geiter, hunder, katter, haner, og andre fugler.²⁷⁷ Av gjenstander nevner han trefigurer, hakker og spader, menneskeavbildninger, avbildninger av solen, rokker og spinnetenner, og piler og buer.²⁷⁸ Når det gjelder hvordan offerritualene utførtes, skriver han at levende dyr fikk et slag over hodet før de ble lagt på et alter av tre, eller om man ikke hadde et alter, i et oppgravet hull i jorden og dekket med jord. Han beskriver regionale forskjeller angående bruk av alter, og never at samene i Nummedalen ikke brukte alter, mens at de han betegner som sørsamene vanligvis gjorde det.²⁷⁹ Offerdyr som ikke skulle spises eller røres måtte slås i hjel med ett slag; om dette ikke gikk ble det tolket som et tegn på at offeret ikke var godtatt, og et annet dyr måtte ofres. Randulf skriver at det var vanlig å sette opp gammene sine på stedet hvor offerdyr som ble begravet lå.²⁸⁰

Offerdyr kunne også spises, og da samlet den som utførte offeret sammen en gruppe med en størrelse tilpasset hvor mye mat dyret ville gi.²⁸¹ Disse dyrene spilte det ikke noen rolle hvor mange slag det tok å drepe, og etter at man hadde samlet seg, fremsagt bønner og drept dyret ble det flådd.²⁸² Kroppen ble så delt opp ledd for ledd, ettersom det var viktig å ikke knekke dyrets ben. Den som ledet ofringen tok så det feteste kjøttstykket og la dette på alteret til guddommen offeret var tilegnet, med ordene «Kiære N: N: annam dette Offer af mine Hænder til een Forsoning for mine Synder, og hielp mig i det eller det.»²⁸³ Resten av offerdyret ble spist av den samlede gruppen, og Randulf skriver at det ble fremført joik til ære for guddommen. De bena som var igjen etter måltidet ble begravd eller lagt på alteret sammen med kjøttbiten som var blitt viet til guddommen.²⁸⁴

²⁷⁷ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 36.

²⁷⁸ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 36 f.

²⁷⁹ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 37.

²⁸⁰ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 37.

²⁸¹ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 38.

²⁸² Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s.

²⁸³ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 38.

²⁸⁴ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 38 f.

Ifølge Randulf var det kun til solgudinnen at det ble foretatt brennoffer, og om den som arrangerte offeret ikke selv var en «*Noyde*» måtte det ved slike ritualer tilkalles en for å lede det.²⁸⁵ *Noyden* måtte kle seg i en «*Offer-Habit*», hvor han på hodet bar en kvinnes snørehatt av lin som det ble satt en krans av løv og blomster på, og han bar også et hvitt forkle hengende fra skuldrene. En lik krans skulle også settes på dyrets hode. Randulf sammenligner dette med offerpraksis i romersk religion.²⁸⁶

Ved offer av gjenstander skriver Randulf at ingen spesielle seremonier ble utført, men at en som ville ofre slikt til en guddom la dette på alteret deres eller gravde det ned i jorden, med ordene «Kiære N: N: annamme dette af mine Hænder, som et skyldigt taknemmeligheds Teign for dine Velgierninger, og til en Beviisning paa min ærbødighed og underdanighed.»²⁸⁷ Dette presiserer Randulf at ble sagt på samisk. Angående samenes alter skriver Randulf at de enten var en stor stein ved vannkanten, hvor de ofret dyr, trebilder eller tran; eller laget av treverk og så store at de kunne utgjøre mellom «30 eller 30 læs ved». Disse alterene hadde de stående inne i skogene opp mot fjellene.²⁸⁸

På samme måte som Randulf beskriver også von Westen to tilfeller hvor et ritual for helbredelse av sykdom fant sted. I begge tilfellene fant en *Noid* ved hjelp av trommen ut at om det ble utført offer ville de syke unnslippe døden; en hund ble ofret for å helbrede en syk kvinne, og en mår ble flådd, kokt og begravd hel for å kurere en liten jente fra kopper.²⁸⁹ Von Westen nevner i et brev at alle gravide kvinner «drikke *Sarakka-Gare* æde *Sarakka* Brød.»²⁹⁰ I et annet brev skrevet da han oppholdt seg i Helgeland hevder von Westen at trommer var som Bibler, og var å finne i alle samers hus; i tillegg skriver han at de ofret til sine egne døde «Mænd og Forældre, Jamigadser».²⁹¹

Skanke skriver om flere forskjellige ritualer. Blant annet skriver han at blant guddommer hadde *Sarakka* en spesielt viktig rolle, og at hun derfor fremfor andre daglig ble ofret til: «[...] paakaldet og æret fast i hvert stykke Mad og i hver Drik Vand eller brændevin, som de have

²⁸⁵ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 39.

²⁸⁶ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 39.

²⁸⁷ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 40.

²⁸⁸ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 40.

²⁸⁹ Von Westen, vedlegg til «Bref til Collegium 18de Febr. 1723», s 467 f.

²⁹⁰ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 485.

²⁹¹ Von Westen, H s. 443.

taget til sig, i særdeles grød, [...]».²⁹² Som nevnt i det forrige avsnittet beskriver Skanke også sjelereiser til dødsriket, foretatt av «Noiden». Skanke skriver at disse reisene kunne være farlige for Noiden som foretok dem, og de kunne til og med handle om liv og død.²⁹³

I alminnelige omstendigheter, som grunnlag for alle offerritualer, hevder Skanke at kvinner og barn ble ansett som «profanes Personer», noe han mener uten tvil var grunnet samenes varsomhet slik at deres religiøse praksis ikke skulle bli kjent blant de kristne. Dermed kunne ifølge Skanke ingen ofring ledes av en kvinne, men han presiserer at selv om de ikke kunne utføre den oppgaven deltok de likevel i «deres Mænds Trold-mæsser og Noide-samlinger», hvor de lærte å joike og syng «hedenske sanger».²⁹⁴ Skanke hevder at alle ofringer måtte forrettes av en Noid, som han kaller deres «prest».

Videre skriver Skanke at det var alminnelig ved alle ofringer etter at dyret hadde blitt slaktet og delt i stykker, at samene tok nesen, øynene, ørene, hjerter og lungene hele, et kjøttstykke fra hver del av dyret, beina etter at kjøttet var kokt av, samt dyrets penis om det var av hankjønn. Disse delene ble lagt ut i «sin rigtige orden fra ded øfverste til ded nederste ligesom i een Liig-Kiste», som Skanke skriver at de laget av bjørkenever.²⁹⁵ Dette ble så overstrøket med blod og begravet.

Den tredje alminnelige omstendigheten av ritual var ifølge Skanke at en avbildning av guddommen som ble ofret til ble skjært ut i stammen av et bjørketre.²⁹⁶ Denne ble da satt over offeret som var begravet, overstrøket med blod og fett fra dyret, og kors ble risset inn på stammen. Dette skal ha vært for at guden skulle kjenne igjen at offeret var til dem, og at ingen andre skulle tilegne seg det. Også når det ble ofret til solen eller månen skriver Skanke at disse ble risset inn i trestammer; ved offer til tordenguden ble det risset inn en hammer.²⁹⁷

Skanke skriver at det fantes adskillige spesielle omstendigheter med særskilte regler. Blant annet måtte ikke hundyr eller kastrerte dyr ofres til tordenguden, men ingen dyr av hankjønn unntatt haner til Sarakka.²⁹⁸ Kun kvinner kunne spise av offerdyr som var dedikert til Sarakka;

²⁹² Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 185.

²⁹³ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 195.

²⁹⁴ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 200.

²⁹⁵ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 200.

²⁹⁶ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 200 f.

²⁹⁷ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 201.

²⁹⁸ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 201 f.

dette var så viktig at selv i tilfeller hvor det var mat til overs måtte ikke dette spises av noen mann.²⁹⁹ Ved offer til bestemte mannlige guder kunne derimot ingen kvinne delta i å spise offerdyret, med unntak av om mennene tok med bakkdelen av dyret hjem til husstandens nytte. Skanke skriver at ved offer til den kristne Gud eller Maria var imidlertid begge kjønn like delaktige, men Noiden forrettet ofringen med de vanlige tilhørende seremoniene.³⁰⁰

I en beskrivelse av hvordan et typisk offerritual ble utført, skriver Skanke om Noidens bekledning ved ofringer. Han var da iført sine beste klær, beskrevet av Skanke som et messingkjede rundt sin høyre hånd og sitt belte over venstre skulder og der høyre arm som et ridderband, slik at hans taske ble hengende foran brystet hans.³⁰¹ Om offeret var til en «Saiwo-Neide, eller nogen af Akkerne» var han også ikledd en hvit hatt av lin, foruten «ded ordinaire hviide Liinklæde, som han ellers haver om sig».³⁰²

Guddommer

I kildematerialet beskrives det flere ulike samiske guddommer, men jeg vil ta for meg de fire som er mest sentrale for navngivnings- og navnebytteritualene. Gudinnene, som samlet ofte blir referert til som «ahkaene», var knyttet til fruktbarhet og fødsel, og flere av kildene oppgir at de også andre innflytelsesområder de var tilknyttet.

«*Maderakka*» (saS. *Maadteraahka*) beskrives av Randulf som samenes «*Magna Mater Deorum*», og han oppgir at hun hadde makt over begge kjønn og kunne gjøre både kvinner og dyr gravid om man ba til henne.³⁰³ Skanke skriver at hun ble påkalt og æret av gifte par, og at sammen med sine døtre var hun en viktig fruktbarhetsgudinne.³⁰⁴ Anonymus skriver at «aanden» til et menneske skulle bli skapt av guden kalt *Radien* og så bli overlevert til *Maderakka*, som gav den videre til sin datter *Sarakka*.³⁰⁵ Dette oppgir også Skanke, som sier at alle de utvendige lemmene av barnets kropp sammen med «Sjælen» ble gitt til *Maderakka*, som avhengig av om barnet skulle bli en jente eller gutt sendte det videre til henholdsvis «*Sarakka*» eller «*Jugsakka*».

²⁹⁹ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 202.

³⁰⁰ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 202.

³⁰¹ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 202 f.

³⁰² Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 202.

³⁰³ Randulf, «*Relation Anlangende Find-Lappernis [...]*», s. 25.

³⁰⁴ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 184 f., 188.

³⁰⁵ Anonymus, «*Om Lappernes forrige Afguder*», s. 410.

Skanke skriver at *Sarakka* (saS. *Saaraahka*) var samenes «*Venus*», og at hun holdt til ved hjemmets ildsted hvor det ble ofret deler av mat og spesielt drikke til henne.³⁰⁶ Han hevder at *Sarakka* var den samene ba aller mest til og den de søkte til for trøst og tilflukt; hun var den første, siste og kjæreste av alle de «væsener» samene holdt seg til.³⁰⁷ Hun ble dyrket og æret fremfor alle de andre, og ifølge Skanke skjedde løfter og ofringer til henne uten å først ha blitt oppfordret av «runebommen».

Sarakka ble mest tilbedt av gravide kvinner og kvinner i fødselsnød, og i rundt tiden hvor en fødsel skulle finne sted ble det satt opp et lite «Kotte» nært familiens telt eller gamme som *Sarakka* kunne bo i.³⁰⁸ Før fødselen hevder Skanke at den kommende moren drakk *Sarakka*-vin, og etter fødselen spiste moren og tilstedeværende gifte kvinner *Sarakka*-grøt ved et gjestebud til *Sarakkas* ære.³⁰⁹ Til *Sarakka* ofret man haner og høner, reinkalver og tispehunder, og ofrene til *Sarakka* kunne kun spises av kvinner. Anonymus nevner også at samene spiste «*Sarakka* Grød» for en god fødsel, og at som den fødende kvinnen følte også *Sarakka* smerte under fødselen.³¹⁰ Skanke skriver at så snart et barn ble født ble de oppofret til *Sarakka* og «døpt» i hennes navn, som de kalte *Sarakka*-*sjadset*. Det er «Paa Hendes faveur» ble «omdøpt» senere, om det ble sykt.³¹¹ I hennes mat og drikke mottok de kommunion før de gikk til nattverd, og de kalte det *Sarakka* legeme og blod. Samene tilba henne under kommunionen i kirken, og ba henne etterpå om å være nådig mot dem og tilgi dem.³¹²

Ifølge Skanke skulle *Sarakka* motta jentebarnas kropp fra sin mor *Maderakka* for å gi det «Qvindes natur», og ta barnet inn i sitt liv for å forme dem til foster. Dette ble så sendt videre til den gravide kvinnen for å bæres frem.³¹³ Dette var ikke bare tilfellet med mennesker, men også dyr. Randulf skriver at samene hadde et «stort Venskab» med «*Saracha*», og at de var redd for å gå imot henne.³¹⁴

³⁰⁶ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 189.

³⁰⁷ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 189.

³⁰⁸ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 189.

³⁰⁹ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 189.

³¹⁰ Anonymus, «*Om Lappernes forrige Afguder*», s. 413 f.

³¹¹ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 190.

³¹² Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 190.

³¹³ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 184.

³¹⁴ Randulf, «*Relation Anlangende Find-Lappernis [...]*», s. 24 f.

«*Juksakka*» (saS. *Joeksaahka*) var ifølge Anonymus *Maderakkas* andre datter, som ble tilbudt for å kunne endre barnets kjønn fra jente til gutt i mors liv. Hun ble derfor ofte ofret til, i de tilfellene foreldrene heller ville ha guttebarn.³¹⁵ Randulf kaller henne «*Juchsacha*» og beskriver henne som samenes *Lucia Marium* da hun skulle kunne gi kvinner guttebarn.³¹⁶ Han skriver at dette skjedde ved et ritual med trommen, og at samene derfor fremstilte henne på trommene sine som en svært gammel kvinne med en tromme i den høyre hånden og en stav til å lene seg på i den venstre. Skanke skriver at hun utenom «*Juksakka*» ble kalt «*Stauke-edni*» eller «*Stilko-edni*», som betydde «Bue- eller børsmoderen».³¹⁷ Hun fikk navnet sitt etter øksen og pil og buen, og skulle lære guttene å bruke disse.³¹⁸ På samme måte som *Sarakka* gjorde med jentebarna, skriver Skanke at *Juksakka* tok til seg guttebarna og «sjelene» deres og formet dem til fostre i sitt eget liv, før de ble sendt til sin kommende mor.³¹⁹

I de utvalgte kildene står det ikke så mye om *Maderakkas* tredje datter. Anonymus nevner henne kort som «*Uksakka*», (saS. *Oksaahka*) og skriver at hun tok imot barna etter fødselen og beskyttet dem fra fall og støt. *Uksakka* skulle også hjelpe kvinner under menstruasjonen, og ble derfor ofret til.³²⁰

³¹⁵ Anonymus, «Om Lappernes forrige Afguder», s. 114 f.

³¹⁶ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 23 f.

³¹⁷ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 189.

³¹⁸ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 189.

³¹⁹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 184 f.

³²⁰ Anonymus, «Om Lappernes forrige Afguder», s. 415.

Kapittel 4 – Teori

Grimes' bestanddeler i ritual

Grimes begynner kapittelet om bestanddeler i ritualer med å påpeke hensikten med å bryte ned helheter. Han hevder at ettersom hjernen vår baserer seg på en «part-whole» tankegang, kan vi ved å bryte ned en helhet i flere mindre deler for så å sette dem sammen igjen få en klarere forståelse av selve helheten. Grimes sammenligner denne analysemetoden med å trekke fra hverandre stoff for å se hver enkelt tråd.³²¹ I denne sammenheng har han laget et diagram (se fig. 1), for å illustrere et forslag til en slik oppdeling av ritual. Grimes presiserer at diagrammet kun er en måte å arrangere et minimalt vokabular for å legge til rette for akademisk diskusjon, og ønsker at det skal tjene som et initiativ for forskere til å stille spørsmål.³²²

Det er to hensikter med diagrammet. For det første skjematiserer den helheten og helhetens deler uten å forutbestemme hvilke elementer som er viktigst eller hvor de samhandler. Grimes argumenterer for at prioriteringer blant bestanddelene ikke burde bli forutbestemt av teori, men forstås utfra observasjon av spesifikke situasjoner.³²³ For det andre signaliserer spørsmålene betydningen av vedvarende, systematisk utspørring (*querying*). Å stille spørsmål tar prioritet over kategoridanning, fordi det første er basis for det senere.³²⁴

Om ritualets sammensetning

Grimes kaller den minste delen av et ritual for et «*element*», ettersom at også en rite kan deles inn i mindre deler. Jeg vil selv bruke begrepet bestanddel, da jeg mener dette bedre fanger begrepets betydning på norsk. Grimes bruker en idé fra matematikken for å illustrere poenget sitt hvor ritualet er *produktet* av, heller enn *summen* av faktorer, altså bestanddeler. Ritualer kan demonteres og settes sammen igjen, og sammensatt forenes ritualer til systemer og tradisjoner. Grimes argumenterer for at rituelle tradisjoner og rituelle systemer i virkeligheten kun er to sider av samme mynt, avhengig av perspektiv.³²⁵ Et rituelt system er som enhet synkronisk, dynamisk og samhandlende; en rituell tradisjon er diakronisk, fremvoksende og i utvikling, men med lange røtter, og dens varighet kan være lang eller kort.³²⁶ Med en slik

³²¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 231.

³²² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 236.

³²³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 236.

³²⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 242.

³²⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 232.

³²⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 232.

inndeling er ritual altså en enhet på mellomnivå, hvorfra man kan rette fokus enten mot småskala mikroenheter som bestanddeler, eller storskala makroenheter som tradisjoner og systemer. Som enhver enhet overskrider ritualer summen av sine deler.

Ideelt sett vil man under arbeid med et ritual gjøre alt: analysere delene, sammenfatte en modell, kartlegge ritualets kulturelle posisjon, legge frem dets system, spore dets tradisjon, lodde ritualets dybder, og forklare dets dynamikker.³²⁷ I virkeligheten skriver Grimes at vi blir nødt til å fokusere granskningen ved å trekke noen ting til forgrunnen og plassere andre ting i bakgrunnen. Å gjøre noe til bakgrunn eller kontekst former aktivt hvordan man tolker objektet som står i fokus; fokalmetaforen antyder at bakgrunnen ikke forsvinner selv når den går ut av fokus.³²⁸ Når man for eksempel fokuserer på en rituell fremføring/opptreden, kan bestanddelene og systemet det er en del av midlertidig forsvinne inn i bakgrunnen.

Ritualer er designede sammensetninger, skriver han, og de er planlagt og skapt for å muliggjøre at form og dynamikk kan følge hverandre.³²⁹ Om ritualet er veldesignet er form og dynamikk godt tilpasset. Men sammensetninger inneholder også ofte elementer som er urelaterte eller fragmentere; ritual bærer trekk fra både design og sammensetning.

Ideen om at ritualer *inneholder* elementer, eller ritualer som *inneholdt/beholdt* av omgivende kultur har delvis opphav i den vestlige tilbøyeligheten til det han kaller beholdermetaforer («*container metaphors*»)³³⁰ Grimes forestiller seg ritualer som svevende i sin matrise eller omgivende kultur. Ting «der ute», som politikk eller økonomi, kan lekke inn i «her inne», som er områdene av ritualet man studerer. Beholderanalogien er uperfekt ettersom at kultur ikke kun omgir ritualet, men også gjennomsyrer det. Kultur er ikke bare «rundt» et ritual, men også «i» et ritual, noe som tvinger oss til å stille spørsmål ved et rituals gjennomtrengelighet samt dets isolerthet.³³¹

Ettersom akademikere i den vestlige delen av verden ifølge Grimes har for vane å tenke i beholdermetaforer må vi være oppmerksomme på at denne måten å oppfatte et ritual på ikke er ikke naturlig eller universell, og at slike metaforer har sine begrensninger.

³²⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 232

³²⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 232

³²⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 232.

³³⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 233.

³³¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 233.

Beholdermetaforer kan hjelpe oss å visualisere del/helhet-forholdet, men ettersom de er statiske er de mindre hjelpsomme ved forsøk på å forestille seg hvordan ting beveger seg eller interagerer.³³² For dette må vi ty til dynamikkmetaforer. Dynamikker er regler som styrer et system av interaktive krefter. Basert på mekanikk og fysikk tolker dynamikkteorier ritualer som noe med kapasitet til å flytte eller gjøre ting, noe som utøver makt.

En annen mulighet er organiske metaforer, hvorav det er mange variasjoner. Den mest populære tolker ritual som en kollektiv «kropp», hvor den kollektive kroppen inneholder individuelle kropper forbundet av *noe*. Dette *noe* kan være «kultur», «samfunn», det «kollektive ubevisste», og så videre. Nylig har denne organiske helheten blitt forestilt som et spindellev eller et energinett. Grimes sier det er verd å merke seg at til og med organisk oppståtte ritualer typisk sett smugler inn beholdermetaforer og analogier fra fysikk og elektronikk.³³³

Som alle metaforer er de mekaniske og organiske opplysende i noen aspekter og blindende i andre.³³⁴ Selv om man foretrekker å forestille seg et ritual som en organisk, kollektiv kropp er det ingen god grunn til å unngå å også tenke på det mekanisk. Å sette organiske og mekaniske forestillinger opp mot hverandre kan hjelpe med å forebygge en for bokstavelig tolkning av begge. En rite er ikke mer en kropp eller et spindellev enn det er en sykkel eller en trykkoker. Uansett er et ritual, om det fungerer, et sett med interkoblede prosesser som jobber på en integrert, dynamisk måte.³³⁵

Grimes mener at selv om riter ikke er sykler kan det være hjelpsomt å tenke på dem som mekaniske. Skapelse eller gjennomføring av ritual innebærer flere deler, noen materielle og noen ikke.³³⁶ Spesielt lange og komplekse ritualer kan kreve hele bøker for å assistere deltakernes hukommelser. Om en rituell leder glemmer nøkkeldeler av ritualen er det på egen risiko. I tillegg til kostymer skapt og manus skrevet, og lys riktig innstilt, er det lokaler som skal leies og mat som skal forberedes. Rituelle ledere utøver lederskap ved å vite hvordan man best kan benytte de ulike komponentene i ritualen. I tillegg til selve de materielle, tellelige komponentene er det romlige hensyn som kan kreve oppmerksomhet; inngang, hovedrom og

³³² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 233.

³³³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 233 f.

³³⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 234.

³³⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 234.

³³⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 234

utgang; gulv, tak og vegger. Til og med tidsromsfaser av et ritual, i det aller minste en begynnelse, midt og slutt, er modulære enheter av design. På samme måte med de immaterielle delene: først bør folk føle seg velkomne, så inkluderte, så utfordret, og til slutt bør de dra med en god følelse (eller trist, om ritualet var en begravelse).³³⁷ Slikt bakgrunnsarbeid er også viktig å huske i en rituell analyse, da det gir et mer utfyllende bilde av situasjonen.

Deler av ritual, som deler av kropper eller sykler, er sammenkoblet, og det er ikke alltid lett å se hvor én del begynner og en annen slutter. Risikoen ved å snakke om et rituellet «system» er å se det for seg som selvregulert og adskilt fra resten av verden, når dette ikke er tilfellet.³³⁸ Å hevde at et ritual er «systemisk», vil ikke si at det er adskilt fra alt annet, at alt med det fungerer bra, eller alt i det er konsistent med alt det andre. En sykkel er et mekanisk system, men du kan sykle med et flatt hjul eller uten fendere. På samme måte kan riter fungere selv om noen deler er «ødelagt».³³⁹

Å utføre en bestanddelanalyse av ritual tjener ritualteori like godt som rituell konstruksjon, hevder Grimes.³⁴⁰ Én grunn til å analysere et ritual i bestanddeler (*elements*) er å motarbeide overforenkling. Ved analysen tvinges man til å legge merke til et rituals kompleksitet, til å forstå hvordan hver bestanddel (*element*) bidrar til eller trekker fra helheten. Et ritual utfolder seg planlagt eller er analysert i detalj, og blir langt mer komplisert enn formelle definisjoner kan få en til å tro. En annen grunn for denne type analyse er for å hjelpe med å legge merke til rituelle transformasjoner: det som var en døråpning ved en anledning blir en utgang ved en annen. Det som først så ut som slutten på en seremoni blir, ved andre øyeblikk, en ny begynnelse. Det som ser lineært ut fra én deltakers perspektiv fremstår tilbakevendende fra en annens.³⁴¹

Å iakttå detaljene i et ritual har en lignende effekt som å transkribere historiene eller meningene til et intervjuobjekt. Det er tidskrevende arbeid, men det er ingen annen måte å fange ritualets nyanser og teksturer. Ved å granske et rituals bestanddeler (*elements*) og dynamikker avdekker vi underrom og legger merke til underfaser.³⁴² Å behandle et ritual som innehaver av

³³⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 234.

³³⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 234.

³³⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 234.

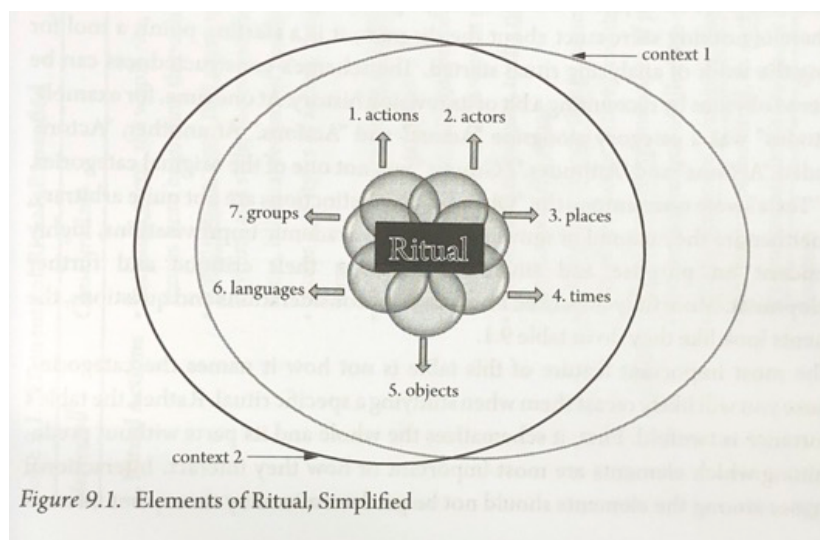
³⁴⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 234.

³⁴¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 234 f.

³⁴² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 235.

bestanddeler er en formalistisk fremgangsmåte som trekker oppmerksomhet til ritualets form eller design, og avverger for tidlige hopp til hele ritualets sosiale eller økologiske funksjoner. Funksjonelle hensyn er nødvendige, men ikke på bekostning av formalistiske, ettersom de to trenger hverandre.³⁴³

I figur 1 (9.1 i Grimes' bok) skjematiserer Grimes bestanddelene i ritual, som han beskriver som et sett med overlappende sfærer svevende i et ubegrenset hav av sosial kontekst, hvorav to områder har blitt utskilt og nummerert, og dermed utvalgt for analyse.³⁴⁴ Én kontekst kan for eksempel være andre ritualer i samme system, hvor man kunne undersøkt hvordan én bestanddel, for eksempel en hymne, hadde migrert fra ritual A til ritual B. En annen kontekst kan være det lokale økonomiske systemet og hva det har å gjøre med hvem som finansielt profiterer på at ritualet som studeres opprettholdes. Grimes' antakelse er ikke kun at flere deler utgjør helheten, men også at de gjør dette på en dynamisk måte gjennom interaksjon: rituelt språk interagerer med rituell tid, og transformerer den i sin interaksjon med rituelle objekter, og så videre.³⁴⁵ Ettersom hver bestanddel gjør hva den er designet for å gjøre, blir dynamikken stadig mer kompleks. Om en bestanddel er dårlig designet vil ting stoppe opp og resten vil måtte halte av gårde.



Figur 2 – Grimes' diagram av bestanddeler i ritual.³⁴⁶

³⁴³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 235.

³⁴⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 235.

³⁴⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 235.

³⁴⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 335.

Grimes går i detalj inn på hver av disse kategoriene av bestanddeler, og jeg vil nå gå gjennom hans syv kategorier: rituelle handlinger, aktører, plasser, tider, objekter, språk, og grupper. Jeg vil videre i dette kapittelet først presentere Grimes' tanker om kategoriene, og se på begrepene han både skaper og benytter. I flere tabeller legger Grimes frem eksempler på vurderingsfaktorer (*considerations*) knyttet til hver av disse kategoriene som han mener det ved studier av ritualer med fordel kan tas hensyn til, samt en rekke forskningsspørsmål som kan appliseres til eget materiale. Jeg vil velge ut de spørsmålene som er relevante om man vil undersøke navngivningsritual og navnebytteritual i sørsamisk område, spørsmål som jeg senere vil anvende i analysekapittelet. Grimes' perspektiv på ritual er utarbeidet for analyse som observeres av forskeren selv heller enn til bruk i historisk analyse, og jeg har derfor tilpasset teorien til dette formålet.

Kategorier av bestanddeler

Rituelle handlinger

I «Liste 11. Handlingsord», som vist her, lister Grimes opp en del aktuelle ord for handling. Jeg vil i dette avsnittet se nærmere på hva han legger i de forskjellige begrepene.³⁴⁷

Liste 11. Handlingsord

- Hendelse/begivenhet (*event*): hendelse med en merkbar begynnelse og slutt.
- Bevegelse (*movement*): bevegelse i eller gjennom rom.
- Handling (*action*): bevegelse som tilregnes intensjon og/eller mening.
- Oppførsel (*behavior*): handling ansett som et objekt for analyse.
- Opptreden (*performance*): handling så lenge den blir observert eller er fiktiv.
- Fremførelse (*enactment*): handling så lenge den setter noe kraft, utøver innflytelse, eller har effekt utenfor seg selv.
- Praksis (*practice*): handlinger som etablerer, eller har som mål å etablere, vedvarende holdninger eller ferdigheter.
- Vitnende (*witnessing*): å støtte eller lytte som en handling.
- Tilskuende (*spectating*): å se på mens man minimerer eller eliminerer deltakelse som handling.
- Reseptivitet (*receptivity*): å «ta noe inn» som handling.
- Unnvikelse (*avoidance*): å «ikke gjøre» som handling.

³⁴⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 246.

På overflaten består et ritual av kroppar i bevegelse under begivenheter avgrenset med tydelig begynnelse og slutt.³⁴⁸ Ved studer av ritualer objektiviseres de av nødvendighet, men ettersom rituelle kroppar er menneskar, attribuerer forskere vanligvis subjektivitet, intensjon eller mening til dem. Rituelle handlingar er ikke bare overdrevent aktive, men også reseptive, inkludert handlingar som å se og/eller lytte, eller å unnvike, noe som på overflaten kan fremstå som inaktivitet.³⁴⁹

Grimes skriver at vi i sammenheng med rituelle handlingar kan snakke om «rituelle begivenheter» (*ritual events*), «rituelle handlingar» (*ritual actions*), «rituell oppførsel» (*ritual behaviors*), «rituelle opptredener» (*ritual performances*), «rituelle fremførelser» (*ritual enactments*), og «rituelle praksiser» (*ritual practices*) avhengig av hva som legges vekt på.³⁵⁰ Vanligvis er ritualer grunnet i og drevet av menneskelige samhandlingar og kroppar i bevegelse, og Grimes anser dette som et naturlig startpunkt. Ritualer er også begivenheter; uansett hvor lang tradisjonen bak dem er, er de også begivenheter som spiles ut med en markert begynnelse og slutt; rituelle begivenheter er vanligvis festet ved kroppslige og kulturelle rytmer.³⁵¹

Intensjon er det som skiller handling fra bevegelse, og Grimes skriver at ting *beveger seg*, men menneskar *handler*, og det mest karakteristiske (og selvsagte) med ritualer er nettopp at de består av menneskelige handlingar.³⁵² De kan utføres av individer alene, men utføres oftere av grupper av menneskar som interagerer, og typisk skiller disse interaksjonene seg da fra andre, mer hverdagslige interaksjoner.³⁵³ Teoretikere snakker av og til om rituelle «opptredener», hvor man i ritualer «viser at man gjør» noe. Men Grimes skriver at ritualer også gjør mer enn å bare vise, og bruker derfor begrepet «fremføre» (*enactment*) når han diskuterer den spesielle formen for handling benyttet i ritual. Han mener at å fremføre ikke kun vil si å gjøre noe foran noen, men også å sette noe i kraft og bevegelse; ritualets bevegelser og holdninger har som mål å oppnå noe, og målet er ikke kun å underholde, men også å påvirke noe.³⁵⁴

³⁴⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 246.

³⁴⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 247.

³⁵⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 242.

³⁵¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 242.

³⁵² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 242.

³⁵³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 243.

³⁵⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 243.

Grimes nevner også handling og oppførsel, som noen teoretikere anser som adskilte, men han anser som to perspektiver på samme ting.³⁵⁵ *Oppførsel* objektiverer mens *handling* ikke gjør det, men tross at objektivering er dehumaniserende er det ifølge Grimes både normalt og nødvendig, og man kan objektivere et ritual eller en person så lenge dette ikke er det eneste man gjør med det eller dem.³⁵⁶ Grimes diskuterer også forskjellige perspektiver på rituell praksis, noe han betegner som repeterende, holdningsdannende scenarioer.³⁵⁷

Av vurderingsfaktorene knyttet til rituelle handlinger vil jeg se nærmere på følgende : Den rituelle begivenheten i sin helhet, da hele riten og meningen bak handlingene fra begynnelse til slutt; handlinger som tilrettelegger for at ritualen kan finne sted, eller som rydder opp etter det; innflytelser på handlingene, kausale krefter og variasjoner; reaksjoner på eller responser til handlingene, handlinger som følge av ritualen, ritualens funksjoner: handlinger som endrer ting, handlinger som opprettholder ting; ritualens rammer og sosiokulturelle plassering, antakelser som blir tatt for gitt knyttet til det.

Av forskningsspørsmålene vil jeg se på: Hva utgjør ritualen? Hva kalles det? Er noen av handlingene mer essensielle enn andre? Hvilke handlinger er variable? Hva sies ritualen å gjøre; er det transformerende, bekreftende, forsterkende, underkastende? Hva skjer etter ritualen? Hva er den rituelle effekten?

Rituelle aktører

I «Liste 12. Rituelle roller» som vist under gir Grimes en oversikt over roller man kan se i en rituell sammenheng. Grimes har valgt å benytte enkle, hverdagslige begreper, og han har hatt som mål å trekke frem ikke bare personer som står i sentrum for ritualen, men også aktører med andre former for deltakelse.³⁵⁸

³⁵⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 243.

³⁵⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 243.

³⁵⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 242.

³⁵⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 251 f.

Liste 12. Rituelle roller

- Person (*person*): mennesket i sin fulleste mest komplekse forståelse.
- Ritualist (*ritualist*): en rituell deltaker, rituell aktør, rituell innsidemann (*insider*), en person i rituelle omstendigheter.
- Rituell leder (*ritual leader*): primær rituell aktør, rituell deltaker i sentrum.
- Rituell følger (*ritual follower*): sekundær rituelle aktør, rituell deltaker som ikke er i sentrum.
- Rituell tilrettelegger, tilretteleggende agent (*ritual facilitator, facilitating agent*): en som hjelper til med å gjøre ritualet mulig.
- Rituell vitne (*ritual witness*): en deltaker som observerer eller hvis observasjon bidrar til handlingen.
- Rituell agent (*ritual agent*): enhver rituell aktør som handler, påvirker, eller utøver makt.
- Kollektiv ritualagent (*collective ritual agent*): en gruppe som handler som enhet.
- Ikke-menneskelig ritualagent (*nonhuman ritual agent*): for eksempel guder, ånder, dyr, de døde som rituelle agenter; også steder eller objekter som rituelle agenter.
- Observerende deltaker (*observing participant*): deltaker som inntar en observerende rolle og hvis observasjon er vesentlig for handlingen.
- Tilskuer (*spectator*): en hvis observasjon eller lytting er uvesentlig for handlingen, vanligvis en utenforstående.
- Rituell tolk (*ritual interpreter*):
 - o Innfødt (*indigenous*) tolk: en innsidemann som tilbyr eksegese av ritualet.
 - o Ekstern tolk (*outside interpreter*): en observatør som tilbyr eksegese av ritualet.
 - o Ritualkritiker (*ritual critic*): en evaluerende tolk, noen ganger innfødt og andre ganger ekstern.

I de fleste sammenhenger kan rituelle roller være separate fra rituelle aktører, og Grimes hevder derfor at det er verd å undersøke dem hver for seg.³⁵⁹ Ofte har ikke rituelle aktører selv skapt handlingene de utfører i rituelle sammenhenger, men kan fremføre (*enact*) «ekkoer» av tidligere handlinger. Den rituelle rollen er også noe som ofte overlever en person, og dermed påtas av et nytt individ om den foregående innehaveren ikke lenger skulle kunne utføre den. Ingen deler av et ritual er hermetisk forseilet, og Grimes hevder at ritualister ikke bare som subjekter utfører handlingene sine, men også som objekter er dannet av dem.³⁶⁰ På samme måte taler ikke rituelle handlinger for seg selv, men modifiseres av ikke bare handlingene som foregår og etterfølger dem, men også av intensjonene til den som utfører dem. Ettersom intensjoner ikke er tilgjengelige med første øyenkast, er det forskerens oppgave å stille spørsmål.

³⁵⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 248.

³⁶⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 249.

Rituelle agenter handler sjelden alene, ettersom de er sosiale personer. Også ved ritualer som tilsynelatende utføres alene er den rituelle aktøren som et sosialt vesen formet av sosialisering og enkulturering, og samhandler på denne måten med omgivelsene sine.³⁶¹ Dermed står en rituell aktør ifølge Grimes utenfor kjønn, etnisitet, klasse, alder, og andre sosiale klassifikasjoner. Rituelle agenter er også ikke kun utøvere (*performers*), men noen som skal utrette noe.³⁶² De skal handle for å skape effekt eller forhindre endring, og Grimes ønsker å få frem at til og med den mest passive tilskueren innehar handlingskraft (*agency*); om det så kun er å stille opp, eller alternativt holde seg borte, gjør alle deltakerne *noe*, og det er ikke uvanlig å veksle mellom ledende og passive roller under et ritual.³⁶³ Rollene kan være hierarkisk strukturert, eller demokratisk flatet ut.

Grimes advarer mot å for tidlig bestemme hvem som er en rituell agent, ettersom deltakere beskriver dette spennet som betydelig; det kan være ikke kun individer, felles grupperinger (*corporate entities*), organisasjoner og kollektiver, men også guddommer, de døde, dyr og ånder (*spirits*).³⁶⁴ I slike tilfeller råder Grimes til å stille spørsmål som kan fortelle hvor disse aktører og handlinger befinner seg. De kan være deltakende i ritualen, eller begrenset til myter. Ifølge Grimes er det generelt antatt at den «virkelige» rituelle agenten er den kollektive rituelle agenten, hvor man da ser bort fra individene som utgjør gruppen.³⁶⁵ Dette blir diskutabelt ettersom individer utfører handlinger på egenhånd som de kaller rituelle, noe som da tilsier at også individet kan handle rituell.

Selv ved uenighet om overmenneskelig handlingsmakt (*agency*) og aktører «overnaturaliserer» (*supernaturalize*) ritualene sine, hevder Grimes at ritualer er menneskelige sosiale hendelser, utøvet av menneskelige agenter.³⁶⁶ De rituelle handlingene kan modelleres på overnaturlige vesener, men menneskelige aktører er en forutsetning for at ritualer skal finne sted. Rollekonstruksjon og opprettholdelse henger også tett sammen med identitet, og rituelle roller kan være formative og legge press på individets selvoppfattelse.³⁶⁷ I kontakt med det rituelle kan man både oppleve seg selv som *mer* enn det man vanligvis er, eller som *fordypet* og

³⁶¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 249.

³⁶² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 249.

³⁶³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 249 f.

³⁶⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 250.

³⁶⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 250.

³⁶⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 251.

³⁶⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 252.

usynlig. Ifølge Grimes skal det under ritualer skje noe med aktørenes identitet; den blir bekreftet, etablert, transformert, transponert, transcendent.³⁶⁸ For både innenforstående og utenforstående vedvarer spørsmålet om *hvem* ritualister blir når de fremfører (*enact*) ritualer. Den tidligere tendensen i forskning og akademia til å fokusere hovedsakelig på mannlige, voksne rituelle ledere til fordel for alle andre har skapt et ubalansert inntrykk, som forskere i dag har begynt arbeidet med å jevne ut.³⁶⁹ Ved forskning på rituelle aktører er det helt nødvendig å ta med i betraktningen hvem personen er og deres stadium i livet.

Ved ritualstudier minner Grimes om at ikke alt vil være tilgjengelig; man kan ikke se innsiden av andres sinn, og man må derfor ta høyde for det menneskelige indre i tillegg til det observerbare.³⁷⁰ Når dette er sagt blir holdninger gjerne kroppsliggjort og dermed observerbare. Holdninger, sier Grimes, er ikke kun vaner, men er regulert av både følelser og overbevisninger, og de sammenfatter verdier, overbevisninger, verdensoppfatninger, forestillinger og følelser til en predisposisjon for handling.³⁷¹ Slik blir det menneskelige indre delvis åpenbart, men ikke fullstendig. Det finnes ingen enkel, definitiv holdning til ritualer; de kan utøves med overfladisk mine uten åpenbart engasjement, men også med dyp konsentrasjon og entusiasme.³⁷² Grimes påpeker også at det ved studer av rituelle aktører er avgjørende å skille mellom påberopte (*espoused*) og underforståtte verdier, overbevisninger og holdninger.³⁷³ Til og med blant de som streber etter å snakke sant er det en forstyrrelse mellom hva de sier og hva de gjør, og forskere kan dermed gjennom observasjon forsøke å utlede dette.

Aktører engasjert i rituelle handlinger må ikke nødvendigvis tro på det de sier de gjør, og heller ikke tro på det samme som sidemannen, og Grimes påpeker at kollektiv rituell utøvelse gjerne kan antyde delte antakelser og meninger, noe en ritualforsker må ta høyde for.³⁷⁴ Det menneskelige indre (*human interior*) er et lukket område, og rituell handling kan fungere som en maske. Grimes minner også om at ettersom ritualer kan være sammenhenger hvor kollektive overbevisninger, verdier og holdninger kommer til uttrykk, kan det være nettopp der de *personlige* overbevisningene, verdiene og holdningene kommer minst til syne.³⁷⁵

³⁶⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 252,

³⁶⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 252 f.

³⁷⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 253.

³⁷¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 253 f.

³⁷² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 254.

³⁷³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 254.

³⁷⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 254.

³⁷⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 255.

Fra Grimes' tabell 9.1.2 er det spesielt disse vurderingsfaktorene som vil være aktuelle for meg: Kropper i bevegelse og kroppslige holdninger; rituelle agenter som konstruerer, fremfører, opprettholder og reviderer riter; og ritualisters attribusjon av handlingskraft til ikke-menneskelige rituelle aktører.³⁷⁶

Av forskningsspørsmål vil det være interessant å undersøke: Hvem handler, og hvem vitner? Hvordan blir kroppen verdsatt, eller ikke verdsatt? Hvilke deler av kroppen er særlig er i fokus? Hvilke aktører opptrer alene, eller sammen? Er det et skille mellom mennesker og overmenneskelige krefter? Hvor viktig er ritualistenes menneskelige indre? Hva hevder deltakerne at målet er for handlingene deres? Hvilke motiver og mål impliseres av handlingene deres? Hva ventes det av deltakerne at de tror på? Hvilke holdninger kultiveres? Hvilke holdninger blir delt, offentlig eller privat?³⁷⁷

Rituelle plasser

Ritualer hendelser må gjennomføres på en plass, og rituell aktivitet oppstår fra legemlige, geografisk lokaliserte, sosialt sammenvevde grupper av mennesker.³⁷⁸ Grimes skriver at som ritualforsker kan man ikke ignorere hvordan menneskers liv er forankret i rommet (*spatial rootedness*). Rituelle plasser, skriver Grimes, blir ofte fortolket i en enten/eller modell; arkitektonisk eller naturlig; inne eller ute; sentral eller perifer; statisk eller mobil; permanent eller midlertidig; hellig eller ikke hellig; høyt eller lavt; nær eller fjern; offentlig eller privat; betalt for eller gratis; rom (abstrakt, tomt) eller sted (spesifikt, geografisk); oppsett (*set*, konstruert) eller setting (*setting*, gitt, allerede eksisterende).³⁷⁹ Men ifølge Grimes skjer rituell aktivitet ofte i midten av, heller enn på den ene eller den andre siden av slike polariserende motsetninger.

Om den rituelle plassen er for eksempel en bygning mener Grimes at det kan være lettere å danne seg en forestilling om den, men selv i tilfeller hvor ingen fysiske konstruksjoner skiller inne og ute, er en grense vanligvis implisert av de rituelle handlingene; en grense skiller rituell

³⁷⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 238.

³⁷⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 238.

³⁷⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 256.

³⁷⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 256.

sentrum og omkrets, og denne grensen kan fluktuere.³⁸⁰ Rituelle steder er heller ikke alltid permanente, noe som åpner for spørsmålet «når er en rituell plass en rituell plass?». Slike plasser gjøres rituelle av handlingene som skjer der, og når handlingen er ferdig er plassen ikke lenger rituell.³⁸¹ Man må også ta forbehold for at selve plassen i noen sammenhenger ikke spiller noen viktig rolle, men at ritualets *handlinger* er det sentrale; rituelle plasser er ikke alltid hellige plasser, og ikke alle hellige plasser vil være det permanent. På samme måte er den rituelle plassen i andre sammenhenger avgjørende, og ritualet ville miste kraft og være nytteløst uten denne forankringen.³⁸²

Tross at mange ritualer ansees å foregå i et transcendent rom (*space*) skjer de også av nødvendighet på en fysisk plass. Grimes hevder at som konsekvens av dette fungerer ritualer orienterende; ritualer er en måte å orientere seg i kosmoset, og et kosmos er en verden som er rituelt og mytisk konstituert.³⁸³ Når ens verden er rituelt orientert er rom ikke lenger abstrakt, og et sted muligens ikke like bra eller kraftfullt som et annet sted. Rituelte vurdert er noen steder mer genererende enn andre; å besøke dem er orienterende, og derfor livgivende.³⁸⁴ Plasser kan også sakraliseres gjennom oppførsel; mennesker oppfører seg annerledes på hellige plasser enn de ellers ville gjort. Grimes mener at samtidig som steder blir hellige blir de også kvalitative, ikke kun kvantitative og geografiske, men også verdiladete.³⁸⁵ Plasser forteller også ofte mer enn det utrente øyet kan se, og med et innsideperspektiv kan et rituelt sted derfor uttrykke eller fortelle mer enn en utenforstående kan gjenkjenne.

Ritualer opererer i omgivelser som på samme tid er biologiske, geografiske, sosiale, politiske, historiske og kulturelle; ritualets omgivelser består av alt som omgir det og interagerer med det.³⁸⁶ Denne påvirkningen går ikke bare én vei, selv om påvirkningen motsatt vei ikke nødvendigvis er like sterk. Rituelle deltakere bærer med seg retning, følelser, bilder og grunnlag for handling som har opphav i ritualene de deltar i, og Grimes påpeker at å studere et ritual uten å også inkludere ritualets kontekst er å begå et alvorlig feilgrep.³⁸⁷ Ritualer både blir påvirket av og påvirker sine omgivelser, selv etter at utførelsen av dem er over; de opptar

³⁸⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 256.

³⁸¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 256.

³⁸² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 257.

³⁸³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 258.

³⁸⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 258.

³⁸⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 258.

³⁸⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 259.

³⁸⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 259.

mental og sosial plass. Fordi de er orienterte, orienterer de; ved å delta i dem lærer man de korrekte holdningene for å møte og forstå verden.³⁸⁸

Ritualers omgivelser både foreligger ved ritualets begynnelse og vedvarer etter ritualets slutt. De omslutter som et kraftfelt ritualet, de rituelle utøverne, og selv dem som studerer det om de er til stede.³⁸⁹ Ritualer skjer i geografiske settinger (*settings*), områder som eksisterer slik de allerede har gjort, men de skjer også på konstruerte oppsett (*sets*) som brukes til å ramme dem inn.³⁹⁰ Grimes skriver at mens settingen er mer eller mindre gitt, er oppsettet et artefakt. Oppsettet er ikke skapt av ingenting, men tar i bruk både håndgripelige og konseptuelle hjelpemidler for å transformere den gitte settingen til noe omgjort.

Også forskere konstruerer, eller rekonstruerer, ritualer ved å sette dem inn i en kontekst som i seg selv er konstruert fra utvalgte scener fra ritualets omgivelser.³⁹¹ Grimes argumenterer for at alle forskningsspørsmål (*scholarly query*) krever et utsnitt av ritualets omgivelser som relevant kontekst for tolkning eller forklaring av ritualet, og videre at de tolkningsmessige rekonstruerte omgivelsene aldri vil være like de virkelige omgivelsene.³⁹²

Av vurderingsfaktorene (*considerations*) som Grimes foreslår i tabell 9.1.3 om rituelle plasser, mener jeg det ville vært relevant å vurdere hellige plasser, ikke-hellige plasser, og spesielle plasser. Fra forskningsspørsmålene er det spesielt interessant for meg å undersøke disse: hvilke plasser er spesielle eller hellige, og hvilke er ikke? Hvordan er de spesielle? Hva inkluderer dette ritualets kosmos, og hva ekskluderer det? Hvor stedløs eller stedsbestemt er ritualet?

³⁸⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 259.

³⁸⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 259.

³⁹⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 259.

³⁹¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 259.

³⁹² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 260.

Rituelle tider

I «Liste 13. Former for rituell tid», trekker Grimes frem disse begrepene:³⁹³

Liste 13. Former for rituell tid

- Rituell varighet (*ritual duration*): hvor lenge en rituell fremførelse varer.
- Rituell utholdenhet (*ritual endurance*): hvor lenge et ritual har overlevd historisk.
- Rituell timing (*ritual timing*): når et ritual finner sted.
- Rituelle faser (*ritual phasing*): det midlertidige mønsterdannelsen («rytmen») som oppstår i et ritual; et rituals artikulering av sin egen begynnelse, midt og slutt («plot»).
- Rituell regelmessighet (*rituell regularity*): regelmessigheten av intervaller mellom fremførelser (*enactments*) av ritual.
- Rituell frekvens (*ritual frequency*): hvor ofte et ritual forekommer.
- Rituell rekursivitet (*ritual recursivity*): et rituals tendens til å referere tilbake til seg selv.
- Rituell tverrtidsporalitet (*ritual cross-temporality*): tider som et ritual refererer til eller søker å kobles til.

Grimes påpeker at betydningen av begrepet «rituell tid» (*ritual time*) ikke er selvforklarende, og kan referere til flere sammenhenger hvor tid og ritual påvirker hverandre.³⁹⁴ På samme måte som ritualer har romlige utforminger har de også tidsmessige kvaliteter. Ritualer er innvevd i tid og indikerer flere måter å regne tid på; ifølge Grimes er ritualers temporalitet like selvfølgelig som dets romlighet (*spatiality*), i det at den er unngåelig.³⁹⁵ Han påpeker at man ofte hører «ritual» eller «ritualet» omtalt som et objekt som overskrider tid og rom, men at ritual er begivenheter (*events*) med begynnelse og slutt. På samme måte som annen utøvelse vil et ritual fremstå (*arise*) og vedvare en stund før det forsvinner, og kanskje etterlater det da spor i hukommelse eller miljø.³⁹⁶ Som annen utøvelse forsvinner det mens det utøves.

Et rituals varighet refererer til den rituelle utøvelsens varighet, hvor lang tid det går fra begynnelse til slutt. Dette kan i stor grad variere, og det er heller ikke alltid lett å fastslå.³⁹⁷ Ritualer kan strekke seg over dager, uker, måneder, år, og bør tiden mellom disse begivenhetene da regnes med? Burde flere riter i komplekse rituelle sekvenser regnes som adskilte ritualer, eller som et ritual med flere ritualfaser? Grimes tar også opp tiden som vies

³⁹³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 262.

³⁹⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 262.

³⁹⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 262.

³⁹⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 263.

³⁹⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 263.

til rituelle forberedelser, og utfordringer med å forholde seg til nye ritualer som kan springe ut fra de opprinnelige og eventuelt danne nye rituelle systemer.³⁹⁸

Ritualer kan forsvinne for så å dukke opp igjen; etter å ha gjort noe som ble regnet som godt og nødvendig, skriver Grimes, kan deltakerne av dette opprinnelige ritualet komme sammen igjen og gjøre et lignende, men aldri fullstendig identisk, ritual igjen.³⁹⁹ Dette kan forekomme igjen og igjen, og med rituell varighet (*ritual duration*) viser han til hvor lenge et ritual har bestått historisk. Ettersom at ritualer er noe som oppstår kan de også dø ut, noe som har vært tilfellet med hele rituelle systemer; elementer av slike ritualer kan overleve, selv om helheten har opphørt.⁴⁰⁰ Noe som vedvarer genererer historie, og et rituals historisitet har ifølge Grimes to aspekter. Det første er selve ritualets historie; om det er velkjent, og hvem som har dokumentert det.⁴⁰¹ Hvorvidt det finnes motstridende versjoner. Det andre aspektet er dets beliggenhet i et bredere historisk perspektiv, som regional-, nasjonal- eller verdenshistorie; på hvilket tidspunkt brøt ritualets mindre historie ut i den større kulturelle eller historiske historien? Hva foregikk på dette tidspunktet, hvor lenge vedvarte ritualet, og endret det seg i møte med nye impulser?

Med rituell timing betegner Grimes når et ritual finner sted, heller en hvor lang tid det tar. Når på døgnet, i uken, i året er det beste tidspunktet, og hvordan blir slike avgjørelser tatt.⁴⁰² Ritualer kan være både fastsatt på kalenderen, eller flyttbare basert på etablerte regler som ved de jødiske og kristne påskehøytidene. Andre ritualer har ikke forutsigbar timing, som ved for eksempel fødselsritualer eller begravelser. Grimes nevner også at rituell timing kan handle om hva som er praksisk mulig, som et tidspunkt hvor de rituelle aktørene ikke arbeider, eller tiden på døgnet som best forsterker stemningen man ønsker å fremkalle.⁴⁰³

Rituell tid kan også forstås i sammenheng med hvor ofte et ritual finner sted. Rituell regelmessighet (*ritual regularity*) handler om hvor jevne intervallene er mellom når et gitt ritual blir utført. Grimes skriver at slike intervaller kan være svært lange og regelmessige, eller korte men uregelmessige, og at slik uregelmessighet kan for rituelle aktører enten være en kilde til

³⁹⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 263.

³⁹⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 263.

⁴⁰⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 264.

⁴⁰¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 264.

⁴⁰² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 264.

⁴⁰³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 265.

forvirring og derfor kritikk, eller overraskelse og derfor forventning.⁴⁰⁴ Rituell frekvens (*ritual frequency*) er hvor ofte et ritual finner sted, noe som påvirker de rituelle aktørenes følelser knyttet til begivenheten. Ritualer som finner sted ofte kan føre til lavere forventninger enn de som skjer sjeldnere.⁴⁰⁵

Rituelle faser (*ritual phases*) er de kronologiske underenhetene i ritual. Disse kan være tydelig markert, navngitt og bekreftet, eller ikke markert i det hele tatt, hvor man i ritualet lar tiden flyte eller det ikke er behov for konkrete skiller.⁴⁰⁶ Grimes nevner at det har vært en vedvarende tendens til å konseptualisere rituelle faser som lignende fortellinger (med tydelig begynnelse, midt og slutt), dramatik (med høyder og fall, og med et klimaks) og musikk, men han skriver at slike metaforer ikke nødvendigvis er de som benyttes av rituelle deltakere.

Arnold van Genneps, og senere Victor Turners, teoretisk inspirerte idé om at overgangsritualer (*rites of passage*) har en preliminær, en liminær og en postliminær fase anser Grimes som tidvis hjelpsom og tidvis ikke.⁴⁰⁷ Han mener at ritualer sjelden har så tydelige og ryddig strukturerte faser, og ofte er det også faser innenfor faser. Grimes argumenterer for at det sannsynligvis er mer presist å snakke om ritualer med begreper som «rytme», men at ritualers temporale rytme ikke nødvendigvis trenger å være verken musikalsk, singulær eller lineær. På samme måte som rom kan overlape kan tid, musikalsk, mytisk og ritualistisk, tvinne seg (*loop*).⁴⁰⁸

Fra Grimes liste over vurderingsfaktorer i tabell 9.1.4 vil jeg senere se på ritualets varighet, faser og rytme og ritualets tradisjon og utvikling. Fra forslagene til forskningsspørsmål vil jeg se på: hvordan oppfattes tidens form? Hvordan konstrueres fortid og fremtid rituelt? Hva er riktig timing for ritualet?

Rituelle objekter

Rekvisittene som kreves for et ritual kan være få eller mange, store eller små, men Grimes skriver at de som regel frembringer flere spørsmål.⁴⁰⁹ *Hva* som skal defineres som et rituelt objekt er et spørsmål som er vanskelig å finne et tilstrekkelig godt svar på. Det kan være

⁴⁰⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 266.

⁴⁰⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 266.

⁴⁰⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 266.

⁴⁰⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 267.

⁴⁰⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 267.

⁴⁰⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 267.

fristende, fortsetter Grimes, å sette likhetsstrek mellom rituelle og hellige objekter, men disse er ikke identiske. «Hellig» handler om verdi, mens «rituell» handler om nytte.⁴¹⁰ Rituelle objekter er redskaper som aktivt benyttes i ritualer, men hvordan skal man oppfatte objekter som kun befinner seg på rituelle plasser uten å nødvendigvis brukes rituelt? Hva, spør Grimes, med maten som spises, maten som gis til gudene, maten som er til overs? Er rituelle objekter som fjernes fra det rituelle området fremdeles rituelle? Grimes hevder at om et rituelt objekt fjernet fra sitt hjem fortsatt behandles rituelt, vil svaret på dette være ja; om objektet behandles som unnværlig, er det derimot ikke lenger rituelt.⁴¹¹

Ikke alle ritualer krever rekvisitter, og noen religioner streber bevisst mot akkumulasjonen av for mange materielle eiendeler, men uten at det er mulig å fullstendig oppnå dette idealet.⁴¹² Andre ritualer samler til seg hellige skatter og venerer ikoner. Uansett vil materielle gjenstander samle seg opp, og gjenstander vil også forvitne av neglisjering eller langvarig bruk. I møte med slike utfordringer skriver Grimes at hver religiøs gruppe må avgjøre hvordan den vil bruke og verdsette sin materielle kultur.⁴¹³

I rituelle sammenhenger kan grensen mellom ting og mennesker være usedvanlig flytende.⁴¹⁴ Objekter blir subjekter, og subjekter blir objekter. Mennesker blir objektivisert og gjort gjenstandslignende, mens objekter kan bli animerte, menneskelignende aktører; gjort animerte, animerer de.⁴¹⁵ Grimes skriver at som rituelle plasser kan objekter leve, eller i det minste sies å leve. Guddommer kan motta offergaver, og så sin tur ta initiativ eller skjenke tjenester eller velsignelser.⁴¹⁶ Animerte og kraftfulle rituelle objekter krever omsorg. Grimes eksemplifiserer dette som arvegods etter familiemedlemmer, gjenstander brukt av autoritetspersoner, gjenstander med lang historie, og hevder at slike ting ikke kun er materiell kultur, men samtidig materialisert spiritualitet.⁴¹⁷ De «legemliggjør» (*incarnate*), i stein, tre eller annet materiale, hva de symboliserer.

⁴¹⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 268.

⁴¹¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 268.

⁴¹² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 268.

⁴¹³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 268.

⁴¹⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 269.

⁴¹⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 269.

⁴¹⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 269.

⁴¹⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 269.

Rituelte levendegjorte gjenstander er også ofte omsvøpt av fortellinger og myter, de har biografier slik kjente mennesker har det. Verdifulle gjenstander blir stjålet og solgt, og senere fremvist i museum, som Grimes kaller særpregede helligdommer (*sanctuaries*) for kolonialisme.⁴¹⁸ I slike settinger blir andres rituelle objekter iaktatt gjennom glassmontre; som museumsobjekter blir rituelle objekter fremstilt som enestående av sitt slag, dermed som spesielt dyrebare eller til og med uvurderlige.⁴¹⁹ Fremvisningen av dem demonstrerer nasjonens makt, omfanget av oppdagelsene deres, opphøyelsen av deres kulturelle smak; å se dem definerer kulturell elite.⁴²⁰

Grimes diskuterer begrepet «fetisj», et potent objekt som oppfordrer til rituell oppførsel. Begrepet oppsto blant portugisiske handelsmenn, som brukte det til å referere til talismaner sannsynligvis fra Guinea-kysten; altså ble begrepet brukt om gjenstander *andre* grupper anså som kraftfulle.⁴²¹ Objekter som krysser grenser utvikler komplekse utvekslingsøkonomier; gaver går fra å være én persons til en annens; offer beveger seg fra mennesker til guder, som så gjengjelder dette ved å skjenke mennesker gaver, som igjen kan transformeres til offermateriale.⁴²² Grimes hevder at i studiet av ritualer er det derfor nødvendig å følge rekvisitters migrasjon og studere hvordan deres livssyklus påvirkes av utvekslingsprosessen. Et rituelte objekt er også et sensorisk oppfattet medium.⁴²³ Alle former for kommunikasjon som opererer i en mellomposisjon og slik forbinder to parter er et medium; dermed er ikke kun uttalte ord eller bilder medier, men også objekter, tekster, plasser og klær vil kunne betegnes som kommuniserende medier, ettersom de bærer meldinger og forteller om noe utenfor seg selv.⁴²⁴

Av vurderingsfaktorene knyttet til objekter som Grimes presenterer i tabell 9.1.5, vil jeg se nærmere på: eiendeler (*properties*), materiell kultur, besittelser; og kostymer og bekleddning, som f.eks. masker; og spiselige ting og mat. Fra forskningsspørsmålene vil se på: Hvordan telles rikdom? Hvem skaper hva, og hvem tar vare på hva? Hva er unnværlig, og hva er verdifullt? Hva, om noe, veneres? Hvilke former for mat blir offergaver?⁴²⁵

⁴¹⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 269.

⁴¹⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 269.

⁴²⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 270.

⁴²¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 270.

⁴²² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 270.

⁴²³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 273.

⁴²⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 273.

⁴²⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 240.

Rituelle språk

I «Liste 14. Former for rituelt språk» gir Grimes eksempler på rituelt språk, som demonstrerer variasjonen innenfor denne kategorien:⁴²⁶

Liste 14. Former for rituelt språk

- Kanoniske, eller hellige tekster
- Rituelle tekster
- Ord fra sanger, hymner, kveder (*chants*)
- Performative ytringer, erklæringer
- Autorative muntlige tale: homilier, prekener, formaninger
- Bønn, anmodning (*petitions*)
- Ros, takksigelse
- Lesing av hellige tekster, poesi, brev, osv.
- Vitnesbyrd (personlig narrativ)
- Magiske besvergelses
- Ekstatiske ytringer, tungetale
- Å tale for eller som en guddom, besittelsesprat
- Innvielsesord
- Høflighetsord (*words of decorum*), som introduksjoner, annerkjennelser
- Tilretteleggende direktiver, kunngjøringer, retningslinjer (*rubrics*)
- Tilfeldig snakk, som sladder, hilsminger, høflige ordvekslinger
- Offisielle, offentlige uttalelser (*words of*) som redegjør (*exposition*), utlegger eller tolker
- Uoffisiell, uformell kommentering fra deltakere
- Bak kulissene bransjesamtaler blant ledere
- Liturgiske teologier, teorier om ritual

Både litterære og muntlige tradisjoner ritualiserer lyd, hovedsakelig i form av tale og musikk, som begge kan akkompagneres av lydmarkører som klapping, trommer, bjeller, osv. Ved å markere begynnelse, slutt, transisjoner eller viktige punkter kan slike lyder etablere narrative spor selv uten å bruke språk.⁴²⁷ Andre lyder, som dyreskrik, hellige stavelser og tungetale er også utberedt. Rituelle lyder er som regel planlagt, men kan også være improvisert. Det

⁴²⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 276.

⁴²⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 274.

forekommer også under ritualer vanligvis andre lyder, som bakgrunnslyd, som kan utgjøre en metakommentering til selve ritualer.⁴²⁸

Det er ikke alltid umiddelbart tydelig hva som utgjør et rituelt ord, en rituell lyd eller rituell musikk, og Grimes skriver at forskjellen mellom meningsfull eller meningsløs lyd kan være både et intensjons- og definisjonsspørsmål, og et perspektiv- og resepsjonsspørsmål.⁴²⁹ Lyd blir ofte mytologisert eller mystifisert, og forskning viser at lyd i tillegg til sin rolle som instrument for lingvistisk mening, kan frembringe formative opplevelser; for eksempel kan rytmisk tromming fremkalle transe, og bestemte frekvenser, rytmer eller sjangere av musikk har bekreftede og forutsigbare effekter på mennesker.⁴³⁰

Selv når språk er nedskrevet forblir de vesentlig lydbærende (*tacitly sonic*). Om man tenker seg at ritualer spiller ut (*act out*) mening, og at mening består av ord, hevder Grimes at det kan være fristende å vektlegge rituelt språk og behandle ritual kun som rammer for ord heller enn omvendt.⁴³¹ Det kan være enda mer fristende å behandle ritual som et slags språk om man tror ord kan skape verden eller forårsake fundamentale endringer. Grimes skriver at tross at hans inndeling i bestanddeler skiller handlinger og lyder er det ingenting som stopper hverken utøvere eller teoretikere fra å konstruere tale som en handling eller et objekt, ettersom at å lage lyd tross alt er en handling.⁴³² Ord erklærer ikke bare fakta eller mening, men kan løse oppgaver; ord i rituell sammenheng beskriver, hevder, forteller og stiller spørsmål ved, men kanskje deres viktigste funksjon er at de *gjør*. Grimes påpeker at «jeg erklærer dere nå for rette ektefolk» ikke bare er et ønske eller en beskrivelse av et faktum, men en fremførelse av en handling. Å si det gjør det slik.⁴³³

Performative ytringer blir noen ganger ansett som den typiske formen for rituelt språk, noe som kan gi inntrykk av at «ekte» ritualer nødvendigvis og i effekt er transformerende, men Grimes hevder at slike performative ytringer er sjeldne.⁴³⁴ Dermed mener han at flere andre lingvistiske former som kan identifiseres og studeres blir oversett. Ord både før og etter ritual, og verbale utvekslinger i kulissene, kan være verd å undersøke ettersom de ofte er mer direkte. I tillegg

⁴²⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 274.

⁴²⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 274.

⁴³⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 275.

⁴³¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 275.

⁴³² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 275 f.

⁴³³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 276.

⁴³⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 276.

mener Grimes at forskere burde vie oppmerksomhet til hvorvidt performative ytringer og kanoniske ord virkelig gjør hva det blir hevdet at de gjør. Her påpeker han at grensen mellom magi og performative ytringer er kompleks.⁴³⁵ Motsetningen til ord som gjør ting er ord som ikke gjør det, og Grimes beskriver nominalisme som oppfatningen om at ord er en arbitrær etikett heller enn en virkningsfull kraft. Som motsetning til dette trekker han frem religiøse retninger, som ortodoks jødedom, som oppfatter ord som kausale agenter.⁴³⁶

Tross at språk er lydbasert, påstår Grimes at de etterlater det han kaller sedimenter. Rituelle tekster er en slik form for etterlatelse (*residue*) etter lengre religiøse tradisjoner, og teologiske studier har gitt en forrang til studiet av tekster ikke kun fordi de har vedvart, men også fordi de inneholder skriftlig språk, og derfor blir oppfattet som et vedvarende ekko av hellige ord.⁴³⁷ Tross at objekter og plasser kan behandles som hellige og dermed rituelle har tekster lenge hatt en særstilling innenfor religionene med hellige bøker (*religions of the book*), og som konsekvens har rituelle studier av disse religionene tendert mot å være opptatt av tekster.⁴³⁸ Tekstene har også vært hovedformer for å demonstrere rituell kunnskap.

I historisk og arkeologisk forskning blir rituelle tekster ofte referert til som enten primærkilder eller ritualkilder, noe Grimes vurderer som uproblematisk så lenge forskeren husker på at de tekstuelle kildene kun er de umiddelbare eller tilgjengelige kildene, heller enn de ultimate kildene.⁴³⁹ Rituelle tekster er like ofte effektene av ritual som de er opphavet til dem.

Av Grimes' vurderingsfaktorer fra tabell 9.1.7 [sic] vil jeg se på: hva som blir sagt eller sunget under ritualer; ord som gjør ting (*performative utterances*); og uttrykkelser av tro og verdenssyn. Fra forskningsspørsmålene vil jeg se på: Hvor verdsatt, eller ikke verdsatt, er tale? Hvilken form tar talen? Hva blir sagt?⁴⁴⁰

⁴³⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 277.

⁴³⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 277.

⁴³⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 277.

⁴³⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 277.

⁴³⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 278 f.

⁴⁴⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 240.

Rituelle grupper

«Liste 15. Kollektive vurderingsfaktorer i ritualstudier» belyser mulige elementer som kan påvirke dynamikk og praksis i ritualer på ulike måter.⁴⁴¹

Liste 15. Kollektive vurderingsfaktorer i ritualstudier

- Sosiale distinksjoner, som kjønn, klasse, etnisitet, nasjonalitet, alder; rituelle oppstøttinger (*buttressing*) eller undergravninger (*subversion*) av disse; rituelt forsterket inkludering og ekskludering
- De politiske dimensjonene ved et ritual: samfunns-, stamme- (*tribe*), og nasjonsbygging
- Utøvelse av makt, søken (*pursuit*) etter rettferdighet, lover, etikk
- Hierarki, likhet, ulikhet
- Ritualets økonomi, utvekslinger, gavegiving, offer
- Kollektiv handlingsmakt (*agency*), rituelle ledere, rituelle følgere, rituelle tilretteleggere
- De kulturelle mønstrene av kollektiv oppførsel som gjennomstrømmer (*permeate*) og omslutter (*frame*) et ritual
- Sosiale bevegelser og kultur, så langt som de gjennomstrømmer ritualer og rituelle systemer
- Rituelt støttede ideologier, som dem som former statsbygging, revolusjoner og andre samstemte sosiale innsatser

Ritual er bygget på tilknytninger, og Grimes skriver at man ikke kan studere ritual uten å forstå både de formelle og uformelle gruppene som driver det, og hvordan disse gruppene er sammenkoblet med de sosiale dynamikkene i det større samfunnet som omgir dem.⁴⁴² Den kollektive bestanddelen av et ritual kan være så omfattende at det tidvis kan virke som ikke bare en del av et ritual, men som ritualet i seg selv.⁴⁴³ Grimes skriver at han bevisst har plassert denne bestanddelen i slutten av kapittelet, slik at det ikke skulle overskygge de andre.

Teoretisk sett må man ta høyde for at ritualister ikke bare handler individuelt, men også sammen med andre, og de danner grupper og undergrupper. Ritualister har sosiale tilknytninger utenfor ritualene, og de formidler rituell kunnskap blant hverandre og til nykommere. Dermed hevder Grimes at rituelle former og de sosiale strukturene de overføres gjennom overlever aktørene som deltar i dem.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 280.

⁴⁴² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 278.

⁴⁴³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 278.

⁴⁴⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 280.

Grimes diskuterer betegnelsen på denne bestanddelen i ritual, og skriver at ettersom det ikke finnes en tilfredsstillende betegnelse for den har han som med de andre kategoriene gått for den enkleste etiketten han kunne finne.⁴⁴⁵ En rituell gruppe beskriver han som noe man kan fotografere, en samling mennesker, aktører, som handler i et ritual. De benytter rituelle gjenstander og rituell språk, opptar rituell plass, samles til rituelle tider og enkelte av dem innehar ofte en mer sentral rituell rolle enn andre. Bak rituelle grupper finner man ifølge Grimes organisasjoner, som tilrettelegger for den rituelle gruppen, men organisasjonene kan ikke fotografes.⁴⁴⁶ Om rituelle begivenheter opprettholdes og formidles kan de forgrene seg, og de trekker da grupper og organisasjoner inn i omløpet sitt. Grimes hevder at dets gravitasjonskraft kan samle grupper og gjøre dem om til organisasjoner, og når organisasjoner vedvarer og skaper en gjenkjennbar ideologi kombinert med ritualisert oppførsel og et sett med moralske verdier, er resultatet en institusjon.⁴⁴⁷ Slike institusjoner, grupper og andre former for kollektivitet skaper det vi kaller samfunn. Mens organisasjoner kommer og går skal samfunn være stabile; de rituelle aktørene kan forsvinne, men institusjonen skal fremdeles vedvare, hvor nye rituelle aktører kan gå inn og det rituelle videreføres. Dette kan være kunnskap, ferdigheter, holdninger, mønster og verdier, i tillegg til gjenstandene og oppførselen som formidler dem. Dette kalles kultur, og blir, konstaterer han, som konsept på lik linje med «religion» og «ritual» støtt diskutert, definert og redefinert.⁴⁴⁸

Ritualer blir inneholdt (*contained*) av omgivende kulturer, men de inneholder også sine egne interne kulturer som er nødvendige for både ritualets og institusjonens overlevelse.⁴⁴⁹ Rituelle organisasjoner og institusjoner vedvarer gjennom å skape organisatoriske kulturer; disse understøtter (*underwrite*) fordelingen av arbeidsoppgaver, og får dermed makt. Ikke alle kan delta i alle aspekter av et ritual, og det stilles krav til kvalifikasjoner og status; ritualer kan tidvis virke som å være bevisst designet for å skape ikke bare innside- og utsideroller, men også hierarkier av innsideroller, skriver Grimes.⁴⁵⁰ Grupper skaper ritualer som nedfeller verdiene deres, og disse verdiene ser ut til å naturlig understøtte gruppene som utfører ritualene.

⁴⁴⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 280.

⁴⁴⁶ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 280

⁴⁴⁷ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 280 f.

⁴⁴⁸ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 281.

⁴⁴⁹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 281.

⁴⁵⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 282.

Noen grupper virker mer gitte enn andre, og Grimes skriver at slektsgrupper og kjønnsgrupper kan føles mer naturlige enn klasse eller nasjonalitet.⁴⁵¹ Familiære grupper er ikke spesielt foranderlige, men forskjellige faktorer som halvsøsken, stesøsken, adopsjoner, gudforeldre og rituelt slektskap kan gjøre dem mindre selvfølgelige eller forutsigbare. I tillegg kan kjønn eller inntektsnivå gjøre det vanskelig å forlate sosiale eller klassebaserte grupper.⁴⁵²

Ritualer innebærer vanligvis kostnader, og de har dermed også en økonomi.⁴⁵³ Økonomi er en måte for å akkumulere og distribuere utvekslingsmedier (*the media of exchange*), og for å regne ut gjeld og sikre rettferdighet og resiprositet. Offer og gaver figurerer ofte i formelle rituelle transaksjoner, og om ikke gjør tid og arbeid det.⁴⁵⁴ Selv om ritualer tilsynelatende er gratis, argumenterer Grimes for at donasjoner eller bidrag er forventet. Han hevder at penger ikke bare er nødvendig for at et ritual skal kunne finne sted, men at penger i seg selv er et rituelt objekt.

Av vurderingsfaktorene Grimes presenterer i tabell 9.1.8 [sic] vil jeg undersøke: sosiale distinksjoner som kjønn, klasse eller alder, og hvorvidt ritualer støtter eller undergraver disse; kollektive ideer, verdensoppfatninger, holdninger som kommer til uttrykk både implisitt og eksplisitt; verdier eller dyder, og midler for å videreformidle disse; forbudte ting; rituelt hierarki og likhet; rituelle ledere, følgere og tilretteleggere; og ritualets relasjon til andre kulturelle sfærer. Fra forskningsspørsmålene vil jeg se på: Hvilke sosiale distinksjoner eller diskrimineringer håndheves? Hvilke institusjoner og organisasjoner opprettholder ritualet? Hvem handler; individer, grupper? Hvordan blir individualitet og selvet oppfattet? Hvilke sosiale roller nevnes? Hvilke kulturelle domener anerkjennes, og hvilke domene forekommer det flest ritualer i? Hvilke verdier støttes av ritualet?⁴⁵⁵

Senere bruk av Grimes i analysen

I kapittel fem vil jeg anvende Grimes' teori om bestanddelene i ritual til analyse av de sørsamiske navngivnings- og navneskifteritualene. Jeg vil da forsøke å benytte forslagene til vurderingsfaktorer og forskningsspørsmål for å oppnå et oversiktlig system i analysen, samt forhåpentligvis til å få et mer nyansert perspektiv på disse ritualene.

⁴⁵¹ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 283.

⁴⁵² Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 283.

⁴⁵³ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 283.

⁴⁵⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 283.

⁴⁵⁵ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 241.

Burleys kategorier av gjenfødelse

I 2016 utgav religionsviter og filosof Mikel Burley boken *Rebirth and the Stream of Life – A Philosophical Study of Reincarnation, Karma and Ethics*. I det første kapittelet diskuterer Burley forskjellige variasjoner av gjenfødelse, og påpeker at tross at den sør-asiatiske varianten av reinkarnasjon basert på karma gjerne oppfattes som synonymt med gjenfødelse, eksisterer troen på gjenfødelse i flere andre kulturer og forståelser.⁴⁵⁶ I kapittelet skisserer han en kategorisering av disse forskjellige variantene, som jeg vil presentere her.

Burley begynner med å gi leseren litt bakgrunn om gjenfødelse, og nevner forskjellige historiske tilfeller, geografisk og kulturell utbredelse, og forskjellige moderne oppfattelser. Han påpeker at det i ett kapittel vil være umulig å gi et fullstendig overblikk over mangfoldet, og han vil derfor konsentrere seg om å presentere noen merkbare fellestrekk og forskjeller som han deretter vil bruke som grunnlag for å diskutere filosofiske spørsmål.⁴⁵⁷ Burley vil skille kategoriene av gjenfødelse først etter deres soteriologiske orienteringer, og siden etter hvilken type forbindelse eller korrelasjon man antar eksisterer mellom to liv. Burley ønsker å vise hvor mangfoldet begrepet «gjenfødelse» er, for å forhindre at én oppfattelse av begrepet fremstår som dominerende.⁴⁵⁸ I kapittelet sammenligner han to typer soteriologiske orienteringer og én ikke-soteriologisk orientering.

Soteriologiske orienteringer («*Soteriological orientations*»)

Tro på gjenfødelse er ofte tett sammenknyttet med oppfattelser om livets mening og verdi, og innebærer ofte en forestilling om at alt liv, men spesielt et menneskelig liv, skal ha en retning eller et mål.⁴⁵⁹ Om oppfyllelsen av dette målet kan tolkes som en form for frelse eller åndelig frigjørelse, kan vi snakke om livssynets soteriologiske orientering. Burley påpeker at tro på gjenfødelse ikke nødvendigvis behøver å innebære en slik dimensjon, men også simpelthen kan være en oppfatning av at mennesker eller andre levende skapninger på et eller annet vis fødes på nytt etter døden, uten å ta stilling til hvordan og hvorfor dette skulle skje eller noen idé om en form for frelse som det endelige målet.⁴⁶⁰ Burley skiller disse to formene og kaller den førstnevnte en *opphørende (cessative)*, og den andre en *bekreftende (affirmatory)* orientering.

⁴⁵⁶ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 15.

⁴⁵⁷ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 15–17.

⁴⁵⁸ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 18.

⁴⁵⁹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 18.

⁴⁶⁰ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 18.

Opphørende («cessative») soteriologisk orientering

I sammenheng med gjenfødelse, vil dette perspektivet i følge Burley tilsi at syklusen av liv og død og gjenfødelse i seg selv ikke er en avsluttende, men noe som til slutt vil bringes til å opphøre.⁴⁶¹ Ifølge denne orienteringen oppnår man frihet gjennom separasjon fra «fenomenal» eksistens, altså i det personen som idé slutter å eksistere. Livet oppfattes som tungt og langtekkelig; noe som før eller siden må ta slutt. Mennesket vandrer på et hjul av gjenfødsler, og det ultimate målet er å slippe fri fra sirkelen.⁴⁶² I forskjellige tradisjoner finnes forskjellige konseptualiseringer av denne frigjørelsen.

Burley nevner at i sammenheng med slike trosforestillinger bør man huske å skille både mellom religiøse tradisjoners normative påbud og de troendes levde religion i hverdagen, og mellom troende som dedikerer seg til denne frigjørelsen og flertallet av de troende som ikke aktivt arbeider mot denne.⁴⁶³ For flesteparten av troende er ikke opphøret av gjenfødsler et oppnåelig mål i dette livet, og man etterstreber heller å bli født i en bedre situasjon i sitt neste liv.⁴⁶⁴ I tillegg til andre sørasiatiske religioner trekker Burley frem hinduisme og buddhisme som fremtredende eksempler på denne orienteringen, men den trenger ikke kun assosieres med disse religionene.⁴⁶⁵

Bekreftende («affirmatory») soteriologisk orientering

I det Burley kaller et bekreftende syn på gjenfødelse, vil livet feires som noe med iboende spirituell verdi.⁴⁶⁶ Denne orienteringen assosieres gjerne med vestlige ideer om gjenfødelse som ofte finnes i New Age og neopaganistiske retninger. I sammenligningen mellom bekreftende og opphørende perspektiv synliggjøres typiske forskjeller mellom det Burley kaller vestlige og østlige oppfattelser knyttet til gjenfødelse.⁴⁶⁷ Et bekreftende syn på gjenfødelse karakteriseres ofte av en oppfattelse om rekke av gjenfødsler som «veier» eller en «pågående reise» uten endelig destinasjon – et nytt liv er et nytt eventyr med nye muligheter.⁴⁶⁸ Tross at man ifølge denne orienteringen ikke søker frigjørelse fra gjenfødelse, kaller Burley orienteringen

⁴⁶¹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 19.

⁴⁶² Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 19.

⁴⁶³ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 20 f.

⁴⁶⁴ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 21.

⁴⁶⁵ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 18 f.

⁴⁶⁶ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 22.

⁴⁶⁷ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 22.

⁴⁶⁸ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 23.

soteriologisk ettersom den ved å anse de etterfølgende livene som en lineær rekke antyder en orientering mot *noe*, selv om dette endemålet ikke er formulert.⁴⁶⁹

I nyreligiøse kretser vektlegges også de pedagogiske og terapeutiske aspektene ved gjenfødelse, samt en idé om at individet selv har en grad av selvbestemmelse når det gjelder hvilket liv man blir gjenfødt til og hvilken lærdom man kan hente fra det.⁴⁷⁰ Ifølge Burley er konseptet om karma i slike tilfeller gjerne enten utelatt eller omformet til et prinsipp om utdanning eller utvikling. Ideen om at individet selv velger livet man gjenfødes til kan imidlertid også finnes i andre tradisjoner, deriblant hos flere tradisjonelle folkegrupper og i Platons dialog *Staten*.⁴⁷¹

Ikke-soteriologiske orienteringer

Også i ikke-soteriologiske oppfatninger av gjenfødelse blir livet ansett som bekreftende og som noe positivt heller enn negativt, men til forskjell fra den bekreftende soteriologiske orienteringen ser man ifølge Burley her verken en ide om et endelig spirituelt mål, eller en trinnvis spirituell prosess eller fremgang.⁴⁷² De konseptuelle grensene er slik sett litt diffuse. Her kan man ifølge Burley plassere mange afrikanske variasjoner av tro på gjenfødelse, som ofte kontrasterer med asiatiske tradisjoner; der det sørasiatiske idealet er en serie av gjenfødsler som likevel går frem mot og kulminerer med at eksistensen opphører, er den typiske afrikanske oppfattelsen, og idealet, av gjenfødelse vanligvis en evig tilbakevendelse.⁴⁷³ Forskere har stilt spørsmål om hvorvidt «reinkarnasjon» som begrep kan brukes om denne orienteringen, ettersom de i denne forstand skiller seg markant, men Burley argumenterer imidlertid for at det ikke er gitt at reinkarnasjon som begrepet *kun* må referere til en gitt, «klassisk» form.⁴⁷⁴

I flere afrikanske oppfatninger av gjenfødelse forekommer gjenfødelse gjerne samtidig som at «sjelen» permanent forblir i dødsriket, noe som gjør at enkelte forskere mener man kun kan snakke om en «delvis eller tilsynelatende reinkarnasjon».⁴⁷⁵ I enkelte tradisjoner mener man også at man kan ha mer enn én reinkarnasjon på samme tidspunkt, noe som antyder én livskrafts parallelle eksistens.⁴⁷⁶

⁴⁶⁹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 23.

⁴⁷⁰ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 23.

⁴⁷¹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 23.

⁴⁷² Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 24.

⁴⁷³ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 24.

⁴⁷⁴ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 24 f.

⁴⁷⁵ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 25.

⁴⁷⁶ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 26.

Gjennfødelsformer som innebær at handlinger i tidligere liv påvirker dette livet

(«Retributive correlations»)

Ideen om at handlinger som regnes som moralsk riktige eller gale vil gi konsekvenser for den som handler i deres neste liv har i populærkultur blitt sterkt assosiert med gjennfødsel generelt, grunnet dets betydning for et individs karma i østlige tradisjoners forståelse av reinkarnasjon.⁴⁷⁷ Som følge av dette har ideer om gjennfødsel uten denne dimensjonen tidvis blitt ansett som mer primitive og mindre utviklede prototyper.⁴⁷⁸ Burley presiserer her to poeng: for det første at doktrinen om karma kun én formulering av flere om forbindelsene mellom liv, og for det andre at selv karma, som tenkt hvor handlinger i tidligere liv har følger for dette livet, heller ikke er en universell oppfattelse, men at det finnes forskjellige oppfatninger av korrelasjonen mellom disse handlingene.⁴⁷⁹

Tolkninger som vektlegger at individer opplever konsekvenser fra tidligere liv innebærer også ofte ideen om at personer som opplever fysiske plager eller uheldige hendelser må ha gjort noe for å fortjene dette, i dette eller et tidligere liv.⁴⁸⁰ Man kan da ofte lide under noe man selv påførte andre i et tidligere liv, og det er også mulig å bli straffet gjennom å bli gjennfødt som et dyr.

Gjennfødelsformer som ikke medbringer konsekvenser for handlinger i tidligere liv

(*Non-retributive correlations*)

Det Burley kaller korresponderende gjennfødsel (*affinitive rebirth*) og blodsbåndsgjennfødsel (*consanguineous rebirth*) er to brede kategorier av former for forbindelser mellom liv som ikke forutsetter konsekvenser av handlinger begått i tidligere liv.⁴⁸¹ Disse er ikke gjensidig ekskluderende, og heller ikke nødvendigvis uforenelige med slike forestillinger som nevnt ovenfor.

⁴⁷⁷ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 26.

⁴⁷⁸ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 26.

⁴⁷⁹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 26 f.

⁴⁸⁰ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 30.

⁴⁸¹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 33.

Korresponderende gjenfødelse (Affinitive rebirth)

Burley trekker frem skillet mellom gjengjeldende og utviklingsmessige overførslar av personlighetstrekk mellom liv som viktig for korresponderende gjenfødelse.⁴⁸² Utviklingsmessige overførslar innebærer overføringen av personlighetstrekk fra ett liv til et annet. Dette inkluderer ikke at kun spesifikk kognitiv informasjon, men at også oppførsel, ferdigheter og moralske overbevisninger; psykologiske, emosjonelle og adferdsmessige karakteristikk, så vel som kroppslige særtrekk, kan overføres mellom liv.⁴⁸³ Burley nevner noen problemer med begrepet, og snakker selv derfor om *korresponderende kontinuiteter* istedenfor. For å illustrere dette bruker han som eksempel en hypotetisk situasjon hvor en person mangler en arm; istedenfor å anse dette som en straff for en handling begått i et tidligere liv, ville dette basert på korresponderende gjenfødelse heller oppfattes som en «arv» eller noe personen har ført med seg fra et tidligere liv hvor armen ble skadet eller avkuttet.⁴⁸⁴

Blodsbåndsgjenfødelse («Consanguineous rebirth»)

Med «blodsbåndsgjenfødelse» mener Burley gjenfødelse som finner sted innenfor samme familie, både nær og utvidet.⁴⁸⁵ Dette er en svært utbredt form av gjenfødelse, spesielt i flere afrikanske, amerikanske urinnvåner- og inuittsamfunn. Gjenfødselen skjer gjerne gjennom oppkalling, og Burley bruker som eksempel at det blant joruba-folket i Vest-Afrika har vært vanlig praksis å gi det første guttebarnet født etter sin bestefars død navnet *Babátúndé*, ‘far har vendt tilbake’, og på samme måte det første jentebarnet født etter sin bestemors død navnet *Ìyábò* eller *Yétúndé*, ‘mor har vendt tilbake’.⁴⁸⁶ Burley nevner også at blant nandi-folket i Øst-Afrika kan en far kalle barnet sitt, oppkalt etter en avdød slektning, for «far», og barnet i tur kalle sin far for «mitt barn».⁴⁸⁷ Slike praksiser, hevder Burley, har betydelig innvirkning på samfunnets bevissthet rundt og forhold til sin egen fortid. Gjennom barnas navn eller måten de adresseres på opprettholdes oppfattelsen av tidligere generasjoners tilstedeværelse blant de levende; Burley hevder at som følge av dette har nandi-folket et dypere minne av sin kollektive historie enn omgivende samfunn, som ikke har samme tro på gjenfødelse. Burley siterer Jane Tapsubei Creider og Chet Creider, som skriver at ved å gjøre fortiden til en del av nåtidens

⁴⁸² Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 34.

⁴⁸³ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 34.

⁴⁸⁴ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 35.

⁴⁸⁵ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 35.

⁴⁸⁶ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 35.

⁴⁸⁷ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 65.

hverdagslige interaksjoner, blir den ikke kun husket, men også kontinuerlig virkeliggjort og gjenopplevd.⁴⁸⁸

Ulike kulturgrupper har forskjellige metoder eller prosesser å bekrefte hvilken avdød slektning som er blitt gjenfødt i et barn.⁴⁸⁹ Blant de nevnte afrikanske gruppene, i tillegg til flere andre urbefolkningsgrupper, skriver Burley at det er vanlig praksis å se etter identifiserende fødselsmerker eller andre kroppslige tegn på barnet. For eksempel, blant inuitbefolkningen på Grønland, hevdet utforskeren Peter Freuchen at da han og hans inuittiske kone i 1916 fikk en sønn, ble det generelt akseptert at dette var hans kones bestefar som var gjenfødt; barnet myste litt med det ene øyet, som var samme øye som hans oldefar hadde mistet da han levde.⁴⁹⁰ Blant mange samfunn som tror på blodsbåndsgjenfødsel ser gruppelemmene gjerne også forfedres og formødres personlighetstrekk og egenskaper i barna, i tillegg til fysiske trekk. I slike samfunn antas det at slike lignende trekk blant etterkommere ikke kun er eksempler på genetisk arvede trekk, men som manifestasjoner av en mer dyptgående kontinuitet.⁴⁹¹

Burley hevder at en konsekvens av slik tro, som for eksempel å oppfatte likhetstrekk mellom mennesker, er at koblinger mellom familiemedlemmer og et større nettverk av slekt blir forsterket; og at biografiske narrativ på tvers av generasjoner veves sammen.⁴⁹² Barn oppfattes dermed som å besitte lagdelte personligheter, dannet av komplekse historier fra tidligere liv. I afrikanske samfunn blir barn ofte fortalt om sine tidligere liv av eldre samfunnsmedlemmer, mens de i andre samfunn antas å besitte denne informasjonen allerede. Ikke overraskende farger oppfattelsen av barnas identitet hvordan de behandles av samfunnet rundt seg.⁴⁹³

Senere bruk av Burley i analyse

I kapittel 5 vil jeg, etter å ha analysert navngivnings- og navneskifteritualene ved hjelp av Grimes teori om bestanddeler i ritual, anvende Burleys teori på materialet fra det sørsamiske området for å forsøke å se om noen av hans kategorier av gjenfødsler er gjenkjennbare basert på den tilgjengelige informasjonen om samisk religion.

⁴⁸⁸ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 36.

⁴⁸⁹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 36.

⁴⁹⁰ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 36.

⁴⁹¹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 37.

⁴⁹² Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 37.

⁴⁹³ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 37.

Kapittel 5 – Analyse av informasjonen i kildematerialet med hjelp av de teoretiske tekstene

I den første delen av dette kapittelet vil jeg analysere kildematerialet fra kapittel 5 ved hjelp av Grimes' teori om bestanddelene i ritual, spesifikt vurderingsfaktorene og forskningsspørsmålene foreslått av Grimes i tabell 9.⁴⁹⁴ For å gjøre dette så oversiktlig som mulig, vil jeg først sammenfatte ritualene slik de blir presentert i kildene. Jeg vil hovedsakelig fokusere på fire av de syv kategoriene hans: rituelle handlinger, aktører, objekter og grupper. De tre gjenstående kategoriene, rituelle plasser, tider og språk, vil jeg kun gå inn på kort. Jeg har valgt å gjøre det på denne måten ettersom kildematerialet gir lite grunnlag for å si noe sikkert om disse kategoriene; dette var ikke forhold som ble viet spesiell oppmerksomhet av kildeforfatterne, og nevnes kun i korte trekk. Jeg ønsker å unngå å spekulere hvor grunnlaget blir for tynt. Av samme grunn vil det ikke være mulig å være jevnt over like detaljert innenfor alle kategoriene.

I den andre delen av kapittelet vil jeg se på relasjonen mellom de levende og de døde i navngivningsritualene og spørsmålet om gjenfødelse i samisk religion, med hjelp av Burleys kategorisering av ulike typer av gjenfødsler. Jeg vil her diskutere de sørsamiske tradisjonene om gjenfødelse i relasjon til disse kategoriene.

Hvilke bestanddeler i ritual kan man finne i de sørsamiske navngivningsritualet?

Sammenfatning av ritualene

Den første av Grimes vurderingsfaktorer knyttet til rituelle handlinger er «den rituelle begivenheten i sin helhet, hele riten og meningen bak handlingene fra begynnelse til slutt», som jeg har valgt å bruke som anledning til å sammenfatte de to ritualene slik at den følgende gjennomgangen av kategoriene skal bli mer oversiktlig. Det byr på utfordringer å sette sammen en komplett oversikt over navngivningsritualet og navnebytteritualet, ettersom at de presenteres med små og store variasjoner av de forskjellige kildeforfatterne. Ettersom at Skanke er den seneste kilden har jeg fulgt denne når de skiller seg fra hverandre, men nevner også hva de andre kildene forteller.

⁴⁹⁴ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 237–241.

Navngivningsritualet

Anonymus nevner ritualet, men ikke spesielt utfyllende. Ved Randulfs fremstilling er det som tidligere nevnt grunnlag for å mistenke at han kan ha misforstått eller blandet sammen opplysninger om navngivningsritualet og navnebytteritualet. Randulf nevner ingenting om at det eksisterer to forskjellige ritualer, og ritualet han fremstiller bærer flest likhetstrekk med navnebytteritualet. Jeg vil derfor anvende Randulfs opplysninger hovedsakelig som relatert til dette ritualet, ettersom at det stemmer bedre overens med de andre kildene. Også Skanke er litt knapp når det gjelder beskrivelsen av det første navneritualet, og jeg vil derfor bruke von Westens fremstilling i brevet «Forklaring om finernes Anabaptismo magico og calice diaboli» som et utgangspunkt.

Den første rituelle handlingen som beskrives er i sammenheng med å finne et navn til barnet. Det kunne være enten ved at moren drømte om avdøde slektninger som ville bli gjenfødt, hvilket hun fortalte om til andre, eller at barnets far og hans venner ved hjelp av tromme, øks eller belte utførte en seremoni for å finne navnet.⁴⁹⁵ Foreldrene kunne også finne navnet ved å hjelpe en *nåejtie*, som etter å ha utført et ritual kunne fortelle dem dette.

Den neste handlingen, etter at barnet var født, var å ta det med til kirken hvor det ble døpt av presten.⁴⁹⁶ Om dette ble ansett som en del av det samiske navngivningsritualet i seg selv er jeg litt usikker på, da vi ikke kan vite hvor mye vekt som ble lagt på dette kristne ritualet, men det var jo et navngivningsritual i seg selv. Som jeg har nevnt i bakgrunnskapittelet opplevde samene ikke nødvendigvis en stor konflikt mellom å delta i både kristne og tradisjonelle samiske ritualer, og dette kan ha blitt avspeilet i deltakelsen av dåpsseremonien. I så fall kan det ha blitt oppfattet som noe som skjedde utenfor en (samisk) rituell sammenheng, og dermed ikke som del av (det samiske) navngivningsritualet. På den andre siden er den neste rituelle handlingen å vaske bort det kristne navnet fra barnet ved hjemkomsten fra kirken, noe som tilsier en hvis grad av motvilje mot dåpsritualet. Von Westen presiserer at å vaske bort døpenavnet ble gjort ettersom at barnet ikke skulle ha noe med kirken eller kristendommen å

⁴⁹⁵ Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. 480 f.

⁴⁹⁶ Von Westen, «Forklaring om finernes Anabaptismo magico [...]», s. 481.

gjøre.⁴⁹⁷ Anonymus skriver at i sammenheng med navngivningen mottok barnet en *nimmeguelie* (saS., en ‘navnefisk’).

Både von Westen og Skanke skriver at den som vasket bort det kristne navnet var en ung kvinne som ble kalt *risem-edni* (*risem* er av ukjent opprinnelse, *edni* er en stavemåte for saS. *ietnie*, ‘mor’) og Skanke tilføyer at det var viktig at denne kvinnen ikke hadde vært til stede under dåpen i kirken.⁴⁹⁸ Von Westen skriver at *risem-edni* var en jente, og at barnet under dette ritualet barnet mottok sitt *nimmesjiele* (‘navnesmykke’) fra *risem-edni* for første gang.⁴⁹⁹ Dette nevner Skanke først sammenheng med i navnebytteritualet.

Skanke skriver først at et samisk barn ville fått et navn straks etter fødselen, hvorpå det ble «lauket» (saS. *laavkodh* ‘badet’) i Saaraahkas navn.⁵⁰⁰ Senere refererer han til ritualet hvor det kristne navnet ble bort som «Same-nemo-daaben», altså ‘samenavnsdåpen’, så det er litt utydelig hva han mener angående når barnet fikk det han kaller deres «same-nemo», ‘samiske navn’.⁵⁰¹ Han beskriver heller ikke delen av ritualet hvor barnet mottar det samiske navnet, men presiserer at dette er meningen med ritualet. Angående navnet som skulle brukes skriver han at det i dette ritualet ikke *måtte* brukes et navn fra en avdød slektning; ved dette ritualet hadde foreldrene altså mer frihet i valget.⁵⁰²

Basert på dette kan man forestille seg sammenhengen i navngivningsritualet slik:

Ritual for å finne navn

- Blivende mor forteller om *jaemeger* som har besøkt henne i drømmer med tilsigelser om hvem som skulle bli gjenfødt, *eller*
- Blivende far og hans venner utfører ritual ved trommen, økt eller belte for å finne barnets navn, *eller*
- Blivende foreldre oppsøkte en *nåejtie*, som kunne utføre et ritual for å finne barnets navn

(Det kristne dåpsritualet i kirken)

Ritual for å vaske bort den kristne dåpen og gi barnet et nytt navn

- *Risem-edni* viet både vannet og barnet til *Saaraahka*, slik at navngivningen skjedde i hennes navn
- *Risem-edni* vasker bort den kristne dåpen fra barnet
- (Barnet får et samisk navn)
- *Risem-edni* gir barnet en *nimmesjiele*
- Barnet mottar en *nimmeguelie*

⁴⁹⁷ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 481.

⁴⁹⁸ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 199.

⁴⁹⁹ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 401 f.

⁵⁰⁰ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 197.

⁵⁰¹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

⁵⁰² Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 199.

Navnebytteritualet

Det nevnes i kildene at dette ritualet kunne utføres for personer i alle aldre, men ettersom at kildene hovedsakelig beskriver dem i sammenheng med barn vil jeg i denne delen gjøre det samme.⁵⁰³

Ved navnebytteritualet beskriver både Skanke og Randulf ritualer som skulle finne årsaken til at barnet hadde blitt sykt; Skanke hevder årsaken var at en *jaemege* ønsket å «leve på jorden i sitt navn», og barnet skulle gis dette.⁵⁰⁴ Ved dette ritualet presiserer Skanke at navnet som ble brukt må ha tilhørt en *jaemege*. Randulf derimot oppgir at grunnen for barnets sykdom var at det blitt døpt i kirken, noe de samiske gudene ikke kunne akseptere.⁵⁰⁵ For å utføre dette ritualet skriver Randulf at man måtte tilkalle en *nåejtie*, og selv om barnets far selv var en *nåejtie* måtte han ikke utføre det selv. Von Westen skriver også at et ritual ble utført for å finne et nytt navn til barn som ble syke eller gråt mye, enten ved trommen eller ved tilsigelser fra en *jaemege*.⁵⁰⁶

Når man hadde funnet grunnen for sykdommen, og navnet som skulle brukes, skriver Skanke at det ble utført et ritual ledet av «*Laukedni*» (saS. *laavkoeietnie*, ‘bademoren’).⁵⁰⁷ Randulf nevner ikke noen spesiell rituell leder, men skriver at barnets foreldre samlet utførte hele ritualet, mens von Westen kun nevner moren som rituell leder.⁵⁰⁸

Skanke beskriver at *laavkoeietnie* varmet vann som ble helt over i et traue, som hun så la bjørkeris og barnets *nimmesjiele* i.⁵⁰⁹ Von Westen skriver at barnets mor også la dets *nimmesjiele* i vann, men at det også ble lagt opp «Ild, Knøsk, Jern, [og] Kul».⁵¹⁰ *Laavkoeietnie* skal da ha sagt at barnet skulle bli like rent som *nimmesjielen*. Utfra Skankes fremstilling av ordene som skal ha blitt brukt virker det som at *laavkoeietnie* gjennom ritualet hovedsakelig henvendte seg til barnet når hun snakket; hun påla eller oppfordret det til å vokse seg sterk og rett som bjørken som risen ble hentet fra, og at barnet ville trives bedre i det vannet det blir gitt

⁵⁰³ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 197.

⁵⁰⁴ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 197.

⁵⁰⁵ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 54.

⁵⁰⁶ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 481 f.

⁵⁰⁷ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 197.

⁵⁰⁸ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 482.

⁵⁰⁹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

⁵¹⁰ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 482.

nå, enn i vannet presten gav det i dåpsritualet.⁵¹¹ På et tidspunkt under ritualet virker det imidlertid som at hun snakket til *jaemegen* som skulle gjenfødtes, og sa til denne at denne skulle få en ny kropp og bli frisk igjen. Deretter adresserte hun barnet igjen, og sier at det skal oppleve den samme glede og lykke som *jaemegen* tidligere hadde opplevd. *Laavkoeietnie* helte vann over barnets hode tre ganger før hun vasket hele barnet, og von Westen nevner også at barnet av sin mor skulle bli vasket og «døpt» til de samiske gudene.⁵¹² Til slutt ble *nimmesjielen* tatt opp av vannet og sydd fast på barnet. Skanke skriver at den på jenter ble sydd på brystet, og på gutter under armen; von Westen skriver at den ble båret i beltet eller som brystpyrd.⁵¹³

Randulfs fremstilling av navneritualet skiller seg fra de andres, ved at den kun nevner foreldrene som rituelle ledere. I hans beskrivelse er det barnets far som vasket barnet, som ble gjort med flere sorter vann for å få bort alle spor av kristendommen. Spesielt vasket han barnets hode, som døpevannet hadde kommet i kontakt med. Foreldrene skulle da sammen vie barnet sitt til det Randulf kaller de tre store gudene, «Hora Galles», «Waralden Olamay» og «Bieka Galles».⁵¹⁴ Barnets mor helte så vann over barnets hode tre ganger, mens hun ved hver håndfull nevnte en av disse gudene, som Randulf sammenligner med hvordan man i dåpsritualet nevner «Faderen, sønnen og den hellige ånd».⁵¹⁵ Til slutt skriver Randulf at det ble utført fire offer av barnets far, som var kledd i «Offer-Habit». Om han var uerfaren skulle en *nåejtie* instruere og undervise ham i dette.⁵¹⁶ Også von Westen nevner at det ble utført offer som del av ritualet.

Som nevnt vil jeg gi Skankes fremstilling forrang, da den bygger på mer utfyllende informasjon og er datert senere. Sammenhengen i navnebytteritualet kan dermed forestilles slik:

Ritual for å finne årsaken til sykdom

- *Nåejtien* utfører ritual for å finne ut hvilken *jaemege* som ønsker å bli gjenfødt gjennom navnebyttet.

Ritual for å gi en person et nytt navn

- Vann varmes, og bjørkeris og *nimmesjiele* legges i vannet.
- *Laavkoeietnie* kaller opp *jaemegen* som skal bli gjenfødt.
- *Laavkoeietnie* heller vann over personens hode tre ganger, før hun vasker hele kroppen.

Etter ritualet

- Barnets *nimmesjiele* returneres til det og festes på det.

⁵¹¹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

⁵¹² Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 482.

⁵¹³ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198; Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 482

⁵¹⁴ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 54 f.

⁵¹⁵ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 55.

⁵¹⁶ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 55.

Rituelle handlinger

Tilretteleggende handlinger som ikke var del av de to ritualene kan ha vært for eksempel å hente vann, som ikke ser ut til å ha hatt en spesiell betydning i selve ritualen. Det nevnes at kvinnen som opptrådte som rituell leder, enten *risem-edni* eller *laavkoeietnie*, varmet vannet, men ikke hvor dette hentes fra. Man måtte også ha funnet noe å varme vannet i, og i hvert fall ved navngivningsritualet måtte man ha et traue som var stort nok til å bade barnet i. Ved navnebytteritualer måtte noen også ha funnet bjørkekviser fra et tre som var passende. En gjenstand som skulle fungere som en *nimmesjiele*, være det et smykke, en plate, eller selve kjelen, må også på forhånd ha blitt anskaffet, noe som avhengig av hvor disse ble skaffet fra kan ha krevd litt planlegging. Avhengig av hvorvidt gjenstanden var liten nok til å bli lagt i vannet, eller som nevnt i Skanke i tilfeller hvor kjeler brukt som *nimmesjieler* og dermed rommet vannet, vil dette naturligvis ha skapt variasjon i gjennomføringen av navnebytteritualet.⁵¹⁷

Hva ritualen *gjorde* kan ha blitt oppfattet på flere måter. For det første gav det en person et navn, som generelt i alle kulturer har vært og er viktig og ofte legges mye omtanke i. For det andre bekreftet det tanker om «livet» etter døden, hvor en person som hadde gått bort ikke nødvendigvis var borte for godt, men kunne gjenoppstå i et helt nytt liv. Slik var en effekt av ritualen etter samisk fortolkning muligvis at en person bokstavelig talt hadde gjenvendt til denne verden og fått «nye lemmer».⁵¹⁸ Av disse grunnene vil jeg kalle ritualen transformerende. For det tredje fungerer det også som et kriseritual, hvor en persons alvorlige sykdom eller

Vurderingsfaktorer knyttet til rituelle handlinger

- Handlinger som tilrettelegger for at ritualen kan finne sted eller som rydder opp etter det
- Innflytelse på handlingene, kausale krefter og variasjoner
- Reaksjoner på eller responser til handlingene, konsekvensielle handlinger, ritualens funksjoner
- Handlinger som endrer ting, handlinger som opprettholder ting
- Ritualens rammer og sosiokulturelle plassering, antakelser som blir tatt for gitt knyttet til det

Forskningsspørsmål knyttet til rituelle handlinger

- Hva utgjør ritualen?
- Hva kalles det?
- Er noen handlinger mer essensielle?
- Er noen handlinger variable?
- Hva sies ritualen å gjøre; er det transformerende, bekræftende, forsterkende, underkastende?
- Hva skjer etter ritualen?
- Hva er den rituelle effekten?

⁵¹⁷ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

⁵¹⁸ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

vedvarende uheldige handlinger var et problem som krevde en løsning. Relatert til navn og oppfattelsen av navnets rolle i samfunnet vil jeg også kalle ritualet bekreftende, da selve handlingen å gi en person et navn på vedkommendes morsmål og knyttet til deres kulturelle historie kan fungere som bekreftende for personens tilhørighet til denne gruppen.

Angående påvirkning på handlingene, kausale effekter og variasjoner, kan det være mulig at den kristne dåpen kan ha påvirket for eksempel vannoverhellingen som et rituel element. Dette er selvsagt umulig å si noe om med sikkerhet, men at Skanke nevner at *laavkoeietnie* heller vann over barnet tre ganger, og Randulf at moren heller vann tre ganger over sitt barns hode, kan vekke assosiasjoner til det kirkelige ritual de tidligere hadde deltatt i.⁵¹⁹ Det er også mulig at forekomsten av disse opplysningene i materialet skyldes misjonærenes kristne fortolkningsramme, eller deres forskrekkelse over hva de som kristne kan ha ansett som en grov «vanhelligelse» av dåpen som et grunnleggende sakrament, og dermed et ønske om å videre svartmale det samiske ritual.

En reaksjon fra det samiske samfunnet ved begge ritualene var at personen som hadde vært sentrum for ritual nå hadde en ny identitet og følgelig ble adressert og omtalt som dette.⁵²⁰ Reksjonene eller responsene på ritual, eller ritualens konsekvensielle handlinger, skal ifølge samene ved navnebytteritual ha vært at personen som var syk skal ha blitt frisk igjen.

Basert på kildene var en viktig handling som skapte endring under ritual selve vaskingen av personen, og den påfølgende vannoverhellingen. I både navngivningsritualet og navnebytteritual var avvaskingen av personens navn en grunnleggende endrende handling, som i effekt også vasket bort personens «identitet». Vannoverhellingen, og i navnebyttets tilfelle vaskingen som fulgte vannoverhellingen, var også en endrende handling i at den gav vedkommende en annen «identitet» og alt som ble ansett som å følge med dette. Om man går ut ifra den tilgjengelige informasjonen var tydeligvis vannoverhelling og vasking av personen mer essensielle enn andre av de rituelle handlingene.

⁵¹⁹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198. Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 55.

⁵²⁰ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 482.; Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

Ritualets rammer var først og fremst det samiske samfunnet og dets tradisjonelle oppfattelse av verden, liv og død, som ble bekreftet gjennom ritualets handlinger og formål. Sosiokulturelt sett må dette ha vært et sentralt ritual, da navngivningsritualer globalt ofte fungerer som initieringsritualer.

Rituelle aktører

Vi vet lite om hvordan de rituelle deltakerne brukte kroppen, da dette ikke kommenteres i kildene. Gester, positurer og lignende er det derfor ikke mulig å si noe om. Men kroppen står likevel i et spesielt fokus, ettersom den kan tolkes som å være tilknyttet personens «indre». Ved å vaske kroppen kunne man også på sett og vis vaske bort en persons identitet, og ved å helle vann over den gi vedkommende en ny identitet. Kropp blir på denne måten sentral for hele ritualet, i både symbolsk og praktisk forstand. Kildene nevner også at vann ble helt over hodet spesifikt før over resten av kroppen.

De rituelle aktørene som kommer tydeligst frem i både navngivningsritualet og navnebytteritualet er kvinner. Menn opptrer som ansvarlige for utføring av offer, eller i *nåejtiens* tilfelle, om det var behov for det, for å utføre ritualer som «sjelereiser» eller «spådomsritualer», som begge var spesielt knyttet til deres rituelle spesialkompetanse. Untaket er Randulfs fremstilling, hvor barnets far har en aktiv rolle som rituell leder.⁵²¹ Det kommer ikke tydelig frem hvorvidt kvinnene som handlet som *risem-edni* og *laavkoeietnie* var personer som innehadde disse rollene på permanent basis og dermed gjentatte ganger utførte disse ritualene, eller om det var roller som flere hadde kunnskaper og evne til å utføre.

Vurderingsfaktorer knyttet til rituelle aktører

- Kropper i bevegelse og kroppslige holdninger
- Rituelle agenter som konstruerer, utspiller, opprettholder og reviderer riter
- Ritualisters attribusjon av handlingskraft til ikke-menneskelige rituelle aktører

Forskningsspørsmål knyttet til rituelle aktører

- Hvem handler, og hvem vitner?
- Hvordan blir kroppen verdsatt, eller ikke verdsatt?
- Hvilke deler av kroppen særlig er i fokus?
- Hvilke aktører opptrer alene, eller sammen?
- Er det et skille mellom mennesker og overmenneskelige krefter?
- Hvor viktig er ritualistenes menneskelige indre?
- Hva hevder deltakerne at er målet for handlingene deres?
- Hvilke motiver og mål impliseres av handlingene deres?
- Hva ventes det av deltakerne at de tror på?
- Hvilke holdninger kultiveres?
- Hvilke holdninger blir delt, offentlig eller privat?

⁵²¹ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 55.

Som aktører ser kvinnene ut til å for det meste ha handlet alene; det nevnes ikke noe om personer som hjalp *risem-edni* eller *laavkoeietnie* med å utføre de rituelle handlingene, og også barnets mor ser ut til å ha handlet som individ.

Et skille mellom de døde og de levende ser ut til å ha blitt oppfattet som å eksistere, hvor de døde var «levende» og gjennom å oppsøke den kommende moren i drømmer kunne utøve handlingskraft. Dette er i tråd med andre beskrivelser av samenes oppfattelse av de døde, hvor en tenkte seg at de kunne utføre andre tjenester for de levende i bytte mot offer. Håkan Rydving skriver at det som ofte har blitt karakterisert som en offerkult til de døde forfedrene og formødrene, i virkeligheten heller kan kalles en gaveutveksling på tvers av to verdener.⁵²² De dødes handlingskraft virker imidlertid å være begrenset, og uten de levendes handlinger gjennom ritualer kunne de ikke vende tilbake til deres verden.

Rituelle plasser

Det er kjent at det innen tradisjonell samisk religion eksisterte spesifikt hellige plasser, men disse plassene var det kun menn som kunne besøke ifølge Skanke.⁵²³ Kildene nevner ikke noen spesiell plass i sammenheng med navngivnings- eller navneskifteritualet,

Vurderingsfaktorer knyttet til rituelle plasser

- Hellige steder, ikke hellige steder, spesielle steder

Forskningsspørsmål knyttet til rituelle plasser

- Hva inkluderer dette ritualets kosmos, og hva ekskluderer det?
- Hvor stedløst eller stedsbestemt er ritualet?

kun at det førstnevnte forekom etter hjemkomsten fra kirken. Dette tolker jeg som at ritualet skjedde i hjemmet. Det er notert en del i kildene om gammen (saS. *gætie*) og dens rituelle inndeling, hvor de to tradisjonelle inngangene og ulike deler av rommet var reservert for henholdsvis kvinners og menns ritualer, og den kan dermed kalles en rituell plass. Om dette hadde noen sammenheng med navngivning og navnebytte kan ikke sies med sikkerhet. Basert på hva som er notert i kilderitualet virker det for meg som at plassen hvor ritualer for navngivning eller navnebytte fant sted eksisterte som rituelle plasser fordi ritualet ble utført der, men i seg selv ikke hadde en utpreget rituell betydning. Slik er ritualet ikke stedsbestemt.

Det rituelle kosmos kan i sammenheng med begge navneritualene sies å inkludere ikke bare de levendes verden, men også de verdenene hvor de ikke-menneskelige aktørene oppholdt seg.

⁵²² Rydving, *The End of Drum-Time*, s. 141.

⁵²³ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 200.

For eksempel dødsriket, *jaemiehaajmoe* (saS.), hvor de avdøde slektningene ville hentes fra, eller *saajveaajmoe* (saS.), hvor *saajvh*-folket som ble ansett som voktende vesener bodde.

Rituell tid

Kildeforfatterne er uenige angående tidspunktene hvor ritualene fant sted, noe som gjør det vanskelig å si noe om spesielt navngivningsritualets faser. I sammenheng med dette ritualet vil ritualfasene også avhenge av hvorvidt man anser for eksempel ritualer for å

Vurderingsfaktorer knyttet til rituelle tider

- Ritualets varighet, faser og rytme
- Ritualets tradisjon og utvikling

Forskningsspørsmål knyttet til rituelle tider

- Hvordan oppfattes tidens form?
- Hvordan konstrueres fortid og fremtid rituelt?
- Hva er riktig timing for ritualet?

finne navn til barnet og dåpsritualet i kirken som del av navngivningsritualet eller ikke; det ville i så fall innebære at det utspilte seg over et betraktelig lengre tidsrom. Om ritualets varighet og rytme er det heller ikke mulig å fastslå så mye.

Ettersom at alle kildene til ritualer for navngivning og navnebytte i sørsamisk område ble skrevet i en relativt kort periode på 1720-tallet, er det ikke mulig å si noe om ritualets utvikling over tid. Når det gjelder påvirkning kan det som tidligere nevnt være en mulighet for påvirkning fra det kristne dåpsritualet ved vannoverhellingen, noe som kan virke mulig i lys av Siv Rasmussens argumenter for at den tradisjonelle samiske religionen hadde blitt påvirket av kristendommen over lang tid, også før de protestantiske misjonærenes aktivitet i Sápmi. Samtidig forteller kilder at samiske hellige plasser ofte var lokalisert i nærheten av vann, og det er ingen grunn til å anta at dette ikke kan ha vært et element som kan ha eksistert i den samiske religionen uavhengig av kristen påvirkning. At vannoverhellingen over hodet skjedde tre ganger, vil jeg imidlertid anta kan ha vært inspirert av det kristne dåpsritualet.

Den rituelle timingen var forskjellig for de to ritualene. Navngivningsritualet forekom rundt tiden hvor et barn ble født; den begynte før dette i sammenheng med å finne et navn for barnet, og fortsatte til etter barnet hadde vært i kirken og blitt døpt. Det kan imidlertid ha vært en lengre periode mellom barnets ankomst og tilgang på en kirke for de samiske gruppene som ikke var fastboende, hvilket åpner for et større tidsrom for dette ritualet. For navnebytte derimot var den rituelle timingen bestemt av når personer ble syke, og ifølge Randulf da gjerne så syke at ritualet ble oppfattet som livreddende.⁵²⁴

⁵²⁴ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 54 f.

Rituelle objekter

Eiendeler og materiell kultur står lite i fokus i kildenes beskrivelse av disse ritualene. Det nevnes av Skanke at en mulig grunn til at samer «levde i fattigdom» var frekvensen på offerritualene deres, hvor de for eksempel ofret verdifulle dyr. I sammenheng med offer nevner von Westen at for å kurere en jente fra kopper, ble det ofret en melkende simle; muligens ble det oppfattet et behov for mer verdifulle offer jo mer alvorlig situasjonen var.⁵²⁵

Vurderingsfaktorer knyttet til rituelle objekter

- Eiendeler (*properties*), materiell kultur, besittelser
- Kostymer og bekleddning, som f.eks. masker; og spiselige ting og mat.

Forskningsspørsmål knyttet til rituelle objekter

- Hvordan telles rikdom?
- Hvem skaper hva, og hvem tar vare på hva?
- Hva er unnværlig, og hva er verdifullt?
- Hva, om noe, veneres?
- Hvilke former for mat blir offergaver?

Av objekter er det *nimmesjielene* som utvilsomt står sentralt i disse ritualene. Det er usikkert om *nimmesjieler* ble brukt i navngivningsritual, da kildene er uenige om dette, men det beskrives generelt som et symbol på at den kristne dåpen hadde blitt vasket bort og dermed er det mulig å tolke dette «objektet» som et identifiserende symbol på samisk kultur. Kildene forteller at en *nimmesjiele* oftest var laget av messing eller sølv, og kunne være et smykke, en plate, osv.; altså var det ikke en standardisert utforming på dette objektet.⁵²⁶ I Skankes beskrivelse nevner han også at det kunne være selve messingkjelen som ble brukt til å varme vannet i, og at i så tilfelle ble kjelen etter ritualet vasket og gitt til barnet som deres eiendel. Gjenstandene som ble brukt som *nimmesjieler* ble ofte kjøpt av skandinaver langs kysten, hvilket tilsier at innkjøp av slike måtte planlegges.

Skanke skriver at *nimmesjieler* av samene ble ansett som en slags «talisman» og som høyst verdifull, spesielt i tiden hvor barns var små nok til å bæres i *gierhkeme*, en komse som ble brukt av yngre barn.⁵²⁷ I denne perioden skulle en *nimmesjiele* ha hatt en beskyttende funksjon. Mens barna enda var små ville sannsynligvis barnets foreldre ha hjulpet dem å ta vare på *nimmesjielen*, men senere i livet var det hver enkeltes ansvar. Kildene beskriver at den ble «sydd på» barna etter navngivningsritualet eller navnebytteritualet, hvilket jeg tolker som at de ble sydd på klærne. Det kan også tolkes som at de ble sydd på barnas hud, men om dette hadde

⁵²⁵ von Westen, vedlegg til «Bref til Collegium 18de Febr. 1723», s. 468.

⁵²⁶ Von Westen, «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico [...]», s. 482.; Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

⁵²⁷ *Store norske leksikon*, s.v. «komse». 25.5.23. <https://snl.no/komse>

vært tilfellet vil jeg anta at det ville skapt kraftigere reaksjoner blant kildeforfatterne. *Nimmesjielen* skal ha fulgt en person livet ut, og ved navnebytteritualer skriver Skanke at den ble vasket i vannet på samme måte som personen ble det; selv da man fikk en ny «identitet» var en persons *nimmesjiele* konstant den samme.

Flere andre objekter nevnes også i sammenheng med ritualene. I begge ritualene trengte man noe å hente og varme vannet i, og da det kan virke som at bruken av kjelen som *nimmesjiele* ikke var utberedt og det ikke nevnes noen spesifikk type kjele som var nødvendig, vil jeg anta at man kunne bruke det man hadde tilgjengelig. Om dette stemmer var kjelen altså ikke et *rituelt objekt* på samme måte som *nimmejielen* var, men heller et objekt som ble brukt i en rituell sammenheng. Om navnebytteritualet skriver Skanke at etter at vannet hadde blitt varmet ble det hellet over i et trau, men da det heller ikke angående denne gjenstanden nevnes noen særskilte behov tolker jeg dette objektets verdi på samme måte.

I beskrivelsene av navnebytteritualet nevnes bruk av bjørkeris, som skulle legges i trauret; Skanke skriver at personen som gjennomgikk ritualet ble oppfordret til å bli så «frugtsommelig, fersk og fri[s]k» som treet bjørkerisen var hentet fra.⁵²⁸ Den ene av disse kvistene skulle legges i det varme vannet slik den hadde vokst, altså rett, mens den andre først ble formet til en ring. Dette er utvilsomt en symbolikk bak dette, men ettersom det ikke er noen kontekst for dette kan vi ikke vite hvorfor det ble gjort eller hvor sentralt det var.

Kildene oppgir at det i sammenheng med begge disse ritualene ble utført offer, men spesifiserer ikke hvilke dyr som ble ofret. På bakgrunn av andre opplysninger om sørsamisk offerpraksis vil jeg derfor tentativt foreslå et mulig scenario. Skanke beskriver *Saaraahka* som den fremste guddommen blant sørsamene, og hevder at alle barn så snart de var født ble «i hendes Navn døbt», noe jeg tolker som en referanse til navngivningsritualet.⁵²⁹ Han skriver videre at i tilfelle et barn hadde blitt sykt, ble det «omdøbt» i *Saaraahkas* favør, hvilket jeg tolker som navnebytte.⁵³⁰ Om navneritualene dermed ble utført til ære for *Saaraahka* ville dette tilsi at kun kvinnene som deltok kunne spise av offerdyret, ettersom ingen menn kunne spise av offerdyr viet til henne.⁵³¹ Skanke opplyser også at de vanligste dyrene å ofre til *Saaraahka* var haner

⁵²⁸ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 197 f.

⁵²⁹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 189.

⁵³⁰ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 189.

⁵³¹ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 202.

eller høner, reinkalver og tisper, som om disse antakelsene stemmer kunne vært dyr som ble ofret ved navneritualer. Randulf nevner reinsdyr, eller om man ikke eide dette, en bukk, geit, hund eller hane som vanlige offer ved navneritualer.⁵³² Basert på Randulfs beskrivelse av offerpraksis ville dyret blitt drept uten rituellet fokus på antall slag det tok ettersom det skulle spises, før det ble flådd og delt ved leddene for å unngå å knekke dyrets ben, og det beste kjøttstykket ble i dette tilfellet dedikert til *Saaraahka*.⁵³³ Etter måltidet ville dette kjøttstykket bli begravd eller lagt på et alter viet til *Saaraahka*.

Rituellet språk

Rituellet språk er det område det er spesielt vanskelig å si noe om i sammenheng med disse ritualene, og det er av flere grunner. For det første hadde som kjent ingen av kildeforfatterne vært til stede ved slike ritual. Dermed er det usikkert hvorvidt det som er nedtegnet faktisk var det som ble sagt eller ikke. For det andre ville det nok antakelig ikke spilt en rolle om kildeforfatterne

Vurderingsfaktorer knyttet til rituelle språk

- Hva som blir sagt eller sunget under ritualer
- Ord som gjør ting (*performative utterances*)
- Uttrykkelser av tro og verdenssyn.

Forskningsspørsmål knyttet til rituelle språk

- Hvor verdsatt, eller ikke verdsatt, er tale?
- Hvilken form tar talen?
- Hva blir sagt?

hadde observert et slikt ritual eller ikke, ettersom de sannsynligvis ble utført på samisk, hvilket ingen av kildeforfatterne forsto flytende. Ordene som er nedtegnet på dansk som viktige for ritualer er derfor resultat av oversettelse mellom to parter som muligens ikke hadde fullstendig forståelse av hverandres språk, og de rituelle ordene kan dermed ha blitt misforstått og feiloversatt. For eksempel skriver Randulf at barnets mor ved navnebytteritualer skal ha sagt «Jeg døber dig fra Gud til afgud», hvilket virker usannsynlig.⁵³⁴

Om man likevel, med dette i tankene, ser nærmere på ordene som angivelig ble sagt, kan man si at de hovedsak er påleggende og formanende. I beskrivelsene fra kildene inneholder de få referanser til myter eller hendelser utenfor ritualer generelt, med unntak av referanser til det kristne dåpsritualet og kristendommen som mulig årsak til sykdom i navnebytteritualer. Det Grimes kaller *performative utterances* eksemplifiseres i ordene «Nu est du Udenemo-lauket med den Jamikes navn, nu faaer jeg see hvor vel du trives dermed»; det er med disse ordene at ritualer ble utført, og personen hadde mottatt sin nye «identitet».

⁵³² Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 54 f.

⁵³³ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 38 f.

⁵³⁴ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 55.

Et eksempel som uttrykker tro og verdenssyn kan være at *laavkoeietnie* ifølge Skanke skal ha sagt til personen som ble fikk nytt navn at «Du skalt trives og leve bædre i ded vand, som vi give dig, end ved ded vand, som Præsten døbte dig udi.»⁵³⁵ Her uttrykkes en klar formening om at den samiske navngivningen er å foretrekke over dåpsritualet i kirken.

Rituelle grupper

Av distinksjoner som bevares eller endres i ritualet er det vanskelig å si hvordan dette kommer til uttrykk i sammenheng med kjønn, men det kan se ut til at den kjønnsmessige inndelingen av det samiske samfunnet ble bevart. Inndelingen av mannens og kvinnens roller gav kvinnen ansvar for hjemmet og ritualer som utspilte seg der, mens mannen hadde ansvar for ritualer utenfor denne sfæren.⁵³⁶ At spesielt navngivningsritualet, men også navnebytteritualet slik jeg tolker det, finner sted ved hjemmet kan selvfølgelig ha vært av praktiske årsaker, da det kan ha bydd på utfordringer å skille et barn fra moren over lengre tid i barnets første levemåneder. Men om navngivningen fungerte som et initierings- eller velkomstritual inn i det samiske samfunnet,

kan ritualets plass og følgelig hvem som deltok i det også ha vært et uttrykk for at både kvinner og menn, som utgjorde det samiske samfunnet på lik måte, skulle delta i opptakelsen av nye samfunnsmedlemmer. Dette kan støttes av faktumet at kvinner ledet selve ritualene.

At kvinner ledet ritualene kan også indikere at navngivningsritual og navnebytteritual tilhørte dem hjemlige sfæren, og dermed naturlig falt under kvinnenes domene. Den tradisjonelle

Vurderingsfaktorer knyttet til rituelle grupper

- Sosiale distinksjoner som kjønn, klasse eller alder, og hvorvidt ritualer støtter eller undergraver disse
- Kollektive ideer, verdensoppfatninger, holdninger som kommer til uttrykk både implisitt og eksplisitt
- Verdier eller dyder, og midler for å viderefordre disse
- Forbudte ting
- Rituel hierarki og likhet
- Rituelle ledere, følgere og tilretteleggere
- Ritualets relasjon til andre kulturelle sfærer

Forskningsspørsmål knyttet til rituelle språk

- Hvilke sosiale distinksjoner eller diskrimineringer håndheves?
- Hvilke teller mest, og hvilke minst?
- Hvilke institusjoner og organisasjoner opprettholder ritualet?
- Hvem handler; individer, grupper?
- Hvordan blir individualitet og selvet oppfattet?
- Hvilke sosiale roller nevnes?
- Hvilke kulturelle domener anerkjennes, og hvilke domene forekommer det flest ritualer i?
- Hvilke verdier støttes av ritualet?

⁵³⁵ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 198.

⁵³⁶ Rydving, *The End of Drum-Time*, s. 145 f.

inndelingen av arbeidsoppgaver ble slik sett videre opprettholdt ved at mennenes tilstedeværelse var nødvendig for å utføre ofrene, en oppgave kvinner ifølge Skanke ikke kunne påta seg.⁵³⁷ Dermed kan man si at et slags rituelt hierarki eller inndeling likevel vedvarte, selv i ritualer hvor kvinner opptrådte som rituelle ledere. Videre virker det som at de kvinnelige aktørene i ritualene (*risem-edni*, *laavkoeietnie*, og barnets mor) handlet som individer, mens mennene som handlet opptrådte i grupper i sammenheng med offer. Unntaket er *nåejtien*, som ved behov kunne utføre ritualer i sammenheng med navneritualene, og da handlet som individ.

Navngivningsritualet skjedde tett sammenkoblet med et ritual i en annen kulturell sfære, den kristne dåpen. Randulf skriver at de samiske barna ble syke som følge av dette, og skylder på «Sathan»; han uttrykker forståelse for at foreldre deretter utførte navnebytteritualet, ettersom at det sto om barnets liv.⁵³⁸ Likevel er det sannsynlig at det ville eksistert et ritual med formål om å initiere nye familiemedlemmer, selv om det ikke ville blitt påvirket av et annet slikt ritual i samme tidsperiode. Håkan Rydving argumenterer for at navngivningsritualet i hovedsak ville funnet sted i brytningsperioden, da det tidligere ikke ville vært behov for å vaske bort den kristne dåpen ettersom at barna da ikke var døpte.⁵³⁹ Det kan også oppfattes som en form for demonstrasjon, hvor man viderefører en praksis som kirken forsøkte å motarbeide.

Grimes forklarer begrepene *organisasjon* og *institusjon* i sammenheng med rituelle grupper, hvor en organisasjon er det som står bak de rituelle aktørene og tilrettelegger for ritualen, og institusjonen oppstår når slike organisasjoner vedvarer og skaper en gjenkjennbar ideologi med ritualisert oppførsel og ritualiserte verdier.⁵⁴⁰ Basert på kildematerialet er det vanskelig å se noen gruppe som tilrettela for navngivningsritualet; det virker som et anliggende foreldrene tok seg av, mens ved navnebytteritualet ville det antakelig være enten personens foreldre eller personen selv som arrangerte for ritualen, avhengig av vedkommendes alder. Man kunne kalt for eksempel foreldrene og de rituelle lederne, *risem-edni* og *laavkoeietnie*, en gruppe, men det er ikke tilgjengelig informasjon som forklarer hvordan denne gruppen i så fall ble organisert. Man kan imidlertid argumentere for at den sørsamiske religionen kan ha vært en institusjon som vokste frem fra rituell aktivitet som forgrenet seg.

⁵³⁷ Skanke, «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]», s. 200.

⁵³⁸ Randulf, «Relation Anlangende Find-Lappernis [...]», s. 54.

⁵³⁹ Rydving, *The End of Drum-Time*, s. 127.

⁵⁴⁰ Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, s. 282.

Av kulturelle domener er det det samiske domenet hvor det sannsynligvis ble utført flest ritualer, spesielt med tanke på den sporadiske kirkelige aktiviteten i mange samiske områder på begynnelsen av 1700-tallet. Det kristne kulturelle domenet anerkjentes også, og fremstår i mange av kildebeskrivelsene samtidig som en slags motsats til den samiske religionen. Vektleggingen av dette kan være kunstig forsterket av misjonærene som forfattet kildene, men det kan også være et genuint uttrykk for misnøye fra samenes side.

Begge navneritualene kan sies å støtte samiske verdier, kanskje først og fremst videreførelsen av tradisjoner til nye generasjoner. Ikke bare tradisjoner, men også et tradisjonelt tankesett ble videreført, som for eksempel en oppfatning av tid som kan betegnes som syklisk heller enn lineær i sammenheng med menneskets liv og død.

Burleys kategorier av gjenfødelse i relasjon til de sørsamiske tradisjonene

Soteriologisk eller ikke-soteriologisk orientert?

De sørsamiske navngivningstradisjonene vil nok kunne karakteriseres som ikke-soteriologiske, basert på den tilgjengelige informasjonen. Både opphørende og bekreftende orienteringer involverer en tro på en rekke av gjenfødsler med et endelig opphørende på et kommende tidspunkt; de opphørende orienteringene, ofte eksemplifisert med hinduisme og buddhisme, har som sitt avsluttende mål å avslutte rekken av gjenfødsler, selv om en livsstil som ville resultert i dette ikke er gjennomførbar for størstedelen av de troende innenfor disse religionene. Innenfor de bekreftende orienteringene er det stadiet hvor syklusen av gjenfødsler endelig opphører et mindre tydelig definert punkt, men som Burley påpeker innebærer de ofte en idé om en stigende eller utviklende fremgang, drevet fremover av evner eller lærdom man tilegner seg underveis.⁵⁴¹ På denne måten har de et felles endelig mål, tross forskjellig formulering av dette målet og forskjellige måter å oppnå det. Noen tanke om et endelig mål kommer ikke frem i kildetekstene beskrivelse av den sørsamiske oppfatningen av gjenfødelse, hvor de avdøde eksisterte i et dødsrike som beskrives som bedre enn de levendes verden, men som man like fullt ønsket seg tilbake til.

De ikke-soteriologiske orienteringene ser derimot ut til å ha flere fellestrekk med det som er kjent om sørsamisk perspektiv på gjenfødelse. Burley skriver at denne orienteringen er svært

⁵⁴¹ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 23.

vanlig i flere urinnvånerkulturer, og flere av eksemplene han trekker frem er hentet fra afrikanske stammer.⁵⁴² Innenfor denne orienteringen blir livet, i likhet med innenfor bekreftende orientert gjenfødelse, ansett som noe positivt og ønskelig, og følgelig som noe man ønsker å oppleve igjen. Det er ikke noe endelig mål som skal oppfylles gjennom de gjentatte livene; livene man får leve er i seg selv målet. Dette kommer også til uttrykk i kildenes beskrivelse av de avdødes ønske om å vende tilbake til livet, som for eksempel ved å oppsøke gravide kvinner i drømmer.

Ved en tolkning av kildene er det imidlertid også mulig å argumentere for at innen sørsamisk kultur på 1720-tallet var de avdødes virkelige mål ikke nødvendigvis gjenfødelse for gjenfødsels skyld, men å gjenforenes med sine nærmeste hvor gjenfødelse fungerte som en måte å oppnå dette. Skanke skriver at de døde ofte kunne gjøre de levende syke, og at de som ble rammet av slik sykdom gjerne var de personene de avdøde ville ha savnet ved separasjon.⁵⁴³ *Nåejtien* foretok også som nevnt «sjelereiser» for å hente de syke tilbake til de levendes verden, og kunne i slike tilfeller oppleve fare for sitt eget liv om de døde ikke ville gi slipp på den levendes «sjel». Den samiske familiedynamikken kan forstås som å eksistere på begge sider av grensen mellom liv og død, og denne grensen var skiftende og ustabil. Det ultimate målet var å gjenforenes med sine egne nærmeste, og på hvilken side av denne grensen gjenforeningen fant sted var tilsynelatende uviktig.

Handlinger i tidligere liv, og følgene for dette livet

Det finnes ingenting i de utvalgte kildene som tilsier at den hovedsakelig sørsasiatiske oppfattelsen hvor handlinger i tidligere liv fikk konsekvenser for dette livet, eksisterte blant sørsamene på begynnelsen av 1700-tallet. Denne oppfattelsen har, som Burley nevner, blitt svært kjent i populærkultur under betegnelsen «karma», og forutsetter at moralske handlinger vil påvirke et individs neste liv.

I de utvalgte kildene blir det ikke oppgitt noen grunn til hvorfor den ene og ikke den andre av de avdøde slektningene ble gjenfødt. Om man derimot ser til navngivningsritualer beskrevet i nordsamisk område på slutten av 1710-tallet, nevnes det her at de navnene som ble brukt i navngivningsritualer gjerne hadde tilhørt menn som var dyktige (saN.) *noaidier*, jegere eller

⁵⁴² Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 24.

⁵⁴³ Skanke, «*Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima [...]*», s. 195.

fiskere, og kvinner som var dyktige husmødre.⁵⁴⁴ Dette er ikke et sikkert grunnlag for å si noe om hvorvidt valg av navn i sørsamiske ble avgjort av tilsvarende grunner, ettersom det er store geografiske områder som skiller de to samiske gruppene. Men ettersom informasjonen om valg av navn har opphav i en beskrivelse av et lignende ritual i en tidsperiode relativt nært 1720-tallet, anser jeg det likevel som relevant å nevne. Om man tar utgangspunkt i at dette var en mulighet, kan man argumentere for at selv om moralske handlinger ikke ble vektlagt, hadde en persons evner og egenskaper, dermed kanskje også valg, i sin livstid innflytelse på *hvorvidt* de ville bli gjenfødt eller ikke.

Av oppfattelser av gjenfødelse som ikke vektlegger konsekvenser i dette livet for handlinger i tidligere liv, skriver Burley at de to brede kategoriene som han tar opp innenfor denne oppfattelsen, korresponderende gjenfødelse og blodsbandsgjenfødelse, ikke er gjensidig utelukkende og også kan kombineres med de forskjellige soteriologiske eller ikke-soteriologiske orienteringene.⁵⁴⁵

Korresponderende gjenfødelse blir her karakterisert som former for gjenfødelse hvor en persons evner, talenter, mentale og personlighetsmessige egenskaper, i tillegg til kroppslige kjennetrekke og merker, kan følge en person fra en livstid til en annen, uten relasjon til etiske forhold. Denne oppfatningen av forbindelser mellom liv kan stemme godt overens med den sørsamiske forståelsen slik den gjengis i kildematerialet. Spesifikt fra det sørsamiske området nevnes det at et barn (eller en voksen) skal ha oppleve den lykken og gleden i livet som sin forfar eller formor hadde. Dette tilsier ikke direkte egenskaper eller personlighetstrekk, men gir likevel en idé om at ved å bli gjenfødt i denne personen, tok den avdøde slektningen *noe* som var særskilt for deres identitet med seg videre. Og om jeg gjenopptar argumentasjonen fra forrige avsnitt, er det nettopp slike egenskaper eller evner som man i nordsamisk område ønsket gjenfødt i sine barn.

Blodsbandsgjenfødelse beskrives av Burley som en svært vanlig form for tro på gjenfødelse. Burley trekker frem eksempler på samfunn som er eller har vært i stor grad familieorienterte, som flere afrikanske samfunn, amerikanske urinnvånersamfunn og inuittsamfunn. Som nevnt i teorikapittelet betegner blodsbandsgjenfødelse tro på gjenfødelse innenfor familieenheten, være det den umiddelbare eller utvidete familien. Også denne formen for tro på gjenfødelse kan man

⁵⁴⁴ Rydving, *The End of Drum-Time*, s. 117.

⁵⁴⁵ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 33.

gjenkjenne i opplysninger fra sørsamisk område i kildene, hvor det presiseres at det var slektninger som ble gjenfødt ved navngivning. Von Westen nevner et ritual hvor disse slektningene oppsøkte den kommende moren i drømmer, og han nevner også at alle som hadde gjennomgått et navnebytteritual ofret til den avdøde slektningen de i dette ritualet hadde blitt viet til.

Burley skriver at i samfunn hvor denne troen på gjenfødsel eksisterer, påvirker dette oppfattelsen og derfor også behandlingen av barn; ettersom at et barn ikke kun er et barn, men også et gjenfødt familiemedlem, stiller dette andre krav til respekt for og adressering av barnet.⁵⁴⁶ Burley hevder at gjennom å holde i live personlige biografier fra flere generasjoner på samme tid, skaper dette en dyptgående bevissthet for og tilknytning til egen historie; ved å gjøre den til noe hverdagslig, gjenleves og virkeliggjøres den kontinuerlig.⁵⁴⁷ Det er ikke urimelig å anta at denne formen for gjenfødsel kan ha hatt samme type effekt i den sørsamiske befolkningen på 1720-tallet, men til hvilken grad er det ikke mulig å si noe om.

Den sørsamiske formen for tro på gjenfødsel ser ut til å skille seg fra flere eksempler Burley oppgir ved måten det ble stadfestet hvem som ble gjenfødt. Burley nevner tilfeller hvor man så etter kroppslige kjennetegn på barna som kunne ligne de som hadde tilhørt en avdød slektning, som fødselsmerker eller barnets utseende i tiden etter fødselen. De kunne også utvise oppførsel som lignet en avdød slektning, hvilket kunne bidra til å identifisere hvem som hadde blitt gjenfødt i barnet. I de samiske navngivningsritualene var det derimot bestemt på forhånd hvilken slektning som skulle bli gjenfødt, enten basert på egenskaper man ønsket å videreføre, eller ritualer utført for å finne navnet på den riktige slektningen. I det sørsamiske tilfellet eksisterte da kunnskapen om hvem som ble gjenfødt *før* gjenfødselen fant sted, mens i eksemplene hos Burley ble dette kjent med tidens hjelp. Unntakene til dette er eksemplene Burley nevner fra afrikanske folk, som jeg også har gjengitt i kapittel 2; blant joruba-folket kalles det første barnet født etter en besteforelders død *Babátúndé*, «far har vendt tilbake» eller *Ìyábò* eller *Yétúndé*, «mor har vendt tilbake».⁵⁴⁸ Tross at det ikke nødvendigvis er denne personens spesifikke navn, er det en gjenfødsel av en spesifikk person. Igbo-folket refererer til barna sine som for eksempel «mors far», som også gir uttrykk for at en spesifikk person er gjenfødt, og blant nandi-folket brukes konkrete personers navn i sammenheng med gjenfødsel.

⁵⁴⁶ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 36.

⁵⁴⁷ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 36.

⁵⁴⁸ Burley, *Rebirth and the Stream of Life*, s. 35.

Disse eksemplene ligger dermed nærmere det som gjengis i de sørsamiske kildene på 1720-tallet.

Konklusjon

I denne undersøkelsen har jeg ved hjelp av to typer teoretiske perspektiver forsøkt å tilnærme meg en dypere og mer nyansert forståelse av de sørsamiske navngivnings- og navnebytteritualene, slik de ble utført på 1720-tallet. Ved hjelp av teoretiske tekster av Ronald Grimes og Mikel Burley har jeg undersøkt «bestanddeler» i disse to ritualene, samt diskutert den sørsamiske forståelsen av gjenfødelse i sammenheng med andre kjente oppfatninger av dette. Avslutningsvis vil jeg nå forsøke å besvare de forskningsspørsmålene jeg stiler i oppgavens innledning.

Hvilken betydning hadde navn i sørsamisk kultur på 1720-tallet?

Navn og identitet var nært sammenkoblet i den sørsamiske kulturen på 1720-tallet, noe som kommer til syne på flere måter i kildematerialet. Fra von Westens skildringer under reisene sine fremkommer det at å ha gjennomgått enten et samisk navngivningsritual eller et navnebytte ikke var uvanlig blant samene han møtte, og at blant disse hadde enkelte også gjennomgått disse ritualene gjentatte ganger.

Navn kan for det første sies å henge sammen med samisk identitet. Som vist i kildene var det vanlig å vaske den kristne dåpen av barnet ved hjemkomst fra kirken, og med det antakelig også det skandinaviske døpenavnet. I denne sammenhengen skal barnet ha fått et samisk navn. Ettersom at disse to navnene tilsynelatende ikke ble brukt om hverandre og likestilt, men at bruken av en sames kristne navn ved anledninger hvor ingen skandinaver var til stede faktisk forårsaket sterke negative reaksjoner, kan det antas at det samiske navnet var sterkere knyttet til et individs person og identitet. Von Westen og Randulf nevner at barn som skulle komme til skade for å nevne sine familiemedlemmers kristne navn kunne bli straffet hardt for dette, mens Skanke skriver at et barns kristne navn ofte etter kort tid ble glemt til og med av dets foreldre; selv om disse reaksjonene vitner om forskjellige holdninger til navn, viser begge at døpenavn ikke hadde en sentral rolle i det samiske samfunnet.

For det andre kan navn, og det som ble lagt i navn, tolkes som en løsning og et hjelpemiddel ved alvorlige krisesituasjoner. Flere av kildene forteller at om personer hadde blitt rammet av livstruende sykdom, var anskaffelsen av et nytt navn ansett som en effektiv måte å berge

vedkommendes liv. På denne måten kan man også si at navn var kraftfulle, og fungerte som bærere av en livskraft som var knyttet til noe utenom seg selv.

For det tredje var navn en måte å løfte frem og opprettholde kontakt med ens røtter, ettersom det sørsamiske perspektivet på gjenfødelse var så tett knyttet til nettopp navn. Ved å hente frem disse navnene som var tett tilknyttet egenskaper deres foregående bærere hadde besittet, vil jeg anse det som sannsynlig at de personlige historiene til disse foregående bærerne ble løftet frem sammen med navnene. Selv om det ikke finnes konkrete beskrivelser av slike ideer i kildematerialet, vil jeg anta at i et samfunn hvor et navn hadde evne til å medbringe lykke og glede til bæreren, ville det også ha eksistert et kollektivt minne om personen som opprinnelig knyttet navnet sammen med dette.

Hvordan ritualiserte sørsamene navngivning og navnebytte?

Basert på analysen utført ved hjelp av Grimes' kategorier av bestanddeler i ritual, er det mulig å få en dypere forståelse av ritualene ved navngivning og navnebytte. Grimes nevner innledningsvis i kapittelet sitt at det kan være nyttig å dele opp en helhet i mindre deler for så å sette den sammen igjen, og ved å applisere dette til de samiske navneritualene har jeg fått et klarere perspektiv på blant annet hvilke bestanddeler det er mest informasjon om, og hvilke det er relativt lite om. Ved å trekke noen ting til forgrunnen mens andre da faller inn i bakgrunnen, er det enklere å se kompleksiteten innenfor hver bestanddel.

Sørsamene på 1720-tallet gjennomførte navngivning og navnebytte i en sosial sammenheng, hvor samfunnet rundt de kommende foreldrene deltok i den rituelle aktiviteten ved for eksempel å delta i ritualer med trommen for å finne navn til barnet, eller å fungere som rituell leder under ritualene hvor medlemmer av den kulturelle gruppen mottok en ny identitet. Tross at det innenfor religionen eksisterte en mer profilert rituell leder, *nåejtien*, ble disse ritualene ledet av andre medlemmer av samfunnet mens *nåejtien* spilte en støttende rolle. Det fantes ifølge kildene etablerte rituelle praksiser og rekkefølger for ritualets utførelse, og som nevnt i analysekapittelet ble disse muligens påvirket av impulser fra nærværende rituelle tradisjoner, både frivillig og gjennom press. Ritualene bekreftet eksisterende samfunnsnormer og videreførte gruppens verdier til de kommende generasjonene.

Fra et historisk perspektiv har det også vært interessant å se, ved å relatere de relevante «kildeskriktene» av Anonymus, Randulf og Skanke til von Westens brevsamling som publisert i Hammond, hvordan misjonærenes kunnskap om de to forskjellige ritualene utviklet seg. Spesielt er dette tydelig i von Westens fremstilling når den sidestilles med Skankes tekst, som bygger på von Westens materiale. Det som i 1723 fremstiltes som samme ritual, som i Randulf og Anonymus, eller som så vidt begynte å bli oppfattet som forskjellige ritualer, som i von Westens brev, var på slutten av tiåret klart adskilt.

Hvordan oppfattet sørsamene forholdet mellom de levende og de døde?

Forholdet mellom de levende og de døde ble oppfattet som flytende og uten strenge avgrensninger forankret i tid og rom. Som beskrevet i kildene ble det opprettholdt et aktivt forhold med de døde, som ble oppfattet som fullstendig i stand til å kommunisere med de levende, og heller ikke som *permanent* borte. Skanke skriver at i gjengjeld for offer kunne de døde for eksempel hjelpe til med å passe på reinflokken, og at de døde hadde handlingskraft til å påvirke de levendes helse og velvære.

Muligheten for gjenfødelse gir en ny dimensjon til dette forholdet, hvor man hadde familiemedlemmer som eksisterte på begge sider av (den transparente) grensen mellom liv og død og som kunne bevege seg noenlunde fritt over denne grensen. Familieenheten ble da i effekt mye større enn kun de levende medlemmene som de kristne misjonærene møtte. Dette står i sterk kontrast med den kristne fortolkningen av hva som skjer med en person etter døden.

Hvordan forholder den sørsamiske oppfattelsen av gjenfødelse seg til Burleys kategorisering?

Slik jeg tolker det tilgjengelige kildegrunnlaget, utviser den sørsamiske oppfatningen av gjenfødelse flere av de kjennetrekke Burley presenterer for en ikke-soteriologisk orientert form for gjenfødelsestro. Det var tilsynelatende innen den sørsamiske oppfatningen ingen tro på noen form for frelse eller gjenfødelse som ledende oppover eller videre mot en mer utviklet forståelse, men det var heller et mål om å returnere til de levendes verden for å gjenforenes med slekt og venner. Samfunn og fellesskap virker dermed som det viktigste målet.

Det er lite i den sørsamiske oppfatningen av gjenfødelse som stemmer overens med gjenfødselsformer hvor handlinger i tidligere liv påvirker dette livet, og det nevnes ikke noe om at moralsk eller etisk korrekt oppførsel ville føre til et bedre utgangspunkt i ens neste liv. De trekkene eller egenskapene som kunne være overførbare mellom to liv ser ikke ut til å ha vært relatert til moral eller etikk, men heller til positive og nyttifulle ferdigheter. Det som korresponderer mellom livene er da heller psykiske enn fysiske ferdigheter, da de i stor grad ser ut til å fokusere på en persons hell og medgang. Jeg vil også argumentere for at blodsbåndsgjenfødsel som kategori i stor grad er beskrivende for den sørsamiske oppfattelsen av gjenfødsel, og kildene presiserer at det var medlemmer av en persons slekt som vanligvis ble gjenfødt ved hjelp av navngivningsritualene. Skanke skriver at ved den første navngivningen kunne navnet som ble valgt være en oppkalling av mor eller far, eller andre levende slektninger, men at ved navnebytteritual var det en avdød slektnings navn som ble brukt.

Avsluttende bemerkninger

Da den tradisjonelle samiske religionen i dag ikke lenger praktiseres på samme måte som på 1700-tallet, kan man dessverre aldri få endelige svar på de spørsmålene jeg har diskutert i denne oppgaven. Målet mitt med undersøkelsen har derfor heller ikke vært å få svar på alle spørsmål, men heller å forsøke å benytte noen av de virkemidlene som er tilgjengelige for oss i dag (kildekritikk og to teoretiske perspektiv)] for å utdype og nyansere innsikten om to utvalgte ritual. Selv om kildematerialet må behandles med visse forbehold, mener jeg at det ville være et større tap å ikke forsøke å bruke dem i det hele tatt. Samtidig som man må være bevisst på materialets begrensninger må man vedgå at disse tekstene kan gi et innblikk som ikke er tilgjengelig noe annet sted, og den mest nyttige løsningen anser jeg da være å bruke dem med varsomhet.

Litteraturliste

Kilder

Anonymus. «Om Lappernes forrige Afguder.» I Leem, *Beskrivelse over Finmarkens lapper* (1767), 408–422.

Randulf, Johan. «Relation Anlangende Find-Lappernis, saavel i Nordlandene og Findmarken som udi Nummedalen, Snaasen og Selboe, deres afGuderier og Sathans Dyrkelser [...]». I *Kildeskrifter til Lappiske Mythologi* [1] (Det kgl. norske videnskabers selskabs skrifter 1903, 1) redigert av Just Qvigstad, 6–62. Trondhjem: 1903 [1723].

Skanke, Hans. «Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ Pars Prima Anlangende de Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner». I *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifer* (Nordnorske samlinger 5), redigert av O. Solberg, 179–224. A. W. Brøggers boktrykkeri, 1945 [1728–1731].

Von Westen, Thomas. «Brev til Collegium 18de Febr. 1723». I *Den Nordiske Missions-Historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse [...]*, redigert av Hans Hammond, 452–455. Kiøbenhavn: Gyldendals Forlag, 1787 [1723].

Von Westen, Thomas. «Beretning [...] om en Finn fra Bedstanden». I *Den Nordiske Missions-Historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse [...]*, redigert av Hans Hammond, 455–469. Kiøbenhavn: Gyldendals Forlag, 1787 [1723].

Von Westen, Thomas. «Forklaring om finnernes Anabaptismo magico og calice diaboli. [28. august 1723]». I *Den Nordiske Missions-Historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse [...]*, redigert av Hans Hammond, 480–485. Kiøbenhavn: Gyldendals Forlag, 1787 [1723].

Von Westen, Thomas. «Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11 mars 1723». I *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Bidrag till vår odlings häfter 10), redigert av Edgar Reuterskiöld, 1–7. Stockholm: Nordiska museet, 1910 [1723].

Faglitteratur

Alm, Ellen. «Nærøymanuskriftet – og flere mysterium om proveniens». *NTNU*. 9.5.2023.

<https://www.ntnu.no/blogger/ub-spesialsamlinger/2017/02/09/naeroymanuskriftet-og-om-et-mysterium-om-proveniens/>

Andresen, Astri, Sissel Rosland, Teemu Ryymin og Svein Atle Skålevåg. *Å gripe fortida – Innføring i historisk forståing og metode*. Oslo: Det norske samlaget, 2015.

Berg-Nordlie, Mikkel og Harald Gaski. *Store norske leksikon*, s.v. «Sápmi». 19.5.2023.

Berg, Sigrun Høgetveit, Dikka Storm og Ronald Heiseldal Bergesen. «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap». I *Nordens plass i middelalderens nye Europa: Samfunnsomdanning, sentralmakt og periferier* (Speculum Boreale 16), redigert av Lars Ivar Hansen, Richard Holt og Steinar Imsen, 152–168. Stamsund: Orkana akademisk, 2011.

Berglund, Birgitta. «Samiske trommer». *Norark*. 28.5.2023.

<https://norark.no/innsikt/samiske-trommer/>

Burley, Mikel. *Rebirth and the Stream of Life: A Philosophical Study of Reincarnation, Karma and Ethics*. New York: Bloomsbury Academic, 2016.

Davie, Grace og David Wyatt. «Document Analysis». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. 2nd ed., redigert av Steven Engler og Michael Stausberg, 245–255. Oxon, UK: Routledge, Taylor & Francis Group, 2022.

Dunfjeld, Maja. *Tjaalehtjimmie: Form og innhold i sørsamisk ornamentikk*. Snåsa: Saemien Sijte, 2006.

Elstad, Hallgeir. *Nyere norsk kirkehistorie*. Bergen: Fagbokforlaget, 2005.

Elstad, Hallgeir og Per Halse. *Norsk kristendomshistorie*. Oslo: Samlaget, 2021.

Grimes, Ronald L. *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Hansen, Lars Ivar, Ronald Heiseldal Bergesen og Ingebjørg Hage (red.). *The Protracted Reformation in Northern Norway: Introductory Studies*. Stamsund: Orkana Akademisk, 2014.

Hansen, Lars Ivar, Richard Holt, Steinar Imsen, og Einar Niemi (red.). *Nordens plass i middelalderens nye Europa: Samfunnsomdanning, sentralmakt og periferier. Rapporter til det 27. nordiske historikermøte, Tromsø 11.–14. august 2011*. Stamsund: Orkana akademisk, 2011.

Hansen, Lars Ivar og Bjørnar Olsen. *Samenes historie fram til 1750*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2022.

Hammond, Hans. *Den Nordiske Missions-Historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse [...] Kiøbenhavn: Gyldendals Forlag, 1787 [1723]*.

Holt, Richard og Lars Ivar Hansen. «Samhandling, samfunnsmakt og omdanning i nord». I *Nordens plass i middelalderens nye Europa – Samfunnsomdanning, sentralmakt og perifer* (Speculum Boreale nr. 16), redigert av Lars Ivar Hansen, Richard Holt og Steinar Imsen, 30–45. Stamsund: Orkana akademisk, 2011.

Imsen, Steinar (red.). *Taxes, Tributes and Tributary Lands in the Making of Scandinavian Kingdoms in the Middle Ages*. Trondheim: Tapir Academic Press, 2011.

Kaikkonen, Konsta. "Sámi Indigenous(?) Religion(s)(?)—Some Observations and Suggestions Concerning Term Use." *Religions (Basel, Switzerland)* 11, no. 9 (2020): 432.

DOI: 10.3390/rel11090432

Kristiansen, Roald E. «Den norske kirken og det samiske». I *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna*, bind 2, redigert av Daniel Lindmark og Olle Sundström, 1053–1084. Skellefteå: Artos og Norma forlag, 2016.

Kværne, Per, Knut A. Jacobsen, Bente Groth og Kai Vogt (red.). *Store norske leksikon*, s.v. «faste». Lest 17.5.2023. https://snl.no/faste_-_religion

Mundal, Else. «Coexistence of Saami and Norse culture – reflected in and interpreted by Norse myths». I *Old Norse Myths, Literature and Society: Proceedings of the 11 International Saga Conference, 2–7 July, 2000*, redigert av Geraldine Barnes og Margaret Clunies Ross, 346–355. Sydney: Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 2000.

Rasmussen, Siv. «Den forsinkete reformasjonen i Sápmi». I *Efter Reformationen/Beyond the Reformation* (Rapporter til det 29. Nordiske Historikermøde, Aalborg, 15.–18. august 2017), redigert av Kari G. Hempel, Poul Duedahl og Bo Poulsen, 121–155. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag, 2017.

Renfrew, Colin og Paul Bahn. *Archaeology: Theories, Methods, and Practice*. London: Thames & Hudson, Limited, 2020.

Rydving, Håkan. *End of Drum Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2004.

Rydving, Håkan. *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem*. (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4), Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1995.

Rydving, Håkan. *Tracing Sami Traditions: In Search of the Indigenous Religion Among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*. Oslo: Novus Forlag, 2010.

Salmi, Anna-Kaisa, Tiina Aikas, Marte Spangen, Markus Fjellstrom og Inga-Maria Mulk. «Tradition and transformation in Sámi animal-offering practices». *Antiquity* 92, no. 362 (2018): 472–489. DOI:10.15184/aqy.2018.20.

Schanche, Audhild. *Graver i ur og berg: Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok: Davvi Girji OS, 2000.

Skjelmo, Randi Hege og Liv Helene Willumsen. *Thomas von Westens liv og virke*. Oslo: Vidarforlaget, 2017.

Zachrisson, Inger. «Aktuell samisk arkeologi i syd». I *Samer i söder*, redigert av Lars-Gunnar Larsson, Håkan Rydving og Ingvar Svanberg, 15–21. Uppsala: Kungliga Vetenskapssamhället i Uppsala, 2022.

Äikäs, Tiina. *From Boulders to Fells: Sacred places in the Sámi ritual landscape*. Helsinki: Archeological Society of Finland, 2015.

Äikäs, Tiina og Anna-Kaisa Salmi. *The Sound of Silence: Indigenous Perspectives on the Historical Archaeology of Colonialism*. New York, NY: Berghahn Books, 2019.