

Innhold

| | |
|---|----|
| Hans Geir Aasmundsen, Jelena Porsanger og Bjørn Ola Tafjord: Openheit / Rabasvuohhta | 5 |
| Siv Rasmussen: Å skrive om fortidens samiske mennesker | 7 |
| Gaebpien Leena (Lena Kappfjell) og Harald Gaski: Dåajmijes vuekie lea saemien vuekie..... | 12 |
| Marie von der Lippe: «Fremragende undervisning» og kunsten å veilede | 19 |
| Olof Sundqvist: Stolpmonumentet i det förkristna Gamla Uppsala: En markering av en processionsväg och/eller en rituell avgränsning? | 25 |
| Britt-Mari Näsström: Vad drack man i Norden under vikingatiden? | 51 |
| Einar Thomassen: To profeter | 57 |
| Karstein Hopland: Det nye menneske anno 1700 | 75 |
| Konsta Ilari Kaikkonen: Brødrene uten grenser: Kontakt mellom mytologer i russisk Finland og Sverige-Norge på midten av 1800-tallet..... | 80 |



| | |
|---|-----|
| Monica Grini og Nils Oskal: <i>Fra Karesjok, Tana-Elv og Vadsø Sogn i Sommerdragt: Resepsjonshistorikk og tolkningsmuligheter</i> | 88 |
| Irja Seurujärvi-Kari: Dálá áigge sámi soabadallanprosessá – sámi lihkadusa árbi ávkin? | 99 |
| Marit Myrvoll: Álmáj, Áhkká ja Niejdda / Mannen, Kvinna og Jenta: Sámi j bassetjáhkká / samenes hellige fjell | 112 |
| Roald E. Kristiansen: Læstadianismens Jerusalem: Om konstruksjoner av hellige steder | 121 |
| Lina Engelstad Snoek: «Nærmiljøet vårt er mye rikere på religioner enn jeg trodde»: Skoleelever på feltarbeid | 130 |
| Nils G. Holm: Att transcendera kultiska upplevelser | 135 |
| Juha Pentikäinen: Nordleg etnografi | 141 |
| Jelena Porsanger: Sámi eamoskkoldaga doahpagastin | 146 |
| Bjørn Ola Tafjord: Venting som metode | 158 |
| Jan Svanberg: Om akademiska förebilder i religionsvetenskapliga kvarter | 166 |

dīn 2/2018

Om bidragsyterne

Hans Geir Aasmundsen, PhD
hans.aasmundsen@uib.no

Elle-Hånsa / Hans Ragnar Mathisen / Keviselie, kunstnar, Tromsø
kevipro@online.no

Gaebpien Leena / Lena Kappfjell, universitetslektor, ISK, Universitetet i Tromsø
lena.kappfjell@uit.no

Harald Gaski, førsteamanuensis, ISK, Universitetet i Tromsø
harald.gaski@uit.no

Monica Grini, førstelektor, ISK, Universitetet i Tromsø
monica.grini@uit.no

Nils G. Holm, professor emeritus, Åbo Akademi, religionsviter
nholm@abo.fi

Karstein Olav Hopland, professor emeritus, AHKR, Universitetet i Bergen
karstein.hopland@uib.no

Konsta Ilari Kaikkonen, PhD-stipendiat, AHKR, Universitetet i Bergen
konsta.kaikkonen@uib.no

Roald E. Kristiansen, førsteamanuensis, AHR, Universitetet i Tromsø
roald.kristiansen@uit.no

Marit Myrvoll, museumsleder og PhD, Várdobáiki samisk senter
marit@vardobaiki.no

Britt-Mari Näsström, professor emerita, LIR, Göteborgs universitet
britt-mari.nasstrom@religion.gu.se

Nils Oskal, professor, Samisk høgskole
nils.oskal@samiskhs.no



dīn 2/2018

Juha Pentikäinen, professor, Lapplands universitet, og professor emeritus,
Helsingfors universitet
juha.pentikainen@helsinki.fi

Jelena Porsanger, Dr.art. og gjesteforskar, Helsingfors universitet
jelena.porsanger@helsinki.fi

Siv Rasmussen, førstelektor, AHR, Universitetet i Tromsø
siv.rasmussen@uit.no

Irja Seurujärvi-Kari, lektor emerita, Helsingfors universitet
irja.seurujarvi@gmail.com

Lina Engelstad Snoek, PhD-stipendiat, Det teologiske menighetsfakultet
lina.e.snoek@mf.no

Olof Sundqvist, professor, ERG, Stockholms universitet
olof.sundqvist@rel.su.se

Jan Svanberg, lektor, Åbo Akademi
jan.svanberg@abo.fi

Bjørn Ola Tafjord, professor, AHR, Universitetet i Tromsø
bjorn.tafjord@uit.no

Einar Thomassen, professor, AHKR, Universitetet i Bergen
einar.thomassen@uib.no

Marie von der Lippe, førsteamanuensis, AHKR, Universitetet i Bergen
marie.lippe@uib.no

Openheit / Rabasvuohta

Festskrift til Håkan Rydving

Ein av eigenskapane som kjenneteiknar Håkan Rydving mest som akademikar, er openheita hans. Han og den vil vi heidre med dette spesialnummeret av *Dīn*. Saman med eit spesialnummer av *Journal of Northern Studies* redigert av Olle Sundström, eit spesialnummer av *Temenos* om religion og politikk redigert av Stefan Olsson, og endå eit spesialnummer av *Dīn* om islam redigert av Mona Helen Farstad og Ulrika Mårtensson, er dette eit festskrift til Håkan sin 65-årsdag. Medan dei andre nummera er konsentrert kring kvar sitt store felt som Håkan har studert og undervist om med oversikt, detaljkunnskap, autoritet og audmjuke, handlar dette nummeret mellom anna om akademiske haldningar og metodar og om samisk forskning, historie, religion og språk, men også om mykje anna.

Variasjonen i tema, form, språk og tilnærmingar som kjem til uttrykk her, er ei helsing til det store spennet i Håkan sine interesser, og til lærdommen, nysgjerrigheita og openheita hans. Merksemd på mangfald og kompleksitet har støtt vore eit motto for han. Genuin interesse for og sjenerøs glede over andre sine perspektiv pregar heile hans vesen. Samstundes er han aldri ukritisk. Han stiller seg spørjande til nesten alt: Korleis har dette synspunktet vorte til? Korleis kan dette sjå ut frå andre vinklar? Den entusiastisk-kritiske innstillinga som ligg til grunn for tilnærminga hans, anten det gjeld forskning, undervisning, rettleiing eller formidling, er alltid smittsam og oppmuntrande.

Rabasvuohta lea Håkana dovdomearka. Dat mearkkaša vuosttažettiin dan ahte sus lea rabas miella. Sus lea beroštupmi áššiide ja erenoamážit olbmuide, sáhkkii vuoha ja mokta. Ovttasbargu suinna lea álo riggodahhti vásáhus, man ovddas mii leat giitevaččat.

Her inne i tidsskriftet følgjer atten tekstar av til saman tjue forskarar frå ulike fag: antropologi, filosofi, historie, kunsthistorie, litteraturvitenskap, religionsvitenskap, samisk, språkvitenskap, teologi og urfolksstudiar.



dīn 2/2018

Alle er vener og kollegaer og somme er også elevar av Håkan. Omslaget er ei gåve til Håkan frå kunstnaren Elle-Hånsa (Hans Ragnar Mathisen eller Keviselie) som opnar for og inviterer til utforsking på endå fleire måtar.

På vegner av alle bidragsytarane, gratulerer med dagen og takk for enormt mykje inspirasjon!

Hans Geir Aasmundsen, Jelena Porsanger og Bjørn Ola Tafjord

Å skrive om fortidens samiske mennesker

AV SIV RASMUSSEN

Hva ville fortidens samer si dersom de kunne lese det som er skrevet om dem? Ville de kjenne seg igjen i beskrivelsene, og ville de føle seg forstått? Eller ville de riste på hodet og si: – Nei, denne forfatteren vet jo ingenting om vårt egentlige liv. Vi forklarte jo dette for han presten som var her, men han har misforstått fullstendig.

En rekke forskere har påpekt det problematiske i at de fleste kildene til samisk religion er skrevet av de samme mennene som misjonerte blant samene (se for eksempel Bäckman 1975; Steffensen 1985-1986; Rydving 1995). Allerede læstadianismens far, Lars Levi Læstadius, stilte spørsmål ved troverdigheten til en del av kildene. I *Fragmenter i Lappska Mythologien* fremholder han at ikke alle opplysningene fortjener å bli betraktet som like troverdige:

Det fordras en närmare bekantskap med fordna og närvarande Lappars förhållanden, för att kunna urskilja det sanna från det falska i Författarens upgifter. Den som skrifver dette, är född och upväxt i Lappmarken. Han har kanske mer än någon annan genomvandrat Lappmarken i alla dess riktningar; likväl tillstår han upriktigt, att det ännu finns mycket i Lapparnes inre hushållning, som han icke tilltror sig kunna säkert bedöma (Læstadius 1997:8).

Dette skrev Læstadius om seg selv, til tross for at han var oppvokst i Pite og Lule lappmarker og var etterkommer etter en lang rekke prester i Lappmarken, noen av dem samer. Selv var han prest i Karesuando (1829–1849) og i Pajala (1849–1861). Hans neste argument var at når ikke engang han kjente til alt, hvor mye mindre troverdige måtte ikke de forfatterne være, som kun besøkte området som fremmede, med forutinntatte ideer og fordommer. Læstadius mente at mange av be-

rettelsene var skrevet på grunnlag av opplysninger fra personer med svært dårlig kjennskap til det han kaller «Lapparnes inre hushållning», et uttrykk som kanskje kan tolkes som et utvidet religionsbegrep. Videre advarte han mot å tro at svensker og nordmenn, også prester, som bodde i nærheten av samer, kjente til dette. Men det fantes et botemiddel mot denne uvitenheten, prestene måtte oppholde seg der over lengre tid, og dra på hjemmebesøk til samer.

Kildene fra 1600- og 1700-tallet flommer nærmest over av uttrykk som *avgudsdyrkere*, *trollkarer*, *gudsbespottere*, *djeveldyrkere* og *satandyrkere*. Alt myntet på den samiske befolkningen. Andre hyppig forekommende ord er *hedendom*, *trolldom*, *overtro*, *vantrø*, *superstition*, *vidskepelse*, *villfarelse* og *galskap*. Ofte brukes dette i boktitler og kapitteoverskrifter, gjerne flere kraftuttrykk sammen. To eksempler er Isaac Olsens manuskript *Om Lappernes Vildfarelser og Overtro* (1910) og Pehr Högströms kapittel om samisk religion «Om Lapparnas Afguder, Trulldom och Widskepelse» i *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (1980). Dette regnes som svært troverdige kilder, siden begge forfatterne snakket samisk og bodde i samiske samfunn i flere år. Olsen var lærer for samene i Øst-Finnmark 1703-1716, mens Högström var misjonær og prest i Lule lappmark 1741-1748. Likevel kommer man ikke forbi at både de og andre forfattere var sterkt farget av sin egen kultur og tro, noe som preger deres beskrivelser av samene.

Det er lett å ende opp med å fokusere på kildeforfatternes fremstillinger av samenes tro og praksis, i stedet for å få frem samenes syn. Håkan Rydvings forskning på samisk religion og samers møte med kristen misjon i tidlig nytid, kjennetegnes av et fokus på å ta fortidens samer på alvor (se for eksempel Rydving 2004; Rydving 2007; Rydving 2010). I arbeidene hans settes samene i sentrum, der han lar de samiske stemmene få komme til orde. Samtidig viser han stor respekt for samisk språk og kultur ved å bruke samiske begreper og stedsnavn. Han benytter moderne samisk rettskriving, der han veksler mellom sør-, lule- og nordsamisk alt etter hvilke områder kildene stammer fra. I stedet for å reprodusere kildeforfatternes syn på samene som *den ville*, *avguds-*

dyrkeren, trollmannen, barbaren, søker han å trenge bakenfor denne terminologien som skygger for samenes egne oppfatninger av seg selv, sin tro og religionsutøvelse. Rydvings (2010:43-49) studie av rettssaken mot Anders Poulsen er et godt eksempel, der han vektlegger Poulsens egne forklaringer på symbolene på *goavddis* (tromma).

Dette leder over til et annet aspekt ved forskning på fortidige samer. Betraktes de som handlende og tenkende individer eller kun som deltakere i en kollektiv kultur, der man ikke kan handle utenfor de rammene som legges i kulturen? Rydving (2004:69-70) har vist hvordan ulike samiske personer reagerte ulikt på kristendommen, noe som klart viser individualitet. For å strukturere disse oppfatningene har han delt dem i fem forskjellige grupper: Tradisjonelle aktivister, passive aktivister, nøytrale, passive kristne og kristne aktivister. Fra min egen forskning har jeg funnet flere personer som vil passe inn i de ulike gruppene, men jeg har også sett at det kan være vanskelig å plassere folk innenfor en bestemt gruppe (se Rasmussen 2016). Selv de som utad fremstod som ivrige kristne, kunne ha oppfatninger som ikke var i samsvar med kirkas eller misjonærenes syn. På den annen side var også noaidene påvirket av kristendommen, og også de deltok i kirkelivet.

Samelensmannen Povel Iversen og noaiden Anders Poulsen, som begge bodde i Unjárga (Nesseby), kan brukes som eksempler her. Povel Iversen som var med på å angi denne gamle noaiden til myndighetene i 1691. Han førte ham til Vadsø og fungerte som tolk under rettssaken mot Poulsen. Da Isaac Olsen bosatte seg i Unjárga i 1703, ble Iversen hans venn og støttespiller. Ut fra dette virker det mest opplagt å plassere Iversen i kategorien kristne aktivister. Likevel var det trekk ved den lokale religiøse kulturen som han ikke ville være med på å demonisere. Dersom småbarna var syke eller gråt mye, tok samene det som et tegn på at forfedrene mente at barna hadde fått feil navn. Det var derfor vanlig å døpe slike barn på nytt. Mens Olsen mente dette var en skikk som var lært av djevelen, nektet Iversen å uttale seg da den lille nevøen hans var blitt omdøpt. Han unnskyldte seg med at han ikke ville kritisere sine egne slektninger. Likevel skinner det igjennom at han ikke delte Olsens negative syn på omdøping.

Anders Poulsen vil man i utgangspunktet betegne som en tradisjonell aktivist, siden han var eier og bruker av ei tromme. Samtidig viser Poulsens handlinger og forklaringer under rettssaken at han hadde gode kunnskaper om kristendommen. Han gjør både korsets tegn og ber Fader vår. Videre forklarer han betydningen av figurene på trommeskinnet, der de fleste er hentet fra kristendommen. Ved hjelp av kirka som er malt på tromma, hjelper han folk som er syke eller har annen motgang, sier han. Både han og de som får hjelp av ham ofrer da voksllys, penger og annet, som leveres til presten i den kirka han bor ved. Slike offergaver er vel dokumentert i kirkenes regnskapsbøker, særlig var dette vanlig i Ohcejohka (Utsjoki) og Guovdageaidnu (Kautokeino) som hørte til den svenske kirka. Men Poulsen var ikke den eneste som knyttet noaidenes kunnskaper til kristendommen. Isaac Olsen forteller at samene i Unjárga mente at noaidene hadde fått sine egenskaper fra Gud og englene hans. De betraktet noaiden som deres lege, doktor og bartskjærer, som var sendt dem av Gud, siden de ikke hadde andre leger.

Dette gir en liten smakebit av samenes svært komplekse religiøse situasjon i tidlig nytid. Går man dypere inn i materialet og forsøker å få tak i hva samene faktisk uttrykker, tegner det seg et langt mer nyansert bilde enn det man først ser på overflaten. Kunnskap i samisk språk og kultur er her en viktig nøkkel. Kanskje fortidens samer da nikker gjenkjennende til det som skrives om dem.

REFERANSER

- Bäckman, Louise. 1975. *Sájva: föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparatives Religion, Stockholm.
- Högström, Pehr. 1980 [1747]. *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker år 1747*. Med kommentar och efterskrift av I. Ruong och G. Wikmark. Norrländska skrifter 3, Umeå.
- Læstadius, Lars Levi. 1997 [1840-1845]. *Fragmenter i Lappska Mythologien*. NIF publikations 37, red. R. Kvideland. Åbo.

- Olsen, Isaac. 1910 [1717]. *Om lappernes vildfarelser og overtro*. Kildeskrifter til den lappiske mytologi. J. Qvigstad, Trondhjem.
- Rasmussen, Siv. 2016. *Samisk integrering i norsk og svensk kirke i tidlig nytid: en komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*. Doktoravhandling, UiT Norges arktiske universitet, Tromsø.
- Rydving, Håkan. 1995. *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala, Uppsala universitet.
- Rydving, Håkan. 2004 [1993]. *The End of Drum-Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670s – 1740s*. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 12, Uppsala.
- Rydving, Håkan. 2007. Attityder och argument i religionsmötet: ett perspektiv på samerna och kyrkan under slutet av 1600-talet och början av 1700-talet. I *Om sørsamisk historie: foredrag fra seminar på Røros 2006 og Trondheim 2007*, red. S. Lyngman, Stiftelsen Saemien Sijte, Snåsa.
- Rydving, Håkan. 2010. *Tracing Sami Traditions: In the Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*. Novus, Oslo.
- Steffensen, Anker. 1985-1986. Samisk religion. *Chaos: dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 4 (1985) & 5 (1986). København.

ABSTRACT

In his publications about Sami religion and the change to Christianity, Håkan Rydving highlights how Samis' own points of view appear in the sources. He looks at Samis as reflected individuals able to make their own choices. In other words, he takes the Sami of the past seriously. This essay gives a few examples of the agency and complexity that such a source critical approach can reveal.

KEYWORDS: Sami history; Sami actors; complexity; source criticism

Dåajmijes vuekie lea saemien vuekie

GAEBPIEN LEENA (LENA KAPPFJELL) JĪH HARALD GASKI

Amma lea stoerre aavoem monnose åadtjodh daennie heevehtimmesne åeliedidh, laevie, dov earojne, vaajmeste læhkoeh daejnie. Haaralde mannem eadtjoesti voejhkelidh åarjelsaemien tjaeliestidh ånnetji monnen minngemes dotkemeprøvsjeekten bijre. Juktie daate teekste golh sjædta aamhtesi jĳh laahtesi bijre mah joe Leah dutnjien åehpies.

Jĳjnjem joe lea tjaalasovveme iemiealmetji dotkemebyjreskinie maa guktie galka iemiealmetji jĳjtsh daerpiesvoeth jĳh stillehm seatadidh. Laevie Håkane hov lea guhkiem joe vuesiehtamme guktie jis gåerede iemiealmetji metodologijem åtnose bĳejedh. Ovmese iemiealmetji gĳeline, kultuvrine dovne åehpies jĳh maehteles – jĳh eadtjohkelaakan bååstide siebredahkide soptsestalla. Håkane hov dĳhte guhte voestegh saemien dotkemebyjreskem vuaptan darjoeji ahte maori nyjsenåjja, Linda Tuhiwai Smith, lij lyøvlehke vihkeles gærjam tjaaleme - bene dĳhte byögkeles gærja *Decolonizing methodologies* mij joe lea nænnoes våaromem rĳjriedamme gaajhkh iemiealmetji dotkemasse.

GL: *Manne leam dan aavrehke orreme ahte leam åådtjeme daennie dotkemebyjresekinie meatan årrodh mahte göökteluhkie jaepien joe – juktie aaj leam gotnjesjamme saemien studeenti vuerkielimmiem gosse Leah tjarnedamme dan iemiealmetji dotkemevuekien lideratuvresne. Måjhtam gosse akte nyjsenåjja studeente, goh lij iemiealmetji bachelordaaltesem jaakseme, eevre goh tjoevkedi. „Daelie leam ovmese iemiealmetji metodologjegærjah lohkeme, jĳh dle dallah måjhtajim, Haaralde joe Leah gellien jaepien veele daam, daejtie vuekide, praktiseereme.“ Bene mejjeles mojhtese, ihke vuesehte ahte muvhtene*

daarpesjibie jeatja haereste govledh vuj lohkedh ihke vuaptan sjidtedh dam mij joe daejriejibie.

NAAN SAEMIEN ESTEETIHKE LAAHTESH

Goh limen barkeminie maadthdotkemen provsjeektine, saemien esteetihke laahtesh evtiedidh. Dellie varki vueptiestimh ahte lij dovne buerie jīh beeke bielieh göökte joekehth gieligujmie barkedh. Ulmie hov lij saemien maadthbaakojste orre teermh darjodh, vuj barre orre kategorijide bāeries baakoeh sertedh, nov goh joejkemen ovmese lahtesi muhteste voejhkelidh mijjen lidteratuvrem *saemien* sjaangeri mietie joekeididh. Saemien joejkemen vaajesh badth gāerede joejkemevuekiej mietie vierhtiedidh, mohte dellie gēhtjedidh dejtie nuhtjedh jeatjabinie esteetihke faagine vierhtiedidh – ij lih ov man āajvoeh! Saemien daajhtemedaajroen faagedāehkesne joe lin baaverdeminie dej duedtie-, jīh daajhteme-kategoriji gujmie – guktie idtjimh sijhth dejtie gænnah gēhtjedidh. Mohte dellie mājhtajimh guktie Kristoffer Sjulssone, O.P. Petterssonen bievnije, lea vaestiedamme gosse goerehtæjja lea dikotomijen mietie gihtjedeminie, mij lea dle tjaebpies jīh mij leah vesties (akademijesne sjejhme ussjelivuekie). Bāeries bievnije hov lea faepeles ālmaj, juktie tjiersten lahtestalla magkerh klaerieh, haemieh jnv. leah tjaebpies, jīh magkerh eah leah – jīh dle gellien aejkien lissede; jījnemes gaevnieh eah leah tjaebies vuj vesties; jījnemes beapmoe ij leah njaelkie ij leah gosneh jnv.¹ Sjulssone tjielke holistihke vuajnoem bajjehte. Gæjsa lea tjaebpies ihke lea jorpehke haemiedamme – ij njeajhkesjh guktie rāanhtjoem rudtjien vööste skobpenh. Guksien betnie lea jorpehke, juktie gāerede låajtosne biejedh, dellie dīhte aaj tjaebpies. Dīhte mij lea nuhteges hov lea buerie, vuj *tjaebpies*.² Dovletji saemiej esteetihke vuajnoe – praaktihke jīh esteetihke. Idtjin seatedh tjaebpiesvoetem mij barre tjelmide geasa. Monnoen estetihke provsjeektesne aaj lean tjuvtjedamme daam holistihke meanoem saemiej dovletji us-

¹ Pettersson 1979.

² Tjaebpies-teerme ij lih dellie saemide seamma goh jillie-veartenen estetihke-raajterisnie – juktie jījnjebe goh barre tjelmide mij lea dīhte buerie.

sjelivuekesne. Vååjnoe mijjien saemien gieline raaktan vuastalimmiem dikotomijine kategoriseeredh, ibie utnieh gænnah mijjien gieline naan belieëöornemen konjunksjovne *enten* (-eller)/*either* (-or). Eevtjedin badth gielen vaaljiem åtnose vaelthedh, tjïertesten buerkiestidh.

SOPTSESTALLEMEN VUEKIEH

Jalhtsh libie dagkerh dualistihke ussjelivuekieh firreme, dellie lea joekoen sjïeremierhkem saemien gieline, jïh dagke joekoen noerhtesaemien gielinesne, mij soptseste saemiej smærrehke jïh joekoen dåajmijes vuekiem sinsitniem staeriedidh, bielhkehtidh jïh dovne gaarmerdidh jïh soelkehtidh – nov badt mijjien *dualis-haammoeh*. Haaralde lea badth dam biejemme faageteermen nualan mij gohtje *giële-miëstere*. Gieline stååkedidh jïh raajesi gaskem soptsestidh lea dagke joekoen vihkeles njaalmeldh kultuvrine. Jïh gååvnesieh dovne praktikhe, esteetihke jïh muvhtene aaj eetihke bielieh mah tjaakenieh dej saemien soptsestallemevuekide. Jïh jis edtjiejibie dam dajmijes vuekiem sjïere saemien *dotkemevuekine* giëhtjedidh, dellie badth *giëlemaehteles årrodh* hov lea nænnoes bieliem daase. Kultuvren *sjeavods* njoelkedassh, maa guktie lea vuerteldh edtja dæmiedidh, jïh dam mij æerjelsaemiej gaskemsh gohtjedieh *sjeavods giëleine* – gæerede aaj dan *giëlemaehteles* kategorijese biejedh.

Dovletji saemien *giële-miëstere*n vuekide gæerede dellie nimhtie ryöknedh:

- Lahtjeres årrodh (juktie jïis „åajaldehtieh“ naan almetjem laahkoestidh, dellie dejnie aaj tjïelke soptsesth – bene raaktan tjuerpieslaakan.)
- Gåassohks jïh lååtjedihks årrodh guessien vöoste. Seremonijem jïh ovmese njoelkedassh dan gåassoehimmien muhteste mah aaj jïjnjem *soptsestieh* almetjigaskoe relasjovni bijre. Ovmese gætien njoelkedas-side aaj tjïelke soptsestellieh saemien dovletji spiritualiteetem.
- Jortehtimmie; kultuvrevæhtam mij guelmede dovletji bearkadimmie-strategijem, jïh aaj soptsestallemevuekiem ovmese goltelæjjide joekehth dijrh daejriehdidh. Buerie vuesiehtimmien teekste lea daarhkan dihte

båeries saemien sjugnedimmie-myjhtam *Biejjen baernien* såangedimmien bijre – mij lea buajhkoes soete dovne smaave jih geerve goltelæjjese, jalhtsh nov dïevesåbpoe (lustebe) dijrem buakta geervealmetjasse.

- Dualis(Guakta)-haamojde nuhtjedh – jih dej gujmie dâajmijeslaakan mubpiem staeriedidh (nov goh maanam, gosse mij joem baaostoeh dorjeme); mubpiem aaj eelpedh, vuj lyjnehkelaakan laejhtedh.
- Potensialis-haamojde (jih bene kondisjovnalis-haamojde naan laaketje) aaj guvviedieh dovletji saemiej meanoeh, jih aaj iemiealmetji vâavkasjimmie jih dâajmijes vuekie eatnemen jeatjah orrijide jih faamojde madtjeldehtedh. Ollesh stoerre-aajmoem gâvladehtieh – ij mij joem vihtieslaakan bagkehth – ibie daejrieh gænnah guktie jirreden sjïdth. Guelmedadtja dovletji saemien jielede-vuajnoem, jih spiritualiteetem. Mohte dagke aaj joekoen eatnemelihkes epistemologijen bijre soptses-tetje.³

DÂAJMIJES VUEKINE LAAHTJERES ÅRRODH – RELATIONAL ACCOUNTABILITY – SAEMIEN METODOLOGIJE

Laahkoesth; guaktahaamojde nuhtjh; aellieh rïekte leajhtieh, ihke jortehten buerebe – jih aellieh bagkehth . Daah njealjesh leah njaalmeldh gielen vuekieh mah dâajmijes vuakan govlesuvvieh. Daah njealjesh aaj mujhtehtieh iemiealmetjidotkemen *vihtiestamme* njielje otnerasside. Iemiealmetji meanoeh böörhkieh jillieveartnenen us-sjelivuekide, guktie Cree, Anishinabee dotkije Shawn Wilsons vuesehte, gelline vuekine: ”[R]eality is not an object but a process of relationships, and an Indigenous ontology is actually the equivalent of Indigenous epistemology” (Wilson 2008:73). Daate holistihke vuj sirkulære geatskanimmie buakta gievliem, gogka tjaakenh dah njealjesh (otnerassh), *ontologije*, *epistemologije*, *axiologije* jih *metodologije*. Dan Wulff barre tjïerteste dan bijre: ”This holism stands in contrast to Wes-

³ Daate lea aerpievuekien soptsestallemepliere mij maakte åarjelsaemien gieleste gaarvani. Mohte noerhtesaemien gielesne badth nænnoes. Daej göökte raajesigujmie voejkelem vuesiehtidh guktie dagke åarjelsaemien vâåjnoe dihte *poentialise*.

tern research approaches that seek to isolate and compartmentalize” (Wulff 2010:1292). Veartene lea vihties laahkoevoeten tjirrh, jīh iemiealmetjĥ utnieĥ: ”an epistemology where the relationship with something (a person, object or idea) is more important than the thing itself” (Ibid.). Saemieĥ luvnie aktem vuesieĥtimmiem lea laahkoedamtesem eatnamasse, mij lea vihkielābpoe goĥ vg. saedtie, sĥadtoeh jīh diĥte materielle aate ”laante”, mij dovne gārede eekedĥ. Daate vuekie ektievoetem vierhtiedidĥ lea stoerre haestielimmiem jillievuajnose, gusnie almetje lea gĥeĥtjedovveme naan individuelle jĥjtje-voetese, Dan Wulff tjaala, mænngan lea lohkeme Wilsonen gærja. Daate vuajnoe aaj mujhteĥte dam mij Arnold Krupate gaavneme amerijĥken iemiealmetji biografijine, aĥte vuesieĥtieĥ *synekdochke* jĥjtjevuerkiem, joekeĥth goĥ akten *metonymihke* individuelle vuajnemehaerie (Krupat 1992:201-31). Synekdochke jĥjtjevuerkie lea vueseldĥ vg. (āarjel)saemieĥ vuekine gosse āehpenadtieĥ. Jĥjtjemem jīh sinsitnieĥ āehpenedtieĥ laahkoen jīh dajven muĥteste. Relasjovne eatnemine jīh dāehkine lea vihkielābpoe goĥ persovne jīh nomme, maaje buerkeste joekeĥtsem identiteeten jīh objektiviteeten gaskesne. Baajĥ āadtjoem vuesieĥtimmiem darjodĥ. Jis naan ammes almetje giĥtjie, gie dle datne jis, dellie dagke daallegĥ saemie vaestede: ”mov nomme lea ...”, daate lea mĥierhkem mij vg. almetjem nasjovnale almetjilāhkose nĥjmĥkede, objektine, statistihken vāaromasse. Badth, aerpievierhtien vuekie jĥjtsem biĥkedidĥ lea ”manne leam...” (buerkiestidĥ āeliedimmiem dajven, jīh laahkoen muĥteste... manne leam ((Oulevuolien, Gaebpien, Jāamoen, Dāvnesen, ... naan jeatja (saajve)vaerien)) jīh aaj daktere, āabpa, tĥjdtjie, gāeskie, muarĥa, seasa, jĥjmie, sĥbjege, vōönteme...j.n.v.) gelline teermine mah identiteetem nænnostieĥ relasjovnelle haemesne – ”mov nomme lea...” - objektine, moĥte – ”manne leam...” - identiteetine. Eetihke bieliem lea aaj dan (āarjel)saemien āahpanimmievuakan gurreme, nov garre, aĥte lea raaktan tjuerpieslaakan dāemiedamme jis ij leah laaĥtjeres – gaalkĥ laeviem laahkoestidĥ.

NJAALMELDH GAALTIJH

Aehtjie, tjietsie, mov jiekieh, seasa Aanna, åemie aahka Aanna, båeries-tjietsie, aehtjhaahka, aehtjhaajja, aajkoetjietsieh, aajkoeseasah, aajkohkh, laevieh, barkoeguejmieh

TJAALELDH GAALTIJH

- 2005 Gaski, Harald jīh Lena Kappfjell (deajv.): Åvtese jāhta – åarjelsaemien tjaalegh jih tjaalegh åarjelsaemien. DAT o.s.: Guovdageaidnu.
- 2003 Gaski, Harald: Biejjen baernie – Sámi Son of the Sun, Beavivi bárdni. Davvi Girji os.: Karasjok.
1992. Krupat, Arnold: Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature. University California Press: Berkeley.
- 1979 Pettersson, O. P. (L. Bäckman jīh R. Kjellström, deajv.): Kristoffer Sjulssons minnen: om Vapstenlapparna i början af 1800-talet / upp-tecknade af O. P. Pettersson. Nordiska Museet: Stockholm.
- 1999 Smith, Linda Tuhiwai: Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. Zed Books: London.
- 2008 Wilson, Shawn: Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods. Fernwood: Halifax, NS.
- 2010 Wulff, Dan: Unquestioned Answers: A Rewiew of Research is Ceremony: Indigenous Research Methods. The Qualitative Report. Vol. 15. Issue 5.

EN FORSKER SOM ER *DÅAJMIJES* – TAKK!

Med utgangspunkt i blant annet det samiske ordtaket «du har aldri vært teltstang i min lavvo», kan man se at det å betrakte lavvoen/*gåetie* som metafor på samfunnet har vært vanlig blant samene. Tverrtreet som holder *otnerassh* (de fire bøyde bærestokkene i *gåetie*) sammen kalles *dåeriesmoere*, og det er også den eneste termen man på sørsamisk har for ordet «problem». Sørsamene har gjennom mange generasjoner fått besøk, og invitert inn i sine *gåetieh* diverse gjester utenfra, mange av

dem forskere. Og gjennom årenes løp har de, kanskje med rette, utviklet en viss skepsis mot slike gjester. *Dåajmijes vuekie* er begrepet som best dekker det sørsamene oppfatter som gode verdier. At man er påpasselig med å bruke riktig slektsterm når man tiltaler noen, enten de er i slekt med en eller ikke; at man er hensynsfull når man beveger seg i *gåetie*; at man er *skåårnehke* (har god oppførsel, orden på sine saker, er omtentksom og ikke plager noen); at man som *duodji*-utøver produserer hensiktsmessige og “hensynsfulle” gjenstander (uten kanter og hjørner, men avrundede slik at man kan manøvrere rundt dem i *gåetie*); at man sitter pent, går pent; kort og godt at man lever og virker med omtanke.

ABSTRACT

Håkan Rydving was the one who first made Sami researchers aware of Linda Tuhiwai Smith’s groundbreaking book *Decolonizing methodologies*. Much has been written, both before and after, about research on indigenous peoples’ own terms. For years, Håkan himself had already practiced the principle of learning indigenous peoples’ languages and returning the results of the research, so in many ways, Smith’s book became a confirmation of the legitimacy of what Sami researchers were doing, and of the necessity of having good allies in the execution of this practice. This short essay presents a Sami variant of indigenous research, namely *dåajmijes vuekie*, which is a proper aesthetic based on Sami uses of concepts and Sami understanding of this aesthetic on our own terms. This aesthetic is part of a larger movement, which in an international indigenous peoples’ discourse contributes to the merging of tradition and innovation through the revitalization, rethematising, and academizing of knowledge crucial for a decent life in accordance with norms that implies “to walk in beauty.” This aesthetic turns an oral culture’s ways of being together into writing from an academic, ethical, and community responsive perspective. The essay is written on purpose in Southern Sami, Håkan’s second language of the heart!

KEYWORDS: Sami research; Sami aesthetic; Indigenous peoples; Southern Sami

«Fremragende undervisning» og kunsten å veilede

AV MARIE VON DER LIPPE

Men no vert dei verande desse tri:
Forskning, undervisning, rettleiing,
og størst av dei er rettleiinga.
(Rydving 2006:311)

Sitatet, fritt etter Paulus' første brev til korinterne, kapittel 13, innleder Håkan Rydvings artikkel «Det viktigaste...» (2006), en artikkel om veiledning og veilederrollen i academia. Her beskriver han veiledning som selve kjernen i universitetenes virksomhet, og det viktigste vi gjør som akademiske forskere og lærere.

Det har gått tjue år siden jeg leverte hovedfagsoppgaven min i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen. Oppgaven handlet om religion og politikk i Latin-Amerika. Eksempelet var de pentekostale bevegelsenes enorme ekspansjon. Veileder var Håkan.

Ryktet hadde gått foran ham, og alle snakket om den usedvanlig gode foreleseren. De få jeg hadde møtt som hadde hatt Håkan som veileder var begeistret. Det var noe med den svenske professoren. Noe man ikke helt kunne sette fingeren på, ikke så lett kunne definere og begrepsfeste. Jeg var spent på vårt første veiledningsmøte, og da jeg banket på kontordøren var det fremdeles ikke helt klart for meg hva jeg skulle skrive om. Jeg gruet meg. Medstudenter sa jeg kunne ta det med ro. Professor Rydving var av den sjeldne sorten. Etter noen måneder i Latin-Amerika hadde jeg fått det for meg at jeg ville skrive hovedfagsoppgaven min om millenariske bevegelser. Jeg hadde ennå ikke møtt noen som syntes det var en god idé. Professoren lyttet, kom med forslag, lyttet på ny. Det tok nøyaktig én time før prosjektet var på plass. De millenariske bevegelsene var byttet ut med de protestantiske pinse-

bevegelsene. Han mente prosjektet lå i forskningsfronten. Jeg gikk fra HF-bygningen på Sydneplass og følte meg uvanlig lett. Det skulle selvfølgelig bli tungt underveis, blytungt, men Håkan lyttet, spurte, nikket, lyttet igjen og delte kunnskapen sin. Da min far døde var han et medmenneske, og jeg skrev videre. Når det føltes som om jeg rant ned kontoret hans, påpekte professoren at det var en del av jobben hans. Han fikk betalt for det.

Vi var flere som hadde Håkan som veileder. Hans faglige spennvidde og enorme engasjement gjorde at de fleste opplevde sitt felt som det aller viktigste. En tidligere hovedfagsstudent forteller: «Vi kranget til og med om hvilket felt som interesserte Håkan mest. Alle mente det var sitt.»¹ En annen beskriver det sånn:

Ein gong under rettleiing hadde eg med meg dottera mi på to år. For å underhalde ho hadde eg med meg ei peikebok. Den entusiasmen Håkan viste for peikeboka hennar er same entusiasme han viste kvar gong då eg kom på rettleiing [...]. Dette, begeistringa, der han ser at nokon finn ut av eitt eller anna, er det som gjer at vi som studentar blir stolte og jobbar med eit vakent blick nettopp fordi god rettleiing handlar om å bli sett og at nokon ser akkurat deg.

Det interessante er hvordan Håkan kunne gi samtlige av studentene den samme opplevelsen av å være betydningsfull:

Alle var like store stjerner hos Håkan. Jeg tror alle opplevde å bli sett og tatt på alvor, og som student er det ikke alltid man opplever det [...]. [H]an gjorde også en del ting ekstra som ingen andre gjorde - arrangerte litteratureseminarer sent på ettermiddagene, etter arbeidstid, inviterte oss hjem på «postseminarium» [...]. Ting som viste at han hadde en egen interesse i studentene.

¹ Samtlige sitater er hentet fra studenter, i alt åtte, som har hatt Håkan Rydving som veileder og/eller foreleser i perioden 1997–2017. Stor takk til alle som svarte på henvendelsen!

De tidligere studentene vektlegger også hvordan Håkan fikk dem til å utvikle prosjektene sine bare ved å bruke kroppsspråk og ansiktsmimikk:

Ofte hadde han i veiledningen, når jeg tenker tilbake på det, kanskje egentlig ikke sagt så mye selv, men med sin vennlige, engasjerte og interesserte måte, fikk han meg til å kaste rundt på ideer og snakke meg gjennom hele veiledningen og løse problemstillinger eller komme med gode problemstillinger selv. Han er en veileder som kunne veilede bare ved å nikke og smile og si «aha», eller kanskje tilte på hodet sitt og si «mnja» hvis jeg gikk i feil retning.

I dag er Håkan og jeg kollegaer på religionsvitenskap i Bergen. Vi underviser mange av de samme studentene – han i religionsvitenskap og jeg i fagdidaktikk. Fremdeles kommer studentene begeistret og forteller om Håkan sine forelesninger. Som mine kollegaer er jeg nysgjerrig på hva Håkan gjør, og som didaktiker kan jeg spørre litt mer enn hva som ellers ville vært naturlig. Hva er det Håkan gjør? «Det er vanskelig å si,» svarer studentene. «Det er bare noe med han.»

For øyeblikket prøves det ut piloter i høyere utdanning der profesorer og førsteamanuenser skal kunne søke om bli såkalte «fremragende undervisere.» Som en oppfølging av stortingsmeldingen *Kultur for kvalitet i høyere utdanning* (2016/2017) skal også undervisning premieres og meritteres. I forordet til stortingsmeldingen heter det: «Det skal ikke være mer gjevt å være en fremragende forsker enn en fremragende underviser.» Den samme meldingen fremhever at fremragende undervisning ikke bare kan være noen sitt ansvar, men at ansvaret må finnes på ledernivå og samtidig være et felles ansvar i de enkelte fagmiljøene. Videre kan man lese i forordet at alle kan utvikle pedagogiske metoder som kan gi studentene a-ha opplevelser, og at «(g)od undervisning er et håndverk som kan læres.» For at dette skal kunne la seg gjøre er det ifølge stortingsmeldingen imidlertid noen betingelser som må være til stede: Studentene

må være del av en kultur og et faglig fellesskap som satser på utdanning. Det viktigste er at studentene blir en del av en kultur for kvalitet, der det er et felles ansvar for å hele tiden lete etter måter å bli enda bedre på. Sammen. I fellesskap.

I dag gjennomsyrrer målstyringen hele utdanningsløpet fra barnehage til høyere utdanning. Alle som jobber med utdanning må forholde seg til kompetansemål og vurderingskriterier, suksessfaktorer og rammebetingelser. Spørsmålet er om det er dette som skal til for å utvikle god undervisning og veiledning? Ved å presse undervisning og veiledning inn i de samme målbare konkurransedrevne systemene som forskningsmeritter etter hvert har blitt, vil presset på gode studentresultater, nyskapende undervisningsmetoder og digitale løsninger lett kunne fremstå som avgjørende kriterier for hva som er «fremragende undervisning.» Den fremragende underviseren har en mye lengre historie og vi finner den gode læreren langt tilbake i den tidlige antikken. Didaktikk kommer av det greske *didaskhein* og betyr 'kunsten å undervise' eller 'kunsten å lære bort' (Buchardt 2006:16). I et didaktisk perspektiv handler det altså ikke om et håndverk som kan læres, men en kunst som kan utvikles. Som en av studentene hans sier:

Rydving har først og fremst ei fantastisk formidlingsevne. Du ser at han verkeleg brenner for det han held på med, og denne entusiasmen smitter over på tilskodarane på førelesingane hans. I tillegg er han ein god historieforteller som bruker egne historier som eksempel, som gjer at man hugser det han fortel om.

Håkan sitt brennende engasjement tenner åpenbart faglige gnister. Det lar seg vanskelig måle. Han kan kunsten å fortelle og gjør undervisningen levende gjennom eksemplene sine. Han snakker et språk som studentene forstår, han forventer at de jobber og leser, han utfordrer dem og krever at de leverer tilbake:

Rydving verkar alltid godt forberedt til undervisning, og han gjev studentane moglegheit til også å vere forberedt ved å legge ut undervisningsnotat på førehand. Desse notata gjer det enklare å følge med på undervisninga, og dei er utruleg verdifulle i eksamenstida. Rydving svarar også fort og utfyllande på e-post om det skulle vere noko som var uklart.

Flere ganger har Håkan blitt kåret til årets foreleser av studentene. Mens noen er god i én-til-én veiledning og andre behersker store auditorier, ser altså Håkan ut til å beherske begge deler. Tilbakemeldinger fra Håkans nåværende og tidligere studenter viser at fremragende undervisning og veiledning handler om mer enn det som kan måles. Det handler om egenskaper og evner, om begeistring og faglighet. Det handler om å se og lytte og lære. Det handler om tillit og å være et medmenneske. Og, ifølge Håkan selv (2006), handler det om «å lese og kommentere», «å inspirere», «å frigjere» og «å følge opp» studentene sine (dette er kapitteloverskriftene i artikkelen hans om veiledning).

De nye forsøkene på å merittere undervisning gjennom kåringer av fremragende undervisere, er ment som et insentiv for å styrke undervisningen i academia. Det er ingen tvil om at god undervisning er avgjørende for et fags utvikling, og for fagets evne til å overleve. Gode forelesere og veiledere rekrutterer studenter til faget. Undervisning som åpner for nye perspektiver, forstyrrer etablerte oppfatninger og skaper såkalt kognitiv ubalanse hos studentene, kan være det som skal til for at noen velger å bli i academia. I en tid der insentivene ofte er sterkere i andre sektorer, er vi helt avhengig av å beholde noen av våre egne. En veileder som ser studenten, og som sammen med studenten oppdager noe nytt i møte med faget, kan være akkurat det som skal til for at studenten lykkes.

Det er en akademisk myte at enhver som kan faget sitt godt er en god underviser og veileder. I et stadig mer presset academia er det likevel betimelig å spørre om alt kan telles – eller om fremragende undervisning og kunsten å veilede ikke så lett lar seg måle:

Mykje kan ein lese seg til, men det er i den tillitsfulle samtalen ein kan få hjelp til å skjerpe forskarevnen sine. Forskning er jo framfor alt eit handverk. Ideane må ned på papir. Det utydelige og uhandgripelege må formulerast i eit språk som er forståeleg og klart. Det er i den såkalla «intellektuelle samtalen» ei slik tankeutveksling kan skje, og å rettleie er å få vere med i stadig nye seriar av slike samtalar. Kan noko vera meir inspirerende enn det? (Rydving 2006:312)

LITTERATUR

- Buchardt, Mette (2006). Didaktik. I *Religionsdidaktik*, red. M. Buchardt, s. 16–18. København: Gyldendal.
- Meld.St.16 (2016/2017). *Kultur for kvalitet i høyere utdanning*. <https://www.regjeringen.no/contentassets/ae30e4b7d3241d5bd89db69fe38f7ba/no/pdfs/stm201620170016000dddpdfs.pdf> (besøkt 9.10.2017).
- Rydving, Håkan (2006). Det viktigaste... I *Forskningsveiledning på master- og doktorgradsnivå*, red. O. Dysthe og A. Samara, s. 311–316. Oslo: Abstrakt forlag.

ABSTRACT

What is excellent teaching? The essay reflects on this question based on the author's and other former students' experiences with professor Håkan Rydving's teaching and supervision. According to Rydving, supervision is the core practice of academics. It should consist of reading and commenting, and aim at inspiring, liberating, and supporting. The author uses Rydving's practice and ideas to think critically about current political programs for excellent teaching.

KEYWORDS: excellent teaching; supervision; intellectual conversation; pedagogy

Stolpmonumentet i det förkristna Gamla Uppsala

En markering av en processionsväg
och/eller en rituell avgränsning?¹

Av Olof Sundqvist

Håkan Rydving var en av mina första lärare i religionshistoria vid Uppsala Universitet, i mitten av 1980-talet. Hans inspirerande föreläsningar och seminarier om samisk och fornnordisk religion har varit direkt avgörande för mitt yrkesval. Han framförde då, bland annat, att religionshistoriker inte uteslutande ska ägna sig åt skriftliga källor vid studiet av dessa religioner, utan även ta hänsyn till det arkeologiska materialet. Den principen har jag nu följt i närmare trettio år. I det som följer ska jag ta upp och diskutera en omfattande arkeologisk utgrävning i Gamla Uppsala, strax norr om nuvarande Uppsala i Sverige (se fig. 1).

Under de senaste årens utgrävningar i Gamla Uppsala har man hittat ett stolpmonument, som kan dateras till tidig Vendeltid (ca 600 e.Kr.) (Wikborg 2018; Wikborg & Göthberg 2018). De konkreta spår som påträffades på platsen var två långa rader av djupa och kraftigt stenskodda stolphål. Det genomsnittliga avståndet mellan stolpfundamenten var ca 6 meter i den norra raden och 5,85 meter i den södra raden. Stolparna antas ha varit fristående och deras diameter har varierat mellan 0,13 och 0,45 meter. Höjden på stolparna är osäker, men en beräkning utifrån det djupaste bevarade stolpfundamentet (1,5 meter) visar att den stolpe hålet hyst kan ha varit ca 7,5 meter lång och stuckit upp ca 6 meter över markytan. Den norra stolpraden som går i nord-sydlig riktning är spikrak

¹ Denna artikel är en förkortad och bearbetad version av Sundqvist 2018.



Fig. 1. Det gamla Sveithjúd i östra Mellansverige.

och sträcker sig ca 900 meter. Den södra stolpraden har en öst-västlig utsträckning och bör ha varit minst 700 meter lång (se fig. 2).

I anslutning till stolphålen påträffades även ett relativt omfattande fyndmaterial, bland annat 12 kg av deponerade djurben, från till exempel häst, nötkreatur, svin, får och get (Wikborg & Magnell 2018). Här fanns även artefakter deponerade, bland annat två kompletta keramik- kârl, två nycklar, en fibula, en amulettring, en förmodad remsölja och en kam. Parallellt med den södra stolpraden fanns också ett stråk av hârdar, som eventuellt kan ha belyst monumentet eller använts vid till- lagning av det (offer)kôtt som satt på de ben som återfanns i stolphålen.

Det finns tydliga indikationer på att detta storskaliga monument har haft en religiös och maktpolitisk betydelse. Dessa indikationer grundar sig dels på stolpradernas monumentalitet och lokalisering i anslutning till de stora kungshögarna och den berömda förkristna central- och kultplatsen *Uppsala* som omtalas i flera medeltida skriftliga källor (t.ex. Adam 4,26-27; *Óláfs saga helga* kap. 77, i *Heimskringla II*), dels på de fynd som påträffats i anslutning till de enskilda stolphålen, bland annat



Fig. 2. Till vänster, stolpradernas utsträckning norr och söder om Gamla Uppsala. Till höger, spåren av den norra stolpraden längs Vattholmavägen.

de deponerade djurbenen och föremålen. Som helhet är monumentet dock gåtfullt och mycket svårtolkat. Alla tolkningsförslag av dess betydelse och funktion måste betraktas som högst tentativa. I mitt bidrag kommer jag att presentera en möjlig tolkning, nämligen att stolparna utgjorde symboliska markeringar som flankerat en eller flera processionsvägar i anslutning till den förkristna helgedomen och centralplatsen i Gamla Uppsala. Jag kommer också diskutera möjligheten att stolpraderna utgör rituella avgränsningar av ett invigt område, det vill säga delar av en inhägnad till en helgedom/tingsplats. Dessa tolkningar behöver dock inte utesluta varandra, utan kan möjligtvis också kombineras.

Eftersom källmaterialet kring stolpraden är så fragmentariskt kommer jag i föreliggande studie bygga upp hypoteser med stöd av komparativt material och ett jämförande tillvägagångssätt, som också

inbegriper vissa religionshistoriska generaliseringar. Det arkeologiska fyndet i Gamla Uppsala jämförs således med information om förkristen religion och riter från skriftliga och arkeologiska källor som rör hela det germanska området. Tillsammans har dessa källor ett omfattande tidsdjup som sträcker sig från romersk järnålder till tidig medeltid (ca 100-1100 e.Kr.). I dessa källor kan man genom jämförelser finna vissa återkommande mönster av religiösa föreställningar och riter som kan ha varit vitt geografiskt utbredda och förekommit bland nordbor och germaner under mellersta och yngre järnåldern. Den information som finns i de källor som anknyter till stolpmonumentet, Gamla Uppsala och Mälardalen har dock vägt tyngst i mina tolkningar och slutsatser.

SYMBOLISKA VÄGMARKERINGAR

Den norra stolpraden som går i närmast nord-sydlig riktning är spikrak och följer Vattholmavägen i närmare 900 meter (fig. 2) (se Wikborg 2018). Enligt det historiska kartmaterialet har denna väg legat just där åtminstone sedan mitten av 1600-talet (Beronius Jörpeland m. fl. 2013). En äldre väg har troligen också legat där. Arkeologiska källor talar för det (se Wikborg & Göthberg 2018). I norr begränsas stolpraden av ån Samnan, där landskapet tycks utforma en sänka som skulle vara passande för en väg och ett naturligt vadställe, som kan ha hög ålder. I söder finns en tydlig avslutning och där flankeras stolpraden av en bebyggelse från järnåldern. Här har således stolparna nått gårdar och hus. Den södra stolpraden har en närmast öst-västlig utsträckning och har minst varit 700 meter lång (fig. 2). Den sträcker sig så vitt jag vet inte längs någon historiskt känd väg (se Wikborg & Göthberg 2018).

Alexandra Sanmark (2015) har tolkat den norra stolpraden som del av en processionsväg och en rituell avgränsning av tingsplatsen i Uppsala, medan hon uppfattar den öst-västliga raden som enbart en avgränsning. En 156-meter lång processionsväg, flankerad av en stolprad från järnåldern har, enligt Sanmark även funnits vid Anundshög i Västmanland. Liksom den norra stolpraden i Uppsala kan även den ha fungerat som en rituell avgränsning av en tingsplats. Enligt Sanmark inramade

dessa stolprader tillsammans med vattendrag, gravhögar och andra rituella inhägnader ett slags ”symboliska öar” som fungerade som tings- och kultplatser (om tingstraditioner i Uppsala, se Sundqvist 2002:100). Förslaget att den nord-sydliga stolpraden flankerar en ceremoniväg mot helgedomen i Gamla Uppsala måste betraktas som rimligt. Monumentet kan eventuellt symboliskt markera själva infarten till centralplatsen från norr. Det är möjligt att monumentaliteten av Gamla Uppsalas elitbebyggelse och kungshögar vänder sig mot norr (Gräslund 1993:184). Likt monumenten i Gamla Uppsala och vid Anundshög har även stolpraderna vid Degeberga, Skåne och Rösaring, Uppland troligen flankerat processionsvägar (jfr Björk & Wickberg 2015; Damell & Östmark 1986; Bratt & Andersson 2000). På samtliga dessa platser förekommer även samtida aristokratiska gravar.

I det som följer kommer jag att sätta in den hypotetiska stolpflankerade processionsvägen i Gamla Uppsala i några olika rituella kontexter, som kan hänga samman processioner, för att mer tentativt pröva mig fram till en möjlig tolkning. (Om processioner bland förkristna nordbor, se t.ex. Hultgård 2001; Nygaard & Murphy 2017 och fig. 3. Om processioner mer allmänt, se Lang 2011). Ronald Grimes (1987:1) definierar procession som “the linearly ordered, solemn movement of a group through chartered space to a known destination to give witness, bear an esteemed object, perform a rite, fulfill a vow, gain merit, or visit a shrine... [t]he ritual space of a procession is linear.” Jag ansluter mig till den definitionen, men även till Nygaards & Murphys (2017) uppfattning att processioner även kan vara cirkulerande och inte enbart linjära, samt att de kan göra uppehåll på vissa rituella platser.

EN VÄG FÖR RELIGIÖSA PROCESSIONER

Religiösa processioner med kultbilder längst särskilda ceremonivägar var vanliga under antiken i medelhavsområdet. Dessa vägar kunde även flankeras av höga kolonner, vilket till exempel förekom i anslutning till *via sacra* i Rom under Neros tid (Hammond & Scullard 1970, 1118f.). Klassiska källor rapporterar att liknande processioner förekom bland

germanfolk, men vi saknar där utförliga uppgifter om processionsvägnas lokalitet och utformning. Tacitus nämner i *Germania* kap. 40 (98 e.Kr.) att stammar i de norra delarna (troligen Slesvig-Holstein-området) gemensamt ägnade sig åt processioner i anslutning till en kultfest där gudinnan Nerthus, eller Moder jord (... *Nerthum, id est Terram matrem*) ärades. På en ö i oceanen (vanligtvis tolkad som en av de danska öarna runt Jylland) hade Nerthus en invigd vagn, som var täckt av ett kläde, och som var placerad i en ”helig (ren) lund” (*castum nemus*). Endast en präst (*sacerdos*) hade rätt att röra vagnen och det var han som visste när gudinnan var närvarande i helgedomen. Med djup vördnad ”ledsagar han henne, när hon kommer åkande, dragen av kor. Glada äro dagarna då, festsmyckade alla de platser som hon aktar värdiga att besöka och gästa” (övers. Önnersfors). Under dessa festdagar höll man fred och älskade. Samme präst visste när gudinnan var mätt på samvaron med de dödliga och skulle återföras till helgedomen. Men innan dess skulle vagnen, klädet och själva kultbilden tvättas i en sjö, som ligger i hemlig avskildhet. Uppdraget utfördes av trälrar (*servi*), vilka samma sjö strax därpå drog ner i sitt djup.

Tvagningsceremonin i sjön har stundtals tolkats som en reningsrit lik den som Ovidius omtalar i anslutning till den romerska *Magna Mater*-kulten (se *Fasti* 4.337-346; jfr 4.185-186). Det är möjligt att Tacitus skildring kan ha tagit intryck av den beskrivningen eller andra berättelser om *Magna Mater* och de processioner som utfördes för att ära henne (jfr Much 1967; Timpe 1992; Hultgård 2001). Här kan således föreligga en *interpretatio romana*, det vill säga att Tacitus tolkade den germanska religionen genom sina romerska glasögon, då han beskrev Nerthus som *Magna Mater*. Forskare, som Jan de Vries (1956-57: §§319-322), har dock hävdats att flera inslag i Tacitus text kan bygga på autentiska uppgifter, till exempel den rituella processionen i fruktbarhetens tjänst. Även skildringen av den sjö i vilken tvagningen utfördes kan betraktas som trovärdig. Denna sjö beskrivs med uttrycket *secretus*, det vill säga att den var ’undagömd’, ’avstängd från tillträde’ eller ’avsides liggande’. Den beskrivningen syftar antagligen på att sjön faktiskt låg i närheten av den heliga lunden, inom tempelområdet, som troligen

var avskilt och inte kunde beträdas av allmänheten utan restriktioner (jfr Much 1967). Det verkar således som om processionsvägen fanns i direkt anslutning till Nerthushelgedomen. Men någon bestämd processionsväg omtalas inte explicit i texten. Kanske föreligger här ändå vissa likheter med situationen i Gamla Uppsala. Stolpraden i norr, som kanske flankerade en processionsväg in mot bebyggelsen, tycks precis som vägen i Nerthusskildringen också ha funnits i direkt anslutning till en helgedom. Denna helgedom bör ha funnits där under tidig Vendeltid då kungshögarna anlades. I senare källor, till exempel i Adam av Bremens text, omtalas även en helig lund nära Uppsalatemplet (*in lucum, qui proximus est templo*) (4,27), vilken också skulle kunna utgöra en parallell till Nerthusskildringen hos Tacitus där det talas om en *castum nemus*. Enligt Tacitus tycks Nerthus-helgedomen ha varit både start- och slutpunkt för en ”cirkulerande procession” som hade flera stopp längs vägen vid rituella platser (se Nygaard & Murphy 2017). Även Uppsalahelgedomen, med den hypotetiska processionsvägen, kan ha varit start- och slutpunkt för en liknande ”cirkulerande procession”. I båda fall skulle det kunna handla om processioner som utgjorde rituella led i en fruktbarhetskult.

I de fornisländska källorna omtalas processioner med gudabilder i fruktbarhetens tjänst, som utfördes i Uppsalatrakten. Det finns en sen tradition i *Óláfs saga Tryggvasonar (Flateyjarbók I:337-339)* (ca 1390), kallad *Gunnars þáttr Helmings*, om Gunnar Helming, som efter en konflikt med den norske kungen vistades i Svetjud. Gunnar mötte där en kvinna, som var ”Frös hustru”. Frö (*Freyr*) själv, uppträdde i form av en kultbild, som var så full av magi att Djävulen själv talade direkt ur den. Frös hustru styrde över helgedomen där statyn förvarades, och där fick Gunnar skydd. Då guden skulle förbättra årsväxten för människorna fick Gunnar följa med dem på gästabud. Frö satte sig med sin hustru i en vagn, och deras tjänare Gunnar, fick gå framför vagnen med dragdjuren. Under resan hamnade Gunnar i strid med Djävulen i kultbildens. Efter att ha besegrat honom, tog han gudens plats i vagnen. Han satte på sig gudens kläder och utstyrsel och bad kvinnan se honom som ”Frö”. Då ”Frö” kom till människorna i bygderna blev hans hustru ha-

vande vilket folket gillade. Svearna talade då om gudens förmåga att ge gott väder och god årsväxt och nyheten om offergudens makt spreds till kung Olav i Norge, som bjöd hem ”Frö” och hans maka till sitt hov, där de båda lät döpa sig. Trots att denna berättelse omfattar uppenbara kristna *topoi*, till exempel Djävulens roll i samband med omvändelsen, så har många forskare också pekat på mer genuina inslag i berättelsen (t.ex. Turville-Petre 1964:247). Man har bland annat räknat med att den ceremoniella resan med Frös kultbild på en vagn i syfte att främja växtligheten, skulle kunna vara ett sådant inslag. Som stöd för detta har man hänvisat till Tacitus och *Germania* kap. 40. Flera forskare menar att Nerthus var en fruktbarhetsgudinna (en *Terra Mater*) (t.ex. de Vries 1956–57:§§319, 448). Hennes namn har etymologiska beröringspunkter med namnet på Frös far, fruktbarhets- och vanaguden Njord (Njörðr) (Much 1967:450–452; Vikstrand 2001). Här skulle det således föreligga ett samband. I berättelsen om Gunnar omtalas inte explicit någon ceremoniväg, men indirekt kommer det fram att ”Frö” och hans vagn gick mellan de platser där man höll gästabud (*veizlur*) i Svetjud, det vill säga kultplatser, som Uppsala. Men processionsvägen i både *Germania* och *Gunnars þáttr Helmings* tycks ha varit betydligt mer omfattande än den hypotetiska 900 meter långa stolpflankerade vägen i Uppsala.

Andra fornvästnordiska traditioner indikerar att liknande processioner förekom i det förkristna Svetjud. I *Hauks þáttr hábrókar* finns en tradition som omtalar att Lytir, som kanske är identisk med Frö, drogs av hästar i en vagn till en hall i Uppsala i samband med divinations- och offerriter (*Flateyjarbók* I:579f.) (se Strömbäck 1928). Vanligtvis anser man att denna berättelse har ett lågt källvärde eftersom den uppträder enbart i en ung handskrift och dessutom innehåller fiktiva inslag. Det finns dock en del aspekter i den som kan betraktas som ålderdomliga, till exempel processionen med gudomen i vagnen vid Uppsalahelgedomen (Sundqvist 2002). Möjligtvis skulle den hypotetiska processionsvägen vid norra stolpraden och den stora vendeltida hallen (50 m lång) som påträffats i Gamla Uppsala (Ljungkvist & Frölund 2015) kunna hänga samman med den typen av riter.

EN KUNGLIG PROCESSIONSVÄG

Man skulle också kunna tänka sig att den norra stolpraden i Gamla Uppsala flankerade en processionsväg som kungar red i samband med installationsceremonin eller vid andra högtider. Stolparna och riten skulle då vara symboliska uttryck för den politiska makten. En så kallad "Königsumritt" är välbelagd i de medeltida landskapslagarna, men är inte unik för skandinaviska förhållanden (Schmidt 2001). Frankiska kungar gjorde ceremoniella resor i de olika provinserna redan under 500-talet. Enligt den frankiska krönikören Einhard (800-tal), skulle de merovingiska kungarna dras i en vagn i sitt rike till de olika tingsplatserna vid trontillträde (Einhardi Vita Caroli Magni, kap.1, s. 3). Även senare skulle kungarna cirkulera till olika tingsplatser i samband med tillträdet. De skulle ofta väljas på en plats, men krönas på en annan plats. Den så kallade *Eriksgatan*, som medeltida svenska kungar red i samband med installationen vid Mora ting, söder om dagens Uppsala, kan utan tvivel betraktas som en sådan procession längs en ceremoniell väg till de olika landstingen (jfr Hasselberg 1959). Den beskrivs delvis i *Äldre Västgötalagen* (ca 1225) och mer fullständigt i *Upplandslagen* (1296) och *Magnus Erikssons Landslag* (1350). Mycket talar för att dessa beskrivningar av *Eriksgatan* omfattade flera rituella inslag som kan bygga på en äldre tradition (de Vries 1956-57:§322). Tagandet av kung, som genomfördes av representanter för de uppländska folklanden vid Mora, på gränsen mellan Attundaland och Tiundaland, kan bygga på äldre traditioner (jfr Liedgren 1966). Den medsols (*raetsøles*) rituella ritten längst en bestämd processionsväg från Uppsala till Strängnäs, Svintuna, Holaved, Junabäck, Ramundeboda, Uppbåga bro, Östens bro och tillbaka till Uppsala, samt dömandet till kung vid de olika landstingen, har däremot ett yngre datum. Den hänger samman med det medeltida kungadömet och landskapsfederationen. Ett sent datum gäller också för riten som nämns i *Upplandslagen: til krunu wighiaes .i. upsalaē kirkiu* (Sundqvist 2002).

Eriksgatans och den rituella rittens ursprungliga omfattningar har diskuterats. En del forskare menar att förleden i namnet *Eriksgata* innehåller en gammal betydelsebärande kompositum **aina-rīk(i)aR*

’ensam mäktig, enväldig, ensam konung’ (jfr Janzén 1947; Modéer 1964). Den skulle kunna syfta på ett slags federationskung som härskade över ett ”sammanfogat rike” (Hasselberg 1959). Den andra leden, fornsvenskans *gata*, är gammal och betyder ’väg’. Sammansättningen skulle således kunna syfta på en mer begränsad rituell färd som gick till de viktigaste (*hundare*-)tingen i den gamla federationen av svear kallad Svetjud (jfr Andersson 2004; 2005), där kungen skulle dömas till kung av lagmännen. (Gamla) Uppsala var en av dessa tingsplatser. Stefan Brink (2000) har noterat förekomsten av vissa typer av monument vid äldre tingsplatser i Mälardalen som tycks ha legat i anslutning till *Erikskatan*. Många gånger visar de upp ett återkommande mönster, till exempel en tingshög tillsammans med runstenar och andra resta stenar. *Aspa löt* i Ludgo sn, det vill säga den under vikingatid nyanlagda tingsplatsen för *Rönö hundare*, har den strukturen (Vikstrand 2015). Där finns en hög som kallas *Tingshögen*, runstenar, och andra resta stenar bredvid vägen. På Sö 137 vid Aspa bro kan vi läsa att stenen står ”på tingsplatsen” (*ā þingstaði*). En liknande struktur kan också iaktas vid tingsplatsen i *Siende hundare*, Anundshög, nära Västerås, det vill säga en plats lokaliserad i anslutning till *Erikskata*. Där finns en väg med en vikingatida runsten, resta stenar och ett äldre stolpmonument (ca 375-550) (jfr Sanmark 2015). Även vid tingsplatsen på Mora äng, söder om Uppsala, har man hittat spår av en möjlig processionsväg nära Juthögen från järnåldern (Larsson 2010; 2013). Kanske indikerar dessa monument vid de gamla tingsplatserna att delar av den *Erikskata* som omtalas i landskapslagarna fanns redan under sen vikingatid eller tidigare. Det är ju också möjligt att dessa forntida platser på ett relativt sent stadium blev associerade med den processionsväg som i de medeltida källorna relaterades till *Erikskatan*. Hursomhelst ger monumenten vid de gamla tingsplatserna i Mälardalen stöd för forntida processionsvägar, vilket skulle kunna jämföras med situationen i Gamla Uppsala. Där restes faktiskt en runsten (U 986†) vid den tänkta processionsvägen nära Samnan under 1000-talet, det vill säga ca 900 meter från ”Tingshögen” i Gamla Uppsala. I Uppsala fanns enligt Snorre Sturlasson ”alla svears ting” (*þing allra Svía*) (se *Óláfs saga helga* kap. 77, i *Heimskringla* II).

VÄG FÖR BEGRAVNINGSPROCESSIONER

Eftersom stolpmonumentet i Gamla Uppsala är samtida med kungshögarna skulle man även kunna sätta det samman med kungliga begravningsceremonier. Även vid stolpradslokalerna i Degeberga, Anundshög och Rösaring finns högstatusgravar i anslutning till hypotetiska ceremonivägar, vilket skulle kunna tyda på att stolpmonumenten hade en funktion i samband med aristokratiska begravningar rent allmänt under yngre järnåldern (se Wikborg & Göthberg 2018). Möjligtvis utfördes storslagna processioner och ceremonier vid dessa monument då döda kungar och härskare lades i gravarna. En rituellt ritt omtalas i samband med förkristna begravningar bland germanfolk i samtida källor. Riter där de förnämsta red runt den döde, i ett slags cirkulerande procession, och sjöng klagokväden finns till exempel belagda i det fornengelska *Beowulf*kvädet som vanligtvis dateras till tiden mellan 700 och 1000 e.Kr. I slutet av kvädet dör *Beowulf* och hjältens lik lades på ett gravbål. Därpå restes gravhögen och krigarna utförde en ceremoniell ritt runt högen och klagade sin sorg med minneskväden (*Beowulf* 3168ff.). Förutom att underlätta övergången från denna världen till den andra hade denna passagerit troligen också ett maktlegitimerande syfte. Denna ambulerande ritt kan dock knappast sättas samman med stolpraden i Gamla Uppsala.

Begravningsprocessioner uppträder i mytiska sammanhang i de norröna traditionerna. Dessa riter kan på ett bättre sätt relateras till stolpmonumentet i Gamla Uppsala. I *Gylfaginning* 49 beskriver Snorre Sturlasson en mytisk procession med hästar och vagnar i samband med den högborne asaguden Balders begravning. Snorre har troligen använt skaldedikten *Húsdrápa* (ca 980) som källa för sin skildring. Den vikingatida skalden Ulv Uggesson (*Úlfr Uggason*) beskriver där bilder som fanns snidade på en vägg i en hallbyggnad som tillhörde Olaf påfågeln Hoskuldsson (*Óláfr pái Høskuldsson*) på Island:

(7) *Ríðr á þorg til borgar/ þøðfróðr sonar Óðins/ Freyr ok fólkum stýrir/ fyrst ok gulli byrstum.* (8) *Ríðr at vilgi viðu/ viðfrægr – en mér líða –/ Hrop-tatýr – of hvapta/ hróðrmál – sonar báli.* (9) *Þar hykk sigrunni svinum/*

*syłs valkyrjur fylgja/ heilags tafns ok hrafna./ Hlaut innan svá minnum.
(10) Kostigr ríðr at kesti/ kynfróðs þeim er goð hlóðu/ hrafnfreistaðar hesti/
Heimdallr at mǫg fallinn.*

(7) Den kampkunnige Frö rider först på en gyllenborstad galt till Odens sons [Balders] borg [gravbål] och leder folken. (8) Den vittberömda Hrop-tatyr rider till sonens vida bål, och över mina läppar strömmar lovpriset [skaldskapen]. (9) Där vet jag att valkyriorna följer det kloka segerträdet [krigaren; här Oden] och korparna till det heliga likets [Balders] dryck [blodet]. Sådana minnen kom inne. (10) Den värdige Heimdal rider sin häst till bålet som gudarna reste efter den mycket vise korpprövarens [Odens] fallne son [Balder].

(Text och övers. Malm & Johansson. Strofnurreringen från Finnur Jónsson, Skj B1:129.)

Denna mytiska tradition indikerar att processioner förekom i samband med begravingar av högättade individer i vikingatidens Skandinavien. Kanske är det en sådan begravningsprocession som avbildas på de vikingatida textilerna från Oseberggraven i Norge med hästar, vagnar och fotfolk. I anslutning till ceremonivägen finns även en lund med människor hängande (offrade?) i träden (fig. 4) (Ingstad 1992a/b/c). Det är lockande att se detta som en parallell till Adams beskrivning av offerlundan i Uppsala (4,26–27). Vi kan inte utesluta att monumentala gravar, heliga lundar och stolpflankerade processionsvägar har varit återkommande rituella element vid aristokratiska kultplatser i det förkristna Norden och så även i Gamla Uppsala. Enligt Simon Nygaard och Luke John Murphy (2017) var de germanska begravningsprocessionerna linjära, det vill säga de gick från A till B. Kanske utgör ovan nämnda stolplokaler vid Gamla Uppsala, Anundshög, Degeberga och Rösaring spår av sådana processioner. I Gamla Uppsala skulle processionsvägen ha inletts vid Samnan, fortsatt längs den nordsydliga stolpraden och avslutats vid kungshögarna.



Fig. 3. En förmodad procession på bildstenen från Tängelgårda, Gotland. Vendeltid (550–750 e.Kr.).



Fig. 4. Rekonstruktion av bildväv från Oseberg, Tønsberg i Norge. Scenen tolkas som en rituell procession där bland annat hästdragna vagnar ingår. Akvarell av Mary Storm. Foto: Eirik Irgens Johnsen. CC BY-SA 4.0.

RITUELLA AVGRÄNSNINGAR AV ETT INVIGT OMRÅDE

I *Fornvännen* ger Lena Beronius Jörpeland och hennes kollegor (2013:281) följande förklaring till stolpmonumentet: ”Tillsammans med norröna källor, offerdepositioner och gravplatser är monumentet också ett nyckelobjekt för att förstå Gamla Uppsalas sakrala dimension. Det kan uttydas som en invigning och markering av en helig plats, och som sådan blir relationen till andra element i landskapet, exempelvis våtmarker viktig.” Jag har själv varit inne på en liknande tolkning (Sundqvist 2013). Man skulle således kunna tänka sig att stolpraderna var del av ett hägn som avgränsade en större rituell anläggning (Sanmark 2015; Wikborg & Göthberg 2018).

De tre kungshögarna i Gamla Uppsala, tillsammans med den stora gästabudshallen, vittnar om att platsen redan under tidig Vendeltid var ett viktigt härskarsäte. Kanske indikerar gravhögarna och hallen, tillsammans med stolpraderna, också om att man redan under denna tid betraktade platsen som en helgedom med ett större tempelområde. Det är möjligt att detta ”invigda” område motsvarar det *delubrum* ’tempelområde’ som omtalas i skolion 139 i manuskriptet A2 till Adams text. Detta skolion nämner att det på slät mark belägna tempelområdet avgränsas av berg: ”tempelområdet, som är beläget på slät mark, har berg (*montes*) placerade omkring sig liksom en teater”. Visserligen har detta skolion karaktären av en *interpretatio romana*, när författaren tolkar informanternas muntliga rapporter med bilden av en klassisk amfiteater. Men kanske hade han uppfattat att gravhögarna (benämnda *montes*) utgjorde en del av en större tempelanläggning, som i äldre tider även kan ha omgärdats av stolpraderna.

Det finns tydliga indikationer på att helgedomar från järnåldern i Mälardalen hade rituella avgränsningar och ingärdade områden, som på inga villkor fick kränkas av våld och vapen. På *Helgö* fanns under yngre järnåldern en gästabudshall, men också en offerplats under bar himmel (Zachrisson 2004; 2010). Namnet *Helgö* betyder ’den heliga ön’ och innehåller adjektivet *helagher* (jfr fisl. *heilagr*), som betyder ’fredad’, ’helig’, eller ’vigd’ (jfr Vikstrand 2001). Under äldre Vendeltid, placerades en ensam stolpe centralt på en stenig sluttning nära gästabudshal-

len. I anslutning till den fann man deponerade föremål. I tidig vikingatid byggde man också en treuddig stensättning, som placerades rakt ovanpå stolphålet. I anslutning till ett kulturlager under stensättningen påträffades bröd, deglar, kirurgiska instrument, svepaskar, broddar och brynen med mera. Inte långt från treudden, vid en kal klippa och längs en sträcka av 20 meter, hittades 30 amuletringar av järn. Wilhelm Holmqvist tänkte sig att de antingen avsiktligt hade placerats där, eller så hade de kastats mot klippan och fallit ned vid dess fot (1980:56). I samma område påträffades ”en palissadkonstruktion” som bestod av en stenrad och en parallell rad med stolphål. Fynden som hittats där utgjordes av ett stycke ringguld, och ett antal större järnföremål såsom hammare, skära, järnbeslag, pilspetsar, sax, samt 16 amuletringar (Zachrisson 2010). Torun Zachrisson föreslår att ”klippan kan ha varit avgränsad från de närliggande husen, dels av en träpalissad, dels möjligen av utomhushärdar. Amuletringarna kan ha suttit på den hägnad av trä som har omgärdat platsen” (Zachrisson 2010:84). En kultplats med en inhägnad har även påträffats vid Lilla Ullevi i Uppland (Bäck et al 2008). Man har där funnit stolphål, kokgropar, härdar och 65 amuletringar. Namnet *Ullevi* utgår från ett fornsvenskt **Ullarvi* där förleden innehåller genitivformen av gudanamnet *Ull* och efterleden kultplatsbenämningen *vi* (Vikstrand 2010). Allt talar för att de resta stolparna på platsen avgränsade ett invigt område. Denna konstruktion, liksom den på Helgö, var dock betydligt blygsammare än stolpmonumentet i Gamla Uppsala. Det är ändå slående att en amuletring även uppträdde i ett stolphål vid den norra stolpraden i Gamla Uppsala (se Wikborg & Magnell 2018).

I den fornvästnordiska litteraturen talas det om att man på tingsplatser hade stora områden för lagrätten som var omgärdade av så kallade *véþond*, ’fridsband’. Dessa band var ibland fästade på stolpar gjorda av hassel. Platsen innanför avgränsningen uppfattades som ett slags helgedom och kallades *vé* på fornisländska. Där var man tvungen att iaktta rituella restriktioner. På den platsen fick man inte bära vapen och man fick inte heller begå våldshandlingar där. Där rådde således ett slags frid (*þinghelgi*, *grið*, *fríðr*) (Sundqvist 2016). I *Den äldre Frostathings-Lov* uppträder termen *véþond* (NGL 1:127f.). Lagen rapporterar att fridsbanden

sattes upp vid Logtu på Frosta, Trøndelag, runt den ”heliga” plats där tingsförsamlingen möttes. Precis som det hypotetiskt ingärdade tempelområdet i Gamla Uppsala verkar det som om platsen vid Logtu var omfattande. Lagen påpekar att fyrtio män från varje fylke (*fylki*) i Inn-Trøndelag ($4 \times 40 = 160$ män) ska utses till tinget och sextio män från varje fylke i Ut-Trøndelag ($4 \times 60 = 240$ män). Innanför ”fridsbanden” satt således fyrahundra män. Området med representanter från alla åtta fylken kunde betraktas som ett mikrokosmos av hela Trøndelags sociala gemenskap. Här fanns således alla som stod under *Frostupingsløg* eller *Brøndaløg* ’tröndernas lag’ representerade.

Liknande avgränsade stora områden fanns även vid andra tingsplatser. Enligt *Egils saga* kap. 56 tycks tingsplatsen vid Gula på Vestlandet i Norge ha haft ett sådant invigt område. Det sägs där att ängen var slät vid tingsplatsen och att hasselstänger var nedstuckna i ring. Vid dem var ett snöre fäst som kallades fridsband (*véþond*). Innanför ”fridsbanden” satt representanter från alla fylken som stod under Gulating, det vill säga de trettiosex domarna från Fjordane, Sogn och Horda. Precis som vid Frostatinget utgjorde de ett representativt urval och ett slags mikrokosmos av hela samhället. Liknande förhållanden kan ha förekommit vid ”svearnas ting” i Uppsala, där folk och representanter för de olika lagsagorna kan ha samlats på det avgränsade ”tempelområdet”, som enligt Adam var ”beläget på slät mark”. Vi kan således inte utesluta att de två stolpraderna i Gamla Uppsala utgjort rituella avgränsningar och ett slags ”hägn” till ett rituellt invigt område ämnat för tings- och kultförsamlingen vid de juridiska och religiösa sammankomsterna. Den norra stolpraden kan dessutom ha flankerat en processionsväg i samband med religiösa och/eller kungliga ceremonier.

ANDRA MÖJLIGA TOLKNINGAR

De spår som finns kvar av monumentet i Gamla Uppsala är ca 270 stenskodda stolphål och rester av trästolpar, som sannolikt varit både stora och höga. I flera stolphål påträffades också obrända djurben, tänder och käkar från häst, nöt och svin, samt ett hundskelett. Där fanns även brända

ben, bland annat av ett komplett svin. Dessutom fanns där artefakter, till exempel två krukor. De nedlagda djurbenen och artefakterna för tankarna till religiösa ceremonier och offerriter. Eftersom en stor del av de deponerade benen kom från häst, nöt, får/get och svin måste vi också räkna med att köttet från dem kan ha konsumerats under ceremoniella måltider vid de religiösa sammankomsterna (jfr Wikborg & Magnell 2018).

Om man tänker sig varje stolpe som en enskild företeelse, skulle man kunna tolka dem som kultiska representationer av en ”världsspelare/världsaxel” (*axis mundi*), det vill säga en typ av kultobjekt som förekommer i många kulturer och religioner. Även hos germaner och nordbor fanns sådana föreställningar, inklusive varianten ”världsträdet” (Drobin & Keinänen 2001; Andrén 2014; Sundqvist 2016). Bland germanfolken anses ”världspelaren” som kultobjekt främst vara belagd hos saxarna. Mest berömd är *Iriminsul*, som beskrivs av Rudolf av Fulda (ca 865): ”De [saxarna] dyrka grönskande träd och källor. Även dyrka de en trädstam av icke ringa storlek, rest i höjden under bar himmel; på sitt modersmål kalla de den Irminsul, varmed på latin menas en världsspelare emedan den upprätthåller allt (*Fronosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant. Truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irminsul appellantes, quod Latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia.*)” (Clemen, Fontes, 61; övers. Palm 1948). Namnet *Irmin-sul* (fisl. **jǫrmun-* + *súla*) betyder ’den stora stocken, pelaren’ eller ’den heliga pelaren’ (Simek 2006). Liknande kultobjekt med kosmisk symbolism har även förekommit på nordiskt område (se översikt i Drobin & Keinänen 2001). *Hervarar sagas* U-version omtalar ett möjligt ”offerträd” vid svearnas tingsplats, kanske i Uppsala: ”En häst leddes då fram på tinget, höggs i stycken och delades ut för att ätas, medan offerträdet rödfärgades med blodet (*en roðit blóðinu blótré*)” (red. Turville-Petre, 71). Huruvida begreppet *blótré* i texten syftar på ett träd är en aning osäkert. En möjlighet är att det är offerställningens (fvn. *vé-stallr*, *stallr*, *stalli*) trä som rödfärgades (jfr Hultgård 1993), eller ett slags kultpelare där man hängde delar av offerdjuret (jfr Drobin & Keinänen 2001). I skolion 138 till Adams text omtalas ett mäktigt träd i

anslutning till templet i Uppsala, som sträcker ut sina grenar vitt och brett och som alltid är grönt, både vinter och sommar. Denna notis skulle möjligtvis tala för att termen *blóttre* i *Hervarar sagas* syftar på ett (kosmiskt) träd. Ett sådant träd behöver inte alltid ha varit ett reellt träd som det man hittade resterna av under Frösö-kyrka (Magnell & Iregren 2010). Enligt Anders Andrén (2014), kan de så kallade treuddarna, som påträffats på flera håll i Sverige, tolkas som symboliska uttryck för det mytiska världsträdet *Yggdrasil*, med dess tre rötter. En sådan konstruktion med kulturlager och föremål från vikingatid fanns precis bredvid hallen på Helgö (jfr Zachrisson 2004). Under treudden fanns ett ensamt stolphål med föremål som är daterade till Vendeltid. Stolpen som satt i hålet kan ha varit en kultpelare, lik Irminsul.

Det är således fullt möjligt att vi på Helgö och Frösön har ett rituellt mönster som påminner om Uppsala, nämligen en kultplats med ceremonibyggnader och ett slags *axis-mundi*-symboler. I Uppsalakontexten tycks offer av häst ha varit väsentligt i anslutning till den typen av symboler. Till exempel Adam (4,27) och *Hervarar saga* omtalar hästoffer vid respektive den heliga lunden och i anslutning till ”offerträdet”. Vid stolphålen i södra stolpraden var hästben och hästtänder helt övervägande med 83 procent av alla identifierade ben- och tandfragment. Häst var också dominerande sett till samtliga stolpfundament, med en förekomst i nästan hälften (46 procent) av alla ben- och tandfynd (Wikborg & Magnell 2018). Av de hästben som hittills analyserats genom DNA kom samtliga från hingstar. Adam påpekar att offren i Uppsala (bl.a. hästar) var av ”manligt kön” (*quod masculinum est*) (4,27). Även i kungasagorna omtalas hästens betydelse vid de offentliga offerfesterna under vikingatiden. Enligt Snorres *Hákonar saga góða* kap. 14-18 offrade man hästar, tog vara på offerblodet och konsumerade köttet under kommuniionsmåltiderna vid helgedomarna i Trøndelag, Norge (se Sundqvist 2016).

KONKLUDERANDE DISKUSSION

Det finns således en möjlighet att tolka de enskilda stolparna i Gamla Uppsala som ett slags *axis-mundi*-symboler. Det som talar emot den

tolkningen är det stora antalet stolphål och monumentets sammanhang, där stolparna utgör två spikraka rader, på respektive 725 och 862 meter. Man skulle däremot kunna se stolparna som ett slags kultpålar som användes vid kalendariska offerriter. En del av det påträffade benmaterialet kan nämligen ha kommit från de djurrester som hängt i stolparna, kanske under många år, för att sedan falla ned till marken och anrikas i anslutning till stolparna för att sedan hamna i destruktionsfyllningen (se Wikborg & Magnell 2018). En mindre del ben ligger även nere i stolphålets fundament. Det antyder att dessa offerdjur inte hängt i stolparna efter det att de rests, utan snarare placerats i hålen innan stolparna restes. Detta skulle snarast kunna tolkas som en invigningsrit, som leder tankarna till en konsekration av en rituell plats. Sådana riter skulle kunna hänga samman med den rituella avgränsningen av en helgedom. Den tolkningen har ett starkt stöd i den lokala kontexten i Gamla Uppsala, där de båda stolpraderna tillsammans med ån Samnan och Högåsen avgränsar det område där den berömda kultplatsen troligen låg. Mycket talar för att den norra stolpraden samtidigt kan ha flankerat en viktig ceremoniväg, kanske i samband med ett slags linjära begravningsprocessioner, som inleddes vid Samnan och avslutades vid nekropolen nära Kungsgården i Gamla Uppsala.

Många depositionerna i anslutning till stolpraderna har dock skett i samband med destruktionsarbetet av monumentet (Wikborg & Magnell 2018). De har då placerats i hålen efter det att stolparna avlägsnats. Liknande riter utfördes även då den vendeltida hallen i Gamla Uppsala övergavs. Bland annat deponerades ett antal järnspiraler, som tidigare dekorerat hallen, i stolphålen efter det att byggnaden brunnit ned (Ljungkvist & Frörlund 2015). Den typen av rituella depositioner i samband med destruktionsarbetet betonar den viktiga betydelse stolpmonumentet och gästbudshallen hade för människorna i Gamla Uppsala. Det finns många källor, både skriftliga och arkeologiska, som vittnar om att liknande rituella handlingar utfördes vid nedläggningar av kultplatser på andra håll i Norden under yngre järnåldern (Sundqvist 2016).

Om man fokuserar på sammanhanget i Gamla Uppsala under 600-talet måste man relatera stolpraderna till platsens monumentalisering,

till exempel byggandet av de stora kungshögarna och den 50-meter långa gästbudshallen (jfr Ljungkvist 2013; Ljungkvist & Frölund 2015). Troligen speglar dessa monument framväxten av en maktelit som tillämpar nya strategier på platsen för att manifesteras sin överhöghet. Enligt min mening använde denna elit bland annat myter, riter, symboler och en religiös organisation som maktmedel (Sundqvist 2016). Man hävdade bland annat att man hade en nära relation till den mytiska världen. Snorre skildrar på 1200-talet i sin *Ynglinga saga* hur Ynglingaätten i äldre tider härskat i Uppsala. I Snorres skildring är det guden Frö som gör Uppsala till kungasäte och blir anfader till de generationer av kungar som följer. *Ynglinga saga* går tillbaka på den äldre norska skaldedikten *Ynglingatal*, där några sveakungar betraktas som guden Frös avkomma. Enligt min mening speglar vissa poetiska uttryck i denna dikt en mytisk maktstrategi. Uppförandet av kungshögarna, hallen och stolpmonumentet tillhör däremot de rituella och symboliska strategier, som tillämpades för att skapa legitimitet för kungarna. Liknande monumentala byggnationer har även uppförts i anslutning till andra härskarsäten i Skandinavien under yngre järnåldern.

KÄLLOR

- Adam av Bremen. *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum. Ex Monumentis Germaniae Historicae. Editio Tertia. Ed. B. Schmeidler. Hanover–Leipzig 1917.
- Beowulf and the Fight at Finnsburg*. Red. Fr. Klaeber. Lexington, Massachusetts 1950.
- Clemen, Carolus. *Fontes historiae religionis germanicae*. Fontes Historiae Religionum III. Berlin 1928.
- Den äldre Frostathings-Lov*. Se NGL.
- Egils saga*. I: *Egils saga Skallagrímssonar*. Íslenzk fornrit 2. Red. Sigurður Nordal. Reykjavík 1988.
- Einhard, Vita Karoli, Red. R. Rau (Frhr. vom Stein-Gedächtnisausg.) 5, 1955, Omtryckt 1993.

- Flateyjarbók: En samling af norske konge-sagaer med inskudte mindre fortællinger.* Band 1–3. Red. Guðbrandur Vigfusson & C. R. Unge. Christiania 1860–68.
- Hákonar saga góða. Se *Heimskringla I*.
- Hervarar saga ok Heiðreks saga.* Red. G. Turville-Petre. Viking Society for Northern Research. London 2006 (1956).
- Magnus Erikssons Landslag.* Se SSSL.
- NGL = *Norges Gamle Love indtil 1387.* Vols. I–III. Ed. R. Keyser & P. A. Munch. Christiania 1846–49.
- Óláfs saga helga. Se *Heimskringla II*.
- Ovidius. *Ovid's Fasti.* Red. J. Loeb. Transl. J.G. Frazer. London–Cambridge, Massachusetts. 1959 (1931).
- Rudolf av Fulda. *Translatio S. Alexandri.* Se Clemen, Carolus.
- Skj = *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning 800–1400.* AI–II, BI–II. Red. Finnur Jónsson. København 1967–1973 (1912–15).
- Snorre Sturlason. *Heimskringla I–III.* Íslenzk fornrit 26–28. Red. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík 1979 (1941, 1945, 1951).
- Snorre Sturlason. *Nordiska kungasagor I–III.* Övers. K.G. Johansson. Stockholm 1991–1993.
- Snorre Sturlason. *Snorres Edda.* Övers. K.G. Johansson & M. Malm. Stockholm 1997.
- SSGL = *Samling af Sveriges Gamla Lagar. Corpus Iuris Sueo-Gotorum Antiqui.* Vol. 1–13. Ed. [H. S. Collin &] C. J. Schlyter. Stockholm 1827–1877.
- Sö = Södermanlands runinskrifter. Granskade och tolkade av Elias Wessén och Erik Brate.
- Tacitus, Cornelius. *Germania.* Originalalets text med svensk tolkning jämte inledning och kommentar av A. Önnersfors. Stockholm 1960.
- U = Upplands runinskrifter. Granskade och tolkade av E. Wessén & S. B. F. Jansson. *Sveriges runinskrifter.* 6–9. KVHAAH. Stockholm 1940–58.
- Upplandslagen.* Se SSSL.
- Äldre Västgötalagen.* Se SSSL.

LITTERATUR

- Andersson, Thorsten. 2004. "Svethiudh, det svenska rikets kärna". I: *Namn och bygd* (92), 5–18.
- Andersson, Thorsten. 2005. "Svethiudh arkeologiskt förankrat". I: *Namn och bygd* (93), 13–15.
- Andrén, Anders. 2014. *Tracing Old Norse Cosmology. The world tree, middle earth, and the sun in archaeological perspectives*. Vägar till Midgård 16. Nordic Academic Press, Lund.
- Berónius Jörpeland, Lena et al. 2013. "Monumentala stolprader i Gamla Uppsala". I: *Fornvännen* (108), 278–281.
- Björk, T. & Y. Wickberg. 2015. "Rows of Wooden Pillars. Continued Fieldwork at the Degeberga Linear Monument, with further Parallels and Societal Implications". I: *Fornvännen* (110), 241–256.
- Bratt, P. & Andersson, K. 2000. *Arkeologiska undersökningar vid Rösaring*. Stockholms läns museum. Rapport 2000:11. Stockholm.
- Brink, Stefan. 2000. "Forntida vägar". I: *Bebyggelsehistorisk tidskrift* (39), 23–64.
- Bäck, Mattias et al. 2008. *Lilla Ullevi – historien om det fridlysta rummet*. UV Mitt, rapport 2008:39. Arkeologiska undersökningar. Stockholm.
- Damell, D. & Östmark, K. 1986. "Rösaringkomplexet". I: *Arkeologi i Sverige 1984*. RAÄ och SHM. Rapport RAÄ 1986:2. Stockholm.
- Drobin, Ulf & Marja-Liisa Keinänen. 2001. "Frey, Veralden olmai och Sampo". I: *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*. Red. Michael Stausberg, Olof Sundqvist & Astrid van Nahl. De Gruyter, Berlin–New York, 136–169.
- Grimes, Ronald L. 1987. "Processions". I: *Encyclopedia of Religion*. Red. M. Eliade. New York: Macmillan Publishing Company, 1–3.
- Gräslund, Bo. 1993. "Folkvandringstidens Uppsala. Namn, myter, arkeologi och historia". I: *Kärnhuset i riksäpplet*. Upplands fornminnesförening och hembygdsförbunds årsbok. Uppland 1993. Red. K. Blent et al. Uppsala, 173–208.

- Hammond, N.G.L. & Scullard, H.H. 1970. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford.
- Hasselberg, Gösta. 1959. "Eriksgata". I: *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*. Vol. 4. Allhems, Malmö, col. 22–27.
- Holmqvist, Wilhelm. 1980. *Vikingar på Helgö och Birka*. Stockholm. 62.
- Hultgård, Anders. 1993. "Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen". I: *The Problem of Ritual*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. XV. Red. Tore Ahlbäck. Almqvist & Wiksell, Stockholm, 221–259.
- Hultgård, Anders. 2001. "Kultische Umfahrt". I: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 17. Red. H. Beck et al. De Gruyter, Berlin–New York, 437–442.
- Ingstad, A.S. 1992a. "Tekstilene i Osebergskipet". I: *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Red. A.E. Christensen et al. Oslo, 176–208..
- Ingstad, A.S. 1992b. "Hva har tekstilene vært brukt til?". I: *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Red. A.E. Christensen et al. Oslo, 209–223.
- Ingstad, A.S. 1992c. "Oseberg-dronningen – hvem var hun?". I: *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Red. A.E. Christensen et al. Oslo, 224–256.
- Janzén, Assar. 1947. "De fornvästnordiska personnamnen". I: *Nordisk kultur* 7.
- Lang, Bernhard. 2011. "Processions". I: *Religions Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, Leiden: Brill.
- Larsson, Mats G. 2010. "Mora sten och Mora ting". I: *Fornvännen* (105), [291]–303
- Larsson, Mats G. 2013. "Geofysik på Mora äng". I: *Fornvännen* (108), 58–59.
- Liedgren, Jan. 1966. "Mora sten". I: *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*. Vol. 11. Allhem, Malmö, col. 689–690.
- Ljungkvist, John. 2013. "Monumentaliseringen av Gamla Uppsala". I: *Gamla Uppsala i ny belysning*. Red. Olof Sundqvist, Per Vikstrand

- & John Ljungkvist Religionsvetenskapliga studier från Gävle 9. Gävle, 33–67.
- Ljungkvist, John & Per Frölund. 2015. “Gamla Uppsala – the emergence of a centre and a magnate complex”. I: *Journal of Archaeology and Ancient History* (16), 3–29.
- Magnell, Ola & Elisabeth Iregren. 2010. ”Veitstu hvé blóta skal? The Old Norse blót in light of osteological remains from Frösö Church, Jämtland, Sweden”. I: *Current Swedish Archaeology* (18), 223–250.
- Modéer, I. 1964. *Svenska personnamn. Handbok för universitetsbruk och självstudier*. Utg. av Birger Sundqvist & C.-E. Thors med bibliografi av Roland Otterbjörk. *Anthroponymica Suecana*. 5. Stockholm.
- Much, Rudolf. 1967. *Die Germania des Tacitus*. Winter, Heidelberg.
- Nygaard, Simon & Luke John Murphy. 2017. ”Processioner i førkristen nordisk religion”. I: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 66 (2017), 40–77.
- Palm, Thede. 1948. *Trädkult: Studier i germansk religionshistoria*. Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund, 33. Lund.
- Sanmark, Alexandra. 2015. ”At the Assembly: A Study of Ritual Space”. I: *Rituals, Performatives, and Political Order in Northern Europe c. 650-1350*. Red. Wojtek Jezierski. Brepols, Turnhout, 79–112.
- Schmidt, Roderich. 2001. ”Königsumritt”. I: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 17. Red. H. Beck et al. De Gruyter, Berlin–New York, 139–141.
- Simek, Rudolf. 2006 (1993). *Dictionary of Northern Mythology*. Orig. title *Lexikon der germanischen Mythologie*. Övers. A. Hall. Boydell & Brewer, Cambridge.
- Strömbäck, Dag. 1928. ”Lytir – en fornsvensk gud?”. I: *Festskrift til Finnur Jónsson 29. maj 1928*. København, 283–293.
- Sundqvist, Olof. 2002. *Freyr’s Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religio-num. 21. Uppsala.
- Sundqvist, Olof. 2013. “Gamla Uppsala som førkristen kultplats: en översikt och en hypotes”. I: *Gamla Uppsala i ny belysning*. Red. Olof Sundqvist, Per Vikstrand & John Ljungkvist. Gävle, 69–112.

- Sundqvist Olof. 2016. *An Arena for Higher Powers. Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*. NuS 150. Brill, Leiden/Boston.
- Sundqvist, Olof. 2018. ”Kultpelare, rituellt hägn och religiösa processioner – stolpmonumentet ur ett religionshistoriskt perspektiv.” I: *at Upsalum – människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*. Red. L. Beronius Jörpeland, H. Göthberg, A. Seiler & J. Wikborg. Arkeologerna, Statens historiska museer, Societas Archaeologica Upsaliensis och Upplandsmuseet. Rapport 2017:1_1. Stockholm.
- Timpe, Dieter. 1992. ”Tacitus’ Germania als religionsgeschichtliche Quelle”. I: *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. Red. Heinrich Beck et al. De Gruyter, Berlin–New York, 434–485.
- Turville-Petre, E.O.G. 1964. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. Weidenfeld & Nicolson, London.
- Vikstrand, Per. 2001. *Gudarnas platser: Förkristna sakrala ortnamn i Mälardalslandskapen*. Acta Academiae regiae Gustavi Adolphi. LXXVII. Studier till en svensk ortnamnsatlas utgivna av Thorsten Andersson. 17. Uppsala.
- Vikstrand, Per. 2010. ”Ortnamn och den äldre järnålderns högstatusmiljöer”. I: *Makt, kult och plats*. Rapport från arkeologiska seminarier vid Stockholms läns museum. Ed. P. Bratt & R. Grönwall. Stockholm, 23–30.
- Vikstrand, Per. 2015. ”Aspa löt och Runtuna. Om Rönö hundares tingsplats”. I: *Saga och sed*. 2015, 41–65.
- Vries, Jan de. 1956–57. *Altgermanische Religionsgeschichte I–II*. Grundriss der germanischen Philologie 12/1–2. De Gruyter, Berlin.
- Wikborg, Jonas. 2018. ”Gammalt som gatan? Kronologiska aspekter på stolpraderna i Gamla Uppsala”. I: *at Upsalum – människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*. Red. L. Beronius Jörpeland, H. Göthberg, A. Seiler & J. Wikborg. Arkeologerna, Statens historiska museer, Societas Archaeologica Upsaliensis och Upplandsmuseet. Rapport 2017:1_1. Stockholm.

- Wikborg, Jonas & Hans Göthberg. 2018. "Stolpraderna i landskapet – det vendeltida stolpmonumentet och dess paralleller". I: *at Upsalum – människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*. Red. L. Beronius Jörpeland, H. Göthberg, A. Seiler & J. Wikborg. Arkeologerna, Statens historiska museer, Societas Archaeologica Upsaliensis och Upplandsmuseet. Rapport 2017:1_1. Stockholm.
- Wikborg, Jonas & Ola Magnell. 2018. "Händelser vid stolpar. En analys av stolpradernas fyndmaterial". I: *at Upsalum – människor och landskapande. Utbyggnad av Ostkustbanan genom Gamla Uppsala*. Red. L. Beronius Jörpeland, H. Göthberg, A. Seiler & J. Wikborg. Arkeologerna, Statens historiska museer, Societas Archaeologica Upsaliensis och Upplandsmuseet. Rapport 2017:1_1. Stockholm.
- Zachrisson, Torun. 2004. "The Holiness of Helgö." I: *Excavations at Helgö XVI. Exotic and Sacral Finds from Helgö*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Stockholm, 143–175.
- Zachrisson, Torun. 2010. "Helgö – mer än ett vi". I: *Makt, kult och plats*. Rapport från arkeologiska seminarier vid Stockholms läns museum. Red. P. Bratt & R. Grönwall. Stockholm, 79–88.

ABSTRACT

During archaeological excavations in Old Uppsala, Sweden, 2012–2017, traces of two rows of posts have been found and dated to c. 500–600 AD. The northern row goes north-south and stretches out c. 900 meters. The southern row runs east-west and is about 500 meters long. There are clear indications that this large-scale monument had a religious significance. However, the monument is mysterious and difficult to interpret. This contribution argues that the posts may have represented symbolic markings that flanked one or more ceremonial routes in Old Uppsala. It also suggests that they were ritual delimitations of an inaugurated area.

KEYWORDS: ancient monument; rows of posts; procession routes; ritual delimitations; sanctuary; Old Uppsala

Vad drack man i Norden under vikingatiden?

AV BRITT-MARI NÄSSTRÖM

Redan under 300-talet f.Kr. skulle sjöfarande greker besökt de nordiska länderna om man får tro Pytheas från Marseille, vars uppgifter återges i Strabons *Geographica*. Här berättas bland annat att invånarna framställde sina drycker av spannmål och honung, det vill säga öl och mjöd.¹

Arkeologiska fynd styrker dessa uppgifter. Ett av de äldsta fynden, en näverspann med mjöd, bryggd på vetekorn, tranbär och honung samt 55 andra växter har återfunnits i en ung kvinnas ekkista i Egtved på Mittjylland. Hon dog på högsommaren i mitten av 1300-talet f.Kr. och rester av en röllika inklämd i kistlocket visar att hon begravts under högsommaren.² Hennes dräkt var välbevarad och bestod av en kort tröja och en kort kjol av ulltrådar som förbryllade och chockerade arkeologerna på 1920-talet. Troligtvis var hon en danserska som uppträdde i rituella sammanhang. Den senaste undersökningen av hennes kvarlevor avslöjar att hon ursprungligen kom från Schwartzwald i Tyskland.³ På den sista färden hade hon med sig mjödet som förvarades vid fotändan.⁴

Även skriftliga källor långt senare visar att mjöd och öl hade en plats i människornas och gudarnas riter. Mest berömd är myten *Suttungamjödet* i *Snorres Edda* som skildrar hur poesin kunde fördelas till skalderna genom guden Odens agerande.⁵ De fallna krigare som fick äran att bänka sig i Valhall kunde njuta av det mjöd som flödade från geten

¹ Strabon *geographicvm* 5,5

² Kristiansson och Larsson 2005, 298

³ <http://www.mynewsdesk.com/dk/nationalmuseet/pressreleases/egtvedpigen-var-ikke-fra-danmark-1159457>

⁴ Hvass 2000, 42

⁵ Rydving 1996, 157–158

Heidrums spenar genom byggnadens tak. Oden föredrog själv vin enligt *Grimnesmål*:

Vinet är det enda
som vapenguden själv lever av.⁶

De nordiska gudarna tyckte mycket om öl och liksom människorna bryggde de rikligt med öl till sina kalas. Två eddadikter, *Kvädet om Hymer* och *Lokes tröta*, skildrar hur Tor rövar en stor kittel från jättarna för detta ändamål. Festen hålls hos Ägir, havsjätten, men glädjen störs Loke som kommer objuden och på dåligt humör. Han säger gudarna sanningar som de inte vill höra ända till dess att Siv, Tors hustru räcker honom ett glas med lagrat mjöd i en kristallbägare. Då kommer Tor farande och jagar ut Loke, men episoden visar också skillnaden mellan de båda dryckerna. Mjödet var den ädlare drycken som var tänkt att lugna ner det dåliga ölsinnet.

Ölet var betydliga svagare och kunde inte lagras någon längre tid. Därför bryggde man vad man behövde till en fest och då gällde det att passa tiden:

Mycket för tidigt
kom jag till många
men till somliga alltför sent
ölet var urdrucket
eller ännu inte bryggt.⁷

Mjödet som kunde däremot lagras, varigenom alkoholhalten blev högre. Dryckens historia kan spåras mycket längre tillbaka än Ektvedpigens färdkost. Liksom ölet förekommer den i myter av olika slag. Enligt dikten *Ynglingatal* drucknade en av de första kungarna i Uppsala i ett mjödkar, när han var på besök i Danmark, påstår Snorre och tillägger

⁶ Grimnesmål 19

⁷ Den höges tal (Havamal)

att denne var dödfull vid tillfällena.⁸ Någon historisk sanning kan knappast rymmas i episoden, som nog ytterst har sin rot i antika källor.⁹ Bruket att brygga öl var enklare och ölgillet ingick i nordbornas festcykel. De germanska stammarnas dryckesvanor har skildrats av romaren Tacitus redan under 100-talet e.Kr. Han berättar att männen inte är återhållsamma, när det gäller drickandet; de festar dagar och nätter utan att det räknas för skamligt. Det borde vara ett enkelt sätt att besegra dem genom att ge dem mycket öl att dricka, föreslår Tacitus. Sedan kan man med lätthet slå ihjäl dem medan de sover ruset av sig.¹⁰

Det är ingen smickrande bild som Tacitus målar upp av männen i de germanska stammarna i detta kapitel, som mera sällan återges. Själv hade han inte någon större erfarenhet av stammarna i norr, utan lånade valda delar av tidigare skildringar av andra författare.¹¹ Inte heller hade Tacitus smakat deras öl, men det gjorde kejsar Julianus som 355–360 e.Kr. förde befäl över de romerska legionerna i Gallien. Upplevelsen fick honom att skriva en vers om ”vin som gjorts på korn”:

Är du Dionysos? Nej, det är inte sant!
 Bacchus, Zeus son, känner jag till, inte du!
 Han doftar av nektar, men du luktar get!¹²

Uppvuxen i östra delen av romarriket var Julianus mera förtjust i det aromatiska vinet. Annars uppskattade han både sin vistelse i norr och de germanska krigare som ingick i hjälptrupperna. Om han med tiden lärde sig att tycka om ölet under sina fyra år vid Rhengränsen är däremot okänt.

De isländska källorna på 1200-talet berättar om ölfester, som vanligtvis följde ett ceremoniel med skålar och recitationer av skaldestyc-

⁸ Heimskringla, 10

⁹ T.ex. Apollodoros 99–100

¹⁰ Germ kap 22

¹¹ Symes 1958, 136

¹² *Julian III*, öv. C.W. Wright., s. 304

ken, i varje fall under festens första timmar. Det varnas dock mot allt för mycket öl:

”Drucken blev jag
rent dödfull
borta i Fjalars berg,
bäst är det gille
där gästerna vaknar
och vettet vänder tillbaka”.¹³

(Det är dessvärre Oden själv som talar.)

Slutligen skall två gestalter omnämnas, Byggve och Beyla, som kallas Freys tjänare i prosainledningen till dikten *Lokes smädelsor*. Märkligt nog yttrar de sig under festen för att försvara sin husbonde den rasande Loke. Byggve är det personifierade sädeskornet (*bugg*) som ligger till grund för ölbrygden.¹⁴ Mera svårtolkat är namnet Beyla, men här kan man möjligen tänka på ett ursprungligt **bio-ilo* med betydelsen ”det lilla biet”.¹⁵ De personifierade symbolerna för Nordens två drycker får i dikten tillfälle att själva tala på gudarnas fest. Som alltid innebär tolkningar av en dikt som *Loketrätan* svårigheter, i synnerhet som dessa gestalter omnämns endast här. Helt otänkbart är det dock inte att de två dryckerna i Norden en gång i tiden har personifierats som gudomarna Byggve och Beyla.

KÄLLOR OCH LITTERATUR

Apollodorus: The Library of Greek Mythology. Öv. R. Hard. Oxford 1997: Oxford University Press.

”Egtvedpigen var icke fra Danmark” se <http://www.mynewsdesk.com/dk/nationalmuseet/pressreleases/egtvedpigen-var-ikke-fra-danmark->

¹³ Hvm 14

¹⁴ Simek, 1996 50

¹⁵ Simek 1995, 36. Tolkningen är Dumézil 2000, 49–80

- 1159457.
- Den höges tal (Havamal). *Den poetiska Eddan*. Öv. L. Lönnroth. Stockholm 2017: Atlantis.
- Dumézil, G. 2000. Deux petits dieux scandinaves: Byggvir et Beyla. *Mythes and dieux de la Scandinave ancienne*. Paris: Gallimard.
- Grimnesmål. *Den poetiska Eddan*. Öv. L. Lönnroth. Stockholm 2017: Atlantis.
- Hvass, L. 2000. *Ektvedpigen*. Viborg: Sesam.
- Julianus, *The Works of Julian*. Öv. C. W. Wright. London 1913: Loeb Classical Library.
- Kristiansen, K. och Larsson T. B. 2005. *The Rise of the Bronze Age Society: Travels, Transmissions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rydving, H. 1996. Suttungamjödets, vishetens källa. *Rus och rit*. Örebro: Bokförlaget Libris.
- Simek, R. 1996. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: Boydell & Brewer.
- Snorre Sturluson Heimskringla Noregs Konungasögur*. Ed. Finnur Jónsson. Köpenhamn 1911: G. E. C. Gads Forlag.
- Strabon, *The Geography of Strabo II*. Öv. H. L. Jones. London 1917: Loeb Classical Library.
- Syme, R. 1968. *Tacitus I-II*. Oxford: Clarendon.
- Tacitus Germania*. Öv. A. Önnerfors. Stockholm 2005: Wahlström & Wifstrand.
- Tacitus, *Germania and Agricola*. Ed. The Echo Library. Middlesex 2006.

ABSTRACT

What did they drink in Scandinavia in the Viking Age? This essay investigates and juxtaposes archaeological and textual sources, and suggests that men and women, as well as gods, drank both beer and mead.



dīn 2/2018

KEYWORDS: drinking; archaeological sources; textual sources; Scandinavia; the Viking Age

To profeter

AV EINAR THOMASSEN

I sitt stadig mer forbitrede oppgjør med pavekirken kom Martin Luther etter hvert til å utvikle en profetisk selvforståelse.¹ Selve ordet nølte han riktignok først med å ta i sin munn, men i *Warnung an seinen lieben Deutschen* i 1531 lar han det stå til:

Ettersom jeg er tyskernes profet (for slik et hofferdig navn må jeg fra nå av ta til meg, til lyst og fornøyelse for mine papister og esler), så vil det ikke desto mindre anstå meg, som en trofast lærer, å advare mine kjære tyskere mot den skade og fare som truer dem, og gi dem kristelig undervisning.²

Profetrollen kom til ham i en kampsituasjon. Kirken hadde avvist tesene om avlatshandelen han hadde fremmet i egenskap av teologisk lærer. Innenfor systemet fikk han ingen støtte; i stedet ble han fordømt som kjetter og risikerte å havne på bålet. I denne situasjonen vendte han seg til den lokale verdslige makten og til folket. Dem måtte han nå ha i ryggen om han skulle overleve. Det skjellsettende reformasjonsskriftet *An den christlichen Adel deutscher Nation* henvender seg i 1520 til de tyske fyrstene; masseproduserte flygeblader skaffer ham samtidig bred støtte i folket. Med kirkens institusjonelle plattform revet bort under føttene for seg må Luther nå forlite seg på kraften i sine egne retoriske evner og håpet om et lydørt publikum i sitt eget land. Han må utfolde profetens personlige karisma, drevet fram av guddommens direkte og

¹ Volz, *Lutherpredigten*, 72–76; Schilling, *Martin Luther*, 179–80. Om Luther som profet se også Kolb, *Martin Luther*, og Kasten, «Was ist Luther?», særlig 913–18.

² «Aber weil jch der Deutschen Prophet bin (Denn solchen hoffertigen namen mus jch mir hinfurt selbs zu messen, meinen Papisten und Eseln zur lust und gefallen), So will mir gleichwol als einem trewen Lerer gebueren, meine lieben Deutschen zu warnen für jrem schaden und fahr und Christlich unterricht zu geben ...» (WA 30, III, 290, 28).

uimotståelige kraft: «Det er min plikt å tale», sier han i avslutningen av Adelskriftet, og fortsetter: «Til nå har jeg mangfoldige ganger tilbudt mine motstandere fred, men nå ser jeg at Gud gjennom dem har tvunget meg til å åpne munnen på stadig videre gap ...»³

Profetrollens karismatiske legitimitetsgrunnlag er som kjent beskrevet av Max Weber.⁴ Mens presten får sin autoritet gjennom rollen han tildeles av organisasjonen han arbeider i, beror profetens myndighet helt og holdent på individuell karisma grunnet i et personlig kall.⁵ De er to klart adskilte måter å ha autoritet på. Så godt som ingen profeter kommer fra prestestanden, sier Weber.⁶ Luther var riktignok presteviet, munk og teologiprofessor, men tvunget ut av sin institusjonelt tildelte autoritetsposisjon fant han et nytt legitimitetsgrunnlag i profetrollen. Her bør vi vel skyte inn at Weber selv ikke klassifiserte Martin Luther som profet, men som reformator, og reformatorer skiller seg fra profeter, sier han, fordi de ikke gir seg ut for å tale verken i kraft av en innholdsmessig ny åpenbaring eller i kraft av et særskilt guddommelig oppdrag.⁷ Men dels motsier Weber her seg selv, ettersom han annetsteds fremhever at når det gjelder profeter, så kan det ikke dras noe skarpt skille mellom «religionsfornyere» og «religionsstifere»,⁸ og dels er det

³ Sitert etter Luther, *Verker i utvalg*, bd. 2, 80.

⁴ I religionsdelen av *Wirtschaft und Gesellschaft*, nå utgitt under tittelen *Religiøse Gemeinschaften* i Max-Weber-Gesamtausgabe, Abteilung 1, Band 22, Teilband 2. Det finnes også en *Studienausgabe*, uten tekstkritisk apparat og noter (2005). En mye brukt (men ikke alltid pålitelig) eldre engelsk oversettelse er Weber, *The Sociology of Religion*. «Prophet» er et eget kapittel i denne teksten, men Weber kommenterer profetrollen også andre steder i den.

⁵ MGW 1/22-2, 177–78.

⁶ MGW 1/22-2, 178.

⁷ MGW 1/22-2, 188: «Die indischen Religionsreformer endlich nach Art des Çankara und Ramanuja, und die Reformatoren von der Art Luthers, Zwinglis, Calvins, Wesleys sind von der Kategorie der Propheten dadurch getrennt, daß sie weder kraft einer inhaltlichen neuen Offenbarung noch wenigstens kraft eines speziellen göttlichen Auftrags zu sprechen präntendieren ...»

⁸ MGW 1/22-2, 177: «Wir wollen hier unter einem „Propheten“ verstehen einen rein *persönlichen* Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet. Wir wollen dabei hier keinen grundsätzlichen Unterschied darnach machen: ob der Prophet eine (wirklich oder vermeintlich) alte Offenbarung

temmelig klart at Martin Luther faktisk anså seg for å være gitt «et særskilt guddommelig oppdrag». At han hadde fått et kall av profetisk art, erkjente han, som vi så innledningsvis, selv. Tilhengerne hyllet ham for øvrig som profet allerede fra begynnelsen av 1520-årene og kalte ham en ny Elia.⁹

Liksom skillet mellom «religionsfornyere» og «religionsstifter» er utydelig, er heller ikke distinksjonen mellom reformator og profet entydig. En profet opptrer ikke i et religionshistorisk tomrom, men reagerer på en eller annen måte bestandig på eksisterende religiøse omstendigheter og kan i den forstand også beskrives som en reformator. Det lar seg for eksempel godt si at profeten Muhammads program var å reformere arabernes polyteistiske religion, som han fremstilte som et frafall fra den troskapen mot den ene sanne gud tidligere profeter hadde lært dem. Også jødene og de kristne ble etter hvert gjenstand for profetens kritikk, og særlig de senere åpenbaringene tar sikte på å korrigere deres villfarelser. Forkynnelsen i Koranen fremstår ikke som en ny religion, men som en reformasjon av en allerede eksisterende religiøs tradisjon som er kommet på avveier og trenger å få tilbake sitt opprinnelige innhold. Lignende perspektiver kan anlegges på Siddharta Gautama og buddhismen, som kan betraktes som en reformasjon av eldre indisk religion gjennom læren om «middelveien», på Zarathustras oppgjør med eldre iransk religion, og på Joseph Smiths prosjekt for en autentisk amerikansk kristendom.

Profeter er derfor alltid også reformatorer. Alle reformatorer er derimot ikke profeter. Det avgjørende distinksjonskriteriet her er om reformatorens prosjekt drives fram og legitimeres av karismatisk autoritet, det vil si et personlig kall som også anerkjennes av andre. Hvorvidt «åpenbaringen» er «innholdsmessig ny», som Weber anfører, er derimot et kriterium som vanskelig lar seg anvende. Det beror på øynene som ser. For Luthers teologiske motstandere var budskapet hans nytt

neu verkündet oder füglich neue Offenbarungen zu bringen beansprucht, ob er also als „Religionserneuerer“ oder als „Religionsstifter“ auftritt. Beides kann ineinander übergehen ...».

⁹ Jf. Kolb, *Martin Luther*, 17–33.

nok til at de fordømte ham som kjetter. Selv mente han tvert imot å ha funnet tilbake til kristendommens opprinnelige budskap og kjerne. I så måte er han ikke grunnleggende forskjellig fra profeten Muhammad, som anså seg kalt til å minne menneskene om islam som deres opprinnelige religion. Knappt noen profet har noen gang fremstilt sitt budskap som helt nytt¹⁰ – den karismatiske legitimiteten blir som regel supplert av andre legitimitetskilder, og fremfor alt slike som bidrar til å gjøre den karismatiske profeten troverdig ved å la ham (eller henne) inngå i en kontinuitet skapt av en større historisk fortelling. At profeten gjør krav på å representere religionens autentiske urform og forkynner nødvendigheten av å vende tilbake til denne, er i slike sammenhenger helt vanlig og en typisk del av den karismatiske retorikken selv. Det samme gjelder henvisninger til historiske forløpere og forbilder som har hatt det samme kallet.

I det følgende skal jeg forsøke å drive sammenligningen mellom Martin Luther og profeten Muhammad videre. Å sammenligne er jo en konstituerende grunnoperasjon i religionsvitenskapen som ofte har vært diskusjonstema i fagmiljøet. Det er en glede å tilegne denne lille studien vår gode kollega Håkan Rydving, som selv har deltatt med stor innsikt i denne diskusjonen.

Luther og Muhammad er ikke umiddelbart naturlige sammenligningsskikkelser, og jeg vet ikke om noen som har forsøkt å sammenligne dem før. Men det finnes faktisk noen berøringspunkter mellom dem, som er potensielt innsiktsskapende om man betrakter dem fra profettypologiens synsvinkel.

¹⁰ Heller ikke, for eksempel, cargokult-profeter, som gjerne forkynner en tilbakevending til tradisjonelle verdier, eller også påberoper seg (i likhet med Joseph Smith) slektskap med det gamle Israel og deres profeter (se spesialnummer av *Oceania* 85:3 [2015]). Lignende ting gjelder utvilsomt for nativistiske profeter på ulike kontinenter. Endog L. Ron Hubbard ble stilisert som profet med Buddha som forbilde (se f.eks. Christensen, «Inventing L. Ron Hubbard»).

PROFETEN SKRIVER SEG INN I HISTORIEN

Det er allerede nevnt at den profetiske selvkonstruksjonen gjerne gjør bruk av en historisk fortelling som profeten skriver seg inn i. For Muhammads del er dette et påtakelig og sentralt motiv. Mønsterfortellingen i Koranen handler om gjentatte frafall og påminnelser: Menneskene glemmer stadig vekk sin Skaper og forsømmer hans veiledning. Derfor utpeker guddommen profeter som skal minne menneskene om deres forpliktelser og advare om straffen de vil rammes av hvis de ikke lytter. Koranen nevner 26 profeter og utsendinger som har opptrådt før Muhammad, og bruker stor plass på å skildre profetenes kamp mot folkets uvilje og uforstand så vel som mot avgudsdyrkende tyranner. Den utmaler også de fryktelige ulykkene som tilstøtte alle dem som unnlot å lytte til profetenes advarsler. Disse fortellingene fungerer i Koranen som speil for Muhammads egne erfaringer og bidrar til å illustrere hans egen profetrolle.

Også for Luther og hans tilhengere var slike forbilder viktige. Slik Guds ord en gang hadde talt mot fiendene gjennom profeten Elia, slik taler det nå gjennom Martin Luther.¹¹ Han møter motstand og avvisning, liksom i sin tid profeten Jesaja.¹² Forløpere og forbilder fant han også i nyere historie, fremfor alt i Jan Hus, den tsjekkiske reformatoren som var blitt brent som kjetter vel hundre år tidligere. Det verserte også en historie om at Hus hadde profetert om Luther som sin etterfølger.¹³ På en lignende måte lar Koranen Jesus profetere om Muhammad.¹⁴

¹¹ Julepostillen 1522, over Heb 1:1–11. Luther går ikke god for den utbredte forestillingen om at Elia skal komme tilbake; i stedet fremhever han likheten mellom Elia og ham selv: «Drumb weyß ich gar nichts mehr von Elia tzukunft. Es were denn, das seyn geyst, das ist, das gottis wort widerumb wurd erfurbracht, wie sichts itzt anlesset; denn das der Bapst der Endchrist sey mit dem Turcken, ist myr keyn tzweyfel mehr, glew was du wilt» (WA 10.I.1, 148).

¹² Fortalen til Daniels bok 1530: WA 11.II, 105.

¹³ Hus – navnet betyr «gås» på tsjekkisk – skal ha sagt at det hundre år senere ville komme en «svane» som man ikke ville kunne steke. Se Kolb, *Martin Luther*, 34–35. Luther referer selv til denne profetien i WA 30.III, 387. Svanen ble for øvrig senere et vanlig symbol på Luther.

¹⁴ «... et sendebud som kommer etter meg, hvis navn er Ahmad» (Sure 61:6). Jeg bruker Bergs oversettelse i den lett bearbejdede versjonen i serien Verdens hellige skrifter.

Reformasjonen utviklet en egen frelseshistorisk fortelling der profeter og reformatorer har fulgt hverandre gjennom historien i stadig kamp mot avvisning og forfølgelse, med Antikrist som den stadige erkefienden. Denne fortellingen kommer for eksempel til uttrykk i Lutherelven Johann Agricolas *Tragedia Johannis Huss* (1537), der Agricola i sin Fortale setter Jan Hus inn i et slikt frelseshistorisk scenario. Historikeren Philip Haberkern beskriver det slik:

Agricola laid out a pattern of God's interaction with the world in which sin took root, a pure man came forth to preach the truth, but was subsequently rejected by society. In the wake of this rejection, horrible consequences were visited upon the people who eschewed God. Noah, Lot, Moses, Daniel and, of course, Jesus were all examples of these ignored and despised prophets. After Jesus and the apostles, though, this chain of pure men seemed to be severed, but the martyrdom of Hus revived this traditional schema. ... Hus opposed the papal Antichrist in his iteration of the cyclical confrontation between truth and godlessness. ... Hus's struggle, connected here to the past cycle of proclamation and rejection that characterized Luther's sense of Church history, was also linked to the current Lutherans' efforts to defeat the Pope. The vehicle of this linkage was prophecy.¹⁵

For Luther så vel som Muhammad var det viktig å ha forløpere. Profetrollen støtter seg ikke kun på profetens egne karismatiske begavelse, men tilføres ytterligere legitimitet ved å plasseres inn i en fortelling som gjør profeten gjenkjennbar ved hjelp av analoge eksempler i den kollektive hukommelse – forløpere som forkynte det samme budskap, eller/og som møtte motstand og ble offer for forfølgelse. Gjenkjennelseeffekten i slike fortellinger bidrar til å sanksjonere det profetiske kallet i en situasjon der institusjonelle legitimitetskilder ikke er til-

¹⁵ Haberkern, «After Me There Will Come Braver Men», 187. For Luthers historiesyn henviser Haberkern til Headley, *Luther's View of Church History*, 101 ff. Ifølge Headley var riktignok Luther selv mer opptatt av den inspirasjon og trøst han kunne finne i sine profetiske forløpere som enkeltpersoner enn å konstruere frelseshistoriske kjeder av profetiske sannhetsvitner. Det siste motivet kan man imidlertid også finne hos Melancton.

gjengelige; outsideren skaper en alternativ versjon av den i utgangspunktet felles historien, med seg selv i sentrum. Denne slags operasjoner, der man skriver seg selv inn i en større frelseshistorie, er antagelig et utbredt fenomen i profetisk-karismatiske bevegelser, uten at vi kan eller trenger å forfølge temaet videre på bred basis her.¹⁶

TYSKERNES PROFET OG DEN ARABISKE KORAN

Et annet påfallende berøringspunkt mellom Luther og Muhammad er den rollen etnisiteten spiller i deres profetiske identitetskonstruksjon. Luther så altså på seg selv som «tyskernes profet».¹⁷ Det er sine «kjære tyskere» han er kalt til å advare og belære. Som en viktig del av sitt oppdrag skaffer han dem også Skriften på deres eget språk. Profeten Muhammad var på sin side opptatt av at han brakte «en arabisk Koran»:

Så har Vi da åpenbart deg en Koran på arabisk, slik at du kan advare byenes mor (Mekka), og dem omkring den, at du kan advare mot samlingens dag, hvorom ingen tvil hersker. En del vil gå til paradiset, og en del til Ilden! (Sure 42:7)¹⁸

Den etnisk-regionale selvprofileringen kan betraktes som en medkonstituerende komponent i den profetiske selvkonstruksjonen. Liksom profeter sjelden utgår fra prestestanden, opptrer de som regel heller ikke i den religionspolitiske maktens kjerneområder. Det er i utkantene profetene står fram; de målbærer periferien overfor sentrum, de gir marginaliserte grupper en stemme, de driver identitetspolitikk. Mønsteret finnes overalt, i ulike varianter, fra Stillehavsregionens cargo-kulter

¹⁶ Mani fremstilte seg som etterfølger til Jesus, Zarathustra og Buddha, og til profeter som Set, Enok o.a. (*Kefalaia* s. 7, 12; Thomassen og Skjervø, *Manikeiske skrifter*, 143–47). Joseph Smith så seg som arvtaker etter de gammeltestamentlige, kristne, nephittiske og andre profeter, og som en ny Moses. Se også ovenfor, n. 10. Eksempelene kan sikkert forfleres.

¹⁷ Jf. WA 41, 706 (en preken fra 1536): *Ego propheta Germaniae*. Se Kasten, «Was ist Luther?», 915; Schilling, *Martin Luther*, 270–78.

¹⁸ Jf. surene 12:2, 20:113, 39:27–28, 41:3, 43:3, 46:12.

til kimbanguismen og yoruba-profeter i Afrika, til den amerikanske mormonismen. Profeten henter kraft fra sin egen posisjon i marginaliteten, og trekker tilhengere som ser ham som målbærer av deres egne aspirasjoner om synlighet, anerkjennelse og myndighet.

Til forskjell fra enkelte andre profeter var Martin Luthers nasjonale eller etniske identitet ikke en del av hans opprinnelige kallsmotivasjon. Vendingen mot det tyske fant sted i løpet av den omorienteringen som Kirkens avvisning gjorde nødvendig. På samme måte som tapet av det institusjonelle fotfestet i Kirken drev Luther inn i profetrollen, gjorde konflikten med Roma det også nærliggende for ham å anta rollen som tyskernes talsmann. I den rollen kunne han nyttiggjøre seg en allerede ulmende motvilje mot pavekirkens økonomiske utnyttelse av Tyskland, og både Adelsskriftet og *Kirkens babylonske fangenskap* inneholder sterke angrep på «det romerske tyranni» og pavens griske, bedragerske og djevlelske utplyndring av den tyske nasjon og av folket. Betoningen av tysk identitet og den retoriske polariseringen av Roma og Tyskland blir dermed integrerte deler av Luthers profetkall.¹⁹

Når Koranen taler om «en Koran på arabisk», handler det i første omgang mer om språk enn om etnisk identitet.²⁰ Koranen er åpenbart på arabisk for at også araberne skal bli overbevist om Allahs befalinger og dommen som forestår. «Hadde Vi sendt den til noen blant de fremmede folk, og han hadde fremlest den for dem, så ville de ikke ha trodd på den» (sure 26:198–99).²¹ Åpenbaringen er gitt på «klart arabisk» for at den skal nå fram.²² Araberne som folk er derimot ikke tematisert i Koranen. Samtidig er det et gjennomgående motiv at utsendinger omtales i tilknytning til det folk (*qawm*) hver av dem er ut-

¹⁹ Hvordan reelle kulturkonflikter mellom Tyskland og Italia, samt en begynnende nasjonalisme, også gjorde seg gjeldende her, er beskrevet i Reinhardt, *Luther, der Ketzer*. At Luther ikke kan gjøres medskyldig i seinere tysk nasjonalisme, som forsøkte å utnytte ham på denne måten, er selvsagt.

²⁰ For den nyere diskusjonen se Wild, «An Arabic Recitation», særlig 142–47.

²¹ Jf. sure 14:4: «Vi har ikke sendt et sendebud uten i sitt folks språk, så han kan gjøre alt klart for dem.»

²² «Dette er en åpenbaring fra all verdens Herre, den betrodde Ånd steg ned med den til ditt hjerte, så du kunne bli en advarer på klart, arabisk språk» (sure 26: 192–95).

sendt til. Profetkallet er slik nært knyttet til det folk som er målgruppen for den enkelte profetens forkynnelse. Muhammad er i det perspektivet utsendt til araberne, eller mer spesifikt er det vel befolkningen i Mekka som skal oppfattes som hans *qawm*. Men Koranen appellerer ikke direkte til deres etniske selvbevissthet. Snarere er det folkets motvilje det fokuseres på i slike sammenhenger. På den annen side er det ikke tvil om at etnisk identitet og regional profilering er vesentlige elementer i islams tidlige suksesshistorie. Mekka får en hovedrolle som bønneretning og valfartsmål. Byens førislamske tempel og valfartsritualer blir integrert i den nye religionen og knyttes etiologisk til Abraham, Hagar og Ismail. Disse skikkelsene konstrueres genealogisk som arabernes stamfedre og stammor, og fortellingene om dem stedfestes i Mekka-regionen.²³ Abraham og Ismail skal ha bygget gudshuset Ka'baen, og de ulike *hajj*-ritualene forklares ved hjelp av fortellinger om hva Abraham, Hagar og sønnen Ismail foretok seg i området. På denne måten skrives den egne arabiske identiteten inn i det profetiske budskapets universelle grunnfortelling. Uavhengig av – man kunne nesten si på tross av – hva Koranen har å si om araberne som folk, kom kombinasjonen av profetens gudsforkynnelse med et arabisk identitetsdannelsesprosjekt til å bli avgjørende for budskapets gjennomslag. Forkynnelsens appell og suksess lå nettopp her: i muligheten den tilbød en hittil marginal etnisk gruppe å innta en hovedrolle på verdensarenaen i kraft av et universelt budskap som rykket gruppen inn i frelseshistoriens sentrum.²⁴

For både Luther og Muhammad var koblingen av budskapet til etnisk identitet og regional tilhørighet en vesentlig del av profetkallet. Kob-

²³ Forestillingen om Abraham som arabernes stamfar var etter alt å dømme etablert allerede før Muhammad (belagt hos kristne forfattere som Sozomenos av Gaza og Theodoret); se Sinai, *The Qur'an*, 70.

²⁴ Patricia Crone beskriver motivasjonen bak arabernes ekspansjon på denne måten: «Muhammad having fused a jealous God and a peninsular identity, *something* had to happen. ... it was exactly in the interaction between a universal truth and a parochial identity that the dynamic potential of their aegis lay» (*Slaves on Horses*, 26). Spenningen mellom det religiøse universalitetsmotivet og arabiske forrangsforestillinger er en stadig problemstilling i islams tidlige historie (og ikke bare da); se f. eks. Donner, *Narratives*, 104–11.

lingen ytrer seg naturligvis ulikt for hver av dem. Luther profilerer seg eksplisitt som «tyskernes profet» og henvender seg til «mine kjære tyskere». Muhammad gjør ikke det samme når det gjelder araberne.²⁵ Han betoner heller ikke etnisitet i kamp mot en ytre fiende, slik den kjetterfordømte Martin Luther ble ledet til å gjøre. Motsatt finner Muhammads inkorporering av mytologiske motiver og rituelle forordninger med særskilt arabisk forankring i sitt religionskonsept ingen parallell i Luthers reformasjonsprosjekt: At Luther var tyskernes profet betød ikke at tyske helligsteder og tyskernes rolle i frelseshistorien fikk en særskilt plass i den evangelisk reformerte kristendommen. Militær ekspansjon stod heller ikke på programmet. De historiske betingelsene omkring Muhammads og Martin Luthers utfoldelse av sine profetkall er forskjellige, men for begge spilte betoningen av etnisitet og motsetningen mellom periferi og sentrum en vesentlig rolle for forkynnens gjennomslagskraft. Karisma er ikke så mye en iboende personlig egenskap som noe som skapes i et vekselvirkningsforhold mellom karismatikerens personlighet og responsen fra hans publikum, der hans evne til å artikulere deres kollektive identitet og økonomisk-politiske interesser er en avgjørende forutsetning.

DET GJELDER Å TRO

Det siste punktet vi skal se på, er sammenhengen mellom profetens karismatiske autoritetsform og den profetiske forkynnens innhold. Ett påfallende likhetstrekk mellom Martin Luthers og Muhammads profetkall har man kanskje allerede lagt merke til i enkelte av tekstene som var sitert ovenfor: Begge betegnet seg som *advarere*. Advarerrollen er nært knyttet til de respektive målgruppene: Muhammad er sendt, lik profetene før ham, for å advare sitt eget folk om dommedagen som snart kommer; profeten Luther er kalt til å advare sine kjære tys-

²⁵ Betegnelser som «den arabiske profeten» har vært ganske vanlige i fremstillinger av Muhammad, men forekommer ikke, så vidt jeg vet, i muslimske kilder. Uttrykket «arabernes profet» ble i middelalderen iblant brukt av kristne forfattere (Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, 359). Brukt av ikke-muslimer risikerer slike betegnelser å ha nedsettende konnotasjoner.

kere om fortapelsen de uunngåelig vil gå i møte om de ikke bryter med Antikrist, paven, og begynner å tro rett. For begge er dommedagstruselen her et hovedmotiv.

Advarer-rollen er en vesentlig komponent i Koranens profetbegrep.²⁶ Den er særlig fremtredende i surene fra Mekka-tiden, der jo også dommedagsforkynnelsen er et hovedtema; det er først i de senere Medina-tekstene at Muhammad selv eksplisitt gis tittelen «profet», *nabiyy*, samtidig som hans myndighet som religiøs leder forsterkes.²⁷ Også Martin Luther nøyde seg i den tidlige fasen av sin virksomhet med å beskrive sitt kall som å «advare og forman», og tok til seg betegnelsen «profet» først på et senere stadium i karrieren.

Begge de to profetene taler sterkt om «tro». Den som ikke tror, vil gå fortapt. Rett nok er Koranens begrep om tro (*iman*) på viktige måter forskjellig fra Martin Luthers – ikke bare med hensyn til troens gjenstand, men også rent semantisk. I Koranen handler tro om ydmykhet overfor Skaperen og Herren, om å ta til seg tegnene han har åpenbart i skaperverket og gitt ved sine sendebud, og om å la seg veilede og undervise av sendebudenes forkynnelse slik at man handler rett i livet. Elementer av en paktsidé, som i jødedommen, men i Koranen mellom guddommen og menneskeheten som helhet, er også til stede.²⁸ For Luther er det den betingelsesløse og gjerningsuavhengige nåden gjennom troen på den korsfestede og oppstandne Kristus som er hovedtanken. Men trosbegrepet i Koranen og hos Luther har samtidig det til felles at troen i utgangspunktet er et personlig og individuelt anliggende. Profetens karismatiske forkynnelse sikter seg inn mot enkeltindividets selvoppfatning; den taler guddommens direkte ord som skal skape gudsfrykt i tilhøreren og bevirke en total omvendelse. Tilhøreren skal snus bort fra seg selv og legge seg åpen for guddommens overveldende tiltale – motta Ordet hos Luther, Allahs veiledning i Koranen. Det mennesket som er «innkrøkt i seg selv», som Luther sier (med et uttrykk hentet fra

²⁶ Se f. eks. sure 32:3, 35:24, 79:45; Sinai, *The Qur'an*, 13.

²⁷ I Mekka-surene brukes termen *nabiyy* eksplisitt kun om bibelske skikkelser. Jf. Sinai, *The Qur'an*, 125, 206–9.

²⁸ Se f.eks. Smith, «Faith».

Augustin), og som skal bringes til å vende om og ta imot Guds nåde og ord, møter vi også i Koranen: «Se, Herren er den store velgjører, som ved pennen har undervist, undervist mennesket om ting det ikke kjente. Nei, mennesket er sannelig oppsetsig, for det mener å være seg selv nok!» – sure 96:3–7, ifølge tradisjonen den aller første åpenbaringen. En individualistisk orientering med vekt på personlig gudsfrykt karakteriserer trosforståelsen i det eldste sjiktet i Koranen, fra tiden før oppbruddet til Medina. Enhver er ansvarlig for sin egen frelse, ingen kan gå i forbønn for andre.²⁹ Det samme mente Martin Luther: Frelsen avhenger fullt og helt av den enkeltes egen tro og gudsforhold; nettopp derfor angrep han avlatshandelen. Det er ikke tvil om at denne individualistiske religionsforståelsen i begge tilfeller springer ut av en dypt følt «oppdagelse», med et påfølgende sterkt meddelelsesbehov og et kall til å «advare». Samtidig er en direkte appell til individets personlige syndserkjennelse åpenbart en naturlig strategi for en karismatisk forkynner som ønsker å få sitt publikum i tale, når forkynneren ikke har i ryggen autoritetskilder av institusjonell eller tradisjonell art.

I samsvar med forkynnens individualistiske aksent er også organiseringen av tilhengerne i utgangspunktet løs og tenkt nedenfra og opp. Martin Luther insisterte som kjent på «det allmenne prestedømme» i den tidlige fasen av reformasjonsprosjektet. Han tenkte seg selvstyrte menigheter som skulle fungere kun i kraft av medlemmenes tro og forkynnelsen av Ordet.³⁰ Ingen klerikale autoriteter skulle være mellommenn mellom de troende og Gud. Muhammads tilhengere i Mekka var også en forsamling av de troende. I denne tidlige fasen ser det ut til at også jøder og kristne var inkludert i trosfellesskapet.³¹ Vi må riktignok anta at Muhammad selv inntok en privilegert rolle i forkynnelsen av gudsordet i en grad som Luther ikke tenkte seg at noen enkeltpersoner

²⁹ «Ingen kan bære en annens byrde», sure 53:38. Se Sinai, *The Qur'an*, 163–66.

³⁰ Tanken er særlig tydelig uttrykt i det lille skriftet «At en kristen forsamling eller menighet har rett og makt til å bedømme enhver lære og til å kalle, innsette og avsette lærere. Redegjørelse og begrunnelse ut fra Skriften» (1523), på norsk i Luther, *Verker i utvalg*, bd. 3, 204–12.

³¹ Donner, *Muhammad and the Believers*.

skulle ha i kristne menigheter – heller ikke han selv eller andre som var kalt til å preke. Vi skal heller ikke overse at omstendighetene er ulike: Luther kjemper for frigjøring fra en eksisterende mektig kirkeorganisasjon og gudsordet forkynnes med utgangspunkt i en allerede foreliggende skriftkanon. Muhammad på sin side begynner på bar bakke når det gjelder religiøs organisasjon, og i en vesentlig forstand også når det gjelder hellig skrift.³² Men det er samtidig slik at vi i begge profetkarriere tydelig kan konstatere en utvikling fra et løsere organisasjonskonsept til en mer autoritær ledelsesmodell og kontrollvilje.

Fra Mekka til Medina forandrer tonen seg i Koranen.³³ De troende blir nå tydeligere forstått som et kollektiv og avgrenset mot dem som ikke tror, også mot jøder og kristne. Profeten leder de troende i krig mot de vantro, det kreves lojalitet mot gruppen, og tro viser seg også i viljen til å kjempe for den med livet som innsats – *jihad*. Muhammad tituleres nå eksplisitt som «profet», og de troende avkreves lydighet mot både «Gud og Hans sendebud». Profeten begynner å utforme detaljerte lover for sitt folk av troende; overtredelser skal straffes som forbrytelser allerede i denne verden og ikke først på dommedagen som synder det er ført regnskap over for hver enkelt hos Gud.

Trekk av en lignende utvikling ser vi hos Martin Luther. Ettersom reformasjonen skjøt fart, og de potensielt anarkistiske konsekvensene av hans grunnplanbaserte menighetsidé kommer til syne, blant annet i bondeopprøret, forlater han denne ideen og appellerer heller til den verdslige øvrigheten som garantist for at troen utøves rett i de troendes forsamlinger. Dermed utvikles det i løpet av 1520-årene et visitasjonssystem som gir myndighetene – landsherrer og byråd – fullmakt til å overvåke menighetene, samt et undervisningssystem som skal sørge for at både prester og befolkningen får en rett kristelig opplæring.³⁴ Menighetene og deres medlemmer innordnes nå i staten på en måte som

³² Det kan riktignok her diskuteres i hvilken grad de tidlige Mekka-surene oppfatter seg selv som deler av en ny bokåpenbaring heller enn som forkynnelse på grunnlag av en bok som allerede er blitt åpenbart til jøder og kristne.

³³ For det følgende, se Sinai, *The Qur'an*, 188–206.

³⁴ Schilling, *Martin Luther*, 432–50.

gjør rollene som borger, undersått, troende kristen og menighetsmedlem koekstensive – slik også de troende muslimene i Medina ikke lenger bare er medlemmer av en religiøs gruppe, men også undersåtter i en ny statsdannelse, den muslimske *umma*. Sentralt i denne utviklingen står videre Luthers katekismer, som ble skrevet for å bringe til veie den frelsesnødvendige kunnskap som det påligger alle undersåtter å tilegne seg og øvrigheten å påse at de gjør det.³⁵ Troen er her ikke lenger kun et privat anliggende, individets personlige respons på kraften i guddomsordet, den er normerende for et samfunn og en stat:

Selv om man verken kan eller skal tvinge noen til tro, skal man likevel ta allmuen skikkelig i skole, så folk får vite hva som er rett og urett hos dem som de vil bo og livnære seg sammen med. Den som vil bo i en by, må kjenne og overholde de rettsreglene som gjelder der, og som han vil nyte godt av, likegyldig om han tror eller i sitt hjerte er en slyngel eller kjelt-ring.³⁶

«Det er ingen tvang i religionen» sier Koranen også (sure 2:256). Ikke desto mindre blir religionen kilde til lov og rett i et samfunn, med sanksjoner for de ulydige – korporlig straff for brudd på profetens åpenbarte forordninger i Koranen, i Martin Luthers tilfelle forvisning for alle som ikke vil katekiseres.

Til tross for forskjellene i deres respektive politiske roller, og i den type ordninger hver av dem ønsker å gjennomføre, har de to profetene det til felles at de begge gjennomgår en utvikling fra en individorientert forkyndelse, der troen primært er et personlig ansvar, til en samfunnsorientert styringsvilje, der den autoriteten profetene hadde tilegnet seg

³⁵ I innledningen til sin lille katekisme (1529) skriver Luther blant annet: «Men til dem som ikke vil lære dette, skal man si at de forneker Kristus og ikke er kristne; de skal ikke gis adgang til nattverden, ikke få stå som faddere og heller ikke gjøre bruk av den kristne frihet på noen som helst måte. Nei, de skal ganske enkelt overgis til paven og hans jurister – og dertil til djevelen selv. I tillegg skal foreldrene eller husbondfolket nekte dem mat og drikke og gjøre det kjent for dem at fyrsten vil jage den slags udannede mennesker ut av landet» (Luther, *Lille og store katekisme*, 4–5).

³⁶ Fortsettelsen av teksten sitert i forrige note.

gjennom sin karismatiske appell utnyttes til utøvelse av politisk makt. Prosessen munner historisk sett ut i kalifatet i det ene tilfellet og i det nordeuropeiske eneveldet i det andre – begge religiøst legitimerede styringsformer med kontroll over religionen som et viktig statsanliggende. I et webersk perspektiv dreier det seg her naturligvis om karismaens rutinisering (*Veralltäglicung*), der den opprinnelige karismatiske autoriteten omdannes til institusjonell autoritet. Men i begge tradisjonene er en iboende spenning mellom karisma og institusjon også en uutryddelig del av den historiske arven. I lutheranismen ytrer denne spenningen seg i stadig tilbakevendende konfrontasjoner mellom statskirker og vekkelsesbevegelser; islams historie oppviser på en lignende måte gjentatte motsetninger mellom et institusjonelt sunni-islam som er lojalt mot herskeren på den ene siden og karismatiske bevegelser forankret i sjia-islam, sufisme eller varianter av salafisme på den annen.

*

I denne artikkelen har vi eksperimentert med komparativ metode ved å sammenligne to religionshistoriske skikkelser som ikke vanligvis ses i lys av hverandre. Hensikten har ikke vært å redusere Martin Luther og Muhammad til en felles «essens» – et slikt mål har aldri vært god komparativ metode. Personer og forløp i historien er unike og forekommer bare én gang. Men det som bare er unikt, er ubegripelig – *individuum est ineffabile*. Skal vi forsøke å forstå og beskrive historiske begivenheter og prosesser, de humanistiske vitenskapenes data, må vi anvende begreper, og begreper anvendes per definisjon om noe som forekommer i mer enn ett eksemplar. Her har vi tatt i bruk begrepet «profet», med utgangspunkt i Max Webers idealtypologiske metode, og brukt det for å systematisere en del data angående skikkelsene Muhammad og Martin Luther. Det har hjulpet oss til å få øye på noen mønstre som går igjen, og som gir anledning til å forme noen empiriske generaliseringer om den religionshistoriske skikkelsestypen «profet» – uten ambisjoner om å tilskrive slike generaliseringer status av lov og nødvendighet. Den komparative metoden er slik et hjelpemiddel til

bedre å forstå konkrete historiske data i deres individuelle egenart ved samtidig å betrakte dem som eksempel på alminnelig forekommende fenomener. Teoretisk generalisering og historisk individualisering står dermed i et uoppløselig gjensidig avhengighetsforhold – historie uten teori gjør oss nærsynte; teori uten historie gjør oss blinde.

LITTERATUR OG FORKORTELSER

- Christensen, Dorthe R. «Inventing L. Ron Hubbard: On the Construction and Maintenance of the Hagiographic Mythology of Scientology's Founder». I: J. R. Lewis og J. Aa. Petersen (utg.), *Controversial New Religions* (Oxford: OUP 2005), 227–258.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge UP 1980.
- Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: The Belknap Press 2010.
- . *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Studies in Late Antiquity and Early Islam 14. Princeton, N.J.: Darwin Press 1998.
- Haber Kern, Philip. «‘After Me There Will Come Braver Men’: Jan Hus and Reformation Polemics in the 1530s». I: *German History* 27:2 (2009), 177–195.
- Headley, John M. *Luther's View of Church History*. New Haven, CT: Yale UP 1963.
- Hoyland, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Studies in Late Antiquity and Early Islam 13. Princeton, N.J.: Darwin Press 1997.
- Kasten, Ingrid. «„Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn“: Die Anfänge des Luther-Mythos im 16. Jahrhundert Luther-Bilder.» I: V. Bok og F. Shaw (utg.), *Magister et amicus: Festschrift für Kurt Gärtner zum 65. Geburtstag* (Edition Praesens 2003), 899–931.
- Kolb, Robert. *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero: Images of the Reformer 1520–1620*. Grand Rapids, MI: Baker Books 1999.

- Koranen*. Overs. E. Berg. Oslo: De norske bokklubbene 2000.
- Luther, Martin. *Lille og store katekisme*. Overs. S. Hjelde, innl. I. Lønning. Oslo: De norske bokklubbene 2001.
- . *Verker i utvalg*. Utg. I. Lønning og T. Rasmussen. 6 bd. Oslo: Gyldendal 1979.
- MWG = *Max-Weber-Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr Siebeck 1984–Reinhardt, Volker. *Luther, der Ketzer*. München: C. H. Beck 2016.
- Schilling, Heinz. *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. 3. oppl. München: C. H. Beck 2016.
- Sinai, Nicolai. *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh UP 2017.
- Smith, J. I. «Faith». J. D. McAuliffe (utg.), *Encyclopedia of the Qur'an*, bd. 2 (Leiden: Brill 2002), 162–71.
- Thomassen Einar og Prods O. Skjervø. *Manikeiske skrifter*. Oslo: De norske bokklubbene 2011.
- Volz, Hans. *Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius*. Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 12. Leipzig: Eger & Sievers 1930.
- WA = *D. Martin Luthers Werke*. 120 bd. Weimar 1883–2009. For denne artikkelen er netttutgaven brukt: <http://luther.chadwyck.co.uk/deutsch/frames/home/home>
- Weber, Max. *Religiöse Gemeinschaften*. = MWG, I, 22/2. Utg. H. G. Kippenberg *et al.*. Tübingen: Mohr Siebeck 2001.
- . *The Sociology of Religion*. Overs. E. Fischhoff. Boston: Beacon Press 1963, og seinere opptrykk.
- Wild, Stefan. «An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qur'anic Revelation». I: S. Wild (utg.), *Self-Referentiality in the Qur'an* (Diskurse der Arabistik 11; Wiesbaden: Harrassowitz 2006), 135–157.

ABSTRACT

Rejected by the Church, Martin Luther was led to assume the role of a prophet. As an exercise in comparative religion, taking its cue from Max Weber, the article compares Luther's charismatic prophethood with that



dīn 2/2018

of Muhammad. Three main aspects are studied: the historical construction of a succession of prophets, the association of prophecy with regional self-assertion, and the development from an individualistic concept of faith to demands of loyalty towards institutional authority.

KEYWORDS: Prophet; charisma; Max Weber; Martin Luther; Muhammad; comparison

Det nye menneske anno 1700

AV KARSTEIN HOPLAND

For humanvitenskapens arkeologi (Foucault) er 1700-talet avgjerande. Det europeiske mennesket hadde i reformasjonsepoken blitt tvinga av tunge erfaringar, svolt og død, men òg av religiøse idear om rettferd og visjonen av eit fritt menneske, til å eksperimentera i tankar og handling med seg sjølv. I endetida skal det siste også bli det nye, ved å lausriva seg frå tusenårige traderte mønster og utkasta draumar for et nytt samfunn. Uunngåeleg var det også at det var dei gamle *idola* (Bacon), lærdes normer for det menneskelege, som vart reformulerte, som antikkens *rasjonelle dyr* og det jødisk-kristne *gudsbilete*.

Trenden er at den arkaiske underordning gjennom lydig *imitatio dei* vert erstatta til sist av det moderne imperativ om å «setja seg sjølv» (Fichte 1794). Kant-eleven Fichte vart skulda for ateisme, og måtte gje frå seg professorpost og popularitet i Jena 1798. I Berlin vart han òg inspirert av den nye religiøse bølge. Den vel hundreår gamle «ego-filosofien» frå Descartes (1637) var kanskje i ferd med å kulminera. Ein ny variant av det religiøse var på trappene, «teosofi» i moderne tapping, som mellom andre Hegel tok med seg frå sitt lutherske Baden. Subjektivitetens eksponent, Kant, vart berre eit nødvendig trinn på vegen mot det Absolutte.

I siste halvdel av 1600-talet ebbar dei destruktive religionskrigane om territorium og grenser i det konfesjonelt splitta Europa ut. At «fyrstens religion skulle vera folkets» førte òg med seg ei gigantisk diskreditering av Europas fyrstehus. Ikkje minst blant religiøse minoritetar, som hadde blitt ramma av forfølgjing og landsforvising. Blant desse, ikkje minst i Holland og England, er det at nye tankar om individuell fridom og demokrati veks eksistensielt fram. Den engelske revolusjon i 1689 viser veg med menneskerettar og moderne statsfilosofi. John Locke (1632–1704), grunnleggaren av ein ny humanistisk filosofi (empirismen), var mellom dei som returnerte saman med den protestantiske

Wilhelm av Oranien. Det katolske sakrale kongedømme som hadde styrt med støtte frå den mektige tysk-spanske keisarmakt, var no ute i England. Eit kongedømme av Guds nåde var framfor alt feil teologi. Gudsstyret skulle skje via enkeltmenneskets personlege gudstru. Den moderne religionens tid er på veg.

Parallelt med slike politisk-religiøse omveltingar veks det fram vitenskapleg-filosofiske prosjekt for å komme teoretisk til rette med krigens helvete. Det vondes problem var kjent for folk flest gjennom forteljinga om Bibelens Job; no trong ein nye svar. Den tyske universallærde Gottfried Leibniz (1646–1716), som også la grunnlaget for Kants seinare transcendentalfilosofi, formulerte 1600-tallets standardløysing: Verda er ein pre-etablert harmonisk heilskap og «den beste vi kan tenkja oss». Vidkjent vart Voltaires spott over det han såg som ein livsfjern optimisme. Til medlem av det engelske Royal Society kunne han likevel utpeikast, han til liks med Newton.

For Leibniz er verda eit system av relasjonar mellom autonome kraftsentra, såkalla monadar styrt av det indre program dei har som lekk av kosmos. I politikkens verden burde det då kanskje i utgangspunktet vera lite rom for disfunksjonelle valg. At det ufornuftige, som krigar, finns, kan forklarast gjennom systemets innebygde slingringsrom. Den metafysiske pluralisme impliserer at ikkje alt er gitt *a priori*, så lenge organiseringa, relasjonane mellom utallege monadar, ikkje er komplett, noko han neppe kan bli.

Menneskets særstilling er ikkje at det er erkjennande, for persepsjonar av altet har alle monadane frå sin individuelle synsvinkel, men at mennesket som den einaste også kan persipera seg sjølv. Denne *appersepsjonen* er det Kant utdjuvar med sitt transcendentale ego, som i «Kritikken av den reine fornufta» får plassen som det organiserande sentrum i det subjekt som «set verda». Denne erkjenninga av seg sjølv som del av eit system kan vi forstå som innfallsporten til å kunna perfeksjonera – som menneske – samfunnet gjennom organisering. Leibniz var rådgjevar innan den europeiske politiske elite, initiativ av internasjonal forskning (akademi), og meklar mellom partar i statlege religionskonfliktar. Så han skulle ha nok å gjera.

Den jødiske Baruch Spinoza (1632–1677) såg bort frå aristotelisk formålstenking som inspirerte den kristne Leibniz. Hans paradigme var den nyare naturvitskap med sin mekanistiske naturalisme. Han meiner som Descartes at alt er målbar rørsle, og elles rein tenking. Ei verd med mange herskarar, med krig og kaos som resultat, krov òg for han eit nytt grunnlag for konsensus; det er kunnskapen om det nødvendige som skal redda oss. Denne rasjonalitet er innebygt i det som er, som ei usynleg absolutt makt, «Gud eller Naturen». Dette kan oppfattast som sekularisert religion eller jødedom. Den jødiske *Kabbala* tolkar verdas struktur i lys av bokstavane i det hebraiske alfabet. Spinoza uttrykkjer noko liknande når han seier at av alle årsaker er Gud aleine *causa sui*. «Kjærleiken til Gud» er erkjenninga av den logisk-kausale samanheng i alt som er, og dermed den vitskaplege etikk som kan sikra freden anno 1670. Her må det i alle fall erkjenningsvilje til.

Karakteristikken «subjektivitetens sekel» er i historisk perspektiv i første rekkje mynta på progressive krinsar og tankar innafor det protestantiske Europa. Liksom 1600-talets absolutisme var ein konsekvens av reformasjonens kamp mellom fyrstehus, får no etterkvart den kulturkritiske bibelkristendom, som ville restarta frå NTs primitive nivå, meir gjennomslag. I puritanismens England står enkeltmenneskets rolle og likeverd i sentrum. Og dette allmenn-menneskelege vert – med nedtoning av bibelske og platoniske referansar – grunntanken i engelsk empirisme; som ikkje berre er ein kunnskapsteori, men like mykje etikk og mentalitet.

Medisinsk utdanna Locke gjorde det for sinnet som Hobbes (1588–1679) gjorde for samfunnet, ved i borgarkrigsår å peika på den rasjonnelle eineherskar. Hobbes sitt menneskebilete var konsipert ut frå den nye naturvitskapens mekanistiske verdbilete, medan Locke gjorde psykologien til ny filosofisk vitskap. Han utforska korleis det primitive sinn (*tabula rasa*), på basis av vilkårleg sansing, kunne finslipast til ein ordna kunnskap om den verd kroppen var lokalisert i.

Mennesket, utan hjelp av det gudeslektskap det hadde blitt tillagt, vert i erkjenningspsykologien ein instans som formar verda i sitt bilete. Denne tanke om det kreative ego eller refleksjonen, som organiserer det

sanselege materiale gjennom *namngjeving* (nominalisme), er det heilt sentrale i Lockes essay om «human understanding» (1690). Eit stort tilskot til opplysningas antropologi, sjølv om den radikale elev David Hume (1711–1776) var tvilande til eit rasjonelt indre til fordel for praktisk *tiltru* til livet og det sanseleg opplevde, utan støtte av rasjonelle bevis. Denne *common sense*-filosofien går ikkje minst attende til nettopp Lockes unge elev, den 3. jarl av Shaftesbury (1671–1713). Lockes idé om det menneskelege sinn kan vi plassera ikkje langt unna posisjonen Kant (1724–1804) skisserte i 1781 med sin revisjon av rasjonalismen hos Leibniz. Det rasjonelle avspeglar ikkje kosmos, men er logisk vilkår for å erkjenne dette, på ein måte som skaper konsensus, eit sams, men reviderbart verdsbilete. Men Gud som den store organisator kan berre vera ein oppbyggjeleg (kalla regulativ) tanke, nettopp for den nå skeptiske og reduserte fornuft.

Leibniz hadde i 1703 skreve eit kritisk tilsvar til Lockes empirisme, ut frå det verdssyn at alt verande er persepsjonar. Men med skiftande klårleik; skiljet mellom sansing og idé er såleis relativt. Den yngre Kant las truleg dette då essayet vart publisert posthumt i 1765. Leibniz sitt premiss om tilverets pre-etablerte harmoni kunne han ikkje lenger festa lit til, men det syn at sansing var koordinert med ein ikkje-empirisk intellektuell struktur tok han med seg vidare. *Det rasjonelle er nå blitt til det fornuftige menneske, 1700-talets ideologiske fasit*. Ein union av det sanselege og det rasjonelle både hos Kant og Locke, med ein spennvidde av meiningar filosofisk og kulturelt – til i dag? Men alt på 1790-talet kjem skiftet, ei kulturell sorg ytrar seg over at verda no hadde blitt så rasjonelt gjennomsiktig at livets heilskap vert liggjande i ein tåkeheim. I 1799 kom til dømes Schleiermachers tidstypiske «Foredrag om religionen.»

ABSTRACT

Which philosophical ideas about the human being emerged in Europe in the 18th century? This essay surveys ideas about anthropology, ra-



dīn 2/2018

tionality, and reason that became important and have continued to influence thinking ever since.

KEYWORDS: 18th century; philosophy; enlightenment; reason; the human being

Brødrene uten grenser

Kontakt mellom mytologer i russisk Finland og Sverige-Norge på midten av 1800-tallet

AV KONSTA ILARI KAIKKONEN

Internasjonalisering, tverrfaglighet og nettverksbygging mellom land er i dag viktige aspekter av humanistisk forskning, men de er ikke nye fenomener. Allerede på 1800-tallet, da forskning på samisk mytologi¹ tok sine første skritt som reaksjon til opplysningstid og romantikk, var det viktig å ha internasjonale kontakter. Nettverksbygging mellom individuelle forskere og institutter var imidlertid helt annerledes sammenlignet med vår egen tid. I dag skjer internasjonal kontakt mellom fagfolk hovedsakelig på engelsk med e-post, og i mange tilfeller er interessen for samarbeid bare faglig. Mange tenker også at eksternt press til å nettsverke har gått for langt og kan selv hindre ens forskning.

Når det gjelder samene, urfolket som lever i Sápmi – et område som strekker seg over Norge, Sverige, Finland og den russiske Kola-halvøya – har det over lang tid eksistert et forskernettverk mellom statene med samisk befolkning. De ulike språkene brukt i Sápmi har derimot begrenset kommunikasjonen mellom forskere. I forskning som omhandler samisk kultur og historie i et religionsvitenskapelig perspektiv, er det ikke alltid selvsagt at man lærer seg de ulike språkene eller samarbeider med kolleger i nabolandene.

Selvsagt er det også forskere som har fokus på Sápmi i sin helhet med tverrfaglig kunnskap, internasjonale nettverk og brede språkferdigheter. Håkan Rydving er kanskje det beste eksempelet: Han

¹ «Mytologi» var på 1800-tallet det mest brukte konseptet om det samiske førkristne tros-systemet, så jeg har valgt å bruke det her i en bred betydning. Se for eksempel Læstadius sin *Fragmenter i lappska mythologien* (1997) eller *Lappisk mytologi, eventyr og folkesagn* (1871) av Friis.

kjenner ikke bare mange av de samiske språkene, og alle de skandinaviske, men kan også finsk og russisk. Han har samarbeidet mye med folk fra ulike fagfelt i alle disse landene. Innen feltet er det vanskelig å tenke på en annen person som kan sammenlignes med Rydving når det gjelder språklige kunnskaper og internasjonalt samarbeid.

Men hvordan var situasjonen mellom forskere med interesse for samisk mytologi på midten av 1800-tallet? For å svare på spørsmålet, må den historiske konteksten tas i betraktning. Fra å ligge under Sverige ble Finland en del av Russland i 1809, og i 1814 kom Norge i union med Sverige. Grensen i Sápmi og i sydlige deler av Fennoskandia gikk da fra å ligge mellom tre stater, Danmark-Norge, Sverige-Finland og Russland, til å være mellom bare Sverige-Norge og Russland. Kontaktene mellom folk i de ulike landene ble derimot ikke brutt og grensene var lite overvåket før grensesperringen mellom Sverige-Norge og Russland i 1852 (Pedersen 2006:158, 167–168, 210–216, 405).

På 1800-tallet var også nettverksbygging og «forskning» helt annerledes. De som skrev om samisk mytologi var ikke bare kultur- eller religionsforskere, de var også misjonærer og prester, botanikere, språkforskere og opplysningsmenn. De balanserte mellom opplysnings-tidens ideer, tidlig romantikk og den kristelige troen på en måte som er helt forskjellig fra den moderne tids ideal, der forskere skal arbeide innen et spesialisert forskningsfelt med sterk objektivitet. Prestere som bodde i de nordligste deler av Norden var i tillegg ofte de eneste med formell høyere utdanning innenfor hundrevis av kilometer, og ofte følte de seg ensomme: Kontakt med kolleger var ikke bare faglig, men også knyttet til deres religiøse oppgaver og i tillegg meget ønsket. Kommunikationsmedier var møter og brev på norsk eller svensk.

JACOB FELLMANS KONTAKTER

Et utgangspunkt for å undersøke kontaktnettverk, er korrespondansen og skriftlige verk av Jacob Fellman (1795–1875), sogneprest i Utsjoki og Enare 1819–1835 og i Lappajärvi 1835–1875. Fellman var svensk-språklig finne og kom fra en familie med en lang rekke lapplandsprester.

Han var den sekstende presten i slekten. Hans forfedre begynte å arbeide blant samene som misjonærer allerede på 1600-tallet og tok del i den svenske koloniseringen av Sápmi. Fellman var interessert i samisk mytologi, men også i språk, botanikk og entomologi. Han var også involvert i fremveksten av finsk nasjonalisme og nasjonalromantikk under russisk styre (Kylli 2005:75–79; Itkonen 1977:275–291).

Tuomo Itkonen (1977) skrev en biografi om Fellman der han beskrives som en kultivert, men tvetydig mann som ikke alltid var fornøyd med sin rolle som lapplandsprest. Fellman skrev mye, spesielt om sine år i Lappland og om samisk mytologi. Han oversatte blant annet religiøse og andre bøker til nordsamisk og utviklet sin egen ortografi. Tross anstrengelsene ble bare mindre deler publisert i hans levetid. Hans samlede verker, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken*, ble først publisert i 1906, i fire volum redigert av sønnen Isak (Kylli 2005:165–189; Fellman 1906).

Basert på Fellmans verker, arkivmateriale fra finske Riksarkivet (KA) og Det finske litteraturselskapet (SKS), og Ritva Kyllis forskning (2005) og Tuomo Itkonens biografiske materiale (1977), har jeg samlet en kort oversikt over kontaktene hans i Norge, Sverige, Finland og Russland. Den viser at samarbeid var viktig allerede på begynnelsen av 1800-tallet, spesielt i saker som omhandlet samer og deres språk, og den kristne religion.

Peter Deinboll var prost i Vadsø 1816–1824, og Fellman møtte ham første gang i 1820 da de reiste sammen østover til det såkalte «Fellesland» mellom Russland og Sverige-Norge (Itkonen 1977:54). De hadde felles interesse i botanikk, zoologi og religion, i tillegg til samisk språk som de begge ville se anvendt i kirke og pedagogikk, og ikke minst i misjonering. De møttes mange ganger etter 1820, og disse møtene viser at kontakt mellom begge sider av Tana-elven, som fungerte som grensemarkør, var vanlig ikke bare for samer, men også for prester. Kontaktene mellom prester i nabolandene er også synlige i Fellmans tragiske historie om Deinbolls etterfølger, prost Jordan, som besøkte og hjalp Fellman i 1824, men drepte seg selv samme år (Kylli 2005:77, 169; Itkonen 1977:141–145).

En annen norsk prest som var interessert i samene var Nils Stockfleth, som også var en innflytelsesrik språkforsker. Einar Niemi (2009) omtaler ham som det «nordsamiske skriftspråks ‘andre grunnlegger’; Knud Leem var den første», og Adolf Steen (1954:300) skriver at han som misjonær var «en Guds gave til det samiske folk i likhet hva Thomas v. Westen hadde vært over hundre år tidligere.» Stockfleth korresponderte med Fellman, og vikarierte til og med for Fellman i Utsjoki i 1830 (Kylli 2005:175; KA: Jacob Fellmanin saamia kirjeitä). De hadde felles interesse ikke bare i den kristne troen, men også for nordsamisk språk, og spesielt ortografi.

Stockfleth samarbeidet også med lingvister, som Rasmus Rask fra Danmark og finnen Anders Johan Sjögren som arbeidet i St. Petersburg. Disse tre arbeidet med nordsamisk ortografi, som var annerledes enn Fellmans. Stockfleth samarbeidet også med, blant andre, kjente lingvister og mytologer som M. A. Castrén og Elias Lönnrot i Finland, nordmannen J. A. Friis, som var Stockfleths elev, og Lars Levi Laestadius i Sverige (Niemi 2009).

En av de mest kjente korrespondansene til Fellman var nettopp med den svensk-samiske presten L. L. Laestadius. Juha Pentikäinen (2000) har skrevet om denne korrespondansen, og de to mytologi-prestene er ofte nevnt sammen og sammenlignet. At de to har påvirket hverandres verk er ofte nevnt, men er ikke utforsket i stor grad. Jeg tror en detaljert sammenligning av tekstene deres er noe som burde gjøres, siden de har påvirket hverandre såpass mye. I denne konteksten er det bare å si at de var i kontakt om temaer knyttet til forskning på samisk mytologi og språk, og ikke minst botanikk.

Fellman var nært knyttet til fremveksten av finsk nasjonalisme og nasjonalromantikk i det russiske storfyrstedømmet Finland på midten av 1800-tallet. Han var i korrespondanse med sentrale figurer i finsk mytologi- og språkforskning som A. I. Arwidsson, C. A. Gottlund, Gabriel Rein, J. V. Snellman og ikke minst M. A. Castrén (KA: Jacob Fellmanin saamia kirjeitä). Spesielt Castrén, Fellmans nevø, synes av mange å ha vært sentral for språk- og mytologiforskningen i Finland (Anttonen 1987:41–44; Pentikäinen 2002:21–24). Fellmans korres-

pondanse med Castrén om samisk språk og andre ting var omfattende og i Riksarkivet i Finland kan man finne mange brev sendt av Castrén til hans «ärade morbror» (KA: Jacob Fellmanin saamia kirjeitä).

Fellmans korrespondanse og konfrontasjon med A. J. Sjögren må også nevnes som en av de mer interessante. Sjögren var basert i St. Petersburg etter å ha vært en av Fellmans og Arwidssons studiekamerater i Åbo (Itkonen 1977:16). Sjögren besøkte Fellman i Utsjoki i 1825 for å lære seg ulike samiske språk og dialekter. Fellman skrev at selv om de hadde uenigheter, så var han fornøyd med Sjögrens besøk (Fellman sitert i Itkonen 1977:86). Konflikten som senere utviklet seg mellom dem gikk spesielt på ortografi. Da Fellman publiserte tre samiske tekster i 1825, møtte han sterk kritikk fra Sjögren. Han prøvde å publisere et motsvar, men det kom ikke ut før i 1906, 31 år etter hans død (Kylli 2005:176–188; Fellman 1906:489–504).

KONKLUSJON

Jeg har prøvd å vise hvordan mytologiforskere midt på 1800-tallet var i kontakt på tvers av nasjonale grenser. Interessene var veldig tverrfaglige: fra naturforskning som botanikk og entomologi til den kristne religion, mytologi og språkforskning. Historien om Fellmans kontakter viser også at han ofte følte seg ensom og var glad i besøk og korrespondanser. Deres brede tverrfaglighet, språkkunnskaper og internasjonale orientering er noe vi kanskje burde ta lærdom av i dag, selv om deres interesser som prester ikke bare var vitenskapelige.

Til slutt vil jeg gjengi en nordsamisk sang, som er nedskrevet og oversatt til svensk av Jacob Fellman. Sangen handler om et møte mellom en finsk og en norsk prest og samene, men også om botanikk. Redaktøren av sin fars bok, Isak Fellman, nevner at prestene i sangen mest sannsynlig var Jacob Fellman og Peter Deinboll, og at sangen var basert på deres reise langs kysten til «Fælleslandet» i 1820. Ironisk nok er den nordsamiske ortografien mer eller mindre basert på Stockfleths versjon som Fellman møtte med motvilje.

LADDE- JA TAČA-PAPPA.

Vânas poatta, nieidda cælkkä:

vânas læ poattemen.

Te obba paikke vulgi kæčadet,

mi vâdnasit täl læ poattemen.

Tal ledje kirkkopaikest ollo

olbmuk

kæčadet, mi vâdnasest poatta.

No, te læi Ladde-päppa,

no, te Taro-päppa pođi.

Ī læk čabbes

ko passeviellja.

Kirjoteškođi Tača-päppa,

valddekođi Ladde-päppa rasit.

Mi jurdašæimek:

mi olbmuidi pođi,

ko si pälli?

FINLANDS PRÄST OCH NORGES PRÄST

En båt inlöper, flickan säger,

en båt just är i ankomst.

Allt folk från orten gick at se,

hvad der kommer ut ur båten.

Då var vid kyrkan mycket folk

för att skåda, hvem der steg

ur båten.

Se, det var Finlands präst,

Se, det var Norges präst.

Ej var han så vacker

som hans gode vän.

Norges präst begynte skrifva,

Finlands präst att plocka örter.

Vi tänkte:

hvad kom åt folket,
som fruktade?
(Fellman 1906:290–291)

REFERANSER

- Anttonen, Veikko. 1987. *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede* (Suomi 138). Helsinki: SKS.
- Fellman, Jacob. 1906. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken* 2. Red. Isak Fellman. Helsinki: SKS.
- Friis, Jens Andreas. 1871. *Lappisk mytologi, eventyr og folkesagn*. Christiania [Oslo]: Cammermeyer.
- Itkonen, Tuomo. 1977. *Nuori Jaakko Fellman ja hänen ystävänsä Carl Gustaf Mannerheim*. [Rovaniemi]: [Väinö Pekkala : Suomen kulttuurirahaston Lapin rahasto].
- Kansallisarkisto (KA), Helsinki: Fellman-suvun kokoelma. Jacob Fellmanin saamia kirjeitä.
- Kylli, Ritva. 2005. *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742–1886* (Studia historica septentrionalia 47). Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys.
- Laestadius, Lars Levi. 1997. *Fragmenter i Lappska Mythologien* (NIF Publications 37). Red. R. Kvideland. Åbo.
- Niemi, Einar. 2009. Nils Stockfleth. I *Norsk biografisk leksikon*. Hentet 3. oktober 2017 fra https://nbl.snl.no/Nils_Stockfleth.
- Pedersen, Steinar. 2006. *Lappekodisillen i Nord: 1751–1859: Fra grenseavtale og sikring av samenes rettigheter til grensesperring og samisk ulykke* (Dieđut 3/2008). Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Pentikäinen, Juha. 2000. Lars Levi Læstadius as Sami Mythologist and Mythographer. *Sami Folkloristics* (NNF Publications 6), 41–74. Red. J. Pentikäinen med H. Gaski & V. Hirvonen & J. Sergejeva & K. Stoor. Turku: NNF.
- Pentikäinen, Juha. 2002. Northern ethnography: On the foundations of a new paradigm. *Styles and Positions: Ethnographic Perspectives in Comparative Religion* (Comparative Religion 8), 20–45. Red. T.

Sakaranaho & T. Sjöblom & T. Utriainen & H. Pesonen. Helsingfors:
Helsingfors universitet.

Steen, Adolf. 1954. *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888*. Oslo:
[Land og kirke].

ABSTRACT

This article describes an international network of scholars and priests in and around Sápmi in the 19th century. Information about and writings of Jacob Fellman (1795–1875) are used to trace and map this network that crossed state borders as well as borders between various academic fields. The scholarly work of these scholars and priests included botany, zoology, the study of languages, sociology, history, and mythology or religion.

KEYWORDS: scholarly network; Jacob Fellman (1795–1875); Sápmi; 19th century; interdisciplinarity

Fra Karesjok, Tana-Elv og Vadsøe Sogn i Sommerdragt

Resepsjonshistorikk og tolkningsmuligheter

AV MONICA GRINI OG NILS OSKAL

Johannes Flintoe (1787–1870) sin akvarell *Fra Karesjok, Tana-Elv og Vadsøe Sogn i Sommerdragt* (bilde 1), som viser tre navngitte yngre menn i kledd drakter fra Finnmark, er laget i perioden 1831–1833 og har en lang resepsjonshistorie. Allerede i plansjeverket *Norske Nationaldragter* fra 1852 er bildet reproduisert. I dette verket har kunstneren Johan Eckersberg (1822–1870), under tittelen *Finner i sommerdragt* (bilde 2), tolket Flintoes motiv (Tønsberg 1852:125).¹ Eckersbergs tolkning kan ses som en oversettelse av Flintoes akvarell, og som i alle oversettelsesprosesser har noe blitt lagt til og noe annet trukket ifra. For eksempel har Flintoes persons- og stedsspesifikke benevnelser forsvunnet til fordel for en mer essensialiserende og generaliserende betegnelse: tre mannsnavn og «fra Karesjok, Tana-Elv og Vadsøe Sogn» har blitt til «finner». Samtidig kan det sies å ha foregått en visuell oversettelse, der de individualiserende trekkene ved personene hos Flintoe er blitt mer ensartede figurer eller typer i Eckersbergs bilde. Sistnevnte har også lagt til det han øyensynlig mente var et karakteristisk miljø for personene og draktene han framstilte. De er skildret i et fjellmiljø med snaskog og med noe som forestiller en lavvo i bakgrunnen.

I senere diskusjoner er det en tendens til at Flintoes og Eckersbergs bilder behandles sammen, og dette synes også å ha ført til at de to bildene slås under ett, slik at betydelige forskjeller mellom de to underkommuniseres. For eksempel har kunsthistoriker Eli Høydalsnes (2003)

¹ Også Joachim Frich (1810–1858) kopierte Flintoes bilde. Denne akvarellen har tittelen *Lapper fra Karasjok, Tana-Elv og Vadsøe-Sogn i Sommerdragt* og det oppgis at den er «Efter Flintoe».

dīn 2/2018



Bilde 1: Johannes Flintoe, Fra Karesjok, Tana-Elv og Vadsø Sogn i Sommerdragt, ca. 1831–1833. Penn og akvarell på papir. Foto: Nasjonalmuseet for kunst, arkitektur og design.



Bilde 2. Johan Eckersberg, Finner i sommerdragt, ca. 1852. Litografi i plansjeverket Norske nationaldragter. Tønsberg 1852:125.

behandlet bildene som illustrerende eksempel på det hun kaller sameikonografien, en etablert visuell konvensjon for framstilling av samiske tema. Hun har vist hvordan standardtematiseringer for framvisninger av samiske forhold fester seg allerede fra 1500-tallet, i et skjema som har som kjennetegn at det er de emblematiske forskjellene som trekkes fram. Det er de samme gjenstandene, aktivitetene og situasjonene som framstilles og gjentas, etter en norm som først ble etablert av utenforstående aktører. Flintoes og Eckersbergs motiv sammenfaller med en av Høydalsnes sine hovedkategorier for sameikonografien, draktmotivet. Men Eckersbergs bilde kan i tillegg sies å omfatte nok en sameikonografisk kategori, sameleiren.

Kritikken av sameikonografien er viktig. Likevel kan det spørres hvor fruktbar slik plassering er i forbindelse med Flintoes framstilling. Det er fare for at en forhåndsgitt kategorisering kan føre til teoretisk overstyring av konkrete analyser og dermed bidra til å forstumme for-
 tolkninger av verket.² Fra et sameikonografisk perspektiv har hovedinnvendingene mot Flintoes framstilling vært at det ikke er noe som tyder på at han noen gang har vært i Finnmark. Den har derfor vært kritisert for ikke å være autentisk (se for eksempel Storm 1977; Høydalsnes 2003; Hansen 2007). Høydalsnes skriver for eksempel (2003:114–115):

Med romantikkens interesse for det autentiske og originale ser vi altså en tendens til at kunstnerne faktisk oppsøker samisk kultur og dermed får en viss kjennskap til den, om enn flyktig. Dette er imidlertid ikke noen regel: Blant de romantisk orienterte *norske* malerne som opptok elementer fra den typiske sameikonografien i sitt motiv-repertoar, hadde mange aldri satt sin fot nord for Trønderlag. [...] Verken Eckersberg, Frich eller Flintoe hadde vært i Finnmark og dette avsløres i en rekke detaljer.

Spørsmålet er likevel om dette er nok til å avvise Flintoes framstilling på autenticitetsgrunnlag. En særegenhet ved Flintoes akvarell er at navn

² Se Grini (2016:50–64) for en utdypning av dette poenget i et større perspektiv.

og alder på personene som bærer draktene er angitt på bildet: «John Isaksen omtr. 16 Aar. Anders Pedersen omtr. 24 Aar. Hans Mortensen Colpus over 30 Aar gl.» Noe lignende er ikke tilfelle i de andre draktframstillingene fra Flintoe. Han etterlot seg i alt 22 akvareller som framstiller drakter fra ulike steder i den da nyslåtte norske nasjonalstaten. Flintoe som hadde kommet til Norge fra København i 1811, har blitt stående som den maleren som viste kunstnere som Johan Christian Dahl (1788–1857) og Adolph Tidemand (1814–1876) nasjonale motiv (se for eksempel Aalsvik 1951:64). Med den utenforståendes interesse var han en av de første som reiste rundt i Norges fjell- og fjordbygder for å kartlegge og skildre landskap, levesett og klestradisjoner, og hans reiser dannet en slags norm for senere kunstneres reiser og framstillinger. Det som interesserte Flintoe var først og fremst det som fortonet seg som svært annerledes enn bylivet i København og Christiania.

Flere draktforskere har vist hvordan kunstnerne på sett og vis alltid konstruerte sine motiv. De utelot aspekter som fra deres perspektiv virket å være for påvirket av samtidig bymote og forsterket andre trekk som de regnet som mer karakteristiske (se for eksempel Oxaal 2001; Noss 2002). Kunstnerne kunne gjerne be personene som skulle portretteres om å ikle seg bestemte plagg og sette dem inn i miljø som gav inntrykk av at dette var dagligklær på landsbygda, selv om det som oftest dreide seg om kirkeklær, altså «finklær». Dette kan vi danne oss inntrykk av gjennom en beretning fra en av Flintoes Norges-reiser i 1822.³ Kunstneren ville ha en skisse av en typisk kvinnedrakt fra dalføret der reisefølget hadde overnattet. Etter mye overtalelse gikk en av gårdens kvinner, Anne, med på å ikle seg søndagsdrakt («kisteklæderne») og posere for Flintoe. Sølvspenner medbrakt fra Christiania fikk hun også å smykke seg med (Noss 2002:8). Draktforsker Aagot Noss mener det dreier seg om akvarellen med påskriften «Dragt fra Fortundalen i Bergens St. For Piger og Mands Arbeidsdragt fra Samme St.» Bildet viser en kvinne og en mann henvendt mot hverandre. De

³ Beretningen finnes i «Fragmenter af en Fjeldreise i Sommeren 1822», utgitt i tidsskriftet *Hermoder* i 1824 og ført i pennen av en ikke navngitt medreisende. Utdrag av fortellingen er gjengitt i Noss 2002:6–8.

står i et karrig fjellmiljø, og mannen lener seg mot en arbeidshest med tung oppakning. Personene på dette bildet er altså ikke navngitt, det er drakt og stedsangivelsen som er i fokus. *Fra Karesjok, Tana-Elv og Vadsø Sogn i Sommerdragt* er et unikt eksempel på personnavnopplysning i Flintoes draktakvareller. Selv om bildene tilhører samme serie er angivelsene altså ulike.

Hvorfor valgte Flintoe å navngi personene på denne akvarellen? I de øvrige akvarellene angis ofte type drakt, sivilstatus (om det er eksempelvis en pike eller en kone, en brud eller en brudepike) og hvor draktene kommer ifra. Kanskje kan det være at personene som opptrer i *Fra Karesjok, Tana-Elv og Vadsø Sogn i Sommerdragt* ble regnet som mer bemerkelsesverdige personer i Flintoes samtid enn de anonymiserte bøndene Flintoe møtte på reisene sine, og at han derfor valgte å oppgi navn og alder i dette tilfellet?

Med støtte i språkforskeren Asbjørn Nesheim (1953:123) har Noss sporet de tre personene som Flintoe oppgir navnene på. Det skal dreie seg om elever ved Den kongelige Tegne- og Kunstscole i Christiania fra den tiden Flintoe var lærer der (Noss 1970:72–74).⁴ Hans Mortensen Colpus (1803–1880) var prest og språkforsker Nils Vibe Stockfleth (1787–1866) sin læremester i samisk. Colpus (skrives også Kolpus) og de to andre, John Isaksen (1818–1855) og Anders Persen (1813–1867), som Flintoe benevner som Pedersen, skal ha blitt med til Christiania for å hjelpe Stockfleth med språkstudiene og forberedelsene til en samisk bibeloversettelse (Noss 1970:72–74; for mer om Colpus, Isaksen og Persen, se for eksempel Blix 1971:33; Blix 1989:25; Solbakk 2001:98–99; Wiik 1948).

I årene de oppholdt seg i hovedstaden fulgte de ulike studier. Colpus var allerede uteksaminert fra Trondenæs Seminarium, og Stockfleth forteller blant annet at «Strax efter Ankomsten her til Byen, den 29de August 1831, deltoge samtlige [Colpus, Isaksen og Persen] i Vexelundervisningen,» og han opplyser videre at «I denne, ligesom i afvigte Vinter have de nydt Undervisning i den Kongelige Kunst- og Tegne-

⁴ Flintoe var fast tilknyttet institusjonen fra 1820 til 1851.

skole, og have de tillige i Vinter dagligen bivaanet Forelæsningerne i samme» (Stockfleth 1848:23; se også Stockfleth 1860:87). De tre oppholdt seg i Christiania fra august 1831 til juli 1833. Colpus var også sammen med Stockfleth et knapt halvår i København. Isaksen og Persen hadde dessuten enda et opphold i Christiania, fra og med høsten 1836 (Stockfleth 1848:25–27).⁵ Det er tydelig at Stockfleth har et dannelsesperspektiv på disse aktivitetene. Han skriver paternalistisk om hvordan de unge menneskene skulle «opdrages og dannes» i hovedstaden, for slik å kunne vende tilbake til sine respektive hjemsteder og la sine kunnskaper og dyder virke der:

De medbragte unge Mennesker skulle ikke alene opdrages og dannes til denne Stræben efter dette Bedre, efter dette Høiere og sande Nødvendige, men de skulle ogsaa opdrages og dannes til at kunde fremkalde og nære denne Følelse, denne Trang og denne Stræben hos deres Landsmænd (Stockfleth 1848:22).

Colpus, Isaksen og Persens deltakelse i praktisk-estetiske fag reflekteres på akvarellen ved at to av dem bærer tradisjonelt samisk utstyr for utføring av *duodji*. Nålehus til oppbevaring av nål og tråd samt saks i lærreim festet til undersiden av koftebeltene er synlig hos to av personene, og fungerer her som markører for deres praksis, selv om dette ellers har vært utstyr som særlig kvinner har hatt i beltet sitt.

Det er liten grunn til å tvile på at Flintoe har framstilt personene han navngir, personer han har møtt i Christiania og som han trolig har truffet jevnlig over en periode. Nettopp det at han noterer ned personopplysninger og at han framstiller personene med mer individualiserte karaktertrekk i denne akvarellen enn i de øvrige draktakvarellene, tyder på at han selv så på dette som en virkelighetsnær gjengivelse. Likevel

⁵ I forbindelse med Isaksens og Persens andre opphold i Christiania søkte Stockfleth også om støtte til to «unge lappiske Fruentimmers samtidige Ophold og Undervisning i Christiania» (Stockfleth 1848:26). Søknaden ble innvilget av både konge og Storting, men Stockfleth bestemte seg likevel til slutt for å medbringe bare de unge mennene som skulle hjelpe til med utgivelsen av flere bøker på samisk (se Stockfleth 1848:27 for oversikt over utgivelsene).

har nærværet mellom Flintoe og de han portretterte, med unntak av hos Noss (1970), vært underlig lite utdypet i tekstene som senere omtaler bildet. Selv om forfatterne av og til oppgir hvem Flintoe skal ha avbildet, omtales bildet likevel som ikke tilstrekkelig autentisk eller fokuset legges på det sameikonografiske motivet. Dette har ført til at Colpus, Isaksen og Persen ikke har framkommet som viktige aktører i resepsjonen. (I sin samtid ble de derimot ansett som betydningsfulle nok til å få audiens hos kong Karl Johan i Christiania i 1832. Stockfleth [1860:88] skriver at de var ikledd sine «nationale Dragter» under den kongelige audiensen.)

Fra Karesjok, Tana-Elv og Vadsø Sogn i Sommerdragt kan sies å tangere minst tre sjangere: det historiske dokumentet, gruppeportrettet og drakttypologien. I motsetning til Eckersberg har Flintoe beholdt praksisen med å oppgi det spesifikke geografiske området draktene er ifra, uansett om det dreier seg om drakter fra Finnmark eller fra andre deler av Norge. For å regnes som et historisk dokument må framstillingen holdes opp mot annet kildemateriale, men det gjelder naturligvis alle Flintoes draktakvareller, ikke bare de med samisk motiv. Dessuten vil framstillingene alltid ha tolkningspotensialer utover eventuelle statuser som autentiske, historiske dokument. Ene og alene det at vi kjenner modellenes identiteter er med på å gi liv og betydning til bildet.

Avslutningsvis skal vi la diskusjonen om resepsjonen og dens fokus på sameikonografi, konstruksjoner og autentisitet hvile, og heller peke på noen detaljer ved koftene og påkledningen. Poenget er å forsøke å illustrere hvilke lesninger bildet kan åpne opp for ut fra en nåtidig forutforståelse, som ikke gjør krav på å være en innenforforståelse av kofter på 1830-tallet i Øst-Finnmark.

Akvarellen viser tre yngre menn kledd i samiske kofter. Den yngste, med rød kofte, står vendt med ryggen til maleren. De to andre er henvendt mot han. Alle tre har iført seg kommager, bukser sydd av klede og vevde belter.

Kofta til den yngste er pyntet med et bredere bånd, *dillehearva*, ett pyntefelt på ryggen eller *hárdu*. Alle koftene har *miehtehearva*, det vil si bånd på og rundt skuldrene, *oalgehearva* på framsiden av kofta, og

hárdohearva øverst på ryggen. *Soadjegeahči*, eller den nederste delen av ermet, er også dekorert med påsydde bånd. Også *čeabet* (kragen), *ohca* (halsåpningen) og *holbi* (den nederste delen av koften) er pyntet.

Disse koftene har noen særegenheter sammenlignet med dagens kofter i indre Finnmark: Det er bare ett pyntefelt på ryggen, mens det i dag er flere felt. *Čeabet* (kragen) er meget høy med forseggjorte pyntebåndsfelt, mens feltene med pyntebåndene ellers er relativt smale. Man har også felt inn *ovdabealguoktilas* (kile) på framsiden og *hárdoguoktilas* (kile) på baksiden av skuldrene der ermstykkene festes. Teknikken brukes dessuten i sying av pesker for å utvide bredden av peskens bryst- og skulderparti inn mot ermstykkene. (Siden skinn av reinsdyr smalner ved halsen, vil de under sying av pesk ikke dekke bryst- og skulderpartiet fullt ut dersom bredden ikke utvides med innsatte kilestykker.)

Kommagene er forseggjorte, men sømmen bak fra hælen og oppover er iøynefallende. Vanligvis sys den bakerste delen av kommagen, *jocca* eller hælstykket, sammen av to sømmer; den ene går vertikalt oppover fra hælens midtpunkt som på dette bildet, mens den andre sømmen sys parallelt med sålen.

I en estetisk vurdering, er en samisk koftes lengde viktig i forhold til en persons høyde. De tre unge mennenes kofter trer fram som vel lange til å være sydd for bruk som hverdagsklær i barmarkspereoden. Denne lengden på kofta er kanskje nødvendig for å motvirke at vind skal få tak i kanten av kofta, da *holbi*, det smale pyntefeltet nederst, ikke gir tilstrekkelig tyngde. Kofter til vinterbruk blir vanligvis gjort litt lengre for å dekke skinnbuksens (*gálssohat*) øverste parti (*stigmat*). Dessuten påvirker beltets plassering helhetsinntrykket av klesdrakten. Mennene på akvarellen bærer beltene noe høyt, langt over hofteammen. I en estetisk helhetsvurdering av hvordan en persons kofte sitter, kalt *fárda*, fins et spekter for vurdering som spenner fra *fárddaheapme*, en ufiks måte å bære klær på, til *fárddalaš*, som er å bære antrekket på en stilfull måte.

Disse tre unge mennene har stil, selv om påkledningen også uttrykker et visst snev av tafatthet: De kunne med fordel strammet beltet sitt rundt hoftekammen i stedet for rundt magepartiet, siden de er unge menn og ikke lenger gutter. Selve måten man surrer kommagbåndene rundt kommagene på, er en annen viktig estetisk side ved påkledning. Den kan variere fra å være *sluppas*, uformelig, skjev og klumpete, til *čoaľččas*, systematisk, rett og stramtsittende. De tre mennene har alle en eksemplarisk utført båndsurring.

REFERANSER

- Aalsvik, Henning (red.). 1951. *Norges billedkunst i det nittende og tyvende århundre*. Bind 1. Gyldendal, Oslo.
- Blix, Erik Schytte. 1971. *Sørvarangerslekter*, Samiske samlinger, Bind X. Norsk folkemuseum, Oslo.
- Blix, Erik Schytte. 1989. *Karasjokslekter*, Samiske samlinger, Bind XV. Norsk folkemuseum, Oslo.
- Grini, Monica. 2016. *Samisk kunst i norsk kunsthistorie: historio-grafiske riss*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.
- Hansen, Hanna. 2007. *Fortellinger om samisk samtidskunst*. Davvi Girji, Karasjok.
- Høydalsnes, Eli. 2003. *Møte mellom tid og sted: bilder av Nord-Norge*. Forlaget Bonytt, Oslo.
- Nesheim, Asbjørn. 1953. Noen nordiske ord- og kulturlån hos samene. I: *Liber saecularis in honorem J. Qvigstadii*, s. 123–148. Aschehoug, Oslo.
- Noss, Aagot. 1970. *Johannes Flintoes draktakvarellar*. Det norske samlaget, Oslo.
- Noss, Aagot. 2002. Norske folkedrakter sett med kunstnarauge: ei kjeldekritisk studie. I: *Kunst og Kultur*, nr. 1, s. 2–45.
- Oxaal, Astrid. 2001. *Drakt og nasjonal identitet 1760–1917: den sivile uniformen, folkedrakten og nasjonen*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo.

- Solbakk, Aage. 2001. *Tanadalen, slekter og historie*. ČálliidLágáduš, Karasjok.
- Stockfleth, Nils Vibe. 1848. *Bidrag til kundskab om finnerne i kongeriget Norge*, Bind 1. C. A. Dybwad, Christiania.
- Stockfleth, Nils Vibe. 1860. *Dagbog over mine missionsreiser i Finmarken*. Tønsbergs Forlag, Christiania.
- Storm, Dikka. 1977. Om illustrasjoner i reisebeskrivelser før 1850-tallet. I: *Ottar*, nr. 101, s. 45–48.
- Tønsberg, Christian. 1852. *Norske nationaldragter: tegnede af forskjellige norske kunstnere og ledsagede med oplysende text*. Tønsbergs Forlag, Christiania.
- Wiik, Christian. 1948. *Tromsø-seminarister: biografiske opplysninger om seminarister som er dimittert fra (Trondenes og) Tromsø seminar 1829–1879*. Land og Kirke, Oslo.

ABSTRACT

The watercolour *From Karesjok, Tana River and Vadsø District in Summer Clothing* (1831–1833) by the Danish artist Johannes Flintoe (1787–1870) has a long history of reception. Flintoe's depiction of three young men in attires from Finnmark, has been criticized for being essentialistic and inauthentic. This paper offers alternative readings, emphasizes contexts, and shows the image as a complex historical source. The picture can also foster inquiries into aesthetics of the *gákti*, of how to wear the *gákti*, and how to judge the wearing of the *gákti*, by drawing on a rich Sámi epistemology.

KEYWORDS: source complexity; aesthetic judgement; Johannes Flintoe (1787–1870); Hans Mortensen Colpus (1803–1880); Anders Persen (1813–1867); John Isaksen (1818–1855)

Dálá áigge sámi soabadallanprosessas – sámi lihkadusa árbi ávkin?

IRJA SEURUJÄRVI-KARI

LÁIDEHUS

Jagi 2017 sámit ávvudedje vuosttas davviriikkalaš sámiid čeahkkaneami Roandimis 100 jagi dassá. Goittot easkka Sámiráđi vuodđudeapmi 1950-logus vuolggahii duodas sámiid rájáid badjel barggu. Dalle sámit sierra guovlluin deaivvadišgohte, ja ná vulggii johtui sámiid fámuidahttin. Sámiid identitehtta- ja ealáskahttinpolitihkka nanosmuvai ain eambo 1970-logus, goas sámit ieža bohte lihkadusa jodiheaddjin. Sámiálbmot huksejuvvui oktan álbmogin, go Ruošša sámitge besse iežaset servviid bokte miellahtun Sámiráđđái (1992). Sámiráđi ja sámi lihkadusa metodan lei dialoga ja kommunikašuvnna bokte hukset buori oktavuoda vuos gaskaneaset badjel rájáid ja de, stáhtaiguin, ja olahit sajádaga dovddastuvvon vehádahkan ja viimmat láhkamearrádusain dovddastuvvon álgoálbmogin 1980–90-loguin.

Dán čállosa ulbmilin lea geažustit sámi lihkadusa politihkalaš ja ideologalaš árbbi dán áigge soabadallanprosessii sihke davviriikkalaš sámesoahpamuša ja dan mearkkašumi sámiide ja váttes sámi identifikašuvdnaáššiid. Buvttán áššiid sámiid siskkáldas oainnus. Doibmen ieš guhká sámi politihkas akademalaš doaimma lassin ja čállen nákkosgirjji álgoálbmotlihkadusa ja sámegeiela váikkuhusas sámi identitehtti (Seurujärvi-Kari 2012). Dán čállosa bokte sáhtán váldit oasi dáláš sámi háleštallamii soabadallanprosessas ja identifikašuvdnii gullevaš áššis.

Go doibmen álgoálbmotlihkadusas, nugo Álgoálbmogiid máilmmiráđi (*World Council of Indigenous peoples*) stivrra miellahtun 1980–90-loguin, de ohppen olu olmmošvuoigatvuođain, eará álgoálbmogiin ja sin árbevieruin, erenoamážit sin historjjás ja

vuoiŋgalašvuodas. Mánŋgain riikkain Gaska- ja Máttá-Amerihkás olbmot elle almmá olmmošvuoiŋatvuodaid, joba heakka váras, ja vuoiŋgalašvuohka veahkehii sin birget ja seailut heakkas garra eallimis. Sámit vulge máilmmi álgoálbmotlihkadussii mielde vuosttažettiin solidaritehtas ja doarjun dihte ruđalaččat ja moralalaččat máilmmi eará álgoálbmogiid.

Dutkanbarggus mus lei lihku, go máilmmis viidát, maid sámiiid gaskkas árvvus adnon professor Håkan Rydving doaimmai mu vuostenákkahállin. Oassálasten su ordnen seminárii Bergenis, gos vuostttá háve bukten ovdan iežan dutkanplána ja čilgejin teorehtalaš duogáža. Son liikui mu teorehtalaš sáhkavurrui ja ávžžuhii joatkit čállima. Gii-tosat, Håkan dutnje movttiidahttimis bargui!

SÁMI NAŠUVNNALAŠ NARRATIIVVA HUKSEN

Sámiráđi ordnen konferánsain ja seminárain sámit besse kollektiivvalaččat muittašit ja mitalit iežaset vásáhusaid, mat de maŋŋá hábmejuvvojedje ja almmustahttojedje sierra kultuvrralaš ja politihkalaš prográmmain ja cealkámušain. Dáiddarat ja girječállit burge iežaset oasis dominerejeaddji eanetloguid huksen stereotyhpalaš gova sámiin, nannededje sámiiid oktasaš vuoiŋŋa ja ealáskahtte sámiiid kultuvrra, giela ja árbevieruid.

Veháziid mielde sámiiid doaimmit lihkestuvve hábmet kollektiivvalaš narratiiva sámiin transnašuvnnalaš, rájáiid rasttildeaddji álbmogin, geas lea nana identitehtta ja oktavuodadovdu. Sámi lihkadusas kommunikašuvdna ja dialoga välljejuvvojedje álggu rájes ráđđádallanmetodan stáhtaiguin. Ulbmilin lei oazžut áigái doaimmi gaskavuoda ja buorre áddejumi stáhtaid ja sámiiid gaskii. Norga (1989), Ruotta (1993) ja Suopma (1996) dovddastedje sámiiid álgoálbmogin vuodđolágain ja vuodđudedje Sámedikkiid ollašuhttit sámiiid iešmearrideami. Dasa lassin sáhtta máinnašit, ahte Norgga konagas ja Suoma presidentta Tarja Halonen sihke luterálaš girku leat atnon ánda-gassii sámiin historjjá áigge dáhpáhuvvan vearrivuodain.

Dáid máinnašuvvon áššiid dihte lea vejolaš dadjat, ahte sámi soabadallanprosessas leamašan jođus juo guhká. Muhtin ovddeš sámi jođiheaddjit eai leatge danin movttiidan soabadallanbarggu ođđasit johtui bidjamis, muhto baicce doivot vánis resurssaid buoret geavaheami sámi vuoigatvuođaid ovddideami várás. Dálhan leat velá stuorát uhkádušat sámi kultuvrra vuostá go ovdal, nugo ruvke- ja turismadoaimmat, ja sámi kultuvrra, ealáhusaid ja eatnamiid bealušteapmái dárbbášuvvojit buot návccat ja čehppodat.

SÁMI DUOHTAVUOĐA- JA SOABADALLANPROSESSA – ÁVKIN VAI VAHÁGIN? Soabadallan lea guhkes áigásaš bargu mainna hukset ja bisuhit gudnejahtti oktavuodaid, nugo Kanada Duohtavuotta- ja Soabadallankomišuvdna dan meroštalai iežas loahpparaporttas (*Commission of Canada* 2015:16). Sámedikkrit Suomas, Norggas ja Ruotas dahke jagiin 2016 ja 2017 álgaga duohtavuotta ja soabadallan kommišuvnnaid vuodđudeamis stáhtaid ráđđehusaide. Suomas ja maiddái Norggas ja Ruotas soabadallanprosessas dál leat ain ollu rabas gažaldagat, dakkárat go, mas lea áigumuš soabadit ja makkárin šaddá dan mandáhta dahje geat dan čađahit ja jođihit. Gávdnojitgo bargui olbmot, geat eai háhpohala alcceseaset dainna beare gutni, nugo dál orru leamen, muhto leat mielde vigihis, almmá politihkalaš dahje diedalaš sivaiddat ja alcceseaset ávkiid háhpohallamiid haga? Boahtágo dán prosesas eanet vahát go ávki? Soabadallan jus dat geavahuvvo terapiijan dahje vuoigatvuođalaš dikšumin sáhtá muhtimin leat ávkin muhto dat maiddái sáhtá dagahit lasi traumaid ja vahágiid olbmuide.

Mállen sámi soabadallanbargui sámit geavahit Kanada duohtavuotta- ja soabadallankommišuvnna raportta (*Commission of Canada* 2015), mii gieđahallá erenomážit ásodatskuvllain dahkkon vearrivuodaid álgoálbmotmánáid vuostá. Kanadas prosessii geavahuvvojedje 40 miljon Kanada dollára! Ruonáeatnama ieš soabadallanprosessas eai lean olus bohtosat, muhto goittot dat, nugo dan soabadallankommišuvnna smiehttamuša nammage *Vi forstår fortiden. Vi tager ansvar for nutiden. Vi arbejder for en bedre fremtid* (2017) deattuha barggu ovddosguvlui

iige mannan áigái ja oaffarin báhcima. Áibbas nuppelágan duohtavuođa- ja soabadallanprosessat leat leamaš Máttá-Afrihkás ja muhtin máttá-amerihkáláš riikkain, gos duohtavuođa, olmmošvuoigatvuođa ja árpmiheami kommišuvnnat eai bastan hukset bistevaš soabadallama álbmogiid ja olbmuid gaskii garra olmmošvuoigatvuođalaš rihkkumiid ja apartheid politikka maŋŋá (*Totuuksia totuuskomissioista* -seminára 2018).

DAVVIRIIKKALAŠ SÁMESOAHPAMUŠ – DEHÁLAŠ OASSI SÁMI SOABADALLAN-PROSESSAS

Sámi soabadallanprosessas sistsidoallá maid Davviriikkalaš sámesoahpamuša válmmaštallama, vuolláičállima ja ratifiserema golmma sámedikki ja stáhtaid, Norgga, Suoma ja Ruota gaskkas. Dát prosessa lea leamas jođus juo moaddelot jagi. Áššedovdikomitea loahpadii Davviriikkalaš sámesoahpamuša smiehttamuša davviriikkaid stáhtaide ja sámedikkiide golgotmánus jagi 2005 (*Pohjoismainen saamelaisopimus* 2005). Sámit ledje juo 1980-logus ovddidan ášši iežaset čoahkkimiin ja konferánsain. Sámesoahpamuš deattuha dan duohtavuođa, ahte sámit eai leat dušše ovttá riikka muhto njealje riikka álgoálbmot.

Sámesoahpamuša guovddášulbmilin (artikla 1) lea buktit ovdan áššiid, mat leat váikkuhan Sámi hádjáneapmái sierra riikkaide ja dasa ahte sámiin lea sierralágan sámevuoigatvuodát ja láhkamearrádušat sierra riikkain. Dát lea maid siva, manin lea dehálaš geahpedit našuvnnalaš rájáiid mearkkašumi sámiide nu, ahte sámit sáhtášedje seammá árvošáččat eallit iežaset eallima rájáiin beroškeahhtá ja ávkástallat sámi kultuvrras, sámi gielas ja servodateallimis fuolatkeahhtá das gos lea ássan- dahje bargosadji. Sámesoahpamuš sistsidoallá viiddis čilgehusa das, mo gaskariikkalaš ja olmmošvuoigatvuođalaš soahpamušat, erenoamážit ILO-konvenšuvdna nr. 169 (1989) ja Ovttaštáhtton Našuvnnaid Álgoálbmogiid Rivttiid Deklarašuvdna (2007) leat heiveheames sámiide álgoálbmogin (Koivurova 2013; Seurujärvi-Kari 2017).

Jagi 2016 loahpas stáhtat besse ovttaoavilii sámesoahpamuša láhkadeavsttas, mii de paraferejuvvui/nannejuvvui jagi 2017 álggus (*Davviriikkalaš sámesoahpamuš* 2016). Ovdalگو sámesoahpamuš sáhttá vuolláičállot ja ratifiserejuvvot sámedikkiid ja golmma stáhta gaskkas, de sámedikkiit fertejit dohkkehit stáhtaid dahkan láhkadeavstta. Goit sámedikkiit eai leat bastan dan dahkat! Sámesoahpamuša ratifiseren mearkkašivččii ođđa láhkamearrádusaid, mat gusket buot sámiide golmma riikkas, dorvvastit buot sámiide seammadássásaš rivttiid ja nannejit siskkáldas iešmearridanválddi. Koivurova (2008:292-293) mielde “Sámi soahpamušárvalus sáhttá adnot “sosiálakontráktan” – iige dábálaš gaskariikkalaš soahpamuššan – golmma stáhta ja sámi álbmoga gaskkas mat juogadit seammá guovllu...” Johanna Suurpää (2017), gii leamašan guovddášolmmoš Suoma stáhta beales sámesoahpamuša ráđđádallamiin, fas deattuha, ahte soahpamušárvalus sisttisdoallá stáhta geatnegasvuođa ráđđádallat dahje čađahit konsultašuvnnaid Sámedikkiin, ja ulbmilin lea oažžut áigái gaskasaš áddejumi sámiide guoskevaš áššiin stáhta ja Sámedikki gaskkas. Davviriikkalaš sámesoahpamušdeavsttas (Kapihtal II, Artikla 12) Sámedikki bargun lea váikkuhit beaktilit Sámi álbmoga iešmearridanvuoigatvuođa ollašuttimii ja ná nannet sámiid rivttiid. Lea dehálaš ahte monitoreren mekanisma (Kapihtal VI, Artikla 40) lea guovddázis ja orientere boahhtevuhtii. Dán mekanisma bokte lea vejolaš árvvoštallat ovdamearkka dihte dan, mat leat sámiid ovttasbarggu eastagat badjel rájaid ja mo daid sáhttá geahpedit.

Jagiid 2016 ja 2017 stáhtaid gaskkas sohppojuvvon láhkadeavttas artikla13 badječállošis lohka “Sámedikki válgalogahallan dahje jienastuslohku” iige sámemeroštallan. Dat artikla čuovvu Norgga ja Ruota beale sámi meroštallanmálla, mas sámevuođa váldokriteran leat iešidentifikašuvdna ja giellakriteran retrospektiivvalaččat. Dát lea buorre vuođđu sámiid oktasaš meroštallamii. Danin sámesoahpamuš fertesii dohkkehuvvot ja dán láhkai čoavdit Suomas sámiid ja sámevuovllu báikkálaš olbmuid garrasit juohkán meroštallanášši.

Dasa lassin livččii buorre čađahit soabadallan- ja ovddidanbarggu vuos sámiid iežaset gaskkas, ovdamearkka dihte gielaide ealáskahttin-

prosessu mále mielde. Unnitgiela hálliid aktiivvalaš doaibma iežaset gielaid beales lea mearkašán áitatvulošgielaid ođđasit háldui váldima ja Fishman (1991) sániiguin “giellamolsuma jorgalahttima”. Dáid doaibmiid ovdan buktán dásseárvui ja gielalaš vuoigatvuođaide gullevaš gáibádusat leat váikkuhan unnitálbmogiid kultuvrralaš ja gielalaš árbevieruid ja epistemologiijaid dovddasteapmái. Sihkkarvuohta iežas giela árvvus kultuvrras lea dat, manin giela ealáskahttin ja giellamolsuma jorgalahttin leat bures lihkestuvvan anáraš- ja nuortalašsámiin. Dáid giellahálliid ealáskahttinprosessii leat dohkkehuvvon dásseárvosaččat maiddáii ii-sámit, geat leat oahpahallan giela. (Olthuis et al. 2013.) Dás sáhtán velá máinnašit nuortalašsámiid easkabálliid johtui vuolgán giela ja árbevieruid ealáskahttima. Fitnen Helssegis nuortalašsámiid muitobánku -prošeavtta dutkiid ja kulturbargiid ordnen dilálašvuođas guovvamánus jagi 2018. Dutkit ja aktivisttat ledje čohkken olu nuortalaččaid árbevieruid, máidnasiid, leuddiid ja nu ain; guldalan arkiivvaide čohkkejuvvon báddejumiid, transkriberen ja čállán daid buhtisin dálá čállinvugiin. Dán giellaealáskahttinmále sáhtášii ovddidit earáge kulturáššiid ealáskahttimii, oahpaheaddjiid skuvlemii, oahppomateriálaid ráhkadeapmái ja nu ain.

SÁMEMEROŠTALLAN SUOMAS – MO GEAVVÁ?

Láгат Suomas sámi vuoigatvuođain, láhka Sámedikkis (974/1995; lasáhusat 1026/2003) ja Sámi giellaláhka (1086/2003) leat buorit. Goittotge, Suomas nugo earáge davviriikkain lea stuorra dárbu implementeret dahje ollašuttit lágaid praktihkas olu nannoseappot go dán rádjái. Ovdamearkka dihte áššiin, mat leat mearkašahtti sámiide, ráđđádallamat sámedikkiin galget dollojuvvot ovdalgo stáhtabealle sáhttá dahkat mearrádusaid sámeáššiin. Sámedikkis galgá leat duodalaš váikkuhanvejolašvuohta loahppabohtosiidda (*Láhka Sámedikkis* 1995, 2:9). Stáhtat eai galgga dohkkehit dahje dahkat mearrádusaid, mat sáhttet mielddisbuktit fuopmášahtti vahága sámi kultuvrii, ealáhusaide ja oppa servodaga boahttevuhtii.

Identifikašuvdnagažaldagat leat váddásat, ja dan čájeha logiid jagiid joatkašuvvan riidu sámemeroštallamis ja sámii válgalogahallamii registrerema vuoigatvuođas Suomas. Guovddážiis buot golmma davviriikka, Norgga, Ruota ja Suoma sápmelašmeroštallamiin lea olbmo iežas áddejupmi áššis, iešidentifikašuvdna sihke oktavuoha sámegillii. Ruotas ja Suomas ohcamuša sáhtá ákkastallat ovttá ádjá dahje áhku dahje máttarádjá dahje -áhku sámegielain, Norggas lea doarvái dat, ahte okta máttarvánhen lea hállan sámegiela ruoktogiellan. Suomas sáhtá maid ákkastallat sámevuođa dan vuođu, ahte olbmos lea máttarvánhen, guhte lei merkejuvvon dološ eanan-, vearro- dahje heaggagirjjiide lappalažžan. Dán gohčodit lappalaščuokkisin. Lappalaščuoggás ii leat áige- dahje sohka buolvaráddjehus, dego giellakriteras. Dát čuokkis bohciidahtii riiddu logiide jagiide.

Láhka sámedikkiis Suomas sisttisdoallá viiddiduvvon sámemeroštallama ja dan geas lea vuoigatvuohta oassálastit Sámedikki válggaide (*Láhka sámedikkiis 974/95:3§*):

Sápmelažžan dárkkuhuvvo dákkár olmmoš, guhte atná iežas sápmelažžan dainna eavttuin

- 1) ahte son ieš dahje unnimustá okta su váhnemiin dahje ádjáin ja áhkuin lea oahppan sámegiela vuosttas giellanis, *dahje*
- 2) ahte son lea dakkár olbmo manisboahhti, guhte lea merkejuvvon duottar-, vuovde- dahje guolásteaddjilappalažžan eana-, vearroguoddin- dahje heaggagirjjiis, *dahje*
- 3) ahte unnimustá okta su váhnemiin lea merkejuvvon dahje livččii sáhtán merkejuvvot jienastanvuoiggalažžan sámii parlamentta dahje sámedikki válggain (*Láhka sámedikkiis 974/95:3§*).

Lappalaščuoggá bealušteaddjiid mielas jagi 1962 dahkkon sámiiid rehkenastin, mii vuođđuduvvá giellakriterii, lea problemáhtalaš. Problemáhtalaš dan sivas, ahte eatnat sámii leat manahan giela girku ja

stáhta assimilašuvnna politihka geažil. Dáid sivaiddihte mángasat leat váidalan ahte dát jagi 1962 dahkkon sámiid registreren čađahuvvui dušše sámii guovddášguovlluin, muhto ii Lappi-leana mátta oasis, mii lei dološ Giepmma ja Durdnosa Sámi oassi. Nubbi ášši leage, manin dat lappalaščuokkis váldui mielde sámédikki láhkii.

Čakčat 1999 Alimus Hálldahusriekti gieđahalai vuosttas váidalusaid, mat guske sámédikki válgalávdegotti hilgon olbmuid ohcamušaid sámédikki válgalogahallamii registrerema. Lappalaščuoggá vuodul ohce oktiibuot 1128 olbmo sámédikki válgalogahallamii. Dáin 20 válgalávdegoddi dohkkehii giellakriteri vuodul válgalogahallamii registreremii. Válgalávdegoddái váidaledje mearreáiggis 765 olbmo, geain 25 lávdegoddi dohkkehii. Oassi váidalusain dohkkejuvvojedje, vuossivras okta ja Sámédikkis 26. Alimus Hálldahusriekti dohkkehii čieža ja hilggui 649 váidalusa Hálldahusriektái bohtán 656 váidalusas. Measta buot ohccit vuodđudedje iežaset gáibádusa daidda máttarvánhemiidda, geat ledje merkejuvvon vearrogirjjiide jagiin 1739 ja 1857. Hálldahusriekti vuodđustii mearrádusas dasa, ahte sámii ruohttasiid ii sáhte ohcat guhkkelebbui maŋosguvlui áiggis go gielage kriteriidda (*Saamelaisten oikeuksien toteutuminen* 2017:94).

Jagi 2011 Alimus Hálldahusriekti (KHO 2011:81) dohkkehii ohcciide jienastanrievtti ja rievtti registreret iežas sámédikki válgalogahallamii iešidentifikašuvnna ja oppalaš sámevuoda árvvoštallama vuodul. Jagi 2015 Alimus Hálldahusriektái bohte 182 váidalusa, mat guske Sámédikki válgalogahallamii registrerema. Hálldahusriekti dohkkehii 30.9.2015 oktiibuot 93 olbmo, geat galget merkejuvvot Sámédikki válgalogaldallamii. Alimus Hálldahusriekti jotkkii jagi 2011 geavahan oppalaš sámevuoda árvvoštallan prinsihpa, man vuodul dat dohkkehii 53 váidalusa, ovttat dat dohkkehii sámédikki lága 3 § 1 čuoggá vuodul. Dasa lassin 39 olbmo dohkkehuvvojedje sámédikki lága 3 § 3 čuoggá vuodul, ja dain ovcci dohkkehuvvojedje dan sivas, ahte ohcci vánhen dahje máttarvánhen ledje dohkkehuvvon válgalogaldallamii Alimus Hálldahusrievtti mearrádusain jagi 2011 (*Saamelaisten oikeuksien toteutuminen* 2017: 121-122). Almmolaš ságastallamiin váidaleamiid legitimitiehtta ja dárbu leat biddjon

gažaldagaid vuollái. Goittot, ovttaskas olbmo olmmošvuoigatvuodaid oainnus, olbmos lea riekti bealuštit iežas olmmošvuoigatvuodaid, jus dovdá daid dulbmojuvvon.

Sámedikki válgalávdegoddi lea ohcan Alimus Hálddahasrievtti mearrádusaide burgima vuos 8.3.2013 (KHO 8.3.2013 T 857) ja ođđasit jagi 2015 (KHO 13.1.2016 T 79; *Saamelaisten oikeuksien toteutumisen* 2017:113, 121). Válgalávdegotti burginohcamuša vuodul álgoálbmogii gullevaž iešmearrideapmái gullá riekti mearridit iežas jovkui gullevaž miellahtuin ja identitehtas iige mearridanválddi sáhte addit mange olggobeale našuvnnalaš duopmostullui. Burginohcamuš kritisere, ahte Alimus Hálddahasriekti ii deattut joavkodohkkeheami. Válgalávdegotti mielde das lea buoret áššedovdamuš sámeáššiin go duopmostuolus. Lea goittot bukton ovdan, ahte loahpalaš mearridanváldi dán áššis addoši viidát forumii, Sámedikki čoahkkimii, muhto Sámedikki stivra ii leat dasa miehtan. Dálá ságadoalli Tiina Sanila-Aikio mielde Alimus Hálddahasrievtti dahkan mearrádusat eai sáhte stivret sámedikki válgalávdegotti barggu, daningo válgalávdegottis lea váldi mearridit juohke ohcamušas iežas dáhtu mielde (Sajets & Torikka 2017). Sámediggi lea juo guhkit gáibidan Sámediggelága ođasmahttima. Láhkaodasmahttin bissánii Suoma riikkabeivviin njukčamánuš jagi 2015, muhto jagi 2017 lága ođasmahttinbargu lea fas biddjon johtui.

Sámiid vuoigatvuodaid ollašuvvan (*Saamelaisten oikeuksien toteutumisen* 2017) -dutkamušas, mii lea addon olggos oassin Suoma stáhtarádi jagi 2015 čielggadus- ja dutkanplána ollašuhttima, ávžžuhuvvo rievdadit sámemeroštallama nu, ahte meroštallan guođášii nu unnán dulkonvári go vejolaš sihke Sámediggái ja duopmostullui. Oktan molssaeaktun dán dutkamuša mielde lea sámemeroštallan Norgga málle, mas ii meroštallo etnalaš sámevuohta, dušše dat, gii oazžu jienastit Sámedikki válggain ja man váldokriterat lea iešidentifikašuvdna ja retrospektiiva ruoktogiella. Dutkamuš deattuha garrasit sámiid iešmearrideami ja sámiid joavkodohkkeheami sámedikki válgalogahallamii miellahttun registrerenáššis riikkaidgaskasaš lágaid vuodul. Sámiid vuoigatvuodaid ollašuvvan -dutkamuš lea okta mánggain vuoigatvuodalaš čilgehusain Suoma sámiid rivttiin ja daid

ollašuvvamis gaskariikkalaš láhkamearrádusaid vuodul. Dátge dutkamuš sisttisdoallá ollu áššiid ja ákkastallamiid, mat báhcet eahpečielggasin muhto maidda ii sáhte dán čállošis vuodjut. Go lohka dutkamuša, de fuobmá, man váttes ja mohkkás áššin identifikašuvdna ja dan meroštallan sáhttet šaddat politihkalaš gaskaoapmin. Sámedikkis sámi alimus politihkalaš orgánan lea dál sápmelaččaid logu ektui Suomas olu váldi, ovdamearkka dihte dat juohká ruhtademiid ovttaskas olbmuide ja servviide, ja danin ii leat imaš ahte dán áigge ain eanet olbmot leat beroštišgoahtán Sámedikki doaimmain.

OKTIIGEASSIN

Soabadallanprosessas eahpesihkkarvuoda ja garra sámi meroštallannákku dihtii livččii lean jierbmát vuos lohppii čađahit badjel logi jagi bistán Davviriikkalaš sámesoahpamuša ratifiserenprosessas Norgga, Ruota ja Suoma stáhtaid ja sámedikkiid gaskkas. Sámesoahpamuš dáhkida sámiid sajádaga álgoálbmogin dán stáhtain nu dásseárvosažžan go vejolaš, ja sámiide guoski lágaid ja sámedikki válgalogahallamii registreren- ja sámemeroštallama kriteraid harmonisere našuvnnalaš stáhtarájáin fuolakeahtá. Eatnat ráddádallamiid ja soahpamušaid maŋŋá stáhtaid ja sámedikkiid gaskkas sámesoahpamuš sáhtá ovddidit soabadallama stáhtaid ja sámiid gaskkas ja sámiid birgema álbmogin rájáin fuolakeahtá.

Dasa lassin, Suoma sámediggi lea ohpit váidalan resurssaid vánisvuodas vai sáhtášii ollašuttit sámedikki lága ja ovddidit sámiid gielalaš, kultuvrralaš ja ekonomalaš rivttiid. Soabadallanprosessas ii leat álki, dat mávssášii ollu ruđa ja doalvvošii guhkes áiggi. Dan dihte soames ovddeš sámi politihkalaš jođiheaddjit geavahivčče vánis resurssaid ovdal sámi siskkáldas servodaga ja mánáid dili ovddideapmái giellaeláaskahttima, oahpaheaiskuvlema, ealáhusaid ja ekonomii ja bokte sihke láhkamearrádusaid ollašuttimii praktihkas ja iešmearrideami nannemii sámedikki bokte go formála soabadallanprosessii.

REFERÁNSSAT

- Commission of Canada*. 2015. Honouring the Truth, Reconciling for the Future. <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=890> (10.03.2018)
- Davviriikkalaš sámesoahpamuš*. 2016. <https://www.regjeringen.no/contentassets/eac999412c5a4fd083fa35f6e6c7380b/nordisk-samekonvention-nordsamisk.pdf> (10.03.2018)
- Fishman, Joshua. 1991. *Reversing Language shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages* (Multilingual Matters 76). Clevedon: Multilingual Matters.
- Koivurova, Timo. 2008. The Draft Nordic Saami Convention: Nations Working Together. *International Community Law Review* 10, 279–293. Martinus Nijhoff Publishers.
- Koivurova, Timo. 2013. Can Saami Transnational Indigenous Peoples Exercise Their Self-Determination in a World of Sovereign States? *The Proposed Nordic Saami Convention: National and International Dimensions of Indigenous Property Rights*, 105–124. [Doaim.] Nigel Banks & Timo Koivurova. Hart Publishing. <https://ssrn.com/abstract=2400383> (10.03.2018)
- Láhka sámedikkis* (974/1995; lasáhusat 1026/2003). <https://www.finlex.fi/fi/laki/saame/> (10.03.2018)
- Olthuis, Marja-Liisa, Suvi Kivelä & Tove Skutnabb-Kangas. 2013. *Revitalising Indigenous Languages: How to Recreate a Lost Generation Author*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Saamelaisten oikeuksien toteutuminen: kansainvälinen oikeusvertaileva tutkimus*. 2017. Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminta. Valtioneuvoston selvitys- ja tutkimustoiminnan julkaisusarja 4/2017. http://tietokaytoon.fi/documents/10616/3866814/4_Saamelaisten+oikeuksien+toteutuminen+kansainv%25C3%25A4linen+oikeusvertaileva+tutkimus/e765f819-d90c-4318-9ff0-cf4375e00688?version=1.0 (10.03.2018)
- Sajjets, Maiju & Xia Torikka. 2017. Act on Sámi Parliament up for reform in Finland. *The Independent Barents Observer* 05.12.2017.

- <https://thebarentsobserver.com/en/2017/12/act-sami-parliament-reform-finland> (10.03.2018)
- Sámi giellaláhka* 1086/2003. <https://www.finlex.fi/fi/laki/saame/> (lohkkon 10.03.2018)
- Seurujärvi-Kari, Irja. 2012. *Ále jaskkot eatnigiella: Alkuperäis-kansaliikkeen ja saamenkielen merkitys saamelaisten identiteetille.* (Väitöskirja). Helsingin yliopisto: Humanistinen tiedekunta.
- Seurujärvi-Kari, Irja. 2017. *The Nordic Sámi Convention and its ratification – is it truly happening?* Sáhkavuorru “Álgoálbmotvuoha arktalaš guovllus: báikkálaš ja globálat vásáhusat” -konfesánsas, 19.–20.1.2017, Helssega universitehtas.
- Suurpää, Johanna. 2017. Seurujärvi-Kari jearahallan Davviriikkalaš sámesoahpamuššii gullevaš áššiin Vuoigatvuodáministeriijas Helssegis ođđajagimánu 4. beaivve.
- Totuuksia totuuskomissioista* (Duohtavuodát soabadallankommišuvnnain). Historioitsijat ilman rajoja -ryhmän järjestämä seminaari (Historjjárat almmá rájaid haga -joavkku ordnen seminára). Helsinki 8.1.2018.
- Vi forstår fortiden. Vi tager ansvar for nutiden. Vi arbejder for en bedre fremtid.* Betenkningudgivet af Grönlands Forsoningskommission. Nuuk, December 2017. <http://naalackersuisut.gl/~media/Nanoq/Files/Attached%20Files/Forsoningskommission/Endelig%20betenkning%20DK.pdf> (10.03.2018)

ABSTRACT

Sámi Parliaments in Finland, Norway, and Sweden made their motions of the Sámi Truth and Reconciliation Commission to the governments of their states in 2016 and 2017. The model for this commission comes from Canada. Reconciliation is an ongoing process of establishing and maintaining respectful relationships, as the Canadian Commission defined it in its final report from 2015. The aim of this article is to examine the long reconciliation process and relationships between the Sámi and states since the rise of the Sámi movement. It is also a question of the

change of the perspective from outwards to inwards looking, from a formal reconciliation towards real decolonizing work. The Nordic Sámi Convention serves as a new instrument, when ratified between the states and the Sámi Parliaments, to develop Sámi self-determination and land and other rights by the Sámi themselves on their own terms.

KEYWORDS: Sámi movement; reconciliation; Sámi parliaments; truth commission; decolonizing

Ålmåj, Áhkká ja Niejdda / Mannen, Kvinna og Jenta

Sámij bassetjáhká / samenes hellige fjell

AV MARIT MYRVOLL⁶

Denne artikkelen ser på noen aspekter og utfordringer relatert til immateriell samisk kulturarv, nærmere bestemt tro og forestillinger knyttet til tradisjonelle samiske fjell. I samisk mytologi finner vi mange ulike helligsteder som for eksempel innsjø, skog, fjell, stein og andre naturformasjoner, men her fokuseres det kun på fjell som hellige steder. Samiske hellige fjell er både høye og lave, alenestående eller del av fjellmassiv, og de har ulike samiske navn, for eksempel Sáivu, Bassi, Áiles, Háldi, avhengig av hvilket samisk språk det snakkes i området der de ligger. De finnes i alle samiske områder og er omfattet av kulturminneloven (Myrvoll 2017).

Hellige fjell finnes ikke bare i hele det samiske bosettingsområdet, vi finner slike fjell på alle verdens kontinenter (Myrvoll 2009). Selv om religion og tro er forskjellig, er det likevel noen likheter i forestillingene. Disse fjellene er ansett å være av en annen orden enn landskapet rundt, og det er ofte knyttet strenge regler for atferd her, inkludert tabuer (Eliade [1957] 2004). Mangel på respekt for et helligsted kan medføre sanksjoner fra guddommen. Også når det gjelder tradisjonelle samiske hellige fjell, er det for flere bevart fortellinger om tabuer og hva som skjer hvis noen ikke respekterer disse.

⁶ Artikkelen er i hovedsak basert på diskusjoner i prosjektet «Søken i samiske stedsnavn», som i 2016 var et samarbeidsprosjekt mellom Mearrasámi Diehtoguovddáš/ Sjøsamisk kompetansesenter, Porsanger og Várdobáiki sámi guovddáš/Várdobáiki samisk senter, Evenes. Takk til de øvrige deltakere Svanhild Andersen, Sigvald Persen, Steinar Nilsen, Kjersti Myrnes Balto og Klemet I Hætta. En ekstra takk til Svanhild Andersen som har diskutert og kommentert denne artikkelen.

I dag kan det være utfordrende å finne samiske hellige fjell, enten man leter etter stedsnavn på kart eller spør personer om de kjenner til slike fjell. Eksternt styrte faktorer, som et religionsskifte fra samisk til kristen religion og et språkskifte fra samisk til norsk, har bidratt til at fortellinger om tro og praksis, som for eksempel å hilse fjell med respekt, har forstummet mange steder, samt til at sakrale navn på kart er borte (Sandøy 2011). De fysiske fjellene stiger fortsatt i det synlige landskapet, men på mange steder har de usynlige hellige fjellene forsvunnet fordi fortellingene om dem ikke fortelles lenger. Forbindelsen mellom den synlige og usynlige virkeligheten er brutt. I skriftlige kilder finner man ofte kun korte beretninger.

Et unntak når det gjelder stedsnavn, er fjellet Bassečohkka (Heligtinden) på Tjeldøya i nordre Nordland. Av rundt ti kjente samiske hellige fjell i Sør-Troms og Nordre Nordland (Manker 1957; Qvigstad 1926; Qvigstad 1932), er det kun Bassečohkka som har et tilsvarende navn i norsk språkdrakt, noe som sannsynliggjør hvor sentralt og viktig det hellige fjellet må ha vært for folk i regionen. Ikke en gang et generelt språkskifte fra samisk til norsk har endret navneinnholdet. Selve stor-noaiden viser seg hvert år rundt midtsommer i Bassečohkkas østvegg. Da er snøsmeltinga kommet så langt at den snøen som ligger igjen i fjellsida, danner en enorm figur som ligner en person med tromme i den ene hånden og hammer i den andre. Liknende figurer kjenner man fra den samiske tromma, der noaiden er avbildet med tromme og hammer (Myrvoll 2009).

Selv om den stedlige befolkningen ikke erindrer noen fortellinger eller andre overleveringer om samiske hellige fjell, kan det likevel være fruktbart å «jakte» samiske hellige fjell på kart, både på historiske så vel som dagens kart. Med utgangspunkt i stedsnavn med leddet *áhkku* (n-sa)/*áhkká* (n-sa)/*aahka* (s-sa), er kjønn et av perspektivene man kan nytte. På nordsamisk betyr *áhkká* kone, hustru eller yngre kvinne, og *áhkku* betyr bestemor eller gammel kvinne, og det finnes mange stedsnavn som begynner med *áhkku/áhkká* eller det norske ordet *kjerring*. Begge er vanlige navn på offersteiner eller klipper (Sveen 2003). *Aahka* er sørsamisk for *áhkká*. Alle disse var vanlige gudinnenavn. Gudinner

som i det sørsamiske området kalles Maadteraahka, Saaraahka, Oksaahka og Joeksaahka synes å ha vært ukjente i nord (Rydving 2003:12).

Som sagt er gudinne en av betydningene til det samiske *áhkku/áhkká/aahka*. Det kan derfor tenkes at mange av de Kjerringnes som finnes langs kysten, eller fjell som kalles kjerring, kan være en oversettelse av *áhkku/áhkká/aahka*, og disse kan ha vært ansett som hellige steder innenfor en samisk religiøs virkelighetsforståelse. Kjerring finner vi som navn på fjell flere steder, og langs kysten og ved innsjøer finner vi mange Kjerringnes. Bak Kjerringneset eller Áhkkánjárga kan det reise seg fjell og ligge landskap med førsteledd *áhkká/aahka*, som ved Røssvatn i Nordland: Aahkannuelie, Aahkansjurhtjie (Kjerringtinden) og Aahkanjaevrie (Kjerringvatnet). Et annet eksempel er fjellet Áhkká (Tøtta) i Ofoten, som har gitt det samiske navnet til Narvik: Áhkkánjárga.

Samiske hellige fjell kan også ha mannsnavn. I pitesamisk område finner vi Álmáj (Blåmannen) som har gitt den omkringliggende breen sitt navn på både samisk og norsk: Álmájosjiegna og Blåmannsisen. Vest for breen finner vi Áhkká med det norske navnet Kjerringa og i sørvest finner vi enda en versjon av både kjønns- og aldersbetegnede fjell. Der står Niejdda med norsk navn Jenta. Dette er et eksempel på at *áhkká/aahka* ikke er alene i landskapet, men står i et relasjonelt forhold til nærliggende fjell med andre kjønns- eller aldersbetegnelser. En hel familie i et samisk brukslandskap. Ei kvinne i reindriften fra dette området fortalte meg at faren hennes hadde omtalt disse fjellene som spesielle. Som barn hadde hun ikke lyttet, og visste dermed ikke mer om fjellene. Sørøst for Álmájosjiegna eller Blåmannsisen finner vi Sulitjelma-fjellene som omtales som samiske helligfjell ifølge tradisjonen (Manker 1957). Videre sier Manker at samene helst unngikk dette fjellmassivet som har topper med navn som Sulis-Kongen, Dama og Knekten. På tross av å ligge i et samisk brukslandskap, er ingen samiske navn bevarte, men de norske navnene, hentet fra en vanlig kortstokk, betegner også et relasjonelt forhold mellom disse fjellene og gjenspeiler kanskje eldre trosforestillinger.



I Sulitjelma i Fauske kommune ligger Ålmåjosjegna/Blåmannsisen med stedsnavnene Åhkká (Kjerringa), Ålmåj (Blåmannen) og Niejdda (Jenta) (Norgeskart.no).

Det er særlig dualismen mann–kvinne som kan vise seg i navn på hellige fjell. Der det er et fjell med kvinnebetegnelse, finnes det ofte et fjell med mansnavn, og ikke sjelden er det også et fjell med en barnebetegnelse, som for eksempel ei datter.

I Dunderlandsdalen i Rana kommune ligger Stoere Aahkavaerie (Kjerringfjellet), Ohtje Aahkavaerie (Litjkjerringfjellet), Jånghkervaerie (Junkerfjellet) og Jånghkere (Junkeren). Junkeren er betegnet som den øverste av alle samiske landguder (Læstadius [upubl. 1840] 2003:94). Også fra Varanger kjenner vi guden Steinjunkeren på det hellige fjellet Alda (Sveen 2003). I tillegg har flere elementer av dette Dunderdalslandskapet fått navn etter fjellene: Jånghkeregovre (Junkerskardet), Jånghkerejaavretje (Junkerskardtjønna), Stoere Aahkajaevrie (Kjerringvatnet), Aahkajohke (Kjerringelva), Aahkagovre (Kjerringskardet),

samt noen stedsnavn som kun er på norsk på kartet Norgeskart.no: Junkeråga, Kjerringfjellvatnet, Kjerringfjelltoppen, Litjkjerringvatnet.



Aahkavaerie og Jånghkervaerie med flere andre stedsnavn som betegner et hellig landskap i Dunderlandsdalen i Rana kommune (Norgeskart.no).

Ved Idjajávri mellom Karasjok og Lakselv er alle landskapsnavn i hovedsak på nordsamisk. I likhet med det første eksemplet fra Fauske kommune, finner vi også her fjell med kjønns- og aldersbetegnelser. Navnene indikerer at dette er hellige fjell: Stuorra Gállovárri, Unna Gállováráš, Áhkuvárri samt Nieiddaidvárri. Som i Dunderlandsdalen i Rana kommune er det også her mange landskapsnavn med samme førsteledd som fjellene: Gállovárroavvi, Gállovárjohka, Gállojávri og Gállovárluoppal, samt Nieiddaidjávrrit og Nieiddaidjohka. I landskapet mellom barnebetegnende og voksenbetegnende stedsnavn ligger Sieiddjávri, Sieiddenjuni, Sieiddejohka og Sieiddejohjeaggi. Førsteleddet *sieidde* betyr offerstein på norsk, og viser at det har vært en religiøs praksis i området.



Ved Idjajávri mellom Karasjok og Lakselv finner vi fjellene Stuorra Gállovárri, Unna Gállováráš, Áhkuvárri og Nieiddaidvárri, i tillegg til flere andre landskapsbeskrivende navn med samme førsteledd som et av fjellene (Norgeskart.no).

Akkurat den relasjonelle navnsettingen på kjønns- og aldersbetegnede samiske hellige fjell i større landskapsområder har ikke vært gjenstand for samisk stedsnavnforskning opp til nå, på tross av at slike landskap «er fylt med mening» (Rydving 2010:123). I denne artikkelen er bare noen ganske få eksempler på hellige fjell i et felles landskap omtalt, og disse er funnet ved nærlesing av dagens kart og med hjelp av litteratur og kildemateriale om hellige fjell. Det er ikke funnet omtaler av konstellasjonen kvinne-mann-datter i det skriftlige materialet når det gjelder hellige fjell, noe som kan tyde på flere årsaksforhold; enten har man ikke snakket med personer som hadde kunnskap om disse fjellene, eller kanskje har ikke personene fortalt hva de har visst. Et annet alternativ er at de intervjuede personene ikke selv har visst om hellige fjell med ulike kjønns- og aldersbetegnelser. Fortellingene kan ha vært forstummet da materialet ble samlet inn.

Det kan være spennende å undersøke kart, både historiske og nåtidens kartverk, for å lære mer om tradisjonelle sakrale samiske landskap, men en dypere undersøkelse fordrer samtaler med lokalbefolkningen og deres forhold til landskapet de ferdes i, samt fortellinger de har hørt. Ved å kombinere kompetanse om samisk religion og språk, samt historie og samfunn, vil ny kunnskap om samers forhold til landskap man har bebodd/bebor og brukt/bruker kunne utvikles, og man kan få en dypere innsikt i samisk tro og praksis.

LITTERATUR

- Andersen, Svanhild & Marit Myrvoll (2016). Søken i samiske stedsnavn. Rapport til Norsk Kulturråd av prosjekt ref.nr. ES464649. Upubl.
- Eliade, Mircea ([1957] 2004). *Det hellige og det profane*. Oslo: De norske bokklubbene.
- Kartverket. <http://www.norgeskart.no/> (besøkt november 2017)
- Kulturminneloven. https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1978-06-09-50#KAPITTEL_1 (besøkt november 2017)

- Læstadius, Lars Levi (2003). *Fragmenter i lappiska mytologien: Gudalära*. Tromsø: Angelica.
- Manker, Ernst (1957). Lapparnas heliga ställen: kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets och Landsantikvariernas fältundersökningar. Stockholm: Gebers.
- Myrvoll, Marit (2009). Nåjden i Bassevárre. *Bårjås*. Drag: Árran lulesamisk senter.
- Myrvoll, Marit (2017). Gosa bássi várit leat jávkan? Where have all the sacred mountains gone? In *Experiencing the Sacred Arctic: Sacred Sites, Indigenous Peoples and the Law*. Red. L. Heinämäki, T. Herrmann & F. Stammer. Cham: Springer.
- Qvigstad, Just (1926). Lappische Opfersteine und heilige Berge in Norwegen. Oslo Etnografiske Museums Skrifter, bind 1, hefte 5. Oslo: A. W. Brøggers Boktrykkeri.
- Qvigstad, Just (1932). *Lappische Heilkunde*. Oslo: Aschehoug.
- Rydving, Håkan (2003). Traditionell nordsamisk religion omkring år 1700. *Mytisk landskap: ved dansende skog og susende fjell*. Red. A. Sveen. Stamsund: Orkana.
- Rydving, Håkan (2010). *Tracing Sámi Traditions: In Search of the Indigenous Religion among the Western Sámi during the 17th and 18th Centuries*. Oslo: Novus.
- Sandøy, Ragnhild (2011). Instruksjer om fornorskning av samiske stedsnavn på kart. http://samenes-historie.origo.no/-/bulletin/show/629450_instruksjer-om-fornorskning-av-Sámiske-stedsnavn-paa-kart?ref=checkpoint (besøkt november 2017)
- Sveen, Arvid (2003). *Mytisk landskap: ved dansende skog og susende fjell*. Stamsund: Orkana.

ABSTRACT

This article looks at some aspects and challenges related to intangible Sámi cultural heritage; in particular, beliefs and perceptions associated with traditional Sámi sacred mountains. We find the mountains all across the Sámi traditional settlement area. The article's focus is on sa-



dīn 2/2018

cred mountains that occur in groups in the landscape, with names that reflect family relations, different gender, and age. The examples are from both the South Sámi, the Lule Sámi, and the North Sámi area.

KEYWORDS: sacred mountains; gender-names; age-names; family relation-names; Sámi

Læstadianismens Jerusalem

Om konstruksjoner av hellige steder

AV ROALD E. KRISTIANSEN

Håkan Rydvings interessefelt er vidt i utstrekning og inkluderer også læstadianismen. Sammen med Bengt Jonsell og Inger Nordal utga han boka *Lars Levi Læstadius: botaniker, lingvist, etnograf, teolog* (2000) i forbindelse med 200-årsjubileet for Læstadius' fødsel. Selv bidro Rydving med en artikkel om Læstadius' bruk av lulesamisk språk, samt en læstadiansk bibliografi (Jonsell, Nordahl & Rydving 2000). Hans interesse for det læstadianske henger sammen med hans fokus på endringene i lulesamenes religiøse praksis i eldre tid, endringer som trolig bidro til at det lulesamiske samfunnet på slutten av 1800-tallet i stor grad sluttet opp om den læstadianske vekkelsen som preget den nordvestlige delen av svensk Lappmark.

Religionsendringene på slutten av 1800-tallet var likevel helt annerledes enn de endringer som Rydving selv studerte i forbindelse med sitt doktorgradsarbeid. Kristendommen hadde slått solide røtter i det samiske miljøet og den såkalte «trommetiden» var stort sett over, i hvert fall i det offentlige rom. Den læstadianske vekkelsens utbredelse ga imidlertid mange samer nye muligheter til å prege sin egen samtid: vekkelsens ledere var i stor grad selv samer og i forsamlingene var der ingen hindringer for å kunne bruke samisk språk i vekkelsesarbeidet. Selv om enkelte prester i Nord-Sverige og Finland sluttet opp om vekkelsen, var store deler av det samiske miljøet på både svensk og norsk side innen vekkelsen sterkt kritisk til de sympatiserende prestene og mente at det var lekfolket selv som burde lede an i arbeidet. Dette ga samer muligheten til å prege vekkelsen og dens religiøse identitet. Faktisk fikk begrepet *Lappmarken* en særskilt betydning for fremveksten av vekkelsens lokale identitet, og det er dette begrepets

særegne tolkning i lys av kristen tradisjon, som skal være fokus for denne artikkelen.

I fortalen til en reiseberetning om læstadianerpredikantene Johan P. Støckels og Gunnar Jønssons predikereise i Amerika i 1946, vises det til hvordan

det under den apostoliske tid, var Jerusalem som var den plass, som den levende kristendom først blev født, hvorfra den gjennom en rett bibelsk utsendingsvirksomhet bredte sig ut til andre steder og land, så har under denne besøkelsestid, Sveriges Lappmark vært den plass som kristendommen har blitt født, og derifra har den utbredt sig, gjennom en rett bibelsk utsendingsvirksomhet til øst, vest, sør og nord ja like over Atlanteren til Nord-Amerika fra kyst til kyst. Likesom forsamlingens eldste under apostlernes tid samledes i Jerusalem for å ransake og prøve kristendommens arbeide, og holde omsorg for kristendommen i hele dens vidde, så har under vår tid kristendommens eldste og deres etterkommere i Svenske Lappmarken våket med faderlig omsorg for kristendommen og utsendt sendemenn til alle de steder som har hatt behov for hjelp (Antonsen 1966: 356f).

Avsnittet er fra *Brevboken av 1966* som inneholder brev fra den læstadianske vekkelsens første tid og frem til 1950-årene. Boken er mye lest blant de *Førstefødte*, læstadianismens *vestlige* gren (til forskjell fra den *østlige* gren av vekkelsen, som omfatter Lyngen-læstadianismen sammen med den norske Alta-retningen og de finske forgreningene: Gammellæstadianerne og Nyvakte). De Førstefødte er organisert på et overnasjonalt nivå ved en årlig predikantsamling i Gällivare der man drøfter predikantutsendelser og eventuelt spørsmål knyttet til lære og praksis. I Norge følges disse drøftingene opp med årlige nyttårs-samlinger i Narvik der lokale spørsmål drøftes, blant annet utsendelser av predikanter til de områder i Norge man har fått et særskilt ansvar for. Tilsvarende drøftinger skjer årlig i Lahti i Finland. Den øverste myndighet ligger imidlertid i Gällivare, og ettersom stedet er i svensk *Lappmark*, brukes fortsatt betegnelsen «Lappmarkens forsamling» om

juleforsamlingene der. Betegnelsen er i førstefødtmiljøet av stor betydning, dels som et symbol for vekkelsens arnested og dels som benevnelse for lokaliseringen av dens organisatoriske og autoritative sentrum.

Som vekkelsesbevegelse har læstadianismen en sterkt bibelsentrert kristendomsforståelse. Dens kristendomsoppfatning henter sin inspirasjon fra den bibelske verden. Det er den *læstadianske* kristendommen som anses som den ekte formen for kristendom – andre kirker og organisasjoner mener man har avveket fra den rette lære og praksis som i dag kun finnes bevart i den læstadianske bevegelsens teologi og praksis. Læstadianismen i de Førstefødtes utforming utgjør derfor den eneste *autentiske* videreføring av urkirkens tro og praksis, og utsendelsen av reisepredikanter regnes som videreføringen av apostlenes misjonsvirksomhet. Ordene i reiseberetningen til Støckel og Jønsson er derfor å forstå som ord som skal relatere den nåtidige førstefødtlæstadianske praksis til den nytestamentlige praksis. Den reiseberetningen ordene er en del av, er derfor å forstå som en fortsettelse av den nytestamentlige brevlitteraturen. *Brevbokens* status i førstefødtmiljøet viderefører derfor Bibelens egne ord inn i samtiden og er dermed en viktig kilde for den oppbyggelige lesningen blant dagens førstefødtlæstadianere og boken finnes i de fleste hjem sammen med Bibelen og Læstadius' prekener.

Betegnelsen «svensk lappmark» er i seg selv ikke et religiøst begrep. Det er snarere en administrativ betegnelse som oppsto i svensk middelalder i forbindelse med den statlige organiseringen av det nordlige Sverige. Området ble delt inn i flere «lappmarker» med en statlig ansatt administrator (landshövding). Et særtrekk ved den læstadianske førstefødtfraksjonen, er imidlertid at betegnelsen «lappmark» i tillegg den sekulære betydningen, også har fått en *religiøs* betydning (se også Kristiansen 2016). Det aktuelle sitatet fra *Brevboken* forteller den læstadianske leser, at en kan forstå *Lappmarken* i lys av bibelens *Jerusalem*: slik kristendommen i Israels hovedstad ble født første pinsedag, så har den opprinnelige kristendom i nåtiden blitt *gjenfødt i svensk lappmark*. Og slik apostlene dro ut fra Jerusalem for å forkynne evangeliet til all verden, så sendes det i vår tid ut predikanter fra

Sveriges Lappmark i alle himmelretninger, endog helt til Amerika. Slik apostlene samlet seg i Jerusalem for å ta stilling til datidens viktigste spørsmål for de troende, så samles de førstefødtes predikanter i *vår tids Jerusalem*, dvs. Gällivare i svensk lappmark, for å avgjøre dagens utfordringer. Der forsamles de åndelige lederne for den læstadianske vekkelseskristendommen for å arbeide med faderlig omsorg for kristendommens fremtid.

I et kapittel til boka *Fortidsforståelser* (Thuen 2001:161-190), har jeg redegjort for læstadiansk tolkning av rom og tid under overskriften «Ved nordenlands nordlige ende». Uttrykket er hentet fra en læstadiansk åndelig sang fra det Lyngen-læstadianske miljøet og reflekterer det faktum at forståelsen av å befinne seg i en geografisk og sosial periferi, er blitt internalisert på en slik måte at det religiøse fellesskapets verdisyn har blitt endret (verdikonvertert). Mens kulturens egne representanter søker mot maktens sentrum, nasjonens hovedstad, der en kan vinne anerkjennelse og status, har Gud valgt å gjøre evangeliet kjent i landets mest perifere strøk, ved «nordenlands nordlige ende» som det ble kalt i en av forsamlingenes åndelige sanger skrevet av Arne Hansen i Honningsvåg (jfr. *Det Gamle Vekter-rop* 1993, nr.143, v.10).

Dette er i seg selv ikke noe nytt fordi det etter læstadiansk historiesyn, henger sammen med vekkelseshistoriens bevegelse mot nord. Evangeliene forteller om hvordan døperen Johannes sto fram i ødemarken for å forkynne Messias' komme og at menneskene derfor må vende om. Senere sto det frem andre vekkelsesforkynnere ved waldenserne i Nord-Italia og Sør-Frankrike, husittene i Böhmen og pietistene i Nord-Tyskland. Denne bevegelse som tok vekkelsesforkynnelsen har i vår tid nådd sin fullendelse ved at prosten Læstadius sto fram i Lapplands ødemark der han forkynte med budskapet om at tiden er inne for på ny å ransake hjertene, vende om og gjøre bedring, et budskap som ifølge læstadiansk trosforståelse er felles for alle autentiske kristne vekkelse. De som ikke bryr seg om dette budskapet (de «sorgløse» i læstadiansk terminologi) mener at de virkelige verdier er å finne på maktens tinder i den nasjonale konteksten. De læstadianske troende vet derimot at maktens tinder egentlig er evighetens avgrunn,

og den virkelige makt ligger hos Gud. Skal man vinne lykken, må man derfor søke mot maktens periferi. Det som er stort i verdens øyne, er lite for Gud, mens det som er lite i verdens øyne, er stort for Gud. Dette syn har blitt kalt vekkelsens *verdikonvertering*.

I min artikkel fra 2001 brukte jeg læstadiansk sangtradisjon fra Nord-Troms og Finnmark for å illustrere en læstadiansk *romforståelse* der den geografiske og sosiale periferi konverteres til åndelig sentrum. Sangene hører hjemme i den Lyngen-læstadianske tradisjonen som ikke deler de Førstefødtes vektlegging av Lappmarken som åndelig kraftsentrum. Det henger sammen med at Lyngen-retningen har en annen og mer løsere kongregasjonalistisk forsamlingsstruktur. Like fullt har også Lyngen-retningen sitt «Jerusalem». Jeg ble gjort oppmerksom på hvordan dette hang sammen da jeg en gang ble tatt med av en av retningens ledende predikanter til et sted like sør for Lyngseidet. Han ville vise meg et sted som het *Pollen*. Årsaken til at predikanten ville vise meg dette stedet, var at det var her den læstadianske Lyngen-retningens grunnlegger, reingjeteren Antin-Pieti (Per Anders Nutti, 1825–1898), kom da han av Læstadius ble sendt som utsending til markedet i Skibotn i 1848. Der var han og reisekameraten først blitt bryskt avvist. De hadde da lagt veien lenger inn i fjorden der én familie kom til tro. Med denne gården som brohode for videre virksomhet, besluttet de seg til å forsøke en gang til i Skibotn, men en storm overrasket dem på fjorden og de berget seg med nød og neppe i land i Pollen og fikk husly. Husfolket og deres naboer på stedet var alle sjøsamer. Disse tok imot Antin-Pietis forkynnelse og kom til tro. Dermed brøt vekkelsen løs i Lyngen og etter det falt motstanden i Skibotn. Avisen *Tromsø Tidende* (1850) trykket en artikkel om hvordan en svensk same hadde «tændt lyset» for folket og ledet an i en stor religiøs vekkelse.

Predikanten som tok meg med til Pollen gjenga denne fortellingen og la til at det var her vekkelsen ble «født» i Lyngen. Jeg spurte litt i spøk om jeg kunne anse stedet som Lyngens «Betlehem», noe han umiddelbart ga sin tilslutning til. Senere reflekterte jeg videre om saken og kom til at dersom Pollen var Lyngens Betlehem, så måtte vel Skibotn være å anse som Lyngens «Jerusalem» ettersom her skjer nemlig det

tilsvarende som blant de Førstefødte i Gällivare. Hvert år i november er der i Skibotn et stort læstadiansk stevne som fortsatt samler store skarer. Alle predikanter kommer hit, for ved slutten av stevnet leses reiseruten for utsendingspredikantene kommende år og man samtaler om viktige spørsmål som angår liv og lære i vekkelsen og som har betydning for forsamlingenes arbeid.

I tidligere tider var Skibotn et viktig handelssentrum, men er i dag en utkant, en *periferi*, i hvert fall i forhold til Tromsø som er regionens «hovedstad». Som periferi har imidlertid læstadianerne gjort Skibotn til et *religiøst sentrum*: her er Lyngen-læstadianismens «Jerusalem» der vår tids læstadianske apostler (predikantene) samles for å fortsette sin misjon og utsendingsvirksomhet. For den tredje læstadianske retningen i Norge, de *Småførstefødte*, kan *Alta* sies å ha en lignende funksjon.

Der er altså hele *tre* «Jerusalem» i læstadianismen – avhengig av hvilken læstadiansk tradisjon det refereres til. Deres status i de enkelte tradisjoner er uomtvistelige fordi det er her predikantene samles og drøfter virksomheten og avgjør hvem som skal sendes ut og hvor de skal reise. De utgjør *hellige rom* som symboliserer

- den enkelte vekkelsestradisjons interne enighet (møtested for alle predikanter),
- virksomhetens forankringspunkt (vedlikehold av historisk tradisjon og egenart), og
- misjonsarbeidets tyngdepunkt (utsendingsarbeidet).

Uttrykket «i fattig Lappmarks øde land» møter man flere ganger i læstadiansk sangtradisjon. Også hos Læstadius finner vi en vektlegging av «ødemarken» som bilde på den kontekst hans tilhørere kjente seg igjen i. I en pretekst over 5. Mos. 32:10-12, minner Læstadius sin menighet om hvordan Gud fant Moses «i villmarken, blandt ørkenens hyl,» og ikke i «det velsignede land på andre siden av Jordan som flyter med melk og honning» (Rustholkarhu-Sund 1984:44). Bibelens ødemark blir et bilde på den verden der de troende lever, mens landet

som flyter av melk og honning blir et bilde på de troendes mål, himmelen.

Den kristne skal dermed ikke ta anstøt av å bo i et fattig «ødeland» som om det var en straff fra Gud, men heller som et *løfte* som åpner øynene for et høyere mål. Bibelen selv viser at «ekte kristendom» i vår tid (det vil si læstadianismen) har sin forankring i storsamfunnets utkant der vekkelsen vokser frem blant nedvurderte grupper som samer, kvener og den norske allmuen. Evangeliets autentisitet har dermed sammenheng med tilblivelsen i en nordlig periferi og de troendes lave sosiale status.

De bibelske hendelser knyttet til Jesu fødsel og menighetens etablering knyttes dermed i den læstadianske tradisjon til egen samfunnsmessig kontekst. Det bibelske Betlehem er det sted der vekkelsen bryter frem slik Guds Sønn «bryter frem» i verden der han blir født, og det bibelske Jerusalem er det sted der menigheten organiseres slik den læstadianske vekkelsen organiseres og leder arbeidet i vår samtid. Bibelske fortellinger fungerer dermed som hermeneutiske nøkler for å tolke og forstå egen samtid og de begivenheter som der finner sted. Der er ingen brudd i historien selv om den er full av vantro og vanskelige tider. Den læstadianske vekkelsen *er* for læstadianerne å forstå som en reorganisert kirke og dens utsendingspredikanter *er* å forstå som nålevende apostler som driver arbeidet videre inntil man når det lovede landet.

Læstadius kaller i en preken de troende for «Jerusalems barn» som Gud vil samle under sine vinger slik en høne samler sine kyllinger (Rustholkarhu-Sund 1984:47). Han gjør et poeng av at Gud ligner sin virksomhet med en hønemor og konkluderer med at selv «uforstandige dyr har et bedre og renere foreldrehjerte enn dere har.» I denne sammenheng bruker han også uttrykket «du arme Jerusalem» som bilde på de troendes forsamling som samler de kristne for å beskytte dem mot verdens farer. Jerusalem kan altså anvendes om *enhver* forsamling, så vel som steder som forbindes med verdslig ære, egen bedring og død tro. Navn som Jerusalem og Betlehem er dermed fleksible symboler, og det er konteksten som avgjør hvordan de brukes, samt de assosiasjoner som knyttes til bibelske hendelser.

Jerusalem som et tvetydig symbol kan dermed også brukes om steder der samfunnets mektige bor, de som ikke bryr seg om evangeliets budskap. Dette er bakgrunnen for en kjent passasje der Læstadius kommer med en oppfordring til alle de som i vår tid bor i «Nordens land»:

Men i disse tider har Hans stjerne begynt å lyse i Nordens land, slik den en gang lyste i Østerland. Denne stjernen viste vei for dem som den gang vandret i mørket. Den samme stjernen burde ennå i dag være veiviser for alle som med hjertets andektighet leter etter Frelseren. Ta vare på himmelens stjerner, dere fattige vandringsmenn som gjør mange farefulle reiser i tåke og uvær! Ta vare på himmelens stjerne når mørketiden kommer, og når verdens vind legger så mye sne på veien at dere ikke ser den! Ta vare på himmelens stjerne når himmelen blir mørk og solen forsvinner bak sorte skyer! Ta vare på himmelens stjerne når veien tar slutt og dere må overnatte i skogen blandt ulver og løver! Ta vare på himmelens stjerne og be at Gud snart måtte la sin nådige sol lyse over dem som sitter i mørkets dal! (Rustholkarhu-Sund 1984:56)

Det er denne fleksible bruk av bibelske betegnelser som gjør at Jerusalem blir et symbol som kan brukes for å uttrykke det særskilt meningsfylte ved et sted i læstadiansk kontekst. Enten det henviser til Gällivare, Skibotn eller Alta, fungerer Jerusalemsbetegnelsen som et redskap for å si noe om stedets betydning for de troende *i dag*. Det viser til at slike steder er *sentrum* for den religiøse virksomheten som *nå* pågår og at denne virksomheten er en *fortsettelse* av det som begynte da kristendommen første gang ble organisert og misjonsvirksomheten tok til. I motsetning til nasjonens viktige steder, er alle disse stedene viktige for det *samiske* samfunnet. Symbolene blir derved bærere av *håp*, ikke minst for minoritetsbefolkningen som befinner seg langt fra de nasjonale maktsentra. Selv om Nordens land er kjenetegnet av mørketid og kulde, er steder som Gällivare, Skibotn og Alta som «lysende stjerner» for minoritetsgrupper og for den norske allmuen som forteller noe viktig om hvor de fattige vandringsmenn kan stake ut kursen på sin egen livsvei. Gjennom råd og formaninger fra utsendings-

predikantene, fornyes de troendes mot og håp slik at de vet hvor veien går mot *det nye Jerusalem* der den evige hvile er å finne.

LITTERATURLISTE

- Antonsen, Bertheus (utgiver). 1966. *Brevboken av 1966: skrifter og brever fra kristendommens eldste og predikanter m.fl. i vårt tidsrum*. Beisfjord i Ofoten.
- Det Gamle Vekter-rop*. 1993. Oteren: Troms-Trykk.
- Jonsell, Bengt, Inger Nordal & Håkan Rydving. 2000. *Lars Levi Læstadius: botaniker, lingvist, etnograf, teolog*. Oslo: Novus.
- Kristiansen, Roald E. 2016. Lappmarkens kristendom og de førstefødtes menighet. *Tidsskrift for misjonsvitenskap*, nr. 2-3: 37-47.
- Rustholkarhu-Sund, Raija (overs.). 1984. *Prekener*, bind I. Narvik: Læstadiusforlaget. [Bind II: 1988 og bind III: 1993]
- Thuen, Trond (red.). 2001. *Fortidsforståelser*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Tromsø Tidende* 1848, nr. 80. [Etter 1858 kalt *Tromsø Stiftstidende*]

ABSTRACT

The article examines the early ecclesiology of the Firstborn Laestadians in Northern Sweden and Norway where the geographical concept of “Lappland” (*lappmark*) became a significant term for the Laestadian congregations. The meaning of this term is interpreted in light of the Laestadians’ reading of the Bible in which the image of the biblical Jerusalem as the center for early Christianity is related to the Firstborn’s administrative center for their revival movement, Gällivare in the Western part of Swedish Lappland. Other Laestadians did not agree with this interpretation and developed analogous ideas of their own administrative centers.

KEYWORDS: Laestadianism; Firstborn; Lappland; Jerusalem; holy places; ecclesiology

«Nærmiljøet vårt er mye rikere på religioner enn jeg trodde»

Skoleelever på feltarbeid

AV LINA ENGELSTAD SNOEK

Når jeg skriver dette er det nokså nøyaktig 20 år siden Håkan Rydving sendte meg på feltarbeid til Cuba i forbindelse med hovedfagsoppgaven min i religionsvitenskap. I tiden som har gått siden da har jeg arbeidet i mange år som lærer i religion og etikk i videregående skole. En av tingene jeg tok med meg fra studiene og inn i skolen, var gleden ved å oppdage religion overalt. Dette førte til at jeg innførte feltarbeid om religion i nærmiljøet som en oppstartsøvelse for elevene i møtet med faget på vg3.¹ Oppgaven ble raskt populær blant elever og lærere. Hvorfor? Hva kan feltarbeid i nærmiljøet bidra med i religionsfaget i videregående skole? Min påstand er at det kan være en god hjelp til å øke bevisstheten rundt fagets tenkemåte og begreper, og samtidig en måte å arbeide med holdninger, som er et av formålene med faget. Selv om ungdomsskolefaget etter planen skal gjennomgå et mangfold av religioner og religiøse uttrykk, er det for de fleste elevene først på vg3 at de møter en diskusjon av religionsdefinisjoner og ulike dimensjoner ved religion. For mange innebærer dette en helt ny måte å oppfatte religion på. Ved å bli sendt ut for å utforske et religiøst eller religionsliknende fenomen, og presentere for klassen, blir mange elever mer bevisste på mangfoldet i religiøse uttrykk som til enhver tid utspiller seg rundt dem. Oppgaven er også en god måte å bli kjent med tenkemåten i faget og bruke fagterminologien selvstendig så tidlig som mulig.

¹ Jeg har tidligere beskrevet feltarbeid som metode i tidsskriftet for Religionslærerforeningen: *Religion og Livssyn* (2012 og 2016), og som praksisartikkel i *Prismet* (2017).

UNDERVISNINGSSOPPLEGGET: UTFORSKE, PRESENTERE, REFLEKTERE

Elevene ble oppfordret til å tenke bredt når de valgte et religiøst fenomen å arbeide med. For mange ble dette en ekstra motivasjon. Noen ønsket å oppsøke grupper de ikke hadde så god kjennskap til, som Jehovas Vitner eller Scientologikirken, mens andre intervjuet en religiøs familie de kjente, eller så etter religiøse trekk ved yogasenteret eller snowboardklubben sin. Og når enkelte av fenomenene de oppsøkte befant seg i randsonen av hva som kan kalles en religion, fikk vi også diskutert religionsdefinisjoner slik de utspiller seg i møte med praksis.

Etter feltarbeidene og presentasjonene skrev elevene en refleksjonslogg. I loggene jeg fikk inn høsten 2016, kom det frem at mange i utgangspunktet satt med et bilde av religion som var nokså påvirket av mediens fremstillinger, og flere uttrykte et ønske om å få dette bildet nyansert. Samtidig gav flere også uttrykk for at fremføringene hadde gjort dem mer bevisste på hvor stort religiøst mangfold det faktisk er rundt dem. En elev sa for eksempel:

Gjennom presentasjonene av feltarbeidene har jeg oppdaget at nærmiljøet vårt er mye rikere på religioner enn jeg trodde. Mange av religionene/retningene det ble fortalt om visste jeg ikke engang at eksisterte i Norge. (Unni)

Å BRUKE FAGBEGREPER PÅ DET MAN HAR OPPLEVD

Gjennom øvelsen opparbeidet mange elever seg en tidlig bevissthet rundt fagbegreper. I læreplanen står det blant annet at elevene skal kunne diskutere ulike religionsdefinisjoner, og presentere og drøfte ulike dimensjoner ved religionene (Læreplan i religion og etikk, REL1-01). Definisjoner og dimensjoner kan fort bli litt abstrakt for elevene, men loggene gjenspeilet at begrepsapparatet ble litt mer virkelighetsnært for dem når de fikk innarbeide det i kombinasjon med å undersøke hva som rører seg i nærmiljøet. En elev forklarte forskjellen på innenfra- og utenfraperspektiv på denne måten:

Det er lett å tenke at man kan sette seg inn i et innenfra-perspektiv på et trossamfunn/religion/ religiøst fenomen, uten å selv ha noen form for tilknytning til troen. Likevel merket jeg gjennom feltarbeidet at det ikke stemmer; de vi snakket med i Frelsesarmeen hadde et veldig personlig og nært forhold til sitt trossamfunn, som vi (gruppa) ikke kunne prøvd å sette oss inn i. (Nina)

ÅPENHET OG RESPEKT

Ifølge Læreplan i religion og etikk (REL1-01) er et annet formål med faget å «bidra til kunnskap om og respekt for ulike religiøse, livssynsmessige og etiske ståsteder i lokalt, nasjonalt og globalt perspektiv». Min erfaring er at feltarbeid er en god måte å arbeide med respekt for andres religioner og livssyn på. Flere av mine elever opplevde det som tankevekkende å lære om religiøse grupper med et annet blikk enn det man typisk møter i media. En elev som besøkte Jehovas Vitner, var i utgangspunktet litt skeptisk til dem, men oppdaget at de kunne være hyggelige:

Jeg ble ganske overrasket over hvor vennlige Jehovas Vitner er. Fra det jeg leste på nett, hadde jeg bygget opp en mening om at de er mennesker som du burde styre unna. Dette prosjektet viste meg en annen side ved Jehovas vitner. (William)

De samme holdningene gjenspeiles også i svar på spørsmål i loggen om hvilke egenskaper elevene oppfattet som viktig å trene i faget religion og etikk. Åpenhet og refleksjon gikk igjen i svarene. Her er et eksempel:

Det som er viktig i dette faget er å kunne være åpen om for å lære å forstå de forskjellige religionene. Ikke bare for å få en forståelse for hvordan andre mennesker ser på verden på men også for å kunne skape en bedre verden senere når man lærer å leve med de andre religionene fordi man har fått opplæring og forståelse i en nokså tidlig alder. Jeg syntes at det er veldig spennende, spesielt med feltarbeid for da får du opplevd hvordan

det er og spurt de spørsmålene du lurer på til en som faktisk er med i den religionen du lærer om. Siden religion ikke er et nytt fag men man ikke har hatt det på noen år er det litt morsomt å huske noe av det man lærte og nå få et større syn på det fordi man klarer å reflektere enda mer. (Rikke)

KONKLUSJON

Min erfaring er altså at det å sende elever på feltarbeid i nærområdet i starten av skoleåret gir stort læringsutbytte for forståelsen av faget, og at det bidrar til å nyansere elevenes forforståelser. Dette samsvarer godt med det Camilla Stabel Jørgensen forteller om ekskursjoner med lærerstudenter ved NTNU. Hun påpeker at «studentene i sine metalogger fremhever religion som et fenomen med stort indre mangfold» og at

[e]kskursjoner fremstår som særlig egnet til å gi kunnskap om religion som en måte å leve på, både fordi studentene – gjennom møter med medlemmer fra ulike religiøse tradisjoner – opplever dem som mer virkelige og mindre fremmede, og fordi møter under ekskursjoner bidrar til å nyansere og korrigere studentenes forforståelser, basert på medias fremstillinger (Jørgensen 2017:159).

Marie von der Lippe og Sissel Undheim hevder at «dagens religions- og livssynsundervisning i skolen [handler] om å utvikle kulturkompetanse og reelle muligheter for demokratisk medborgerskap i et stadig mer flerkulturelt samfunn» (von der Lippe og Undheim 2017:24). Min opplevelse er at feltarbeid er en god øvelse i tråd med dette perspektivet, og et godt utgangspunkt for å arbeide videre med religion og etikk i løpet av skoleåret. Det å utforske religion i nærmiljøet blir en fin måte å få opp nysgjerrigheten for faget, og på mange måter også en døråpner for å forstå at religion er så mye forskjellig, avhengig av hvilke definisjoner og perspektiver man tar utgangspunkt i.

REFERANSER

- Jørgensen, Camilla Stabel. 2017. Bør ekskursjoner være en del av religions- og livssynsundervisningen? *Religion i skolen*, red. M. von der & S. Undheim, s. 144–164. Oslo: Universitetsforlaget.
- Snoek, Lina Engelstad. 2012. Metodikk på midtsidene: religion i nærmiljøet. *Religion og livssyn* 24, 2. (Gjentrykt i *Religion og livssyn* 28 [2016], 2)
- Snoek, Lina Engelstad. 2017. Feltarbeid: religion i nærmiljøet. *Prismet* 68, 1-2, s. 155–159.
- Utdanningsdirektoratet. Læreplan i religion og etikk, fellesfag i studieforberedende utdanningsprogram (REL1-01). <https://www.udir.no/kl06/REL1-01/Hele/Formaal> (besøkt 03.10.2017)
- von der Lippe, Marie & Sissel Undheim. 2017. Hva skal vi med et felles religionsfag i skolen? *Religion i skolen*, red. M. von der & S. Undheim, s. 11–24. Oslo: Universitetsforlaget.

ABSTRACT

This article describes how students in the upper secondary school worked with and experienced fieldwork as an assignment in RE. The students were sent out to explore a religious group or a religion-like phenomenon. They presented their experiences in class and wrote a reflection log. My experience is that fieldwork at the start of the school year is a good way to enhance the students' understanding of the purpose of the subject, as well as their curiosity towards religion and religious diversity.

KEYWORDS: RE education; fieldwork in RE; religious diversity; local religion

Att transcendera kultiska upplevelser

AV NILS G. HOLM

Det särpräglade för religioner är postulerandet av en andlig värld, som inte är nåbar med våra vanliga sinnesorgan. Man räknar med en transcendent värld. I denna andliga värld finner vi bland annat gudar, andar, änglar och onda makter. Dessa tillskrivs krafter och handlingar som vi på olika sätt förmodas kunna nås av. För kontakten med denna värld upprättar religionerna särskilda aktiviteter som förenar ideologiska och beteendemässiga förhållanden. De tar sig uttryck i det vi brukar kalla kulturer. Meningen med kultiska handlingar är att ge deltagarna upplevelser där det transcendenta blir förnimbart på ett konkret sätt. Kultiska handlingar är allt från bönestunder, gudstjänster, andakter, tempelbesök och så vidare.

Då man med västerländsk religionshistorisk skolning möter olika religioner och religiösa uttryck är man benägen att generalisera och se likheter och olikheter mellan religionerna. Detta sätt att studera och ta till sig religiösa förhållanden följer en linje som utvecklades på 1800-talet och som ofta gått under beteckningen religionsfenomenologi. Man har tänkt sig att religionerna har en kärna som varierar på olika håll i världen och genom historien. Att upptäcka denna kärna och se variationerna har varit en uppgift för religionsforskningen under vissa perioder. Denna forskningsinriktning har dock på senare tider råkat i vanrykte. Kritiken har varit att den alltför mycket utgår från ett västerländskt, ofta kristet, synsätt och räknar inte med variationerna på olika håll i världen. Framför allt har kritiken varit skarp rörande religionerna i Indien. Att benämna en mängd kultiska och kulturella aktiviteter i Indien för hinduism har därför även ansetts otillbörligt. Att till och med ta ordet religion i sin mun vid beskrivningen av dessa kulturer har inte

heller setts som helt lämpligt (se till exempel Narayanan 2015; Stausberg 2008; Pennington 2005).

Studerar man det ideologiska innehållet i världens religioner (för enkelhetens skull talar jag ändå här om religioner) finner man många gemensamma drag vad beträffar etiken och moralen. Att göra gott mot varandra och ömsesidigt stöda varandra är en regel som vi finner på många håll, då man studerar de heliga skrifterna. I det ideologiska stoffet finns dessutom i praktiskt taget alla heliga skrifter berättelser om våld och krigiska utövningar. Det blir en moralisk och intellektuell ansträngning att välja det goda i enskilda fall. Finns förutsättningar för hot och aggressivitet går det lätt så att det våldsamma aktivitetsmönstret aktualiseras och formas till fiendskap och i förlängningen krigiska handlingar.

Trots kritiken mot fenomenologiska iakttagelser kan en västerländskt skolad religionsforskare inte undgå att se likheter och olikheter i det omfattande religionsfältet. Möjligheter härtill har jag inte haft enbart genom studier av litteratur utan väldigt mycket genom möten med religioner och kulturer i olika delar av världen. Då jag som ung professor i slutet av 1970-talet började undervisa religionshistoria vid Åbo Akademi var behovet av gedigen religionskunskap i skolor och samhälle i övrigt enormt stort. Finland började vakna ur sin monokulturella sömn och behövde information om och kontakter med övriga kulturer och religioner. Tillsammans med mina elever blev det därför en plikt och angelägen uppgift att komma ut från våra små finlandssvenska cirklar och se världen med egna ögon. Jag började därför med tvåveckorsstudieresor till olika delar av världen. Under min professur hann jag med cirka 20 sådana resor. Vi åkte bland annat till Egypten, Turkiet, Israel, Indien, Nepal, Iran, Marocko, Kina, Thailand, Benin och Guatemala. Dessutom har jag undervisat sex till åtta veckor i tre omgångar i början av 2000-talet vid Mahidol University utanför Bangkok i Thailand. Allt detta har gett mig en stor mängd primärkunskap om de olika religionerna och kulturerna. Självfallet är det ändå bara fråga om ett ytligt skrap men ändå något mer än vad ren bokkunskap ger vid handen. Även för eleverna var det fråga om viktig erfarenhet av primärt slag.

Då jag mött alla dessa kulturer och religioner har reflexionerna ofta gått till de kultiska handlingarnas likheter och olikheter. Den religionshistoriska skolningen kombinerad med religionspsykologi som jag tillägnat mig har gjort att jag varit särskilt intresserad av hur kultdeltagare får andliga erfarenheter. Vilka vägar finns för att man skall nå fram till en upplevelse av det gudomliga eller andliga. Grovt taget tycker jag man kan räkna med tre grundläggande former.

Den första formen som jag tyckt mig kunna urskilja är den kraftigt utspelande typen. Den har ofta starka ord, häftigt förlopp, kraftig påverkan och stark dramaturgi. Den vill ge omedelbar effekt på det emotionella planet. Hinsidesvärlden skall manifesteras sig så konkret som möjligt. På kristet håll är det här fråga om en *karismatisk-övertalande* form som tidigare åtminstone syntes klart i pingströrelsen och också i den karismatiska väckelsen världen över. Den manifesterade sig i tungotal, profetior och helbrägdagörelser. Själv kom jag att analysera och förstå tungotalet – glossolalin – som ”språk” och upplevelse i min licentiatavhandling och framför allt i min doktorsavhandling (Holm 1974; Holm 1976; se även Holm 1996).

Motsvarigheter till denna form av kultisk manifestation finner man på andra håll i religionernas värld. I islam tänker jag främst på sufiska rörelser med kultiska danser, musik och starka uttryck. I Indien är det kanske främst ”nyreligiösa” grupperingar som Hare Krishna, Sai Baba och liknande som tenderar till denna kultiska form. I buddhismen är det kanske främst i vissa tempel med kraftiga utspel och divinationer som jag funnit något av detta. Och i Benin och Guatemala är det de folkliga, traditionella kulterna som tenderar till detta.

En annan form som klart framträder är den *rationellt-övertygande* formen. Här försöker man med argument och rationalitet upprätthålla och förmedla den andliga erfarenheten. Det sker närmast i det man kan kalla predikningar. Den protestantiska kristenheten har ju varit särskilt präglad av denna form. Men vi finner den också i religioner som judendom, islam och i de indiska traditionerna. Reformrörelserna inom hinduismen på 1800-talet och i början av 1900-talet hade manifestationer av denna form.

En tredje form jag önskar ta fram kallar jag den *rituellt-mystiska*. Här är det fråga om det korrekta utförandet av en liturgi som gäller. Den typiska formen för detta är förvandlingsundret – enligt katolsk teologi transsubstantiationen – som äger rum vid läsningen av instiftelseorden under nattvarden. Då blir bröd och vin Kristi lekamen och blod på ett konkret sätt. De deltagande personerna blir så konsumenter av ”förvandlingsundret”.

I de flesta religioner har vi på något sätt motsvarigheter härtill. Att utföra riterna om och om igen efter exakt samma mönster är viktigt. Det utvecklas med andra ord en ritual eller liturgi som blir fylld med symboler både kognitiva sådana och beteendemässiga. Då genomförandet utförs korrekt förväntas det ge deltagarna andliga upplevelser. I detta fall räknar man med en inlärningsprocess som så småningom fyller symbolerna med innehåll och mening. På ett djupt psykiskt plan kan därför kulten tala till deltagarna och förmedla erfarenheter som är starka. Handlingar i kyrkor, synagogor, tempel, moskéer och så vidare har ofta denna karaktär. Min så kallade integrerade rollteori försöker fånga det psykiska förlopp som här kan äga rum. Djupliggande psykiska motiv manifesterar sig här med socialt tillhandahållna modeller och kan i särskilda situationer exaltera och ge erfarenheter bortom det alldagliga (Holm 2014).

Det är viktigt att påpeka att blandformer av dessa alltid förekommer i de olika religionerna. Islams böneritual är ofta mycket fast i formen och kan följas av predikningar av varierande art. Lika kan det vara i judendomen. I den thailändska buddhismen har jag stött på kraftigt stiliserade former för dyrkan ibland kombinerade med utläggningar av de buddhistiska texterna.

Två viktiga faktorer tillkommer för att skänka maximal erfarenhet. Först och främst är det traditionerna som leder tillbaka till en urkälla. Där finns ofta de heliga skrifterna som klara vittnesbörd om de stora urhändelserna. Att i kulten komma nära dessa är en grundprincip. Har man inga heliga skrifter gäller traditionsförmedlingen genom centrala ledargestalter så långt tillbaka i tiden som möjligt. *Närhetsprincipen* – urkällorna förmedlade idag – är med andra ord grundläggande.

Den andra viktiga faktorn i kultutövningarna är *musiken*. Utöver praktiskt taget hela världen förstärks och fördjupas traditionsförmedlingen ofta genom användandet av musik, enstämmig sådan eller flerstämmig, enbart sång eller sång med instrument. Det är vida omvittnat vilken betydelse musikformerna har för förmedlingen av ett andligt budskap. I vissa fall kan man till och med säga att musiken är religionens andliga kärna (Holm 2013; Spychiger 2013).

Viktigt vore att gå vidare med forskningar rörande de tre kultiska formerna i relation till psykologiska faktorer som personlighetstyper och uppväxtförhållanden men också i relation till om kulturen baserar sig på traditionsstoff eller modern rationalitet. Ganska klart verkar vara att skolning och intellektuell verksamhet samspelar mer med den rationellt-övertygande och den rituellt-mystiska formen än med den karismatisk-övertalande typen. Kanske är det så att då rationaliteten fått dominera i traditionerna återstår till slut enbart den rituellt-mystiska formen även om också den kan argumenteras bort. Till slut kanske enbart musik, dans, skådespel, naturupplevelser och intima relationer kvarstår som manifestationer av en andlig begåvningspotential.

REFERENSER

- Holm, Nils G. 1974. Glossolalins kultmönster och ljudstruktur undersökta på ett material insamlat i Svenskfinland. *Uttryck – Kommunikation – Religion*, Serie 2: empiriska undersökningar: häfte II. Lund.
- Holm, Nils G. 1976. *Tungotal och andedop. En religionspsykologisk undersökning av glossolali hos finlandssvenska pingstvännen*. Acta Universitatis Upsaliensis, Psychologia Religionum 5. Uppsala.
- Holm, Nils G. 1996. Extas, trans och tungotal. *Mänskliga gränsområden. Om extas, psykos och galenskap*, s. 35-59. Bokförlaget Natur och Kultur. Stockholm.
- Holm, Nils G. 2013. Starke musikalische Erlebnisse und Rollentheorie. *Musik und Religion. Psychologische Zugänge*, s. 57-67. Red. Jacob A. v. Belzen. Springer VS. Wiesbaden.

- Holm, Nils G. 2014. *The Human Symbolic Construction of Reality. A Psycho-Phenomenological Study*. LIT. Münster.
- Narayanan, Vasudha. 2015. The History of the Academic Study of Religion in Universities, Centers, and Institutes in India. *Numen* 62, 1, s. 7-39.
- Pennington, Brian K. 2005. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford University Press. New York.
- Spychiger, Maria. 2013. "Musik ist meine Religion" – Musik als säkulare und individualisierte Bedeutungsträgerin und die spirituelle Dimension des musikalischen Selbstkonzepts. *Musik und Religion. Psychologische Zugänge*, s. 183-198. Red. Jacob A. v. Belzen. Springer VS. Wiesbaden.
- Stausberg, Michael. 2008. Western Europe. *Religious Studies. A Global View*, s. 14-49. Red. Gregory D. Alles. Routledge. London and New York.

ABSTRACT

This essay highlights the value of comparative, phenomenological, and psychological approaches in the study of religions. It argues for a heuristic identification of three basic forms of religious experience: a charismatically persuading, a rationally convincing, and a ritually mystical.

KEYWORDS: religious experience; comparison; charismatically persuading; rationally convincing; ritually mystical

Nordleg etnografi

AV JUHA PENTIKÄINEN¹

Det akademiske året 1998–1999 fekk eg leie ei internasjonal gruppe med forskarar på Senter for grunnforskning ved Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Då eg fekk dei gode nyhenda om dette privilegiet, spurte eg Håkan Rydving om å dele leiarskapet med meg. Gruppa på ti forskarar inkluderte representantar frå ulike urfolk – samiske, nanai og yupic – og dessutan yngre ekspertar frå dei nordiske landa og Russland. Eg er veldig glad for at Håkan takka ja til invitasjonen og delte leiinga av dette prosjektet med meg. Prosjektet vart ein stor suksess og fekk prisen for årets beste forskargruppe med forskingsopphald på Svalbard og i Barentsburg.

Eg er takksam for det lange venskapet med Håkan. Han har hatt ei framifrå karriere som forskar på samisk religion, særleg *noaidevuohta* og heilage stader. Eitt av Håkan sine viktige funn handlar om dei tre nivåa av det heilage som han har avdekka med si grundige utforsking av lulesamiske heilage stader og årlege kalenderritual: (1) dei få heilage stadane der heile samfunnet utførte sine felles ritual; (2) offerstadane til *siida*ene langs deira årlege flytteruter eller på fiskeplassane deira i sjøar og elver; og (3) offerstadar til kvar samiske familie inne i og rundt dei forskjellige heimane deira i løpet av den årlege vandringa mellom ulike årstidsbustader.

Vi hadde fine samlingar i løpet av året vårt saman i Oslo, som starta med ein internasjonal konferanse dit vi inviterte ekspertar på nordleg etnografi. Vi var samde om at nordleg etnografi hadde vore eit gløymt forskingsparadigme. Blant dei inviterte var Juha Janhunen med sin ekspertise på kinesiske minoritetar, Tshuner Taksami som sjølv er nivkh og som var direktør for Kunstkamera, museet for antropologi og etno-

¹ Essayet er omsett frå engelsk til norsk av Jelena Porsanger og Bjørn Ola Tafjord. Takk til Risto Pulkkinen for god bistand.

grafi i St. Petersburg, og Takako Yamada og Takashi Irimoto frå Hokkaido, ekspertar på ainu. Særleg vekt var lagt på nanai og khanty sjamanar på grunn av mine feltarbeid i Sibir sidan 1989. Oslogruppa inkluderte Feoksista Ivanovna, dottera til Dedushka, Ivan Sopochnin, den einaste khanty-sjamanen frå sin klan som overlevde dei sovjetiske forfølgjingane i Stalin-tida. Med oss var også George Charles, eller Kanaqlaq som han heiter på yupic, då doktorgradsstudent ved University of California, Santa Barbara. Ei ugløymeleg hending var besøket av mor hans, heilbreier frå Nelson Island i Alaska. Dagleg samisk deltaking i prosjektet var sikra med Jelena Sergejeva (no Porsanger) og Harald Gaski – og sjølv sagt med Håkan sin ekspertise.

Vi gjorde nordleg etnografi til fellesnemnaren for samarbeidet vårt. Vi konsentrerte arbeidet vårt om dette paradigmet. Tilfeldigvis var det 150 år sidan Mathias Alexander Castrén (1813–1852) kom heim etter sin andre feltekspedisjon til Sibir. Ekspedisjonen byrja i januar 1843 og vart avslutta i februar 1849. Den då 36 år gamle forskaren kom heim for å starte i det første professoratet i finsk språk og litteratur ved Helsingfors universitet. Interessant er det at Castrén brukte dei fleste av førelesingane sine til å snakke om folklore og mytologiar blant dei nord-urasiasiske folka, på ein måte som let oss rekne han som ein av grunnleggarane av den etnografiske disiplinen, og av etnografiske feltarbeid spesielt (meir om dette i Pentikäinen 2002). Castrén kan også reknast som grunnleggaren av nordleg etnografi, og særleg sibirsk etnografi. Samanlikna med sin samtidige, Elias Lönnrot, den velkjende samlaren av finsk munnleg tradisjon, var Castrén meir orientert av feltarbeid og vitskap og mindre motivert av dei finske nasjonalromantiske straumane som prega tida. Han var ein mann som, på den eine sida, sette seg nøkternt inn i tilhøve på bakken og som, på den andre sida, brukte breie komparative perspektiv. Medan Lönnrot var finnane sin mytograf, vart Castrén mytografen for alle finsk-ugriske folk. Definisjonen til Castrén av etnografi kan ein lese i hans siste førelesingar frå 1851–1852, som vart utgitt i Helsingfors i 1857 med tittelen *Ethnologiska föreläsningar*:

[Etnografi] är ett nytt namn för en gammal sak. Man förstår dermed vetenskapen om folkslagens religion, samhällsskick, seder och bruk, lefnadsätt, boningar, med ett ord: om alt, som hör till deras inre och yttre lif. Man kunde betrakta ethnografien såsom en del af kulturhistorien, men icke alla nationer ega en historia i högre mening, utan deras historia utgöres just af ethnografien (Castrén 1857:8).

Ein annan forskar som byrja å studere ob-ugriske folk omlag samstundes, var ungararen Antal Reguly (1819–1858), som gjorde feltarbeid i Sibir i 1843–1845. Castrén og Reguly initierte finsk-ugriske studiar som disiplin. Dei vart like gamle, berre 39 år. Sjølv om Castrén ikkje fekk tid til å gjere samlingane sine klare til publisering, vart dei utgitt posthumt av Det russiske vitskapsakademiet i St. Petersburg. Rolla til Reguly vart diskutert på den ovanfor nemnde internasjonale konferansen i Oslo, etter Vilmos Voigt sitt føredrag.

Med Reguly finst det også ein direktelink mellom den sibirske taigaen og dei skandinaviske viddene. Han besøkte dei nordlege lappmarkene frå 1839 og på denne turen var han nokre veker i Karesuando. Der fekk han høve til å møte Lars Levi Læstadius (1800–1861) og han fekk lese manuskriptet til *Fragmenter i lappska mythologien*. I dagboka si seier han:

Eg har ikkje diskutert så mykje med nokon som med han, men eg lærte også veldig mykje. Hans råd er for meg som ein skatt som eg har søkt etter i årevis. Av og til løyser han problema mine med eitt ord [---] LLL er ein mann som tenkjer og ikkje trur på overtru. (Reguly, dagbok 11. juli 1840)²

Reguly refererer også til ei fråsegn av Læstadius om kor viktige dei religiøst-psykologiske tolkingane til Carl Gustav Jung er. Notatane hans og samlinga hans med tekstar av Læstadius finst på biblioteket til Det ungarske vitskapsakademiet. Vi ventar på at dei skal verte publiserte i Ungarn.

² Sitert i Tervonen 1944, omsett frå finsk til engelsk av Juha Pentikäinen og frå engelsk til norsk av Bjørn Ola Tafjord.

Castrén og Reguly grunnla i 1840-åra disiplinen fenno-ugristikk i dens vidare tyding, men når ein skal omtale pionerane for feltarbeidsbasert nordleg etnografi må ein også inkludere den samiske teologen og den fleirfaglege forskaren Læstadius. Hans *Fragmenter* er eit veldig viktig bidrag til studiet av samisk mytologi, noko som er verd å hugse på når ein søker etter grunnleggarane av paradigmat om nordleg etnografi. Resultata av to symposia avdekkjer dei mindre kjente rollene til Læstadius, som lingvist, botanikar, samisk forfattar, teolog og etnograf (jamfør boka *Lars Levi Laestadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* redigert av Bengt Jonsell, Inger Nordal og Håkan Rydving og utgitt i samarbeid av dei to academia som arrangerte symposia: Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo i april 1999 og 200-årsjubileums-symposiet den 10. januar 2000 i lokale til Det kongelege svenske vitenskapsakademiet).

Det var eit lukkeleg samantreff at forskingsåret 1998–1999 var rett før 200-årsjubileet for fødselsdagen til Læstadius. Difor arrangerte forskingsgruppa vår konferansen ved Det Norske Videnskaps-Akademi, noko som leia til fleire andre konferansar og publikasjonar både i Oslo, Stockholm og Helsingfors. Omsetjingar av *Fragmenter i lappska mytologien* vart publisert på svensk, finsk og engelsk.

Forskningsfunna til Håkan Rydving, som kjem fram i dei talrike publikasjonane hans, får også brei omtale i boka *Saamelainen mytologia* (samisk mytologi) som Risto Pulkkinen og eg har skrive i fellesskap, og som vert utgitt i år av Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (Det finske litteraturselskapet).

REFERANSAR

- Cástrén, M. A. 1857. *Ethnologiska föreläsningar öfver altaiska folken; samt samojediska och tatariska sagor* (Nordiska resor och forskningar, bind 4). Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapets Tryckeri.
- Jonsell, Bengt, Inger Nordal & Håkan Rydving. 2000. *Lars Levi Læstadius: botaniker, lingvist, etnograf, teolog*. Oslo: Novus.

- Laestadius, Lars Levi. 1997. *Fragmenter i Lappska Mythologien* (NIF Publications 37). Red. R. Kvideland. Åbo: NIF.
- Pentikäinen, Juha. 2002. Northern ethnography: On the foundations of a new paradigm. I *Styles and Positions: Ethnographic Perspectives in Comparative Religion* (Comparative Religion 8), 20–45. Red. T. Sakaranaho & T. Sjöblom & T. Utriainen & H. Pesonen. Helsingfors: Helsingfors universitet.
- Pentikäinen, Juha & Risto Pulkkinen. 2018. *Saamelaisten mytologia*. Helsingfors: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tervonen, Viljo. 1944. Antal Reguly Suomessa 1839-41. *Heimokansa* 1/1944.

ABSTRACT

Northern ethnography has a long history. It was founded as a field of research by Mathias Alexander Castrén (1813-1852) and Antal Reguly (1819-1858). Also Lars Levi Læstadius (1800-1861) played a key role. In the autumn of 1998 and spring of 1999, this field was invigorated by a research group led by Håkan Rydving and the author at the Centre for Advanced Study of the Norwegian Academy of Science and Letters in Oslo. The essay tells important parts of this history.

KEYWORDS: Northern ethnography; Alexander Castrén (1813-1852); Antal Reguly (1819-1858); Lars Levi Læstadius (1800-1861); Håkan Rydving (1953-)

Sámi eamoskkoldaga doahpagastin

JELENA PORSANGER

SÁMI TEORETISEREN

Mánnga dieđasuorggis lea ovdánan ja sajáiduvvan sámegiel fágaterminologijja, mii vuolgá sámegiela riggodagas ja lea ovddiduvvon sámi kulturáddejumi vuodul. Dán čállošis áiggun buohtastahttit, makkár doahpagat leat geavahusas modearna dutkan- ja oahpahusgielas oskkoldatdutkanama suorggis. Professor Håkan Rydving (omd. (1993)1995; 2010) lea nannosit váikkuhan dán dieđasuorgái, eandalii sámi oskkoldaga dutkamii.

Doahpagastin sámegillii dieđalaš oktavuodain lea viehka ođas, go jo čálakultuvra Sámis lea mihá nuorat go stuoraservvodagaid čállinárbevierut. Das oaivvildan sámi teoretiserema dutkanmáilmmis, man servodaga almmolašvuhta ja dutkiid searvevuhta dovdet čállima bokte. Stuorát historjjálaš perspektiivvas geahčadettiin, sámi diehtoteoriija lea hábmejuvvon duháhiid jagiid. Sámi epistemologijja lea diehtima ja doahpagastima vuogádat, man mii leat giela ja árbedieđuid bokte oahppan dahje sáhttit oahppat dovdat, go leat oasálažžan sámi servodateallimis. Álgoálbmotmetodologijjaid olis, sámi diehtoteoriija lea inspirašuvnna gáldu ja ođđa dieđuid buvttadeami vuogádat (Porsanger 2004; 2011(á)).

Mánnga sámi jurddašeaddji leat nana kultur- ja gielladovdamušaineaset dihkadan bálgá otná sámi teoretiseremiidda. Ovles Juhán, Johan Turi ((1910) 2010) lei vuosttas davvisápmelaš gii doahpagasttii sámi árbedieđuid ja dánu gárttai vuosttaš sámi dutkin dán suorggis čállima bokte. Israel Ruong (1965) lei vuosttas bitonsámi professor gii doahpagasttii sámi boazodoalu, eanadaga, muohtaga ja guohtuma. Alf Issát Keskitalo ((1974) 1994) lei vuosttas davvisámi oahppanfilosofa gii doahpagasttii sámedutkama fápmorelašuvnnaid dainna loahppabohtosiin ahte ferte leat vehádaga (sámiid) iežas hástalus teoretiseret iežas eallima gaskavuodaid ja čuolmmaid. Sáhtášii namuhit

mánjga eará sámi dutki, muhto justu dán golbmasa bargguin lea leamaš vuđoleamos, globála váikkuhus sámi dutkanmetodologiijaid hábmemii.

Sámi doahpagastin láchčá dili válljet sáme kultuvrra ja sámi jurddašeami dáfus dohkkehahtti ja áddehahtti ákkastallanvugiid, maid vehkiin sámiid iežaset čilgehusat ja jurddaoktavuođat bohtet oidnosii ja leat čilgejuvvon nu ahte sámit besset dovdat sin kultuvrii mihtilmas logihka ja áššiid čanastagaid. (Porsanger 2007, 4-5.) Sámi dieđalaš terminologiija ovddideapmi vuolgá vuđolaš giellamáhtus, gielalaš riggodagas ja sáme giela deaivilvuodas.¹ Lea hástalus gávdnat heivvolaš ja deaivilis doahpágiid áššiide, mat leat sámi kultuvrii mihtilmasat. Dat eaktuda dieđalaš gulahallamiid ja šiehtadallamiid doahpágiid sisdoalu ja geavaheami hárrái.

Doahpagat galget leat lunddolaččat sámi eallin- ja jurddašanvuohkái, hástalit jurddajođu sámi vuohkái, čatnat logalaš čanastagaid, heivet sámi árvovuogádahkii ja duohtavuoda áddejupmái (ontologiijai). Doahpágiid válljemis berre maiddái pedagogalaččat jurddašit ođđa sáme giel buolvvaid ahtanuššama ja oahpahallama. Otná beaivve nuorat sámi buolvvaid oahppamii gávdnojit sáme giel čállagat ja oahppogirjijt. Oahpahallan dáhpáhuvvá maiddái servodatgulahallama bokte sáme giel arenain, ee. mediagielas lea stuorra váikkuhus. Doahpágiid válljemis berre maiddái vuhtii váldit álgoálbmotdutkanama prinsihpaid, mat bidjet álgoálbmoga iežas dieđuid, diehtoteoriijaid, duohtavuoda ipmárdusa ja árvovuogádaga ođđa dieđu buvttadeami guovddáži (Porsanger 2004; 2007, 13-27; 2010).

OSKKOLDAT

Oskkoldathistorjjá, filosofiija ja sámi historjjá dutkansuorggis leat ollu tearpmat geavahuvvon govvidit sámi vuoŋŋalaš árbevieru. Oskkoldatdoaba lea viehka ođas, muhto bures sajáiduvvan sáme giel dutkamii ja oahpahussii *religion*-doahpaga vástideaddjin. Anŋke 1990-logu rájes *religiovdna/religiuvdna*-loatnasátni lea atnon čállimis sáme giellii (omd.

¹ Terminologiija ovddideamis oassin giellamáhtolašvuodas (analyhtalaš kategoriija *language knowledge*), gč. Porsanger (2017, 11-12).

Hætta 1993), ja juoba odne ge ankke Norgga bealde sáhttá oaidnit dan doahpaga oahppoplánaid ja oahpponeavvuid oktavuodas (omd. Ovttas 2018; Sámediggi 2017). Lea lunddolaš ahte religiovdna lea loatnasátni, go sámegielas, nugo mángga eará álgoálbmotgielas ii gávdno *religion*-doaba, nugo lea fuomášuvvon antropologijja, oskkoldatdutkan, folkloristihka dutkamiin. Oskkoldat lea dieđagielas abstrákta doaba, mii oaivvilda oskumušaid, doaimmaid, geavadiid, máilmmi- ja eallinoainnu ja árvvuid ollislaš vuogádaga. Dat lea suorggádus osku-sánis, mii dábálaš giellageavaheamis oaivvilda juoga masa olbmot jáhkket dahje oskot ja doibmet daid jáhkuid ja oskumušaid mielde. Osku lea oskkoldaga vuollásaš doaba, mii lea mearkkašumi dáfus ráddjejuvvon, go dat ii govčča álbmoga doaimmaid iige geavadiid oskumušaid oktavuodas, vaikko siidomearkkašupmin sáhttá ge daid oaivvildit. Osku-tearbma geavahuvvo áin viehká dávjá sámi oahppogirjjiin, dábálaš gulahallamis ja mediagielas. Iešalddis osku-sátni čujuha dávjá risttalaš oskui go olbmot hállet oskku áššiin.²

Lea mearkkašahtti ahte *dološ osku*-doaba lea viehka nannosit cieggan sihke njálmálaš giellageavaheapmái ja čálahápmái (omd. Hætta 1993; Solbakk 1993; Kristiansen 2004). Dat geardduhuvvo oskkoldaga ja etihka sámegiell oahppogirjjiin, vaikko vel bálddalagaid oskkoldat-doahpagiin. Duogážin *dološ osku*-doahpagii sáhttá leat árbevirolaš logihkka ja davvisámi metaforalaš giella, man sáhttá gullat vuorrasut buolvvas. Dajaldat “dego dološ olmmoš” sáhttá dihto konteavsttas oaivvildit doaimbavuogi, mii otná áiggis čuovvu ja gudnejahttá sámi árbevieruid. Son gii lea “dego dološ olbmoš” dovda bures sámi eallinoainnu, lea diehtorikkis árbečeahppi ja árbevirolaš vugiid áššedovdi. Das dološ-sátni oaivvilda positiivvalaččat kontinuehta, árbevieruid árvvus atnima ja dovdamuša (muhto muhtin ironalaš konteavsttas sáhttá geavahuvvot bilkun ge). Dánu *dološ osku*-doahpagis sáhttá leat kontinuehta ja árvvus atnima siidomearkkašupmi dainna lágiin ahte sámi vuoiŋjalaš árbevierut eai leat dušše fal doložii gullevalaččat. Eará konteavsttasges dajaldat “ná lávejedje dološ

² Ovdamearkka dihtii, teologa Tore Johnsen (2011) doahpagastá risttalaš oskku sámi kultuvrra vuodul.

olbmot...” sáhtá oaivvildit vássán áiggi dábiid, mat eai šat gávdno otná beaivve, muhto dasge áiggi áddejumis lea váttis defineret álggu ja loahpa, nugo omd. luodisge. Goit lea eahpidahtti ahte nuorat sámi buolvvaid giellalogihkka čuvošii vuorrasut buolvvaid gulahallanvugiid, eandalii otná máilmmi dilis goas informašuvnna johtu lea hui moalkái ja teknologalaččat stivrejuvvon. Mánngat gielat ja kultuvrrat ja digitála teknologijatge hábmejit nuorat olbmuid máilmmiáddejumi oalle garrasit ja dánu gilvalit oahppoásahusaiguin ja leat gilvaleaddjin maddái árbevirolaš sámi kulturáddejumi oahpaheapmái. Dan dilis dajaldat “dološ osku” sáhtá ipmirduvvot lineára láhkái, mas “dološ” lea vássán áigi, mii ii leat šat áigequovdil iige sisttisoala kontinuitehta otná vuoiñjalaš árbái.

Eará ovdamearkan sáhtá váldit *luondduoskku* dahje *luondduoskkoldaga*. Daid doahpágiid sáhtá leat váikkuhan mannan čuohtejagi oskkoldathistorjá ja positivisma, mat teoretiserejedje luonddu ja kultuvrra dikotomiijan, guovttejuohkun, vuosttálaš doaba-bárran. Dat gullo skadjan *naturreligion*-tearpmas, mii ii leat šat ánus, muhto mii geavahuvvui čearddalaš oskkoldagaid govvideaddji dutkamiin, erenoamážit Skandinávias. Doahpaga siidomearkkašupmin lei dávjá “primitiiva” ja “čálekeahes”. Dán dieđateorehtalaš konteavsttas luondduosku/-oskkoldat doahpagat leat problemáhtalaččat, vaikko čilgehussan sáhtáge leat ahte luondduosku-doaba govvida eallinoainnu, mas olmmoš ja servodat leat oassin luonddu ollisvuodas. *Eamiosku*-doaba lea maddái unnit dahje eanet ánus, ee. oahppogirjjiin. Álgoossi “eami” čujuha álgoálgosaš vuolggasadjái ja kontinuitehtii, seammá láhkái go eamiálbmot-sánis ge. *Ovdakristtalaš osku* lea eará doaba, mii sisttisoallá dárbbasmeahttun hierarkiija áiggi ja árvvu dáfus, muhto liikká geavahuvvo juoba ođđaseamos dieđalaš almmuhemiin (omd. Kraft 2015).

Dološ osku, luondduosku, eamiosku dahje *ovdakristtalaš osku* eai leat dieđagielas doarvái deaivilis doahpagat. Oskkoldat-doaba lea heivehuvvon sámi kontekstii mánnga láhkái: *álgo-* dahje *eamioskkoldat* (Parvola et.al. 2002; Porsanger 2007) leat goappašagat *indigenous religion* -doahpaga vástideaddjit, *oskkoldatlaš árbevierut* dahje

sirkumpolára oskkoldagaide gullelaš (Kristiansen 2011) jna. Beroškeahhtá mánggalágán hámiin, lea oskkoldat-doaba spihkáraston dieđa- ja fágagillii sámegillii. Das lea maiddái pedagogalaš ja etihkalaš bealli, man berre namuhit doahpagastima oktavuodas.

Go sámi eamioskkoldat lea dutkama objeaktan, de veardádalli oskkoldat- ja servodatdiehtagis dat lea seammá dási doaba go eará oskkoldatšlájat máilmmis, nugo buddhisma, isláma, hinduisma, juvddálašvuohta, risttalašvuohta, konfusianisma jna. Oahpahas dákár jurddadási buohtastahttin lea friijadahkkin (*liberating* Paulo Freire ((1970) 2007) pedagogihkas), go dat gieđahallá sámi vuoŋjalaš árbevieruid seammaárvosažžan eará oskkoldagaiguin. Dat šiiá badjelgeahččama ja heahpada, mii lea koloniserema ja assimilerema lossa noađđi sámiide nugo ollu eará máilmmi álgoálbmogiidda. Mánggaid čuđiid jagiid luteralaš dahje ortodoksalaš oahpahas, ja erenoamážit lestadianisma, leat mielddisbuktán sámiide vuoŋjalaš árbevieruid heahpaneami ja hilgoma unnit árvosažžan. Sámi eamioskkoldaga dieđasuorggi ovdahistorjái gullet mánggat doahpagat main lea badjelgeahččalas mearkašupmi, nugo báhkinat, paganisma, eahpeipmiliid bálvaleapmi, primitiiva oskkoldat, diidaosku jna. Oppalohká, oskkoldat-doahpaga geavaheapmi lokte sámi vuoŋjalaš árbevieruid eret unohastimis. Dat lea maiddái lávki ovddidit sámi eamioskkoldaga áddejumi ja oahpahusa dan birra.

NOAIDEVUOHTA VAI ŠAMANISMA?

Akademalaš oskkoldathistorjádutkan lea beroštan álgoálbmogiid vuoŋjalašvuođas ja árbevieruin, muhto fokusa lea dávjá leamaš áššiide, mat eai soaitte heiven álgoálbmogiid iežaset oainnuide dahje čilgehusaide (*Indigenous Religion* 2000, 1-13; *Readings in Indigenous religions* 2002; Long 2004). Sámi eamioskkoldaga doahpagastin sámegillii livččii sierra čálloša fáddá, mii fátmastivččii sáme kultuvrra ja árbevieru dáfus oskkoldahkii lagamus doahpagiid, nugo bassi, noaidástallán, guvlláruššan, eatnanvuložat, vuoŋŋat, sáivu, sieidi, bálvvošbáiki, láhji, bárbmu, vuoŋjalašvuohta jna. Daid doahpagiid

berrešii lahkoniit sámi kulturáddejumis. Dan oktavuodas heive problematiseret *šamanisma*-doahpaga geavaheami dan geažil go dát doaba atno gitta otná beaivve čállosiin sámi eamioskkoldaga birra.

Mircea Eliade klassihkalaš dutkama rájes šamanisma-doaba lea cieggan fágagillii ja gullá oskkoldatdutkan jurddahistorjái ja otná beaivái. Soaitá dán dihtii referánsat Eliade ((1951) 2004) dutkamii šamanismmas ja ee. šamána vánddardeamis vuoigŋadilis (*techniques of extasy*) gávdnojit meastá juohke oahppogirjjiis eamioskkoldagaid birra. Dat lea oassi sajáiduvvan dutkanparadigmas, man siskkobealde leat ollu dieđalaš čállosat sámi noaidi ja noaidástallama birra čállon (omd. Manker 1938; 1959; Mebius 1968; Bäckman 1975; Bäckman & Hultkrantz 1978; Pollan 1993; Pentikäinen 1995; 1997/1998; *Saami Pre-Christian Religion* 1985; *Saami Religion* 1987; *The Saami Shaman Drum* 1991; Siikala 1992). Sámedutkan sáhtá áinnas ávkkástallat vássánaiggi dutkanárbbi riggodagas, muhto berre odđa dieđuid buvttadeami bokte ovddidit sámi kulturárbbi áddejumi ja dulkomiid.

Jus lahkona sámi eamioskkoldaga siskkáldas kulturáddejumis álgoálbmotmetodologiijaid prinsihpaid vuodul, de badjána gažaldat: man dihtii referánsa šamanismii lea dehálaš sámi vuoigŋalaš árbevieruid dutkamii ja govvideapmái? H. Rydving lei ovdavázzin dan dutkanfáttás, go juo badjel 30 jagi das ovdal evttohii sámi doahpaga *noaidevuohta* (*Saami religion* 1987, 185–207). Otná fágateavsttain noaidevuohtakonseapta geavahuvvo, muhto dan bálddas sáhtá leat maiddá referánsa šamanismii (omd. Solbakk (2006) 2018; Kristiansen 2011; Mathisen 2015).

Dát fáddá gáibidivččii čiekŋalis dutkamuša, muhto juo oanehaččat sáhtá fuomášahttit ahte šamanisma doahpaga geavaheamis otná áigge vuohhtá oskkoldathistorjái cieggan dutkanparadigma váikkuhusa ja jurddamálla. Sámi kulturárbbi teoretiserema olis lea vuoiggalaš jerrat: čiekŋudahttago sámi noaidevuođa buohtastahttin šamanismmain teorehtalaččat sámi noaidevuođa doahpaga sisdoalu, dahje dahkágo dan eambo áddehahttin? Ollu álgoálbmot konsepttat leat dutkamušaid bokte boahtán ja cieggan fágagillii. Álgoálggus evenki álbmoga árbevierus vuolgán, šamána-doaba lea geavahuvvon teoretiseremiin ja

suokkardallamiin ja atno eamioskkoldagaid čilgehusain hui viidát. Dat ii soaitte leat dárbblašžan sámi vuoiŋjalaš árbevieru čilget (gč. Porsanger 2011, 236-237). Go kulturfenomenaid čilgejeaddji dutkamat ja govvádusat čadnojit šamanismii, de badjána gažaldat, mii riikkaidgaskasaš álgoálbmotdutkanis dávjá divvojuvvo: Leago dat álgoálbmogiid iežaset oainnus vuogas ja áddehahtti (*recognizable*)?

Muhtin ođđaseamos dutkamat bákkuhit šamanisma doahpaga geavaheami sámi noaidevuođa ja vuoiŋjalaš árbevieru oktavuodas (omd. Kraft 2015; Fonneland 2017). Lea eahpitkeahttá gelddolaš ja dárbblaš dutkat ođđášamanisma (*neo-shamanism*), *New Age* dahje eará ođđaoskkoldagaid ja dan, mo dat čatnasit sámiid dálá eallimii. Goittotge historjjálaš konteavsttas šamanisma-konseapta geavaheapmi sámi noaidevuođa oktavuodas čájeha stuorra čuolmma ja váilivuođa fágalaš ságastallamis sámi eamioskkoldaga birra. Lea dárbu buvttadit ođđa sámi kultursiskkáldas dutkamiid ja dovddusin dahkat daid dutkamušaid, mat leat juo áimmuin. Stuoraservodagaid, universitehtaid ja oppalohkái dutkanbirrasiid berre diđolažžan dahkat álgoálbmotdutkama etihkas ja hástalit reflekteret: Man geažil šamanisma-doaba lea šaddan nu bivnnut sámi vuoiŋjalaš árbbi govvádusain? Gean várás dat dutkamat leat dahkkon? Dat lea erenoamážit áigequovdil dál, go akademalaš ja eará publikašuvnnaid kommersialiseren ja universitehtaid nu gohčoduvvon “bohtosiid vuodul ruhtadeapmi” leat garrasit váikkuheamen publisierema produkšuvdnii ja girjebuvttadeapmái. Ferte maiddái vuhtii váldit ahte turismaindustriijas miehtá Sámi šamanisma geavahuvvo eanet ja eanet geasuheadđji čoavddasátnin ja kommersialiserema reaidun. Ođđaseamos dutkamat eai sáhte šiitit álgoálbmogiid dutkanhistorjjá árbbi, mas álgoálbmogat ja sin vuoiŋjalaš árbi ledje atnon dutkanobjektan. Dán dutkanobjeavtta lei vejolaš guorahallat stuoraservodaga dutkamii sajáiduvvan teoriijaid vehkiin, geavahit doahpágiid ja buvttadit dutkanbohtosiid dákkár vuogi mielde, masa álgoálbmogiin alddiineaset ii leamaš mihkkige dadjamuš.

Lea hástalus sámi vuoiŋjalaš árbevieru dutkama bokte buktit dieđuid ja dulkomiid mat eai gearddut sajáiduvvan stereotyhpaid eaige ráhkát

ođđa mystifiseremiid. Dan geažil lea dárbu ahte sámi ja stuoraservodagaid fágačeahpit suokkardallet sámi oskkoldaga doahpagastima, sámegilli nugo eará gielaide maid. Dat lea hástalus maiddái alitoahpahussii, skuvlii, kulturpolitihkalaš eisseválddiide, girjebuvttadeddjiide ja mediadoaimmaheddjiide. Dávjá vájalduvvo, man stuorra váikkuhus lea dutkamis ja doahpagastimis oahpahussii ja media giellageavaheapmái. Dat váikkuha servodaga ovdáneapmái, oahpahussii ja searvevuhtii, mas álgoálbmogat fertejit birgehallat joatkit iežaset áidnalunddot kultuvrraid ja gielaide, dálkkodit koloniserema ja assimilerema háviid ja bajásgeassit nuorat buolvvaid.

REFERÁNSSAT

- Eliade, Mircea. (1951) 2004. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Bollingen Series). Princeton: Princeton University Press.
- Bäckman, Louise. 1975. *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm Studies in Comparative Religion 13). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bäckman, Louise & Åke Hultkrantz. 1978. *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm Studies in Comparative Religion 16). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Fonneland, Trude. 2017. *Contemporary Shamanisms in Norway: Religion, Entrepreneurship, and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Freire, Paulo. (1970) 2006. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- Johnsen, Tore. 2011. *Eatnama mánát, beaivváža mánát, biekká mánát: Kristtalaš osku sámi kultuvrras*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Keskitalo, Alf Isak. (1974) 1994. Research as an interethnic relation. *Diedut* 1994: 7, 35–43. Kautokeino: The Nordic Sami Institute.
- Kraft, Siv Ellen. 2015. Shamanism and Indigenous Soundscapes: The Case of Mari Boine. *Nordic Neoshamanisms* (Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities), 235–262. Doaim. S.

- E. Kraft & T. Fonneland & J. R. Lewis. New York: Palgrave Macmillan. DOI <https://doi.org/10.1057/9781137461407>
- Kristiansen, Roald E. 2004. *Davviguovlluid eamiálbmogiid oskkut ja sámi dološ osku: Oahppogirji nuoraidskuvlla 8.-10. Luohkáide*. Doaim. Aage Solbakk. Kárášjohka: ČállidLágádus.
- Kristiansen, Roald E. 2011. *Oskkoldat ja etihkka J3: Joatkkaskuvlla oskkoldat ja etihka oahppogirji*. Rávdná Turi Henriksen heivehan dárogielat giehtačállosa sámegillii. Kárášjohka: ČállidLágádus.
- Long, Charles H. 2004. A postcolonial meaning of religion: Some reflections from the indigenous world. *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, 89–98. Doaim. Jacob K. Olupona. New York: Routledge.
- Manker, Ernst. 1938. *Die lappische Zaubertrommel 1* (Acta Lapponica 1). Stockholm: Thule.
- Manker, Ernst. 1950. *Die lappische Zaubertrommel 2* (Acta Lapponica 6). Stockholm: Gebers.
- Mathisen, Stein M. 2015. Contextualizing Exhibited Versions of Sami *Noaidevuohhta*. *Nordic Neoshamanisms* (Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities), 191–214. Doaim. S. E. Kraft & T. Fonneland & J. R. Lewis. New York: Palgrave Macmillan. DOI https://doi.org/10.1057/9781137461407_11
- Mebius, Hans. 1968. *Värro: studier i samernas förkristna offerriter* (Skrifter utgivna av religionshistoriska institutionen i Uppsala 5). Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Ovttas: Sámi oahpponeavvut neahtas*. 2018: <https://ovttas.no/> (06.03.2018)
- Pentikäinen, Juha. (1997) 1998. *Shamanism and Culture*. Helsinki: Etніка.
- Pentikäinen, Juha. 1995. *Saamelaiset: Pohjoisen kansan mytologia*. (SKST 596). Helsinki: Suomaialisen kirjallisuuden seura.
- Pollan, Brita. 1993. *Samiske sjamaner: religion og helbredelse*. Oslo: Gyldendal.
- Porsanger, Jelena. 2004. An Essay about Indigenous Methodology. *Nordlit* 2004: 15, 105–121.

- Porsanger, Jelena. 2007. *Bassejoga čáhci: Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoálbmotmetodologijaid olis*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Porsanger, Jelena. 2010. Self-Determination and Indigenous Research: Capacity Building on Our Own Terms. *Towards an Alternative Development Paradigm: Indigenous Peoples' Self-Determined Development*, 433–446. Doaim. V. Tauli-Corpuz & L. Enkiwe-Abayao & R. de Chavez & J. A. Guillao. Tebtebba Foundation: Indigenous Peoples' International Centre for Policy Research and Education. Philippines: Valley Printing Specialist.
- Porsanger, Jelena. 2011(a). The Problematisation of the Dichotomy of Modernity and Tradition in Indigenous and Sami contexts. *Working with Traditional Knowledge: Communities, Institutions, Information Systems, Law and Ethics*, 225–252. Doaim. J. Porsanger & G. Guttorm. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Porsanger, Jelena. 2011(á). Sami Concepts and Modern Indigenous Approaches to Theorizing Their Culture. *Continuity, Symbiosis, and the Mind in Traditional Cultures of Modern Societies*, 59–70. Doaim. Takako Yamada & Takashi Irimoto. Hokkaido: Hokkaido University Press.
- Porsanger, Jelena. 2017. Building Sámi language higher education: The case of Sámi University of Applied Sciences. *The Handbook of Indigenous Education* (Section “Transforming Education: Multiple Sites of Struggle”). Doaim. Elizabeth McKinley & Linda Tuhiwai Smith. Springer Publishing Company. DOI:10.1007/978-981-10-1839-8_40-1
- Ruong, Israel. 1965. Jåhkågaska sameby. *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 1964, 41–158. Uppsala: Almqvist & Wiksells, Boktryckeri Aktiebolag.
- Rydving, Håkan. (1993) 1995. *The End of Drum-Time: Religions Change among the Lule Saami, 1670s – 1740s* (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 12). Uppsala: Uppsala universitet.

- Rydving, Håkan. 2010. *Tracing Sámi Traditions: In Search of the Indigenous Religion among the Western Sámi during the 17th and 18th Centuries*. Oslo: Novus.
- Saami Pre-Christian Religion: Studies on the Oldest Traces of Religion among the Saamis* (Stockholm Studies in Comparative Religion 25). Doaim. Louise Bäckman & Åke Hultkrantz. Stockholm 1985: Almqvist & Wiksell International.
- Saami Religion* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 12). Doaim. Tore Ahlbäck. Åbo 1987: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- Sámediggi*. 2017: <https://samediggi.no/Balvalusat2/Oahpahus-ja-oahpponeavvut/Sami-parallealla-seammaarvosas-oahppoplanat> (06.03.2018)
- Siikala, Anna-Leena. 1992. *Suomalainen šamanismi: mielikuvien historiaa*. (SKST 565). Helsinki: Suomaialisen kirjallisuuden seura.
- Solbakk, Aage. 1993. *Sápmelaččat*. Guovdageaidnu [Kautokeino]: Sámi instituhtta, Davvi Girji.
- Solbakk, Aage. (2008) 2016. *Hva tror vi på – noaidevuohta – en innføring i nordsamenes religion*. Kárášjohka: ČállidLágádus.
- The Saami Shaman Drum* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 14). Doaim. Tore Ahlbäck & Jan Bergman. Åbo 1991: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- Turi, Johan. (1910) 2010. *Muitalus sámiid birra*. Kárášjohka: ČállidLágádus.

ABSTRACT

A variety of indigenous and non-indigenous concepts has been used for Sámi indigenous religion and religious practices. This article problematizes the use, meaning and applicability of some central North Sámi terms, as well as the concept of shamanism in academic writing and textbooks. From the point of view of indigenous methodologies, some concepts are old fashioned or unsuitable. This article is a quest for a renewal of terminology and for the production of more in-depth studies

dīn 2/2018

of Sámi indigenous religion from an indigenous perspective.

KEYWORDS: Sámi indigenous religion; concepts; renewal of terminology; indigenous methodologies

Venting som metode

AV BJØRN OLA TAFJORD

Beaivvit eai leat badjálaga, muhto manjálaga
(‘dagar er ikkje oppå kvarandre, men etter kvarandre’
eller ‘ingen vits i å stresse’)

– Eg ventar. Dei eg er saman med får sjølve ta initiativ til å fortelje meg det dei vil eg skal vite. Dei som kjenner meg veit jo stort sett kva eg er interessert i. Om nokon vil dele noko med meg, så vil eg la dei få gjere det når dei tykkjer det høver seg.

Omlag slik har Håkan Rydving svara når eg har spurt han korleis han lærer av nolevande menneske i dei samiske områda som står i sentrum for dei historiske undersøkingane hans. – For ei nobel tilnærming, tenkte eg straks. Samstundes slo det meg at han må jammen ha godt med både tid og tålmod. Sidan har eg innsett at det å vente i mange samanhengar kan vere meir opnande, ja endåtil føre fortare fram, enn andre tilnærmingar når målet er å nå best moglege forståingar.

VENTING SOM FORSKINGSMETODE

Det er skrive overraskande lite om venting som forskingsmetode (for interessante essay som tangerer temaet, sjå Magolda 2000; Minnegal 2009). Rett nok har mange påpeika at feltarbeid ofte inneber mykje venting, men det synest å vere vanleg å førestille seg denne ventetida som noko som finn stad *før* og *mellom* dei stundene då ein *gjer* feltarbeid. Ventina har gjerne vore framstilt som passive periodar, eller som pausar frå sjølve forskinga. Denne utskiljinga av ventinga frå forskinga er påfallande i lys av at mange forskarar har skildra andre (til dømes gardbrukarar, migrantar, millenaristar og mødre) si venting som aktive, refleksive og strategiske handlingar (sjå for eksempel Hage 2009). Med Rydving som føredøme kan det vere verd å tenkje meir på venting, ikkje

berre som ein metode, men også som ei dygd, og dermed noko som også er knytt til etikk.

Det er ofte vanskeleg å vente. Ekstra utfordrande kan det vere når tida ein har for å fullføre eit forskingsprosjekt er avgrensa. Og ein kan sjølv sagt ikkje vente med alt. Ein må straks gi seg til kjenne, presentere interessene sine og få informert samtykke frå dei prosjektet vil omfatte. I ulike samanhengar finst det dessutan ulike normer for venting. Difor kan det, særleg i starten, vere krevjande å forstå *korleis* ein bør vente. Kva som er fruktbar, god eller endåtil rett venting er kontekstuell kunnskap. Dette kan ein berre lære av dei som høyrer til og er kunnskapsberarar der ein vil studere. Dersom ein byrjar med å lytte og observere varsamt korleis venting vert gjort, då vil ein ofte oppdage at ei atterhalten tilnærming i mange situasjonar kan gi fleire, raskare og betre svar på spørsmål ein har, eller effektivt leie ein vidare til spørsmål som er meir relevante og interessante enn dei ein opphavleg har formulert.

Ein kombinasjon av eigen blygsel og gode råd frå Rydving – mellom anna hadde han oppmoda meg om å lese *Decolonizing Methodologies* (1999) av Linda Tuhiwai Smith – var avgjerande då eg første gongen kom til Talamanca, grenseområdet mellom Costa Rica og Panama, for å freiste å få gjere feltarbeid. Dei som tok imot meg der, nokre leiarar av urfolket som kallar seg bribriar, dei tok i stor grad styringa. Då dei fekk høyre at eg var interessert i å studere religion, foreslo dei straks at eg burde lære meir om bahá'í-trua som dei var medlemmar av. Eg kunne hjelpe til med å skrive ned historia og finne ut korleis denne nye religionen hadde verka i møte med dei heimlege bribriske tradisjonane (sjå Tafjord 2004). Slik omformulerte dei prosjektet, før eg fekk lansert detaljane i planen eg kom dit med, og bra var det, for i ettertid har eg forstått at ein framand aldri ville ha fått løyve til å studere dei politiske strategiane til tradisjonelle rituelle spesialistar, slik eg hadde sett meg føre å gjere. Fordi dei tok grep, og fordi eg nølte og lytta, kom undersøkinga i staden til å handle om noko både dei og eg var interesserte i, men som eg ikkje visste om før eg kom dit.

I bytjinga var det særleg to personar som tok seg av meg, sette meg i arbeid og heldt oppsyn med det eg gjorde: Rosendo Jackson og Elias

Escalante. Dei vart mine lærarar, rettleiarar og verjer. Saman med familiarane sine og resten av lokalsamfunnet, unge og gamle, kvinner og menn, gjorde dei ein kollektiv innsats for å lære meg korleis ting vert gjort i Talamanca, deriblant korleis ein ventar der.

Det er mykje venting i Talamanca. Til dømes er besøk vanlegvis inga kort affære. Ro, respekt og relasjonell posisjonering er særst viktig i slike samanhengar. Den som kjem på besøk stiller seg stille opp utanfor og ventar til ein vert oppdaga og invitert inn. Så set ein seg på ein benk langs veggjen, nær inngangen, medan vertskapet forsvinn inn på kjøkkenet. Der vert ein sitjande, stille, ofte i nær ein halvtime, før nokon kjem ut att frå kjøkkenet med ein kopp drikke, og med litt mat dersom det finst. Verten set seg så for å vente på at gjesten skal drikke eller ete ferdig. Litt småprat fyller tida: spørsmål om korleis familien har det, korte anekdotar om kva ein har gjort i dag eller i går, og gjerne eit par godhjarta spøkar. Først når alt dette er unnagjort, er det høveleg for gjesten å formidle kva ein er komen for. Dersom ein vil snakke grundig om noko, slik eg ofte har ønska i samband med studia mine, så spør ein no om når det eventuelt kunne passe å kome attende for å få ein slik samtale med vertskapet. Det er upassande å freiste med eit intervju der og då, utan å ha avtala det på førehand. Folk må få tid til å førebu seg.

Sjølv når ein har avtala eit tidspunkt for å treffast, er det likevel vanleg å kome fleire timar seinare, eller å kome ein annan dag i staden. For alle må alltid ta seg av det som skjer her og no først. Så noko kan ha hendt i mellomtida. Ein kan sjølv ha fått besøk, før ein får gått for å gjere ærendet sitt, og då kan ein ikkje forlate gjestane. Eller ein kan ha treft nokon på vegen, til dømes ein eldre slektning, og vorte beden om noko ein ikkje kan seie nei til. Vertskapet er heller ikkje alltid heime til avtala tid. Også dei kan ha vorte nøydde til å syte for noko anna først. Eit etablert hierarki av roller og forpliktingar gjer at ein stadig må prioritere noko og late anna vente. Samtaler med utanlandske studentar er sjølvstundt ikkje blant dei viktigaste gjeremåla. Ein kjem ingen veg med noko i Talamanca, i alle fall ikkje på lang sikt, utan tålmod og forståing for at alt og alle har si tid.

Venting kan også vere fruktbart på eit meir allment vis for ein religionsstudent. Berre ved å vere til stades og merksam over tid kan ein oppdage og observere når, kvar og korleis religion *ikkje* er i spel. Sjølv-sagt må ein då ha klart føre seg kva ein meiner med religion. For eksempel kan ein ta utgangspunkt i dominerande bribriske forståingar av kva religionar er: praksisar, idear og institusjonar som misjonærar har introdusert dei seinaste 60 åra. Då vil ein fort sjå at slikt spelar ingen eller berre få og små roller i dei fleste samanhengar i Talamanca, også i situasjonar der ein som teoretikar gjerne hadde forventa at religion skulle stå sentralt.

Samstundes kan venting føre til overraskande oppdagingar og observasjonar av når, kvar og korleis folk på eiga hand grip til religion. Det eg lenge trudde kom til å verte ein frustrerande forskingslaus dag i Talamanca fylt av romanlesing, vart brått skipla då ei uventa stormbye byrja å knekke store greiner rundt huset der eg var aleine saman med ein stor ungflokk. Borna samla seg straks og dei eldste byrja å resitere bahá'í-bøner som dei tydelegvis kunne utanåt. Denne reaksjonen deira, i møte med uventa fare, hadde eg gått glipp av dersom eg ikkje hadde vore heime og venta på Escalante. Førstehands erfaringar og nøkterne forståingar av kor viktig eller uviktig religion kan vere i ulike samanhengar, får ein ofte berre dersom ein ventar uforvarande, men likevel vaksamt.

Det finst dessutan eit historisk skapt forskningsetisk aspekt ved det å vere meir avventande i visse kontekstar. Der som forskingshistoria og erfaringar med forskarar er knytt til koloniale prosjekt og historiske prosessar som systematisk har medført diskriminering og marginalisering av somme grupper, slik tilfelle er i og kring Sápmi og Talamanca, der er forskarar utanfrå ekstra forplikta til å lytte og vente på invitasjon før dei byrjar å stille spørsmål. Det tek tid å formidle og forstå kva for emne som kan vere følsame og kvifor dei er det, kva ein får snakke om og kva ein bør la ligge. Som forskarar ber vi med oss historia til faga og institusjonane våre. Også om denne historia kan vi lære meir, dersom dei som har kritiske erfaringar med den vil syne oss veg.

VENTING SOM PEDAGOGISK METODE

Å lære seg heimleg bibrisk metodologi, altså bibriske føresetnader og retningslinjer for forskning, inneber mellom anna å lære seg den lokale studentrolla. Til studentar utanfrå finst det særleine forventingar i Talamanca. Fleire slike hadde vore der før meg. Eit opplegg var difor i grove trekk allereie klart då eg dukka opp.

Jackson, den eldste og mest lærde i nabolaget, bad meg kome og besøke han om kvelden. Han viste meg kvar eg skulle setje meg, på benken nær døra. Så venta han til Florinda Escalante, kona hans som eigde huset, hadde varma og servert meg kakao. Først etter at eg hadde drukke opp byrja han å snakke til meg. Det var bra at eg ville lære, sa han. Han understreka at kunnskapane bibrar forvaltar er særskilte og at eg straks måtte innsjå at eg aldri vil kunne forstå alt, men dersom eg ville følgje nøye med og respektere det han og andre der kunne lære meg, då kunne eg kome til å forstå mykje. Så byrja han med det basale: historia om korleis Sibö lærte den aller første generasjonen bibrar alt dei trong vite, ei forteljing om ein pedagogisk situasjon, om kva som er rett i Talamanca og for bibrar, om relasjonar, og om å lytte og vere lydig (for variantar av denne historia, sjå til dømes Jara & García 2011:165-178; Palmer *et al.* 1992:34-48).

Fleire kveldar i veka i fleire månader underviste Jackson meg. Alltid på same måten: han fortalde og eg lytta, i mørket, i heimen hans, han i stolen sin og eg på benken ved døra. Litt etter litt let han meg forstå at undervisningsforma og situasjonen ikkje var ulik den han sjølv hadde opplevd då han som gut og ung mann gikk i lære hjå framstående eldre spesialistar. Ein kveld, etter at Jackson hadde fortalt meg ei lang forteljing og forklara den grundig, spurte eg han om noko som berre indirekte kunne knytast til det han hadde snakka om. Då svara han kort at det hadde vi så vidt snakka om før og det skulle vi kome skikkeleg attende til sidan, men ikkje no. Det måtte vente. Eg måtte vente. Det var mykje anna han måtte fortelje og forklare meg først, for at eg skulle verte klar til å forstå meir av det eg hadde spurt om. Då vi mange veker seinare tok avskjed, fordi eg skulle reise heim att, sa Jackson at han sette pris

på at eg hadde lytta utan å spørje og grave heile tida. Men det var sjølv-sagt i mykje større grad han som hadde venta på og hatt tålmod med meg.

Jackson gikk bort i 2001, før eg fekk høve til å verte ein vidarekomen student hjå han. Sonen hans, Elias Escalante, har i ettertid teke over hovudansvaret for å rettleie meg i Talamanca. Saman med familien sin, har han alltid gitt meg losji og mat og venskap. Heilt i starten var han den som følgde meg rundt, introduserte meg til andre familiar og avtala besøk og samtaler om religion. Seinare har han ikkje berre opna fleire rom, men også gitt meg meir rom, samstundes som han har delt sjenerøst av kunnskapane og analysane sine, og kome med råd når eg har spurt om det. Han ventar alltid på meg når eg har sagt at eg vil kome på besøk, og kvar gong eg er der ventar han nok også litt på at eg skal reise att. Etter å ha kjent kvarandre i snart to tiår kan vi snakke om det meste, men det er mykje eg lurar på om bribriske tradisjonar og samfunnsliv som det enno ikkje har passa å spørje om. Den dagen han eventuelt måtte meine at eg bør vite det, då vil han fortelje og forklare eller syne det til meg.

Også Rydving praktiserer ritualisert pedagogisk venting i rolla si som førelesar og rettleiar. I likskap med Jackson doserer Rydving gjerne for ferske studentar, og sjølv om han inviterer til spørsmål nesten når som helst, så ventar som regel også han med dei meir avanserte utlegg-ingane og analysane til han meiner at studentane er preparerte. Som rettleiar likna Rydving, trass i at han er langt meir stillfaren og mykje mindre utegående, på mange måtar på Escalante. Også Rydving gav alltid både tid og rom og merksemd og omsut. Etter kvart snakka han mindre og lytta meir. Det han sa vart likevel berre meir tydingsfullt. Han kommenterte alltid formelle forhold, delte stadig analytiske syns-punkt og ulike innvendingar, og spurte om slikt som eg enno ikkje hadde tenkt på når han meinte at eg var klar for det. Som kollega er han likeins. Han held fram med å vente på dei tidlegare studentane sine, med tillit og tru på at vi finn våre eigne vegar, og med innspel og råd når nokon spør om det. Han tek seg alltid tid til ein prat, men han er nok også glad for fred når praten ikkje lenger fører vidare. Små anek-

dotar har gradvis avdekka at han som rettleiar er inspirert og forma av sine egne lærarar. Med tida, etter at eg sjølv har fått privilegiet det er å få undervise og rettleie, har også eg forstått kor mykje ein lærer av sine studentar, noko Rydving alltid har understreka, men som eg hadde vanskar med å innsjå skikkeleg før.

Likevel trur eg det er i samiske samanhengar at han må ha lært aller mest om venting, både som dygd og metode. Det hadde vore interessant å få høyre han fortelje meir om korleis han har lært seg å vente, og om læremeistrane og kjeldene hans, dersom det samstundes er råd å verne og respektere fortrulege og private augeblink og rom. Men det må naturlegvis få vere til han tykkjer at det høver seg. Den som ikkje viser varsemnd og vilje til å vente, den vil aldri verte vurdert som verdig til å få vite stort, korkje i bribriske eller samiske samanhengar, og kanskje heller ikkje av Håkan Rydving.

REFERANSAR

- Hage, Ghassan (red.). 2009. *Waiting*. Victoria: Melbourne University Press.
- Jara Murillo, Carla Victoria & Alí García Segura. 2011. *Diccionario de mitología bribri*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Magolda, Peter M. 2000. Accessing, waiting, plunging in, wondering, and writing: Retrospective sense-making of fieldwork. *Field Methods* 12, 3, s. 209–234.
- Minnegal, Monica. 2009. The time is right: Waiting, reciprocity and sociality. *Waiting*, red. G. Hage, s. 89–96. Victoria: Melbourne University Press.
- Palmer, Paula & Juana Sánchez & Gloria Mayorga. 1992. *Vías de extinción, vías de supervivencia: testimonios del pueblo indígena de la Reserva KéköLdi, Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Tafjord, Bjørn Ola. 2004. Ritualiserte forståingar: bribriar og bahá'í-trua. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.

ABSTRACT

This essay discusses waiting as a method in research and teaching. Appropriate waiting can often lead to better and even quicker understanding of people and questions. How to wait fruitfully is contextual knowledge. Respectful waiting is an ethical issue. Fieldworkers can learn proper waiting from their hosts. Good teachers and supervisors practice waiting and encourage patience.

KEYWORDS: waiting; method; fieldwork; ethics; pedagogy

Om akademiska förebilder i religionsvetenskapliga kvarter

AV JAN SVANBERG

Ögon stora som tefat, öron som fladdrar, munnar på vid gavel. Historier om di lärde som läst ett helt bibliotek, som kan förtälja sägner och sagor från världens alla hörn. Vem som kan läsa hieroglyfer och tyda kilskrift? Det viskas i korridorerna om religionshistoriker och teologer som läser sisådär 47 utdöda språk. Och som rör sig obehindrat land och rike runt på dialekt och på alla moderna internationellt gångbara språk därtill.

Vi yngre skulle bli en del av denna kultur, genom både skrönor och sanning om personer som funnits och finns där inom religionsforskningens kunskapssprängda väggar. Jag som nybakad student tror inte det är sant. Vilken ynnest att få ligga vid ett universitet med små och stora bibliotek. Öppna bibliotek där jag får traska omkring även nattetid med ett förtroende som heter studentnyckel. Få rycka böcker ur hyllorna. Han som precis vecklade ut några papper ur sin skinnportfölj, tände läsplatsens lampa, gick in i sitt eget lilla tillstånd gömd bakom några boktravar. Är han en av de där som det berättas om? En av de där lärde som kunde kombinera ett liv till bredden fullt av sakkunskap med till synes udda intressen?

Jag skriver detta mitt i början på ännu en ny terminsstart. Tänker tillbaka på hur det var att inleda studierna. Hur stimuleras dagens nya studenter ta steget in i religionsforskningens värld? Är det tillgången till litteraturen? Fascinationen för de där människorna som kan något annorlunda, kanske något ”orientaliskt” eller udda, kanske historiskt eller rentav på grund av nostalgi? Sinnebilderna för Indiana-Jones och Robert Langdon fanns i akademikvarteren innan de fiktiva karaktärerna ens var påtänkta.

I det lilla men livskraftiga Åbo, åtminstone sett ur en religionsvetenskaplig synvinkel, jag började studera vid rörde sig de akademiska

förebilderna, fysiskt, men också snacket om desamma. Det hörde till att det berättades om religionsvetenskapens personligheter och aktörer. Konferenserna som ordnades var också sådär lagom många för att mitt intresse skulle hållas vid liv. Där fick jag se och höra dem *on stage!*

Några var mer sprittande än andra, vissa till och med lyfte, en annan skulle skriva att de leviterade en aning när de debatterade, ja rentav hoppade i iveren att få diskutera logiken bakom definitionsförsök eller ta debatten med olika modetrender och deras förespråkare.

Att sedan själv en dag få ta emot kritik av en dem som det berättades om och som jag stimulerats av att läsa, höra och se hålla föredrag var ju en historia präglad av skräckblandad förtjusning. Anna Möller-Sibeliuss skriver i vetenskapsmagasinet *Meddelanden från Åbo Akademi* septembernumret 2017/3 en kolumn om utlåtanden. Om hur vi reagerar och hur skriftliga utlåtanden av ”gränsvakterna” tas emot med så många olika känslor. Och hur olika utlåtandena kan vara. Och på hur många olika sätt utlåtandena kan förstås på. Och hur samma text kan bedömas så olika.

Att kunna ta emot den kritik och konstruktiva förbättringsförslag ett utlåtande innehåller är inte lätt för någon. Men jag tror det underlättas om jag som mottagare fått bygga upp en bild av sändaren som en auktoritet med bistånd av att det finns välvilliga berättelser om utlåtandeförfattaren i fråga. Att den som skrivit utlåtandet äger en obestridlig kompetens som garanterat prövats är självfallet viktigt det med. Den auktoriteten behöver dock få en påfyllnadsberättelse som ger mottagaren av utlåtandet en annan bild av sändarens aura än den gråa eminentens.

Jag har fått ett sådant utlåtande. Ett utlåtande som jag som respondent insåg byggde på både sakkunnig kritik och ett auktoritativt kunskande som inte enbart var professionellt i betydelsen sakligt och konstruktivt. Utan som även, tack vare nämnda berättelser, innehöll ett annat slags djup så att jag kunde ta till mej kritiken utifrån min egen bästa förmåga. Om inte Håkan Rydving figurerat som en av dem det berättades positiva historier om vid universitetet skulle jag haft nästintill oöverstigligen problem ta till mej kritiken.

Jag tackade Håkan i förordet till min doktorsavhandling *Schaman-tropologi i gränslandet mellan forskning och praktik: en studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism* från 2003 med att han ”har delgett mig nödvändig konstruktiv kritik. Håkan Rydving är en auktoritet som jag gärna lyssnar och tror på.”

I dag när jag själv handlett och granskat några manuskript inser jag att Håkans bidrag till att det blev en doktorsavhandling var litet större än så. Aldrig jag själv skulle kunna läsa med sådan noggrannhet, både språkligt sett och med ett sådant öga på akribin utan att tappa bort den röda tråden som Håkan kunde föra in med hjälp av konstruktiva förslag på den centrala forskningsfrågan som jag själv milt sagt hade flummat bort.

Så vad gör vi nu då, vi som har den stora glädjen få jobba vid ett universitet? Sådär när terminen ska dra igång och vi vill stimulera till studieglädje? Jag tror vi behöver få berätta våra historier och brodera ut dem så att det ska kunna kännas spännande få läsa ett ämne som är allmänbildande men som samtidigt kan leda till expertkunnande. Noga betona att det finns experter, experter som kan både sin forskningshistoria och sin empiri och samtidigt vågar ge sig in på spännande teori-bildning. Och att hjälpa nya studenter se att ämnet, oavsett vad som intresserar i historia eller nutid har relevans. Att intresset i sig självt är av högsta relevans. Men främst av allt tror jag det är viktigt att vi pratar om vikten av kollegial respons. Att vi skapar ett diskussionsklimat där vi litar på att den kritik vi tar emot och den kritik vi ger varandra gör oss alla till bättre vetenskapsutövare, och på köpet blir vi så att säga bättre människor.

ABSTRACT

This is a story about how Håkan Rydving and other scholars have functioned as academic role models in creating a sound and stimulating university environment. Young students of religions were lead into fascinating studies by complementary story telling. The excellence of well-known researchers, and an understanding of how to receive re-

sponse from such scholars, were built not only on written material but also on positive hearsay.

KEYWORDS: academic role models; university environments; response by colleagues; academic encouragement