

Innhold

Redaksjonelt	3
--------------------	---

Artikler

John Ødemark <i>Demonologi og sanseteori i tidlig moderne antropologi. Eksempler fra møtet mellom fransiskanere og Nahua-folk i Ny Spania (ca. 1523–1553)</i>	7
---	---

Tarald Rasmussen <i>Jens Nilsson, 1. Mosebok og stjernene</i>	29
---	----

Fredrik Skott <i>Folktron och framtiden</i>	45
---	----

Åmund Norum Resløyken <i>Om grønlandernes immaterielle sjel. Overtro som kulturoversettelse og vitenskapskritikk på 1700-tallet</i>	67
---	----

Herleik Baklid «Langfredagen vilde dei 'li'e med Jesus'». – en studie i langfredagens folkereligøse fromhetspraksiser på 1800-tallet	83
--	----

Ane Ohrvik <i>Historiens kunnskap og kunnskap i historien. En undersøkelse av svartebøker i norske trolldomsprosesser</i>	103
---	-----

Medarbeidere i dette nummeret	120
-------------------------------------	-----

Redaksjonelt

Dette nummeret av Tidsskrift for Kulturforskning er laget som et festskrift tilegnet vår kollega Arne Bugge Amundsen. 13. august 2025 kunne han feire 70-årsdag. Festskriftet er dermed en markering av hans rituelle overgang til ny status som professor emeritus og en anerkjennelse av hans betydelige bidrag til fagfeltet gjennom mer enn 30 år ved Universitetet i Oslo. Kjenner vi ham rett, innbyr statusen som emeritus på ingen måte noen avslutning på hans akademiske virkestrang.

Arne er utdannet teolog og folklorist. Det var mellomfaget i folkeminnevitenskap 1978 'som for alvor vakte min interesse for eldre folkereligiøsitet' skriver han i innledningen til sin avhandling for dr.philos-graden. Etter teologisk embetseksamen fikk han stipender fra Menighetsfakultetet, og siden fra NAVF som altså resulterte i avhandlingen *Folkelig og kirkelig tradisjon: dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet* i 1987. Opponentene på disputasen var folkeminnegransker Olav Bø og teologen Ingun Montgomery. I tidsskriftet *Lys og Liv* utgitt av Menighetsfakultetet ble avhandlingen beskrevet som et pionerarbeid som nettopp krysset grensen mellom folkeminnevitenskap og kirkehistorie. «Doktoranden forsvarte sin store avhandling – 677 sider – med eleganse, humor og ikke så liten slagferdighet» rapporterte journalisten. Dette er en Arne vi kan kjenne igjen.

Deretter var han førstekonservator 1987–1994 og leder for arkivavdelingen ved Borgarsyssel Museum i Sarpsborg. Flere kull UiO-studenter dro derfor på ekskursjon til Borgarsyssel. Snart skulle Arne fortsette undervisningen på Blindern. Ønsket om styrket bemanning ved IKS var betydelig. I et skriv om 'Bemanningen ved folkloristikk fra 1.1.1995' het det at «Himmelen og andre har imidlertid stått oss bi og utvirket følgende under: Fra 1 januar og foreløpig ut året er Arne Bugge Amundsen engasjert som førsteamanuensis i folkloristikk, med undervisningsansvar også for etnologi.» I 1996 ble han professor i folkloristikk ved UiO og fra 2003 professor i kulturhistorie.

Hans faglige engasjement har ført til en rekke verv, blant annet mangeårig redaktør av *Arv. Nordic Yearbook of Folklore* (2002–2024), og han er stadig styreleder for Instituttet for sammenlignende kulturforskning i Oslo. I flere perioder har han trådt ut av fagmiljøet for å påta seg lederroller, posisjoner som ikke alltid har vært uten kontrovers, først som undervisningsleder ved IKOS 2005–2006, instituttleder ved IKOS fra 2007 til 2014, og deretter som valgt som dekan ved Det humanistiske fakultet fra 2014 til 2018.

Hans akademikerkarriere ved UiO har satt spor. Han har publisert en lang rekke vitenskapelige artikler og bøker. Registreringene over arbeidet i NVA Nasjonalt vitenarkiv viser til en imponerende kapasitet. I tillegg til å favne relativt vidt tematisk har han også evnet å favne bredt i forhold til å nå ut til ulike publikum også som en etterspurt foredragsholder. Og for fagmiljøet, som nå titulere seg som faggruppe for kulturhistorie og museologi, er det langt på vei jubilanten vi kan takke for museologien, det vil si det var på Arnes initiativ at instituttet opprettet den nye studieretningen, som IKOS i dag kan smykke seg med som et ettertraktet og sektornært masterstudium i museologi og kulturarvsstudier.

Hans forskning har sin hovedtyngde på nord-europeisk kirke- og kulturhistorie 1500–1900, med vekt på tema som ritualer og livsoverganger, folkelig religiøsitet og vekkelser, herregårder og adel, museer og kulturlandskap og arkiv og faghistorie. Allerede i 1993 fikk han pris for ‘omfattande och värdefulla folkloristiska och historiska författarskap med tonvikt på folkelig religiösitet och folkrörelser i Norge’ fra Torsten Janckes minnesfond, Kungliga Gustav Adolfs Akademien. Dette interessefeltet gjenspeiler seg fra første til så langt siste publiserte artikkel – fra *Kilde og kirke. En fromhetshistorisk undersøkelse av legeskilden ved Trømborg* (1981) publisert i Ung teologi til *Har engler skjegg? Folk og engler i Skandinavia på 1500- og 1600-tallet* (2024) i herværende tidsskrift. Tilsvarende med boktitler som *Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet* (1989) til *Præster i norr under tidigmodern tid* (2025) som han redigerte sammen med Daniel Lindmark og Tarald Rasmussen og hvor han også har skrevet kapitlet *Fra København til Finnmarken: Geistlige embetsvilkår i Nord-Norge på 1600- og 1700-tallet*.

*

Dette festskriftet inneholder artikler som berører *noen* av de mange felt Arne har arbeidet med som forsker, forfatter og foreleser:

Arne har tematisert brudd- og kontinuitetsrelasjonen mellom teologi, religiøs reform og sekulær kulturanalyse i flere arbeider, særlig om dansk-norske forhold. Inspirert av hans arbeider, og hvordan han håndterte spenningen mellom synkron og diakron kulturanalyse i sine arbeider fra rundt årtusenskiftet fokuserer John Ødemark i sin artikkel *Demonologi og sanseteori i tidlig moderne antropologi. Eksempler fra møtet mellom fransiskanere og Nahu-folk i Ny Spania (ca. 1523–1553)* på det fransiskanske prosjektet i Ny Spania, med vekt på verkene til Motolinía, Mendieta og Olmos.

Et sentralt forskningsfelt gjennom store deler av Arnes karriere har vært den norske protestantiske geistligheten, særlig på 1700- og 1800-tallet, som var en periode i norsk historie der prester fylte en helt avgjørende rolle som offentlige embetsmenn som strakk seg langt ut over det vi i dag forbinder med prester og religion skriver Tarald Rasmussen. Med artikkelen *Jens Nilsson, 1. Mosebok og stjernene* følger han opp arbeidet med det norske presteskapets historie, med fokus på en biskop som var godt skolert i teologi, men som kanskje likevel var vel så interessert i astronomi og astrologi og som fortjener å bli anerkjent som en representant for nord-europeisk humanisme.

Fredrik Skott analyserer i sitt bidrag – *Folktron og framtiden* – hvordan folkeminnearkivenes arbeid ble påvirket av både nostalgi og fremtidsoptimisme på tidlig 1900-tall. Artikkelen tar utgangspunkt i Vest-Svenske folkeminnearkiv og diskuterer folkeminnesamleres perspektiver og hvordan idealiserte syn på fortiden påvirket samlingen av folkeminner.

Åmund Resløyken gir med artikkelen *Om grønlandernes immaterielle sjel. Overtro som kulturoversettelse og vitenskapskritikk på 1700-tallet* en nærlesning av sjel-konseptet i Poul Egedes bok fra 1741 og dets anvendelse i moderne etnografiske verker om grønlandere. Den argumenterer for at Egedes oversettelser kan forstås i konteksten av 17. århundrets naturfilosofiske debatter, og at begrepet ‘superstitio’ informerte hans fremstilling av inuitisk sjelsforståelse.

Herleik Baklid utforsker med artikkelen «*Langfredagen vilde dei 'li'e med Jesus'*» – en studie i langfredagens folkereligøse fromhetspraksiser på 1800-tallet populære religiøse praksiser, med særlig vekt på faste og arbeid som andaktsformer. Baklid argumenterer for at idealet om å ‘lide med Jesus’ stammer fra *Imitatio Christi*-idealet, og at andaktspraksiser ble formidlet gjennom prekener og oppbyggelig litteratur.

Ane Ohrviks artikkel *Historiens kunnskap og kunnskap i historien. En undersøkelse av svarte bøker i norske trolldomsprosesser* tar som den oppmerksomme leser forstår utgangspunkt i en artikkel som for lengst er regnet blant metodeklassikerne i kulturhistoriemiljøet i Oslo. I tillegg til å demonstrere Amundsens nærlesningsmetode har artikkelen også som mål å studere konseptualiseringer av kunnskap. Hva skjer i de sakene der svarte bøker dukker opp som konfiskerte bevismidler i trolldomsprosesser? Ohrvik nærleser fem slike norske trolldomsprosesser fra perioden 1595 til 1639.

God lesning!

Red.

Demonologi og sanseteori i tidlig moderne antropologi

Eksempler fra møtet mellom fransiskanere og Nahua-folk i Ny Spania (ca. 1523–1553)

John Ødemark
IKOS, Universitetet i Oslo
john.odemark@ikos.uio.no

... «culture» itself has only been an episode in history.
Tavor Bannet, Eve 1993. Postcultural Theory. Critical Theory after the Marxist Paradigm.

Abstract

Inspired by the work of Arne Bugge Amundsen, this article explores the ruptures and continuities in the knowledge history of forms of cultural inquiry, like Anthropology and Folklore. The article deploys the Franciscan knowledge project in New Spain – particularly focusing on the works of Motolinía, Mendieta, and Olmos – as a case study. The year 1533 marks the beginning of a systematic collection of ‘antiquities’ (*antiguallas*) in New Spain. The material gathered from these inquiries, initiated in 1533, remains among the most important textual sources for Nahua culture. Can a theologically oriented protoanthropology with a strong demonological component also generate knowledge about culture? What was the conceptualization of culture held by the Franciscan chroniclers, who continue to be a primary source for pre-Columbian culture in Mexico? Furthermore, can the examination of such materials and cases shed new light on recent criticisms of the notion of culture, particularly within the context of the ontological turn in anthropology?

Eksempel og etnografi i Ny Spania

I 1523 ble tolv fransiskanermunker fra San Gabriel-sognet i Extremadura i Spania kallet til å misjonere i Ny Spania, som nylig var ero-

bret av Hernán Cortés.¹ Gruppen reiste fra Spania på Pålsmesse, dagen for Paulus’ omvendelse (Motolinía 1995:125).² Valget av antall ekspedisjonsmedlemmer, *los doce*, og av

Keywords:

- Arne Bugge Amundsen,
- Concept of Culture,
- Nahua Culture,
- New Spain,
- Toribo de Benavente Motolinía,
- Gerónimo de Mendieta,
- Andrés de Olmos,
- Demonology,
- Ontology.

1. Cortés erobrer México-Tenochtitlán i 1521 (se f.eks. Fehrenbach 1995: 181ff.) Betegnelsen Ny Spania blir vanligvis forstått som det spanske, koloniale navnet på det territoriet som nå kalles Mexico. Den geografiske referansen til navnet har imidlertid vært svært skiftende. På 1500 tallet dekket navnet vanligvis det nåværende Mexico, minus de sørlige delstatene Chiapas, Tabasco og Yucatán-halvøya (Ricard 1966:2).

2. Dvs. den 25. januar.

tid og sted for avreisen, skaper en rituell dramaturgi som skriver misjonen inn i et symbolrom fylt av fransiskanske og kristne eksempler.³ Misjonen blir gjennom denne mimetiske logikken både en repetisjon av de misjonene som utgikk fra Jesus og St. Frans, og en ekspansjon; for den hellige handlingsmodellen blir nå forskjøvet til den nye verden.

Hispanisten Walden Browne beskriver *exemplum* og dets medierende funksjon på følgende vis: «One of the primary purposes of the medieval *exemplum*, or example, was to unite the particularity of the everyday world of the parishioners with the universal message of Christian eschatology» (Browne 2000:174).

Går vi videre til *The Spiritual Conquest of Mexico* – standardverket om misjonen i Mexico på 1500-tallet – ser vi at Robert Ricard beskriver det fransiskanske fokus på eksempler som følger: «To set an example, to teach and preach by example, was almost an obsession among the missionaries of Mexico, especially while they were ignorant of the native languages» (Ricard 1966:129). Forkynnelse med eksempler var også en tradisjon fra St. Frans: «everything he did was a scene [...]. The core of his being and the impact of his life is centered upon the will to a radical and practical imitation of Christ» (Auerbach 1957:141).⁴

Vi kan si at eksemplets mimetiske makt er et premiss for 'de tolv' meksikanske misjonsprosjekt. Dette hadde imidlertid også en mimetisk bakside; Mexico ble knyttet til Djevelens mimesis i de første fransiskanske skriftene fra den nye verden.

Når munkene kom til Ny Spania, og før de begynte å forkynne med sitt eksempel, var landet som en 'gjenpart' (*traslado*: 'gjenpart', 'kopi', 'overføring') av helvete, skriver en av de tolv, Toribo de Benavente Motolinia, som senere blir misjonens og meksikanernes kronikør. Motolinia tilføyer, i det samme mimetiske registeret, at «[d]et var stor skam å se mennesker skapt i Guds bilde som var blitt verre enn ville beist» (1995:19–20).⁵

Denne mimetiske teologien ble også rammen for et kunnskapsprosjekt hvor målet var å skaffe kunnskap som bidro til å flytte de innfødte i Ny Spania fra helvetets 'gjenpart' og inn i det kristne eksemplets og menneskebildets rike. Året 1533 markerer starten på en systematisk innsamling av 'antikviteter' (*antiguallas*) i Ny Spania (Baudot 1996:247). Denne innsamlingen hadde en dobbelt hjemmel; den ble støttet av den verdslige makten, *La segunda Audiencia de México*, og den stod under religiøst oppsyn av fransiskaneren Martín de la Valencia, lederen for 'de tolv'. Materialet fra undersøkelsene som starter i 1533 er fortsatt blant de viktigste tekstuelle kildene til prekolumbisk kultur i området – ikke minst på grunn av ødeleggelsen av Mesoamerikanske bøker under de mange *autos de fe* som ble holdt i den første delen av erobringen, særlig fra 1525 til 1529 (Duverger 1996:155). Dette førte til at det nå kun finnes femten prekolumbiske bøker bevart (Leon-Portilla 1992; Ødemark 2025). I 1536 fikk Motolinia et slikt kunnskapsopdrag, noe som bl.a. resulterte i teksten jeg siterte fra over, som er kjent som *Historia de los indios⁶ de Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrias y sacrificios de los*

3. Også St. Frans hadde tolv disipler.

4. Dette skriver Erich Auerbach i en analyse av Thomas fra Celanos *Legenda Secunda*. Fransiskaneren Thomas fra Celano skriver på oppdrag fra sin orden tre livsskildringer over St. Frans mellom 1246 og 1253 (Hellmann 1988:38)

5. «Era cosa de gran lastima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales». Denne og alle andre oversettelser er mine.

6. Jeg bruker 'indianer' der Motolinia har 'indio'. Termen 'amerindianer' er meningsløs på norsk (som i mot-



FIGUR 1: Samtidig avbildning av de tolv som bringer kirken til Ny Spania. Fra fransiskanermunken Diego Valadés' *Rhetorica Christianiana*. Publisert i Perugia i 1579.

Internet Archive Book Images, via Wikimedia Commons.

indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversion que dios en ellos ha obrado (heretter HDI).

Motolinía var imidlertid ikke den første 'antikvaren'. Først ut var Andrés de Olmos, professor ved den fransiskanske skolen i Tlatelolco, *El colegio de Tlatelolco*, hvor ungdom fra den indianske eliten ble undervist i spansk og latin, og fransiskanerne lærte seg *náhuatl*. Mens Motolinía var en av 'de tolv', kom Olmos til Ny Spania i 1528. Den meksikanske kirkens første historiker, fransiskaneren Geronimo de Mendieta, beskriver, mot slutten av femtenhundretallet, Olmos' oppdrag slik:

[F]ader Andrés de Olmos fra den nevnte orden (fransiskanerorden) [...] ble (fordi han den gang var den i dette landet som best behersket det meksikanske språket, og var lærd og vis) gitt i oppdrag å skrive en bok om antikvitetene [antigüedades] til disse innfødte indianerne, [...], for at det skulle finnes noen minner om dem (Mendieta sitert i Duverger 1996:155).⁷

Kirkehistorikeren Mendieta legger altså vekt på at Olmos blir bedt om å samle inn 'antikviteter' på grunn av sine store språkkunnskaper. Olmos hadde imidlertid også en annen fagkompetanse. Før han kom til Ny

setning til engelsk skiller mellom 'inder' og 'indianer'), og 'grovheten' i den nydannede etniske kategorien 'indio' sier selvsagt en hel del om både kolonial etnogenese (Rabasa 2011) og dannelsen av epistemiske objekter i tidlig moderne europeisk etnografi (Ødemark 2025)

7. ...fue encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha órden (por ser le mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, (...), para que de ello hubiese alguna memoria.

Spania, var Olmos i Vizcaya for å utrydde hekseri sammen med fransiskaneren Juan de Zumárraga, som ble den første biskopen i Mexico (Kubler 1991:51). Den første 'antikvaren' i Ny Spania hadde slik bakgrunn som inkvisitor blant baskerne.

Blant de få overleverte verkene etter Olmos finner vi *Tratado de hechicerías y sortilegios*, som skal være skrevet rundt 1553 (Caro Baroja 2001: 144). Det dreier seg om en demonologisk traktat som (til tross for tittelen) hovedsakelig er skrevet på *náhuatl*, som ble talt av Nahua-folk, med de såkalte aztekerne som de mest kjente (Karttunen 1983). Som vi skal se, er teksten adressert til en 'innfødt' leser, og har en omfattende bruk av *náhuatl* troper og stilfigurer. Imidlertid er *Tratado de hechicerías y sortilegios* også basert på oversettelse av et annet demonologisk verk forfattet av Martín de Castañega, som var inkvisitor i Navarra på oppdrag fra inkvisisjonen i Logroño. I 1529 publiserte Castañega *Tratado muy sótil y bien fundado de las Supersticiones y Hechicerías y vanos Conjuros y Abusiones*.⁸

Denne artikkelen handler om noen utvalgte eksempler på det fransiskanske kunnskapsprosjektet i Ny Spania som jeg tenker på både som teologisk og protoantropologisk. Kan en teologisk og demonologisk orientert protoantropologi også skape kunnskap om kultur? Hva var egentlig kulturbegrepet til de fransiskanske kronikørene som er en hovedkilde til før-kolombisk kultur i Mexico?

Mellom teologi og sekulær kulturanalyse

Arne Bugge Amundsen har tematisert brudd- og kontinuitetsrelasjonen mellom teologi, religiøs reform og sekulær kulturanalyse i flere arbeider, særlig om dansk-

norske forhold. Jeg er influert av dette, og helt konkret hvordan Amundsen håndterte spenningen mellom synkron og diakron kulturanalyse i sine arbeider fra rundt årtusenskiftet; ikke lenge etter at han ble ansatt som folklorist på UiO – og få år før kulturhistorie ble etablert som det offisielle navnet på et nytt fag samme sted (2004). Det var også på denne tiden jeg selv, inspirert av Amundsen, begynte å jobbe med den fransiskanske misjonen og misjonæretnografien fra Mexico på 1500-tallet som et folkloristisk og kulturhistorisk materiale – og med vekt på misjonæretnografien som en tidlig form for antropologi eller kulturanalyse.

Flere av Amundsens arbeider fra tiden rundt årtusenskiftet er basert på såkalt 'kulturhistorisk nærlesning' (1995; 1998; 1999a) – en term han selv myntet i en bokanmeldelse av en lærebok i retorikk (1999b). Kulturhistorisk nærlesning er en fortolkningsstrategi som søker å gjøre tilsynelatende pussige eller irrasjonale ytringer og handlinger forståelige ved å sette dem inn i sin rette samtidskontekst, slik som C. Ginzburg og R. Darnton gjorde i *Il formaggio e i vermi* og *The Great Cat Massacre*. Kulturhistorisk nærlesning er slik basert på en 'barmhjertig' hermeneutikk som antar at det finnes rasjonalitet og mening i andre folks utsagn hvis man setter dem inn i den 'rette sammenhengen'. I denne tilnærmingen skal dermed fortidige kulturer forstås på sine egne premisser; de skal tilbakeføres til det antropologen Tord Larsen kaller en 'hjemstavn' – det motsatte representerer etnosentrisme eller anakronisme (Larsen 2009:35, jf. 19–28, 35–37).

I Amundsens *Med overtroen gjennom historien* (1999) er forskningsdesignet ikke basert på nærlesning og leting etter aktør-

8. Olmos, sier noen forskere, skal ha vært en av Castañegas medarbeidere (Baudot 1996). G. Baudot spekulerer til og med på om Olmos kan ha vært medforfatter til Castañegas bok (ibid).

begreper. Særlig legger Amundsen vekt på Erik Pontoppidans *Feiekost: til at udfeje den gamle surdejg eller de i de danske lande tiloversblevne og her for dagen bragte levninger af saavel hedenskab som papisme* (Amundsen 1999c).⁹ Spørsmålet som stilles materialet angår kontinuitet og brudd i kulturvitenskapens kunnskapshistorie; hvordan folketro og folkelig religiøsitet ble naturalisert som studieobjekt i folkloristikken. Nærlesing og aktørbegreper spiller liten eller ingen rolle her. Amundsen hevder at de fenomenene som Pontoppidan fordømmer som 'overtro' (folkelige forestillinger, fortellinger, skikker etc.) også blir den 'disiplinære folkloristikken' faglige gjenstander. Med andre ord er det en kunnskapshistorisk *kontinuitet* mellom teologiske og sekulære undersøkelser av folketro. Denne antagelsen om kontinuitet mellom religiøs reform og 'disiplinær folkloristikk' er selvsagt ikke en del av Pontoppidans forståelse av seg selv og sin kunnskapsproduksjon, men en ettertanke formulert i vårt akademiske språk.

Amundsens fremstilling av kontinuitet var utfordrende i 1999. For det første var dette fordi han brøt med forståelsen av folkloristikken historie som en nasjonal enterprise. I Amundsens fremstilling arbeider nemlig den norske (og ofte nasjonalistiske) folkloristikken med et sett av studieobjekter som ble etablert i Danmark for å temme og reformere 'overtroen' i et rike hvor Norge forble en underordnet, kolonisert, del. Det er altså de danske herskernes tanker som har formet kategoriene og tingene som gir norsk nasjonalisme kulturell form og innhold. Norsk folkloristikk er postkolonial.

For det andre, var tesen om kulturell og epistemisk kontinuitet mellom Danmark og Norge – og opplysning og romantikk i idé-

historisk kronologi – også utfordrende for nyere norsk forskning på 16- og 1700-tallets dansk-norske historie- og kulturforståelse. Ofte var premisset her en idé om brudd i form av *epistemer* (Foucault), en *Sattelzeit* (Koselleck) som innvarslet en radikal ny tids- og historieførståelse – eller et nytt 'paradigme'. Men som kjent har Kuhns paradigmer blitt sett som inkommensurable (Tambiah 1990: 124), og det finnes heller ikke noe eksplisitt 'transformasjonsprinsipp' mellom epistemene til Foucault (White 1978, jf. Eriksen 2007: 15–17). Med andre ord, er det altså ingen kontinuitet i bruddene her, som i Amundsens fremstilling av *superstitio*. Satt på spissen kunne vi derfor si at å se på fortiden som et 'fremmed land', som det heter i en velkjent kulturhistorisk maksime, også truer med å forvandle historiens epoker til lukkede meningsverdener. I siste instans gjør dette det umulig å lete etter kontinuitet og fundamentene til 'vårt land' (vår samtid) i fortiden, og følgelig slipper vi også å prise eller klandre fortidige aktører for samtidens seire eller plager.

Som vi har sett, er det imidlertid nettopp et slikt kunnskapshistorisk fundament Amundsen finner for folkloristikken i *Med overtroen gjennom historien*. I artikkelen viser han at et 'ordningsskjema' og en 'overtroskanon', som det «ikke [er] vanskelig å gjenkjenne som de folkloristiske sentralfeltene», ble etablert i tidlig moderne teologi og religiøse reformtekster, som Pontoppidans *Feiekost*. Disiplinens studieobjekter kommer altså fra et annet sted og en annen tid – og fremstår som et sett av objekter og kategorier som i det minste partielt overlever oversettelsen mellom ulike kunnskapsregimer. At data er teoriavhengige, betyr ikke her at de er skapt av teorien *ex nihilo*; både

9. Den opprinnelige tittelen var *Everriculum fermenti veteris seu Residuae in Danico orbe cum Paganismi tum Papismi*. *Feiekost* ... ble oversatt fra latin til dansk av Jørgen Olrik i 1923.

Amundsens og mitt resonnement i resten av denne artikkelen forutsetter at aspekter av 'data' overlever oversettelsesprosessen mellom 'paradigmer'.

I det følgende vil jeg, før jeg vender tilbake til Motolinía og Olmos, utfylle Amundsens idé om kontinuitet og brudd ved å bruke kulturbegrepet som målestokk. Hva slags folkloristikk eller antropologi kan produseres før «the term 'culture' came into general use?» (Burke 1997:2).

Kulturbegrepets kunnskapshistorie

Sentralt i etableringen av kulturbegrepet, skriver Peter Burke, er «the idea that a culture is a *totality*, or at least that *the connections* between different arts and disciplines are extremely important» (ibid:19, mine kursiveringer). 'Kultur' er slik et «mønster som forbinder» forskjellige *deler* i en større *sammenheng* som kalles (en) kultur. Videre er 'kultur' å forstå som et mønster som veves i mellomrommet mellom de forskjellige artefakter, tankemåter, handlingsrepertoarer, tradisjoner og ferdigheter i et gitt samfunn. Det er «et begrep for 'det hele' – det som lig luften forbinder alt synlig, men selv er usynlig» (P. Rhodes sitert i Jensen 1988:155). I kraft av å være et usynlig mønster som veves i mellomrommet mellom et gitt samfunns enkeltstående praksiser og artefakter er 'kultur' også et metafysisk begrep: 'Kultur' er en analytisk tilskrivning til – eller en slutning fra – et sett av partikulære fenomener til en større sammenheng eller enhet (ibid). Sammenheng, enhet, helhet eller totalitet er slik sett sentrale semantiske trekk ved 'kultur'.

Nettopp spørsmålene om hva som utgjør sammenhengen eller helheten blir derfor viktig i en sammenlikning med kulturforståelsen i den kristne diskursen om *superstitio* og djevelinfiserte andre; som også referere til en mer-enn-menneskelig sammenheng. For en viktig forskjell fra teolo-

giske analyser av overtro, er nettopp at kultur er et sekulært og antroposentrisk begrep. I tillegg til en antroposentrisk idé om menneskelig skaperkraft, er forholdet mellom menneskelig frihet og nødvendighet sentralt i kulturbegrepets utvikling. 'Kultur' forutsetter et begrep om menneskelig frihet – fra naturen, fra konvensjonen – skriver Paul de Man i en analyse av Schillers *Om menneskets estetiske oppdragelse i en rekke brev*. Den litterære dekonstruktøren Paul de Man påpeker at 'menneske' og 'frihet' betinger hverandre gjensidig i denne tekstens begrepsapparat, og at de kommer sammen i et begrep om 'estetisk utdanning'. Denne begrepsmatrisen er, ifølge de Man (med en logikk som likner på Burkes):

the basis of such concepts as "culture", and the thought that it is possible to move from individual works of art to a collective massive notion of art, which would be, for example, one of national characteristics, and which would be like the culture of a nation, of a general, social dimension called cultural (de Man 1996:150).

Kultur er på den ene siden et mønster som forbinder, på den andre siden er det en menneskelig produksjon – og produktene av denne menneskelige skaperkraften kan samles i ensembler som kollektive, 'kulturelle', uttrykk for en gitt sosial formasjon, eller et folk.

Postkolonial antropologikritikk satt også – i likhet med dekonstruksjon og poststrukturalismen – søkelyset på kulturforståelsen av vestlige kulturarv. Nettopp utvekslingen mellom estetisk kultur eller kunst, og det kulturvitenskaplige begrepet om kultur som en sammenheng som omslutter verk, tanker og handlinger, ble kritisert. Det ble særlig påpekt at betydninger fra det estetiske

betydningsfeltet hadde blitt fraktet inn i kulturanalysen og disponert forskere for å forstå kulturer som sluttede, begrensede og innrammede analogier til kunstverk – med *mønstre som forbinder* innenfor rammer, permer, scener etc. som setter opp klare grenser mellom kulturer (Ødemark 1999; 2026).

Allerede på 1980-tallet skrev antropologen Roy Wagner at det nedarvede kultur-som-kunst registeret fortsatt klang med når moderne etnografi og kulturanalyse definerte sitt objekt: «The confusion of ‘culture’ in the ‘opera-house’ sense with the more general anthropological sense actually amounts to a continuous derivation of one significance from the other» (1981:21). Dette innebar at de ubevisste retningslinjene som bestemmer en estetisk kulturgjenstands skjønnhet og sammenheng fortsatt hadde innflytelse på definisjonen og avgrensningen av det etnografiske analyseobjektet (jf. Ødemark 1999).

Wagner influerte den ontologiske vendingen i antropologien som – i den foreløpig siste omdreiningen i kulturfagenes oppgjør med sine egne grunnbegreper – helt har forkastet kulturbegrepet. Martin Holbraad er et eksempel. Han avviser kulturbegrepet fordi det:

instantiates a particular ontological position, i.e. a particular set of assumptions about what kinds of things exist. There exists *a world*, whose main property is to be single and uniform. And there exist *representations of the world*, whose main property is to be plural and multifarious depending on who holds them. Ontologically speaking, this is of course a “dualist” position, related to a whole field of interlinking dualities: body and mind, practice and theory, noumenon and phenomenon [...]. But what is

remarkable is that even though anthropologists have made a name for themselves by arguing against the a priori validity of particular versions of these dualities, I for one know of no theoretical positions in anthropology that depart from the basic assumption that the differences in which anthropologists are interested (“alterity”) are differences in the way people “see the world” – no position, that is, other than the ontological one [...] (Holbraad 2010:181–182, min kursivering).

Her underkjennes altså kulturbegrepet på grunn av sine implisitte ontologiske antagelser. Særlig suspekt oppleves ideen om at kulturer består av representasjoner som ligger som en linse mellom mennesker og verden, og at kulturer i siste instans utgjør ulike perspektiver på det *‘the world’*, i entall.

Som vi skal se, er det – med henvisning til Amundsen – brudd og kontinuitet i en fenomenologi som antar at andres kultur *både kan være reelt diabolisk og uten egentlig substans*. I det følgende skal jeg først vise hvordan Nahua-folkets ‘kunstproduksjon’ ble målt med en teologisk målestokk i Motolinías og Mendiets tekster. Deretter skal jeg vise hvordan den teologiske kulturteorien som lå til grunn for minorittenenes etnografi og antropologi, er basert på en teori om sansepersepsjon som en invitasjon til å erkjenne Gud.

Bilder og verdensbilde

Hvordan forstår de fransiskanske misjonæretnografene meksikanernes bilder og verdensbilder? Både Motolinía og Mendieta påpeker at indianerne har utviklet store evner i de mekaniske kunstene før spanjolenes ankomst. «[O]g alt det som de *ser med øynene* det lager de på kort tid» (Motolinía 1971:123). Motolinía sitere fra *Visdommens*

bok,¹⁰ for å slå fast at kunst og kunnskap er en gave fra Gud: «Etter at det behaget den hellige ånd, han som er alle kunster og vitenskapers sanne Mester, *omnium est enim artifex, quem habens virtutem omnia prospiciens*, å gi dem forståelse og å åpne portene slik at de kunne gå inn i den hellige skriftens marker, har de forbedret seg mye (...)» (ibid).¹¹ Etter denne påkallelsen av *Deus artifex*-motivet,¹² kommer en beskrivelse av hvor hurtig indianerne har lært å beherske de frie kunstene.¹³ Kunstene er altså uatskilnelige fra det guddommelige opphavet, gavens kilde: Det er først etter at det har 'behaget' den hellige ånd å gi indianerne forståelse at 'portene' til kunst og vitenskap blir åpnet, og inntredenen i kunstenes rike skjer parallelt med inntredenen på Skriftens 'marker'.

Begge de fransiskanske kronikørene underkjenner imidlertid malerkunsten til nahua-folket, og særlig avbildningen av mennesker. Indianerne kunne avbilde «blomster, fugler eller mønstre», men ikke «mennesker og hester», sier Motolinía.¹⁴ Disse skapningene har faktisk blitt omgjort til 'monstre'. Mendieta sier det samme, men setter utviklingen i avbildningen av det menneskelige tydeligere inn i en teologisk sammenheng:

Videre malte de ikke menneskene pene, men stygge slik som de malte gudene

sine. For slik lærte de det og i slike monstrøse figurer æret de dem [gudene], og Gud tillot at avbildningen av kroppene deres lignet på den de hadde i hjerterne sine på grunn av den synden de hele tiden levde i. Men etter at de ble kristne og så bildene fra Flandern og Italia finnes det ikke den altertavle eller det bilde, uansett hvor fremragende det måtte være, som de ikke tegner og etterligner (Mendieta 1973:34).¹⁵

De 'gamle' bildene forstås her som et resultat av manglende estetisk kompetanse – i ordets etymologiske betydning, altså som en mangelfull og feilaktig sansepersepsjon.¹⁶ Denne dommen bygger imidlertid også på et premiss om at det er en relasjon mellom gudebilder og hjerter; det indianske menneskebildet er en avspeiling av gudebildene, og også et ytre, visuelt tegn for hjertets indre tilstand.

Disse kommentarer til det indianske maleriets mangler i tiden før de fikk se bildene fra Flandern og Italia, viser at fransiskanerne ikke betrakter det indianske maleriet som et uttrykk for et verdensbilde som er likestilt med, eller et alternativ til, det verdens- og menneskebildet som uttrykkes i den europeiske billedkunsten. Fordømmelsen Mendieta formuler med ord som 'monstrøs' og 'stygg' er knyttet til 'synden i

10. *Visdommens bok* er en del av *Vulgata* og er en apokryf skrift i den protestantiske tradisjonen.

«Déspus que plugo al Espiritu Santo, el cuál es verdadero Maestro de todas las artes y ciencias, *omnium est enim artifex, quem habens virtutem omnia prospiciens*, de darles entendimiento y de abrirles las puertas para que puedan entrar al pasto de la Sagrada Escritura, han aprovechado mucho (...)».

12. *Visdommens bok*, vii, 21, 23.

13. 'Artifex': 'mester', 'kunstner', 'håndverker' (Johanssen et al 1998:67). Se Curtius (1983:544) om *Deus artifex*-motivet.

14. Bruken av ordet 'hest' [*caballo*] er forunderlig, fordi den selvsagt refererer til et dyr indianerne ikke kjente før spanjolenes ankomst.

15. «Más los hombres no los pintaban hermosos sino feos, como a sus propios dioses, que así se lo enseñaban y en tales monstruosas figuras se les apreciaban, y permitíalo Dios que la figura de sus cuerpos asemejase a la que tenía sus almas por pecado en que siempre permanecían. Mas después que fueron cristianos, y vieron nuestras imágenes de Flandes y de Italia, no hay retablo ni imagen por prima que sea, que no la retraten y contrahagan». Jf. Gruzinski (1990) om 'billedkrig' og «bildene fra Flandern og Italia».

16. *Aisthesis* [gr.]: 'sansing'. Se Summers (1987) for en begrephistorie.

hjertet' og den avgudsdyrkelsen som bildene er et direkte uttrykk for, og slik ikke bare en kritikk av innfødt kunstproduksjon, men av en livsform utenfor Guds nåde.

Måten Mendieta tenker på kan delvis sammenliknes med det som har blitt kalt 'ekspressiv kausalitet' i nyere kunst- og kulturteorien;¹⁷ det 'ytre' kunstverket, representasjonen, er et direkte *uttrykk* for en indre tilstand, en 'tidsånd' eller en 'kultur' som binder verk sammen til en totalitet. I indianernes tilfelle er det jo en direkte forbindelse mellom hjertets indre tilstand og de monstrøse uttrykkene i de fysiske bildene: Menneskebildet *er* monstrøst *fordi* gudebildet er det – og fordi det er en kjede av mimetiske avspillinger mellom hjertets religiøse konstitusjon og hvordan folk med slike hjerter innbilder seg at guder ser ut.

Mendieta bruker det samme spanske ordet, 'figura' ('figur', 'skikkelse'), både om bildene av gudene og menneskekroppen. Begge disse står i forhold til en 'figur' i hjertet, som det blir referert til med et pronomen som peker tilbake til substantivet 'figura' (*den* [dvs. 'figuren'/ 'skikkelsen'] de hadde i hjertet). Tilsynelatende er dette en kjede av figurer og etterligninger som, gjennom en diabolisk inversjon, imiterer den kristne grunntanken om at mennesket er skapt i Guds bilde; for i Mexico er menneskebildet i kunsten, 'skapt' eller avspeilet i demonens bilde. Som Mendieta sier, er det Gud selv som *tillater* denne diabolske forbindelsen, fordi den faktisk gir et *sant* uttrykk for indianernes religiøse tilstand:



«Gud tillot at avbildningen av kroppene deres lignet på den de hadde i hjertene sine på grunn av den synden de hele tiden levde i.»

På bakgrunn av denne refleksjonen kan vi si at Mendieta, i omtalen av det mesoamerikanske maleriet, har en fornemmelse av en *sammenheng* – en lokal meningskonstituerende kontekst som forklarer den ytre formen. Den teologiske forklaringen blir hentet frem akkurat i det øyeblikket Mendieta beskriver noe som likner en radikal *kulturforskjell* mellom indianernes og munkenes menneske- og verdensbilder. Mendieta har det vi kunne kalle en 'mistanke om kultur' – en mistanke om at det

FIGUR 2: Tezcatlipoca avbildet i Codex Tudela fra den tidlige koloniale Largo1893, via Wikimedia Commons.

17. Jeg låner denne termen fra litteraturviteren og kulturteoretikeren Frederic Jameson som igjen har hentet den fra den filosofen Luis Althusser. Hos disse betegner denne kausalitetsformen en type kulturell, historisk og hermeneutisk totalisering som opptrer i romantikkens kulturfilosofi, og som sterkt har preget senere kulturteori. Kort beskrevet fanger termen den typen forklaringer som ser en gitt kulturartefakt som et *uttrykk* for de lovene som regulerer en hel epoke eller en hel kultur. På den ene siden leses disse bakenforliggende lovene ut av verket (stedet de uttrykker seg). På en andre siden kan deretter disse lovene rekonstrueres med utgangspunkt i det verket som eksemplarisk uttrykker dem. Min bruk av termen her er et rent 'lokalt' forsøk på å beskrive Mendieta's måte å tenke om og å fremstille det indianske maleriet (Jameson 1994:60). Se også Gombrich (1969) om denne typen totalitetstenking i kunst- og kulturhistorie.

finnes en lokal og kollektiv form for meningsdannelse basert på forbindelser mellom hjerter og fysiske og mentale bilder. Mendieta setter det manifesterte kulturuttrykket (de fysiske bildene) i forbindelse med et 'indre' syn på mennesket og verden, dvs. oppretter en symbolsk kontinuitet mellom psykologiske forhold og kulturelle 'uttrykk', slik at artefaktene faktisk blir hermeneutiske åpninger mot hjertene til de menneskene som har produsert dem – nettopp fordi hjertene kommer *til uttrykk* i bildene. Slik sett er altså bildene fortsatt mimetiske, fordi de faktisk avbilder en kollektiv moralsk konstitusjon.

Men fornemmelsen av at det finnes et eget lokalt, indiansk verdensbilde som er rotfestet i hjertet i form av indre bilder og figurer som preger utsynet på verden, blir altså demonisert; sett som uttrykk for en satanisk forblindelse, ikke en kollektiv menneskelig skaperkraft som autonomt skaper seg sin egen verden. Dermed blir også bildene først innsatt i en global kosmologi, og forskjøvet til en satanisk antiverden – som i siste instans selv er en *inversjon* av den sanne verdensorden, logos. Den blir avledet fra en falsk kopi av den kristne ordningen, ikke fra en egen *habitus* (jf. Rabasa 2011) med et rent menneskelig opphav, som formaterer tanker, handlinger og representasjon, og forbindelsen mellom dem, i partikulære kulturmønstre.

Kulturteori og sansning

Forklaringen på den mangelfulle representasjonen av levende figurer (mennesker, hester) i den indianske billedkunsten finnes ikke i en (moderne) teori om en kulturspesifikk pregning av sansningen og et særegent indiansk verdensbilde. Kulturteorien til munkene i Ny Spania (på tvers av ordensskillene mellom dominikanere, augustinere og fransiskanere) forutsetter den skapte ver-

dens *enhet*. Det er derfor lite rom for et helt grunnleggende moderne kulturteoretisk premiss; at lokale verdensbilder og kulturer – forstått som sosialt konstruerte systemer produsert av en kollektiv menneskelig skaperkraft (jf. over) – preger sansningen og oppfattelsen av tingene i verden. Se for eksempel hvordan Richard Bauman og Charles Briggs – i tråd med Holbraads observasjon om kultur som en linse – graderer forskjellige former for kulturrelativisme med en visuell metafor som målestokk:

Relativism, as a perspective on the variability of human culture, is founded on the principled recognition of diversity, the understanding that cultural entities (however construed) or their constituent institutions are the unique and historically emergent products of their time and place. By "principled recognition" here, we mean to distinguish the general *experience of diversity* as a condition of social life from the recognition and articulation of a *doctrine of relativism*. Relativism may be manifested in a merely descriptive emphasis on cultural uniqueness and diversity, but at a more profound level it involves a recognition of experimental, phenomenological diversity, that is the recognition that culture provides the lens through which experience is refracted [...] (Bauman & Briggs 2003:96).

Motolinía og Mendieta erkjenner selvsagt også at forskjeller finnes, som en «general experience of diversity», men utvikler en demonologisk, ikke en relativistisk, kulturteori for å forklare dem.

For å få et idealtypisk tak på denne forskjellen mellom teosentrisk- og antroposentrisk kulturanalyse, kan vi gå til Tord Larsen.

Han skriver at «ideen om kulturskapte virkeligheter» er et resultat av en endret filosofisk forståelse av kategoriene (som 'ting', 'substans', 'kvalitet', 'størrelse'). Han peker videre på Kants brudd med den eldre, aristoteliske oppfatningen om at kategoriene var «egenskaper ved virkeligheten (...) Etter Kant tar vi det for gitt at vi ikke passivt mottar en verden, men aktivt strukturerer den» (Larsen 2009:19). Kategoriene blir aprioriske begreper som gir form til våre bilder av verden, og kultur er heretter «å forstå som en form som ethvert innhold føyer seg etter, snarere enn et innhold» (ibid).

Kulturteorien til munkene i Ny Spania er basert på et annet premiss. I den aristoteliske og thomistiske tradisjonen heter det at «nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu» [ingen ting er i intellektet som ikke før var i sansningen] (Copleston 1985:392). Her har mennesket ingen medfødte ideer, disse dannes på bakgrunn av sanseerfaringen. Det ytre sanseobjektet har et *kausalt* forhold til det indre sanseorganet som det 'trykker seg fast på'.¹⁸ Det virker slik på en evne, et potensiale, i den som sanser. Dette innebærer at den eller det som sanser har *et iboende potensiale for formal representasjon av den sansede tingen*, og for korrekt avbildning av verden. Fordi verden er skapt av en allmektig, allvitende og god *Deus artifex*, innebærer sansning å gjenkjenne Guds skaperverk, og å åpne seg for en kausalitet som i siste instans stammer fra Gud som den første beveger.

'Avtrykket' av den ytre tingen i den indre sansen utgjør en formal eller abstrakt

representasjon av den sansede gjenstanden.¹⁹ Sanseprosessen er dermed også en abstraksjons- og formaliseringsprosess som 'tømmer' gjenstanden for dens 'stoff' eller 'materialitet'. Gjenstanden 'utstråler' en viss *form* som først virker kausalt på sanseorganene. Deretter blir inntrykkene samlet av felles-sansen, og de blir oppbevart som fantasmer (*imaginatio* eller *phantasia*) i den indre sansen. Uten denne prosessen, med opprinnelse i sansningen er ikke erkjennelse mulig: «Sjelen tenker aldri uten et fantasme» [*Nihil potest homi intelligere sine phantasmata*], dvs. at erkjennelse ikke kan finne sted hvis det ikke er med utgangspunkt i en fantasme, et «mentalt bilde» formet i det indre sanseorganet (Aquinas sitert i McCormac 1993:102). For det første er altså sjelen og erkjennelsen avhengig av fantasmene; for det andre er de avhengig av den kraften som kommer fra den ytre verden, fra den sansede gjenstanden, som fantasmen er et formalt avtrykk av.

Det er derfor oppbevaringen i den indre sansen blir av avgjørende betydning for sann erkjennelse. Sansningen er nemlig første etappe i en bevegelse som går fra det partikulære og materielle til det allmenne og immaterielle: «our intellect knows material things by abstracting from sensory images and comes to some knowledge of immaterial things by considering material things in this way» (Aquinas 1988:36). Det er på veien mellom sansning og erkjennelse at feiltagelser oppstår; f.eks. at noe som er *hvitt* fra naturens side kan bli feiltolket som *ikke-hvitt*. Kildene til slike feiltagelser ligger i de *indre sanseorganene*. Disse består av 'felles-

18. «A sense organ is *affected by a sense-perceptible thing*, because to sense is to undergo something. For that reason the sense-perceptible thing, which is *the agent* [i sanseakten], makes the organ be actually as the sense-perceptible thing is, since the organ is in a state of potentiality to this (...) (Aristoteles, sitert i Kretzmann 1993:139, min kursivering).

19. «[A] form perceptible by sense is in the thing outside the soul in one way, and it is in another way in the soul, *which takes up the forms of sense-perceptible things whitout the matter*» (Aquinas sitert i Kretzmann 1993:153, min kursivering).

sansen' (*sensus communis*), 'innbilningskraften' (*imaginatio*) og 'minnet' (*memoria*). Det er her, i disse indre sanseorganene, at sanseintrykkene blir oppbevart, før de blir transporteres videre til erkjennelsen. Men før de gjennomfører denne overføringen til intellektet bearbeider de indre sanseorganene sansematerialet – og det er i denne bearbeidings- og overføringsprosessen at feilaktige representasjoner av ytre, gitte sanseintrykk kan oppstå: «This was the case because the imagination was prone to lead the intellect astray by composing a distorted or erroneous synthesis of data supplied by the five senses» (McCormack 1993:103).²⁰ Andre, mer spesifikke, feilkilder kunne være sykdom, beruselse – eller fantasmer med diabolsk opphav:

A different kind of error in the imagination resulted from the fact that the soul dwelt in a material body, its health or disease, satiety or hunger, affected imaginations functioning. Intoxication, a disorderly style of life, passion, and disease were likely to bring about misleading and erroneous phantasms. Such phantasms could also be lodged in the imagination by the demonic spirits (...) (McCormack 1993:103).

Som vi snart skal se, benytter Motolinía både beruselse og diabolsk forførelse for å forklare indianernes 'blindhet' i tiden før kristningen. Disse to 'feilkildene' kobles faktisk sammen, for kulten av demonen er knyttet til inntak av rusmidler som *pulque* (gjæret kaktussaft som Motolinía kaller vin)

og den hallusinogene soppen som på náhuatl er kjent som *teōnanacatl*.²¹

Sansebedrag som kultur

For Motolinía er den sataniske illusjonen nødt til å gå veien om naturlige midler som vin og sopp for å innsette feilaktige fantasmer i indianernes sjeler. Satan er en mimetisk parasitt som må gå veien om en skapning som ikke er hans egen for å innstifte sin kult og det forvrengte verdensbildet som tilhører denne. I det aristotelisk-thomistiske paradigmet er dette verdensbildet en *ren illusjon*: «[V]isions induced by a sorcerer or by demons deluded the visionary with misleading appearances, images that had *no true substance*» (McCormack 1993:103–104, min kursivering). Satan har på denne måten ikke makt til å påvirke *substansen*, det en gitt ting egentlig er – ontologisk sett har den diabolske illusjonen den samme statusen som 'kultur' i den ontologiske antropologien (jf. Holbraad 2010). Men Satan selv finnes, og han kan påvirke gjenstandenes ytre skinn, det som er gitt for sansningen, dvs. *aksidensene*, slik at disse endres. Den sataniske skaperkraften er altså begrenset; den kan ikke endre tingenes substans. Ved å oppheve sansebedraget kan folk bringes tilbake til den 'sanne verden' skapt av Gud, og siden sansningens data er tenkningens grunnlag, kan de nå begynne å trekke korrekte slutninger av sine opplevelser som deltagere i skapningen.

Som vi har sett er Motolinía aldri i tvil om at indianerne er mennesker skapt i Guds bilde.²² I en betraktning over påskefeiringen i Tlaxcala i 1536, tiltaler han leseren: «Hvorfor skulle ikke Gud gi sin nåde og sin salighet til disse som han har skapt i sitt

20. *Imaginatio* eller *phantasia* er et av de indre sanseorganene som mennesket har felles med dyrene (Copleston 1985:379). Aquinas bruker begge termene, *imagination* og *phantasia* (fra gresk), om den samme evnen. *Phantasia* er et direkte lån fra Aristoteles' *De Anima* (Kretzmann 1993:153).

21. Den botaniske termen er *psilocybe mexicana*, en art fleinsopp med *psilocybin* som hallusinogent virkestoff.

22. Jf. Pagden (1982) for den bredere debatten om hvorvidt urfolk i Amerika var mennesker av samme slag som folk Asia og Europa.

bilde? Hvorfor skulle han ikke være like velvillig overfor dem som oss?» (HDI:58).²³ Motolinía fastslår også, tidligere i HDI, at indianerne har «god fornuft og er svært samvittighetsfulle folk» (HDI:23).²⁴ Hvis indianerne er mennesker «som oss», følger det at Gud har forsynt dem med det samme sanseapparatet og det samme erkjennelsespotensialet «som oss». De mimetiske evnene som prises i kapitlene om de mekaniske og frie kunster forutsetter nettopp bruk av sanseapparatet og en kroppslig involvering i et univers skapt av en allvitende, allmektig og god skapergud. Lovprisingen av den mimetiske evnen kan leses som et utsagn om at 'forblindelsen' nå er opphevet.

Utsagn om at indianerne er skapt i Guds bilde gjentas en rekke ganger i HDI. Den første artikuleringen av dette teo-antropologiske toposet åpner for forståelse av Motolinías syn på den indianske sansningens villfarelser. Helt sentralt i Motolinías demonologiske etiologi står en kobling mellom *rusmidler og diabolisk kult*. Denne første påkallelsen av toposet «mennesket skapt i Guds bilde» er motpolen til sitatet over, som knytter mennesker skapt i Guds bilde til nåde og salighet: «Det var stor skam å se mennesker skapt i Guds bilde som var blitt verre enn ville beist» (HDI:20).²⁵ Som vi har sett, skrives Mexico inn i den diabolske antiverden med et mimetisk språk – det var en «kopi av helvete» (HDI: 19, jf. over). Umiddelbart etter denne plasseringen i helvete, følger en beskrivelse som belegger påstanden: «[I]nnbyggerne i dette landet skrek om natten, noen påkalte djevelen,

andre [var] fulle, andre sang og danset, de spilte på trommer, horn, kornetter og store konkylier, spesielt på festene [til ære] for deres demoner» (ibid).²⁶ Hele beskrivelsen vektlegger rituelle elementer som forstyrrer sansningen.

Munkene opplyser i denne situasjonen indianerne om hvem som virkelig har herredømmet i denne «gjenparten av helvete»: «hvem han som de tjente var, og hensikten hans, som var å bringe alle dem som satt sin lit til ham og trodde på ham til evig fordømmelse og grusom lidelse» (HDI: 19).²⁷ Motolinía reduserer på denne måten den polyteistiske mesoamerikanske teologien til én kosmologisk kraft, kontrollert av 'motstanderen' eller 'fienden' (*el adversario*). Fordi det indianske panteon blir samlet i Satans navn, kan gudene også bekjempes med en og samme strategi.

For å omvende folk fra denne sataniske verden må munkene 'nullstille' et forhekset sensorium. Som «blendverkets herre» forvirrer Satan sansningen og blokkerer tilgangen til den ene verden Gud har skapt. Kampen mot 'motstanderen' knytter Motolinía til verbet *desengañar*: «De åpnet øynene (*desengañaban*) deres og fortalte dem hvem han som de tjente var (...)» (ibid).

I *Memoriales* fremstiller Motolinía blindheten slik: «Blinded by their idolatry, these natives frequently took light for shadow and often chose evil over good. Because their palate was deranged, they took the sweet to be sour, and the sour to be sweet» (Motolinía, sitert i Keen 1971:111). Og det er nettopp beruselse i kombinasjon

23. (...) ¿por qué no dará Dios a estos que a su imagen formó su gracia y gloria, disponiéndose tan bien como nosotros?»

24. «(...) gente de muy buena razón y de buena conciencia.»

25. «Era cosa de gran lastima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales.» «(...) los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios.»

27. «(...) quién era aquél a quien servían, y el oficio que tenía, que era llevar a perpetua condenación de penas terribles a todos los que en él creían y confiaban.»

med idolatri som får Motolinía til å ynke seg over den triste, dyriske tilstanden til disse menneskene som er «skapt i Guds bilde» i innledningen til HDI. Under innflytelse av vin (*pulque*), «går de fra sansene, de snubler, de synger og roper ut og kaller på demonen. Det var stor skam å se mennesker skapt i Guds bilde som var blitt verre enn ville beist» (HDI: 20).²⁸ Idolatri er både basert på – og opprettholder – sansevillfarelser som forstyrrer den mimetiske relasjonen mellom menneske- og gudebildet. Dette kommer enda tydeligere frem i beskrivelsen av rituell bruk av hallusinogener: «De hadde en annen måte å beruse seg på som gjorde dem enda mer grusomme, det var med noen små sopper (...)» (ibid, min kursivering).²⁹ Oppramsingen («en annen måte») viser tydelig at det tematiske fellestrekket som gir koherens til teksten er bruken av rusmidler.

Disse soppene gjorde at indianerne til og med oppførte seg 'ondere' enn når de drakk vin, skriver Motolinía. Når de spiste fleinsopp, «så de tusen visjoner, og spesielt slanger, og fordi de gikk fra sans og samling, trodde de at bena og kroppen var fulle av ormer som spiste dem levende» (ibid).³⁰ På en pussig måte er det minoritten her kaller visjoner, 'sanne' uttrykk for livet i denne 'gjenparten' eller 'kopien' av helvete; for indianernes visjoner beskrives med en konvensjonelle bilder av helvete. Soppkulten er imidlertid ikke bare fundert på at Satan tar naturlige rusmidler i bruk for å befeste villfarelsen i denne «gjenparten av helvete». I beskrivelsen av soppen dukker det opp et

nytt element. Rusens sansebedrag blir også lenket til den diabolske mimetismen: Den djevelsk visjonens naturlige agent, soppen, kalles «*teunanacatl*», som vil si *guds kjød* eller [kjødet til] demonen de tilba, og på denne bitre måten ga deres gud seg til kjenne for dem (*comulgaba*)» (ibid).³¹ Navnet på soppen er allerede et tydelig tegn på hva den er en djevelsk etterligning av; betegnelsen 'guds kjød' oppretter åpenbart en parodisk forbindelse til nattverden. Ordet Motolinía bruker til å beskrive denne sataniske manifestasjonen gjennom 'gudekjødet', nemlig *comulgar* (fra latinens *communicare*), tilhører også eukaristikkens språk, og brukes også om nattverden (*comuni6n*). Det kristne ritualet, sakramentet, danner slik et paradigme for å forstå andre folks ritualer, men dette paradigmet blir altså også et omsnudd uttrykk for den diabolske antiverden.

Motolinía forteller umiddelbart etter beskrivelsen av *te6nanacatl* at indianerne under mange av sine fester pleide å konsumere det han kaller 'deigboller' (*tameles*),³² «som de nærmest brukte istedenfor nattverd» (ibid).³³ Her er det tematiske *fellestrekket* som binder påkallelsen av djevelen under *pulque*-beruselsen til den sakramentlignende soppen borte. Nå konsumeres ikke rusmidler (som *pulque* og *psilocybe mexicana*), men andre fødeemner som imidlertid også inngår i en diabolsk eukaristikk, altså 'deigbollene'. Slik kunne man si at *bindeleddet* i hele denne fremstillingen av det diabolske feltet er *te6nanacatl*, som *både* er et vitnemål om at djevelen bruker rusmidler og

28. «(...) ya van perdiendo el sentido, ya cayendo, ya estando cantando y dando voces llamando al demonio.»

29. «Tenían otra manera de embriaguez que los hacían más crules, y era con algunos hongos o setas pequeñas (...)»

30. «(...) veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos (...)»

31. «A estos hongos llaman en su lengua *teunanacatl*, que quiere decir carne de dios, o del demonio que adoraban; y de la dicha manera co aquel amargo manejar su cruel dios los comulgaba.»

32. «(...) bollos de masa.»

33. «(...) que casi usaban de ellos en lugar de comuni6n.»

mimetiske kunster for å forårsake de onde visjonene og de skikkene som er knyttet til disse:

- 1 [*rus*] Først fortelles det altså om rusmidler knyttet til djevelanrop, deretter fortsetter teksten i dette «rus-register» med
- 2 [bindeledd: *rus + diabolisk mimetisme*] *Teōnanacatl* som knytter rusvisjoner til den djevlelike inversjonen av det kristne sakramentet. Deretter brytes tilsynelatende forbindelsen til rusen. Det kommer en beskrivelse av
- 3 [*diabolisk mimetisme*] andre fester som ikke basert på rusvisjoner, kun etterligninger av sakramentet.

Etter dette blir også Motolinía mer spesifikk når det gjelder å situere beskrivelsen i forhold til liturgi og kalenderen. Han beskriver fester som har en høyere grad av formal organisasjon. Motolinía forteller at det under festen til ære for guden Tezcatlipoca (se Figur 2, s. 15) ble utført en handling som «lignet enda mere på nattverden» (HDI: 20).³⁴ Igjen er det visse 'deigboller' som har hovedrollen. Bollene ble lagt i kokende vann. Mens de kokte gikk en gruppe barn i prosesjon. De spilte trommer, og «de sang også, og de sa at bollene forvandlet seg til guden Tezcatlipocas kjød, [han] som var den guden eller demonen som de satte høyest og som de æret mest» (ibid).³⁵ Men det var bare disse barna som spiste bollene som et sakrament. For, forteller fransiskaneren, «de andre indianerne skaffet menneskekjøtt fra ofrene for å spise [det]» (ibid).³⁶ Her blir altså menneskeofferet brakt innenfor den omsnudde etterligningens paradigme; men-

neskeofferet og den medfølgende kannibalsmen fremstår som en forskyvning av det (sataniske) sakramentet som barna utfører.

Selve rekkefølgen i den tekstsekvensen som begynner med *pulque*-rus og går via *teōnanacatl* til menneskeofferet kan altså være et uttrykk for det man kunne kalle en skjematikk eller mental habitus, et sett av vurderinger og holdninger, som blir uttrykt i og med tekstens form (jf. Panofsky et al 2002; Rabasa 2011). Med det mener jeg at Motolinía beveger seg fra den diaboliske kulturens 'primitive former' til det store offersystemet – og at den forklaringen som gjelder i bunnen av systemet også er relevant på det høyeste nivået, nemlig menneskeofferet og kulten av 'høyguden', Tezcatlipoca. I denne skjematikken er det *teōnanacatl*-beskrivelsen som utgjør bindeleddet mellom det første leddet i forklaringen (rusen) og det andre (menneskeofferet som en diabolisk inversjon av sakramentet), for her knyttes de to trekkene som beskriver og bestemmer djevelkulten sammen. Og i teksten er det dette falske sakramentet som fører over i beskrivelsen av de andre sakramentene, som knytter de to assosiasjonsfeltene rus og diabolisk mimetisme sammen slik at teksten blir koherent. Dermed blir også de mest elaborerte uttrykk for Nahua-religionen – gjennom denne tekstuelle nærhetsrelasjonen – relatert til den enklere årsakskjeden som forklarer den indianske forblindelsen på en *naturlig* måte, gjennom visjoner forårsaket av rus, ikke som et særegent og kulturbestemt verdensbilde.

Selv om man ved begynnelsen av HDI finner indianerne i en «gjenpart av helvete», er demonologien som ligger til grunn opp-tatt av å begrense djevelens makt over visjoner og verdensbilde langs to akser:

34. «(...) que más propiamente parecía comunión».

35. (...) también cantaban y decían, que aquellos bollos se fornaban carne de Tezcatlipoca, que era el dios o demonio que tenían por mayor y a quien más dignidad atribuían».

36. «(...) los otros indios procuraban de comer carne humana de los sacrificios.»

For det første den mimetiske: Djevelen kan ikke skape, kun parodierte Guds skapning (sakrament-imitasjonen) Satan er selv skapt av Guds, og som skapt ingen skaper. Derfor er Satan også en parasitt som må imiterer og parodierer de guddommelige formene (Cervantes 1994:29).

For det andre (en implikasjon av mangelen på skaperkraft); Djevelen må gå veien om ting som allerede befinner seg i skapningen (*pulque, teōnanacatl*). Slik er djevelens makt begrenset til naturen. Satan manipulerer de indianske visjonene og verdensbildet med naturlige midler, som en sørlig kyndig naturviter (Gilje 2002). Og den kulten som oppstår som følge av denne manipulasjonen – er en mimetisk inversjon av den kristne.

Når indianerne ikke er under innflytelse av rusmidler oppfører de seg på en måte som lever opp til en annen fransiskansk topologi; den saligpriste, fromme 'innfødte' som på naturlig vis lever slik som munkene selv ønsker å leve: «Når de ikke er berusede, er indianerne så fredsommelige at de bare dytter hverandre selv når de krangler heftig, og de skriker nesten aldri til hverandre» (HDI: 20).³⁷ Dette skriver Motolinía før han behandler de inverterte sakramentene. Munkene må følgelig bringe indianerne tilbake til denne opprinnelige antropologiske tilstanden ved å helbrede den diabolske kultens visjoner og sanseforvillelser. Etter utviskingen av den diabolske sanseforstyrrelsen står man tilsynelatende igjen med en 'naturlig' eller 'opprinnelig' indiansk fromhet.

Jeg har skissert en antropologi eller kulturteori som antok at 'andres' kultur både kan være reelt diabolsk og uten egentlig substans, og som plasserte det vi ville kalle

Nahua-kunst inn i en teologisk ramme. Til slutt vil jeg se nærmere på det vi kunne kalle en demonologisk kulturanalogi, det vil si hvordan en demonologisk genre brukes til å objektivere Nahua-kultur og til å tiltale Nahua-folk.

Demonologi og kulturforståelse

Sammenkoblingen av rus og diabolske verdensbilder er et talende uttrykk for Motolinía syn på Satans makt. I *The Devil in the New World* plasserer Fernando Cervantes (1994) Motolinía i en 'optimistisk epoke' med den samme 'positive' oppfatning av djevelen som den som kommer til uttrykk i gotikkens kirker og middelalderens folkelige forestillinger om en maktesløs og latterlig djevel (se også Russel 1984, som Cervantes bygger på). Cervantes forstår altså Motolinía i lys av den thomistiske kontinuiteten mellom natur og nåde, og understreker at «[i]n the early years of discovery, the figure of the devil makes more sense when set in the context of a confident quest for marvels than if seen as the expression of a pessimistic distrust of alien cultures» (Cervantes 1994:9). Ifølge Cervantes er det den teologiske nominalismen og en Dekalog-basert moral som legitimerer både hekseforfølgelsene som en kamp mot *idolatri* (ikke bare *maleficium*) og et mer fordømmende og pessimistisk syn på 'innfødte' skikker hos munkene som blir de første fransiskanerne i Ny Spania. Dette særlig fordi nominalismen kutter båndene mellom natur og nåde, slik som disse er vevd sammen i den Aristoteles-influerte thomismen, som også forbinder Gud med verden på kausalt vis: Gud er årsaken til skaperverket. I motsetning til den thomistiske forståelsen hvor Guds natur og nåde preger skapningens innerste struktur,

37. «Y fuera de estar beodos son tan pacíficos, que cuando riñen mucho se empujan unos a otros, y apenas nunca dan voces (...).»

postulerer nominalistene et mer vilkårlig forhold mellom skaperen og det skapte.

Et annet ledd i denne forklaringen, er at *Dekalogen* erstatter de syv dødssyndene som moralsk basis. For i og med at Dekalogen, og spesielt det første budet, legges over hele det moralske feltet, all handling, blir synd nå forstått som en synd mot Gud og som et villet frafall fra den kristne orden. Eksempelvis er ikke trolldom (f.eks. ødeleggelsen av en annens eiendom eller fruktbarhet) lenger å forstå som et fenomen som tilhører den moralske klassen 'vrede' (en av de syv dødssyndene), men som et *brudd på det første bud*, og implisitt eller eksplisitt knyttet til en djevlepakt (jf. Laugerud & Ødemark 2020). Den moralske overtredelsen blir altså forflyttet inn i klassen *latria*; den blir refigurert som en *synd mot Gud*, ikke bare en sosial eller moralsk overtredelse overfor det menneske heksen eller trollmannen har forvoldt skade (Bossy 1985).

Motolinías demoner lar seg, som Cervantes antyder, forholdsvis lett utdrive; de tilskrives ikke den samme store makten som Satan tilskrives under de europeiske hekseprosessene. Hos Motolinías senere ordensbrødre, blir det diaboliske imidlertid forstått mer som en kulturell tradisjon som de levende indianerne har arvet fra sine døde forfedre, som en slags kulturarv som gjenomsyrer alle sosio-kulturelle forhold også i nået. Rundt midten av århundret kommer både dominikanere og fransiskanere til å stille spørsmål ved oppriktigheten til den indianske etterligningen av den katolske modellen. Det mest illustrerende eksempel er dominikaneren Diego Durán. Indianerne må ikke opptre som aper som ikke forstår hva de gjør, skriver Durán i 1570: «[D]e må ikke gjøre det som de *ser*, som apen, men det som er nødvendig for å gjøre bot for sine synder» (Durán 1967:162, min kursivering). Omvendelsen og opplæringen går

ikke her fra synet («det som de ser») til ånden, som i den mimetiske modellen til Motolinía. Her innføres det også et indre (psykologisk) og intellektuelt forhold i vurderingen av Nahua-mottagelsen av kristendommen. Dette psykologiske kriteriet kommer tydelig til uttrykk når Durán formaler skriftefedrene om at indianerne «should be examined regarding what they dream, in all of this there may be reminiscences of pagan times» (Durán sitert i Todorov 1992:205). Etter Trientkonsilet, når denne formen for indre oppriktighet blir et kriterium for vellykket evangelisering, mister den mimetiske modellen mye av sin makt.

Olmos skriver også *Tratado de hechicerías y sortilegios*, etter at den innledende evangeliske optimismen har gitt seg (ca. 1553). I stor grad er dette verket altså basert på Castañegas *Tratado muy sótil y bien fundado de las Supersticiones y Hechicerías y vanos Conjuros y Abusiones* (1529). Historikeren J. Caro Baroja sier at Castañegas verk er et av de klareste eksempler på en demonologi som fremstiller den sataniske verden som en «complete inversion of Catholicism» (2001: 149–150; Clark 1980;1997).

I Olmos' oversettelse finnes det slående eksempler på at den lokale kulturen i Ny Spania først blir etnografisk objektivert i demonologisk termer, for deretter å bli forflyttet over i en global 'antikultur' akkurat i det øyeblikket det oppstår en fornemmelse av en lokal særegenhet – en struktur vi også så eksemplifisert i Mendieta's beskrivelse av det indianske maleriet. Den demonologiske tolkningshorisonten gjør det i en viss forstand mulig å fremstille lokal empiri i et bestemt språkspill, men den totale konteksten, helheten, er kristendommens riter og symboler og den sataniske inversjonen av disse.

Et illustrerende eksempel er forflytningen av den baskiske termen *xorguino*, spåmann eller heksemester (egentlig *sorguioñ*) til Ny Spania (Caro Baroja 2001: 144). I 1553 dukker termen *xorguino* opp i Olmos' *Tratado de hechicerías y sortlegios* sammen med et lite leksikon av spanske termer. *Tratado de hechicerías y sortlegios* er altså skrevet på náhuatl, og på sitt eget språk blir Nahua-folk her fortalt at de har *bruxos* (trollmenn), *magos* – og *xurguinos*:

**Yehuantin yn ynmochintin intlaueli-
loque teyxcuepanime yntoca *bruxos*, *xor-
guinos*, *magos***

de er alle sammen [gudene] onde utsendinger som man kaller *bruxos*, *xorguinos*, *magos*] (Olmos 1990:6–7; Olmos i Bau-dot 1996:239, min utheving av náhuatl-teksten).

Denne direkte innføringen av det demonologiske leksikonet med spanske og baskiske termer i náhuatl-teksten, er et slående eksempel på at også den sataniske antikulturen blir sett som et globalt fenomen. Som i tilfellet med Motolinías og Mendietas fordømmelse av komplekset 'hjerte-synd-gudebilde', åpner det demonologiske registeret her også for det vi – fortsatt – kan lese som en lokal kulturforskjell, på samme tid som den til slutt utvisker forskjellen som en inversjon av en universell kristen modell. Samtidig blir altså demonologiens språk også brukt til å beskrive og forklare navngitte, lokale fenomener i Nahua-religion og kultur – også for en 'innfødt' mottaker som skal overbevises om sin 'synd'. Teksten til Olmos representerer dermed ikke bare kunnskap om 'andre' sendt hjem til Spania, men også

et forsøk på retorisk overbevisning av den 'innfødte' mottakeren om den sataniske komponenten i han eller hennes kultur. Den er det S. Clark har kalt et 'akkulturerings-tekst' (1997), det vil si en tekst som mobiliseres i et forsøk på å endre kultur og religion.

Et eksempel på denne tiltalestrukturen er den innledende formaningen i teksten, stilet *al indiano lector* (Olmos 1990). Her henvender Olmos seg til en 'innfødt' leser, og forklarer djevelens makt med henvisning til en lokal idé om 'menneskeuglen':

Mitt halskjede, min dyrebare fjær, kan det være at du ikke har hørt hvordan menneskeuglene samler sine styrker? (Olmos 1990:6–7).³⁸

Dette er en tydelig akkomodasjon til mottakerens språk, og til en náhuatl-poetikk preget av parallellismer (halskjede, fjær) (Garibay 1987). Slik åpner det demonologiske registeret for en beskrivelse av den lokale kulturforskjellen, på samme tid som den utvisker denne forskjellen i en universell metahistorie, gjør 'menneskeuglen' til Satans synonym, og en representant for antikirken som samler seg rundt onde motsvarigheter til sakramentene – *excrementos*, som Castañega kalte dem.

Avslutning

Jeg har skissert en kontinuitet i kulturvitenskapens kunnskapshistorie inspirert av Amundsens (implisitte) brudd med synkron kulturhistorie rundt årtusenskiftet. Både i Amundsens materiale og i mitt er det lett å vise at visse fenomener overlever, fortsetter å være delvis lesbare – som for eksempel bilder eller riter – selv om den sammenheng de settes inn i endrer seg; fra en teologisk til en

38. «Collar mio, pluma preciosa mia, quizá no hayas oído contar como ellos, los hombres-búhos, juntan todos sus poderes?»

antropologisk holisme; fra en normativ forpliktelse på frelsen og den skapte verdens enhet til metodologisk agnostisisme og relativisme.

Faktisk er både dansk-norske og meksikanske 'kulturting' – ting vi nå tenker på som kulturarv og kilder til kulturhistorie – som oftest hybride relikter fra en kamp med 'folkets' eller 'innfødtes' kultur, og selv preget av, eller konstruert i, striden om rett religion og rett livsform. Holder vi fast på dette – og Amundsens verk er her en ledesten – blir det vanskelig å tenke på kulturanalysens kunnskapshistorie som en entydig historie, et melodrama hvor de gode strider med de onde, og hvor striden står om rene 'kulturting' som entydig tilhører bestemte grupper. Endelig kompliser den historien jeg har forsøkt å fortelle her også den ontologiske antropologiens kritikk av kulturbegrep ved å vise at 'kulturtingenes' værenshistorie er kompleks og ikke kan fanges i en binæropposisjon mellom fakta og fiksjon. Særlig bruken av demonologi som etnografisk språk kompliserer en slik todeling.

Litteratur

- Amundsen, Arne Bugge 1995. "Mig engelen tiltalte saa ...". I Arne Bugge Amundsen og Anne Eriksen (red.). *Sæt ikke vantro i min overtoes stæd. Studier i folketro og folkelig religiøsitet: festskrift til Ørnulf Hodne på 60-årsdagen 28. september 1995*. Oslo, Novus.
- Amundsen, Arne Bugge 1998. Presten og postrøveren. Om det historiske kikkhulls velsignelser. *Norveg*, vol 41 (2).
- Amundsen, Arne Bugge 1999a. Historiens tale og talen i historien. I Knut Aukrust (red.). *Kunnskap om kultur: folkloristiske dialoger*. Oslo, Novus forlag, s. 41–69.
- Amundsen, Arne Bugge 1999b. Maria Karlberg/Brigitte Mral: Heder och påverkan. Att analysera modern retorik. *Norveg*, vol 42 (2).
- Amundsen, Arne Bugge 1999c. Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730–1930. I Siv Bente Grongstad, Ole Marius Hylland og Arnfinn Pettersen (red.). *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Oslo, Spartacus, s. 13–49.
- Aquinas, Thomas 1988. *On Politics and Ethics*. New York and London, Norton.
- Auerbach, Erich 1957. *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. New York, Doubleday.
- Baudot, Georges 1996. *Mexico y los albores del discurso colonial*. México D.F., Nueva Imagen.
- Bauman, Richard; Charles Briggs 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bossy, John 1985. *Christianity in the West. 1400–1700*. Oxford, Oxford University Press.
- Browne, Walden 2000. *Sahagún and the Transition to Modernity*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Burke, Peter 1997. *Varieties of Cultural History*. Cambridge U.K., Polity.
- Caro Baroja, Julio 2001. *The World of the Witches*. London, Phoenix.
- Cervantes, Fernando 1994. *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven and London, Yale University Press.
- Clark, Stuart 1980. Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft. *Past & Present*, vol 87, s. 98–127.
- Clark, Stuart 1997. *Thinking with Demons*. Oxford, Oxford University Press.
- Copleston, Fredrick 1985. *A History of Philosophy*. Bind 1. New York, Doubleday.
- Curtius, Ernst Robert 1983. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press.

- de Man, Paul 1996. *Aesthetic Ideology*. Minneapolis & London, University of Minneapolis Press.
- Durán, Diego 1967. *Historia de los indios de Nueva España e islas de la Tierra firme*, vol 1 og 2. México. D.F., Porrúa.
- Duverger, Christian 1993. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Mexico D.F., FCE.
- Eriksen, Anne 2007. *Topografenes verden. Fornminner og fortidsforståelse*. Oslo, Pax.
- Fehrenbach, T. R. 1995. *Fire and Blood. A History of Mexico*. New York, Hachette Books.
- Garibay K., Angel Ma. 1987. *Panorama literario de los pueblos nahuas*. Mexico D.F., Editorial Porrúa.
- Gilje, Nils 2001. Djevelen står alltid bak. Demonisering av folkelig magi på slutten av 1500-tallet. *Tradisjon*, vol 31 (2), s. 107–116.
- Gombrich, Ernest, H 1969. *In search of cultural history*. Oxford, Clarendon P.
- Gruzinski, Serge 1990. *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492–2019)*. México D.F., FCE
- Hellmann, J. A. Wayne 1988. «The Spirituality of the Franciscans» i Raitt, Jill et. al. (eds.) *Christian Spirituality* vol. 2. High Middle Ages and Reformation. New York.
- Holbraad, Martin 2010. Against the Motion [Ontology is just another Word for Culture]. *Critique of Anthropology*, vol 30, (2,) s. 152–200.
- Jameson, Fredric 1994. *Det politiska omedvetna*. Stockholm og Stehag, Östlings Bokförlag Symposion.
- Jensen, Johan Fjord 1988. Det dobbelte kulturbegrep. Den dobbelte bevissthet. I Hans Hauge og Henrik Horstbøll (red.). *Kulturbegrepets kulturhistorie*. Aarhus, Aarhus universitets forlag.
- Johansen, Jan et al 1998. *Latinsk norsk ordbok*. Oslo, Cappelen.
- Karttunen, Frances 1983. *An Analytical Dictionary of Náhuatl*. Austin, Texas University Press.
- Keen, Benjamin 1971. *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Kenny, Anthony 1964. Introduction. I Aquinas *Summa Theologiae* vol. 22 (*Dispositions for Human Acts*). London, Black Friars.
- Kretzmann, Norman 1993. Philosophy of Mind. I Norman Kretzmann og Elenore Stump (red.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kubler, George 1991. *Esthetic Recognition of Ancient Amerindian Art*. New Haven & London, Yale University Press.
- Larsen, Tord 2009. *Den globale samtalen. Om dialogens muligheter*. Oslo, Spartacus.
- León-Portilla, Miguel 1992 Have We Really Translated the Mesoamerican Ancient World?. I Brian Swann (red.). *On the Translation of Native American Literatures*. Washington & London, Smithsonian Institution Press.
- Laugerud, Henning; John Ødemark 2020. 'Superstition' in the Reformation Polemics of England and Denmark-Norway. And the Emergence of Folklore and Popular Religion. I H. Laugerud, J. E. Kelly og S. Ryan (red.). *Northern European reformations. Transnational perspectives*. London, Palgrave Macmillan, s. 347–375.
- MacCormack, Sabine 1993. Demons, Imagination and the Incas. I Stephen Greenblatt (red.). *New World Encounters*. Berkeley, Los Angeles and Oxford, University of California Press.
- MacDonald, Scott 1993. Theory of Knowledge. I Norman Kretzmann og

- Elenore Stump (red.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mendieta, Fray Jerónimo de 1973. *Historia Eclesiástica Indiana*, vol. I og II. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- Motolinía, Fray Toribio 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Motolinía, Fray Toribio 1995. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrias y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México. D. F., Porrúa.
- Olmos, Andres de 1990. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Utgave og introduksjon v. Georges Baudot. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pagden, Anthony 1982. *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Erwin Panofsky; Pierre Bourdieu; Vagn Lyhne 2002. *Gotik: arkitektur, skolasitk, habitus*. Århus, Klim.
- Rabasa, José 2011. *Tell Me the Story of How I Conquered You*. Austin, University of Texas Press.
- Ricard, Robert 1966. *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain*. Berkley & Los Angeles, University of California Press.
- Russell, Jeffrey Burton 1984. *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Summers, David 1987. *The Judgement of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley J. 1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tavor Bannet, Eve 1993. *Postcultural Theory. Critical Theory after the Marxist Paradigm*. New York, Macmillan.
- Todorov, Tzvetan 1992. *The Conquest of America. The Question of the Other*. New York, Harper.
- Wagner, Roy 1981. *The Invention of Culture*. Chicago & London, University of Chicago Press.
- White, Hayden 1978. Foucault decoded. Notes from the Underground. I *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, s. 230–260.
- Ødemark, John 2000. Den nye kulturhistorien. Mellom antropologisk og estetisk kultur. *Norveg*, vol 43 (2).
- Ødemark, John 2025. Media and Intermediality. Intersemiotic Translation and the Construction of Cultures in the Early Modern Global World. I Rebekah Clements og Lieven D’hulst (red.). *A Cultural History of Translation*, vol 4. London, Bloomsbury Academic, s. 165–197.
- Ødemark, John 2026. CODA: *Anthropos and Humanitas*. Untranslating cultural history for the Anthropocene. I Anders Ekström, Marit Ruge Bjærke, John Ødemark, og Brita Brenna Bjærke (red.). *Cultural History and the Anthropocene*. London, Bloomsbury Academic, s. 321–336.

Jens Nilsson, 1. Mosebok og stjernene

Tarald Rasmussen

Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo
tarald.rasmussen@teologi.uio.no

Abstract

Jens Nilsson is one of few well known early modern humanists in Norway. He was a bishop in Oslo in the late 16th century and published several books in Latin in Rostock. He also left behind important manuscripts for posthumous publication. His humanism has primarily been recognized in terms of literary reception of ideals from Antiquity in his poems, and most of all in his *Elegidion*, a poetic text written after his daughter passed away in 1581. However, Jens Nilsson's humanistic interests also contributed to his occupation with Old Norse literature, as a specific Norwegian way of forwarding the humanist *ad fontes* slogan. And maybe even more important: Jens Nilsson deserves to be recognized as an exponent of typical North European humanism in his quite elaborate writings on astronomy and astrology. Here he is part of a network deeply influenced by new scientific ideals from the university of Wittenberg, attempting to reform not only theology, but the whole way of thinking and arguing in schools and universities. In the Wittenberg vision for a new science and a new methodology, astronomy played a vital role.

Keywords:

- Jens Nilsson,
- Norwegian humanism,
- Genesis,
- Astronomy,
- Astrology,

Forord

Gjennom mange år har jeg hatt gleden av et omfattende samarbeid og et godt vennskap med Arne Bugge Amundsen. Arne kombinerer på en sjelden måte det å være grundig og nøyaktig når det gjelder detaljer med det å være kreativ og offensiv når det gjelder problemstillinger og teoretiske tilnærminger til det han forsker på. Et sentralt forskningsfelt gjennom store deler av hans karriere har vært den norske protestantiske geistligheten, især på 1700- og 1800-tallet. Dette var en periode i norsk historie der prester fylte en helt avgjørende rolle som offentlige embetsmenn, med oppgaver og ansvar (og interesser) som strakk seg langt ut

over det vi i dag forbinder med prester og religion. Arne har i en lang rekke publikasjoner og foredrag gitt viktige bidrag til å forstå og verdsette denne siden av norsk historie. Denne artikkelen er et forsøk på å følge opp et slikt arbeid med det norske presteskapets historie, med fokus på en biskop som rett nok var godt skolert i teologi, men som kanskje likevel var vel så interessert i astronomi og astrologi.

Luthersk humanisme

Den lutherske reformasjonen i Nord-Europa på 1500-tallet la mye vekt på å utdanne en elite som kunne fremme dens idealer og målsettinger. En stor andel av

denne eliten ble utdannet som teologer. Mange av disse teologene dyrket brede faglige interesser, og når det gjelder den tidlige lutherske perioden, altså annen halvdel av 1500-tallet, omtales mange av disse teologene gjerne først og fremst som humanister, siden de i stor grad var preget av idealer fra humanistisk dannelses på 1500-tallet. Jens Nilssøn (1538–1600) var en slik tidlig luthersk humanist.

Han var biskop i Oslo fra 1580 til sin død i 1600. Før han ble biskop hadde han i mange år vært lærer og deretter (fra 1573) rektor ved katedralskolen i byen. Han er kjent som den mest profilerte av de såkalte Oslo-humanistene, fikk publisert flere bøker mens han levde, og etterlot seg også flere manuskripter som er blitt utgitt etter at han var død. Det mest kjente av dem er visitasprotokollene, utgitt av Yngvar Nielsen som en av de viktigste kildene til levdt liv i Norge på 1500-tallet (Nielsen 1885).

Enkelte sider av Jens Nilssøns humanisme er blitt grundig undersøkt av forskere de siste årene (Grøgaard 2021). Det gjelder kanskje først og fremst hans latinske dikt. Flere kjente 1500-tallshumanister – blant annet i Danmark – dyrket poetiske sjangre med forbilder i antikken.¹ Jens Nilssøns mest kjente tekst innenfor dette området er sørgediktet *Elegidion* som han skrev etter datterens død i 1581. Det er på hele 900 verselinjer, er naturligvis skrevet på latin i klassisk versemål, og har blitt studert og tolket av norske forskere (Kraggerud 2000).

I det følgende er målet å kaste et litt bredere lys på hva den humanistiske profilen innebærer i Jens Nilssøns tilfelle: hvor den

henter inspirasjon fra og hvordan den kommer til uttrykk også på andre måter enn i de latinske diktene. Målet er først å belyse hvordan universitetsmiljøet i Wittenberg ikke bare var et sted der man lærte seg teologi. Det var i høy grad også et kraftsenter til fremme av humanistiske idealer. Jens Nilssøns humanistiske nettverksforbindelser – via København og Rostock – til nettopp dette Wittenbergmiljøet kan fortjene en tydeligere belysning enn de ellers gjerne får. I forlengelsen av dette første temaet skal så én bestemt side ved Jens Nilssøns humanistiske engasjementet omtales nærmere: nemlig hans interesse for astronomi og astrologi.

Jens Nilssøn – København og Niels Hemmingsen

Selv om Jens Nilssøn var født i Oslo, hadde han likevel fra tidlig av også tette bånd til Danmark. Etter farens død i 1549 tok moren ham med dit ned. Der gikk han på skole både i København og i Roskilde. Senere gikk han også noen år på skole i Oslo før han i 1556, 18 år gammel, ble innskrevet som student i København.

Dette var nettopp på den tiden da teologen Niels Hemmingsen var i ferd med å bli en dominerende figur ved det samme universitetet (Sommer, Danmarks Nationalleksikon). Han hadde vært professor ved *artes*-fakultetet i København siden 1543, først i gresk og deretter i dialektikk, og i 1557 – rett etter at Jens Nilssøn var begynt som student – ble han forfremmet til universitetets mest prestisjefylte stilling: førstesteprofessor i teologi. Det er verdt å merke seg at før man fikk en slik stilling, var det vanlig at man

1. Særlig kjent i Danmark var Erasmus Laetus eller Rasmus Glad. Han hadde en teologisk doktorgrad fra Wittenberg og ble professor i teologi ved universitetet i København, men er mest kjent for sin store produksjon av poetiske tekster etter litterære forbilder fra antikken. Mange av tekstene var hyllingsdikt, andre befattet seg med Danmarks historie (Andersen, Danmarks Nationalleksikon). Et 150 siders hyllingsskrift av Erasmus Laetus om Christian IVs fødsel og død i 1577 er tilgjengelig i en utmerket kritisk utgave med oversettelse til dansk (Skovgaard Petersen & Zeeberg 1992).

hadde bred erfaring fra undervisning ved det filosofiske *artes*-fakultetet, der man arbeidet med de såkalte frie kunster (*artes liberales*): *trivium* (grammatikk, retorikk og logikk) og *quadrivium* (aritmetikk, geometri, musikk og astronomi). Dette var fundamentet som arbeidet ved de høyere fakultetene (teologi, jus og medisin) skulle bygge på.

Niels Hemmingsen var på sin side svært nær knyttet til universitetet i Wittenberg, og da først og fremst til dette universitetets mest vidgjetne humanist: Philipp Melanchthon. Også Melanchthon hadde (bare 19 år gammel) startet sin karriere som professor i gresk ved *artes*-fakultetet i Wittenberg i 1518, men ble i 1525 oppgradert til en stilling der han fritt kunne forelese i hva han ville både ved det filosofiske og det teologiske fakultetet. Dette spillerommet benyttet han i de følgende årene, fram til han døde i 1560, til å forelese og publisere innenfor et særdeles bredt spekter av fagområder: ved siden av teologien ikke bare innenfor de språklige (*trivium*) og de matematiske (*quadrivium*) delene av de frie kunster, men også innenfor jus (Frank 2017:451–608). For tilreisende studenter i Wittenberg var han en hovedattraksjon. Noen av dem fikk bo i hans hus like ved siden av universitetet mens de studerte, og flere av disse (deriblant Niels Hemmingsen) var i videre brevkontakt med sin lærer også etter at de hadde forlatt Wittenberg og reist hjem (Lausten 2002). Når man studerer Hemmingsen, er det lett å se at han både i valg av temaer og i måte å tenke på er sterkt påvirket av Melanchthon (Rasmussen 2017).

Jens Nilsson – Hallvard Gunnarssøn og Rostock

Tilknytningen til Niels Hemmingsen i København og studieårene der var ikke Jens

Nilssøns eneste kobling til Wittenberg-humanismen. Ved katedralskolen i Oslo fikk han de siste tre årene, mens han var rektor, en ny yngre kollega – Hallvard Gunnarssøn – som hadde hatt det meste av sin studietid ved universitetet i Rostock. Universitetene i København og Rostock var definitivt de viktigste episentrene som fremmet ikke bare de teologiske, men også de humanistiske idealene fra universitetet i Wittenberg. Mens København hadde Niels Hemmingsen, hadde Rostock David Chytraeus som frontfigur i denne sammenhengen. Også Chytraeus hadde tilbrakt mange år i Wittenberg og var i likhet med Hemmingsen nært knyttet til Melanchthon. Hallvard Gunnarssøn ble ved siden av Jens Nilsson en av Oslo-humanismens viktigste forfattere, og påvirkningen fra Melanchthon via Chytraeus er igjen lett å spore (Ekrem 1996).²

Denne lille skissen viser at den såkalte Oslo-humanismen med fordel kan studeres med slike nettverksforbindelser som bakteppe. Her er det ikke bare en kort humanistisk oppblomstring i Oslo som var i kontakt med og påvirket fra henholdsvis København og Rostock. Bak disse kontaktene sto universitetet i Wittenberg med sin sterke utstråling og med sitt program, ikke bare for en ny teologi, men for en ny giv innenfor hele universitetet og innenfor alle vitenskaper. I spissen for denne offensiven sto Philipp Melanchthon – med sine to viktigste talsmenn og forkjempere i det nordlige Europa: Hemmingsen og Chytraeus.

Ny giv i Wittenberg

Den lutherske reformasjonen i Wittenberg var ikke bare en religiøs bevegelse. Den var også forankret i et nytt syn på kunnskap og utdanning, og bidro dermed til å endre mer enn bare teologien. Målet var å få til en ny

2. Hallvard Gunnarssøn var særlig opptatt av historieskriving i tradisjonen etter Melanchthon.

giv for hele lærdomskulturen, for produksjon og formidling av kunnskap både ved skoler og universiteter.

Her i Nord-Europa trådte plutselig det lille provinsuniversitetet i Wittenberg, i den østlige randsonen av Det tyske riket, fram som det mest besøkte og mest populære universitetet i hele Nord-Europa. I løpet av 1520-årene steg studenttallet kraftig, og midt på 1500-tallet var det flere år med godt over 3000 årlige immatrikulasjoner i den bitte lille byen i Sachsen. Folk strømmet til fra ulike deler av Europa, mange fra øst, men også fra nord: fra Danmark, Sverige/Finnland og fra Norge.

Wittenberg trakk til seg folk fordi det var et moderne universitet. Hva betydde det på 1500-tallet? Særlig to ting: Humanisme og *via moderna* (eller nominalisme) (Oberman 1977:28–55). Begge deler var retninger eller bevegelser med et tydelig kritisk poten-

sial: Det skulle renses opp i det gamle universitetssystemet som var altfor mye preget av abstrakte og lite fruktbare skolastiske metoder og av gammelt og unyttig tradisjonsstoff. Især gjaldt dette to av de såkalt høyere fakultetene, det for teologi og det for jus.³ Den unyttige og skadelige lærdommen måtte skjæres bort og legges på skraphaugen. I stedet måtte universitetet og alle utdanninger bygges opp på nytt og forankres på trygg grunn.

Wittenbergmiljøet satset fullt og helt på en slik ny start. Man fikk nye statutter, ble frikoblet fra pavemakten (som i middelalderen hadde stått som garantist for de fleste universiteter), og man gikk i gang med å bygge opp en ny vitenskap.

Hvordan gikk man til verks? Man satset på en blanding av fornuft og sikre autoriteter. Et av den klassiske humanismens viktigste slagord er *ad fontes* (tilbake til kildene). Man



Studenter i Wittenberg, bilde fra matrikkel 1644.

3. Behovet for en ny giv var ikke på samme måte til stede innenfor *artes*-fakultetet, da det var særlig innenfor de 'høyere fakultetene' at oppgjøret trengtes. Men også *trivium* og *quadrivium* ble berørt av det nye synet på kunnskap og vitenskap.

ville tilbake til sikre kilder som var trygge å bygge på. Her var det særlig to ting som gjaldt: Bibelen og den klassiske antikken, med forfattere som Vergil, Ovid, Cicero, men også Aristoteles, Euklid og Pytagoras.

Luther var sterkt preget av en slik måte å tenke på, og bidro selvstendig ved sin spektakulære personlige historie – der han nesten var blitt brent som kjetter – til å trekke studenter til Wittenberg. Men vel så viktig var altså Philipp Melanchthon, Luthers nærmeste medarbeider. Melanchthon inntok i langt høyere grad enn Luther rollen som gründer for et nytt vitenskapssystem med humanistisk preg. Han oversatte en rekke klassiske tekster fra gresk, publiserte kompendier og lærebøker innenfor en rekke fag (deriblant logikk og retorikk), og utviklet ikke minst en grunnleggende metodelære som skulle gjelde for all vitenskap. Her viste han hvordan man ved å satse på de to pilarene: klassiske kilder og fornuften, kunne bygge opp ny sikker kunnskap og utvikle ny moderne vitenskap.

I København fulgte Hemmingsen opp denne nytenkningen, og ville være med på å bygge opp et nytt lærdomssystem i Wittenbergbevegelsens ånd. Et interessant utslag av denne utviklingen er boka *De methodis libri duo* som Hemmingsen fikk gitt ut i Rostock første gang i 1555. Dette var en metodelære helt i Melanchthons ånd, og boka kom i minst 7 utgaver fram til 1586 (Rasmussen 2015:241).

Et fagfelt som fikk et kraftig oppsving gjennom denne vitenskapsrevolusjonen, var filologien. *Ad fontes* betydde tilbake til kildene på grunnspråket, som for en stor del var gresk, men for Bibelen også hebraisk og for Cicero og andre fra den romerske antikken selvstendig latin. Studiet av klassiske språk ble en viktig del av alle universitetsstudier, og også viktig for elever ved de høyere skolene.

I tillegg ble de to fremste fakultetene: det teologiske og det juridiske, radikalt



Philipp Melanchthon, tegnet av Albrecht Dürer i 1526. Teksten under bildet sier: "Dürer klarte å tegne trekene til den levende Philipp, men den øvede hånden kunne ikke avbilde hans sjel."

omformet gjennom den humanistiske revolusjonen i Wittenberg. For begge fagområdene fikk endringene lange ettervirkninger. En grundig og epokegjørende analyse av den rettshistoriske siden av saken finner man i Harold Bermans *Law and Revolution II*, der Wittenberg-miljøet på 1500-tallet er viet nesten 200 sider (Berman 2003; Lück & de Wall 2006).

Jens Nilsson – de norske humanistene og Norge

Wittenberg-miljøet tok ikke bare imot studenter og immatrikulerte dem. Det var også i høy grad snakk om å pleie kontakter og bygge nettverk, gjennom besøk, brevskrivning og anbefalinger. Slik oppsto det et tett og godt kontaktnett for implementering av Wittenbergrevolusjonens idealer i store deler av Nord- og Øst-Europa. Jens Nilsson var del av slike nettverk. Dette kom ikke bare til uttrykk i hans dikt med forbilder fra antikken, men også på flere andre områder. Et av dem var måten han forholdt seg til historien på.

Jens Nilssøns yngre kollega Hallvard Gunnarsson hadde i stort monn viet seg til historisk arbeid i direkte tilknytning til Melanchthon og hans bearbeiding av *Chronica Carionis*, et historieverk som første gang kom ut i 1532. Dette er et verk med en komplisert tilblivelses- og resepsjonshistorie. Det kan spores tilbake til og har navn etter Johann Carion som arbeidet som astrolog ved hoffet i Brandenburg. Men Melanchthon hadde ansvar for å få det oversatt til latin, og i tillegg for en kraftig omskriving slik at det kunne brukes som en slags universalhistorie i den lutherske reformasjonens tjeneste (Schneider 2017).

Chronica Carionis er et universalhistorisk verk der linjene trekkes helt tilbake til skapelsen, der konger og keisere spiller en viktig rolle, der historien er inndelt i epoker og der reformasjonen får en framstående plass. Hallvard Gunnarsson knyttet an til denne tradisjonen og la vekt på å plassere Danmark og de danske kongene inn i en slik lang historie (Ekrem 1996).

Men både for Jens Nilssøn og for flere av de andre norske humanistene tok interessen for historie andre veier. Den gikk hånd i hånd med en fornyet interesse for språk, og da ikke bare for de klassiske språkene gresk og latin. I tillegg ville man – i pakt med slagordet *ad fontes* – tilbake til egne norrøne kilder og den egne norske tradisjonen.⁴ For flere av dem ble det å lære seg norrønt like viktig som å lære seg gresk og hebraisk. Denne interessen måtte dyrkes som en sak for seg, og hadde ingen naturlig plass i forlengelsen av Melanchthons arbeid med *Chronica Carionis*. Her gjorde flere av de norske humanistene egne prioriteringer tilpasset den nokså uvanlige situasjonen Norge var i etter reformasjonen: et land der refor-

masjonsprosjektet ikke gikk hånd i hånd med patriotiske eller nasjonale interesser, men tvert imot var kommet i sterk konflikt med dem (Rasmussen 2020).

Et viktig anliggende for disse norske humanistene ble arbeidet for å ta vare på og oversette klassiske norrøne tekster, og da særlig sagalitteraturen. Prost Peder Claussøn Friis (1545–1614) i Valle i Sør Audnedal var den første til å lage en omfattende oversettelse av Snorres kongesagaer fra norrønt til dansk. Han sto i dette arbeidet i nær kontakt med lagmannen på Agdesiden, Jon Simonsson (1512–1575). Simonsson hadde før han kom til Holum som lagmann, også arbeidet hos erkebiskopen i Trondheim og deretter først for erkebiskopen og så som rådmann i Bergen. Her hadde han også blitt del av det humanistiske miljøet i byen (Jørgensen, Norsk Biografisk Leksikon).

Også Jens Nilssøn hadde lært seg norrønt og var med på å bidra til å ta vare på den gamle norrøne arven. En gang mellom 1567 og 1570 laget han en avskrift av en 1200-talls-tekst fra Snorres kongesagaer som senere ble gitt navnet *Jofraskinna*. Originalen gikk tapt i en brann, og er kun bevart i Jens Nilssøns avskrift. I 1567, under herredagen i Skien, utvekslet han ideer og erfaringer med Peder Claussøn Friis, som også var til stede der (Ekrem 1995a:220–221).

Denne humanistiske interessen for det norrøne er bemerkelsesverdig i seg selv. Det var først og fremst de norske, og ikke de danske humanistene som holdt på med dette. For de norske humanistene, som for det meste også var teologer, var det en måte de kunne knytte reformasjonens idealer sammen med nasjonale interesser. Den norske reformasjonen ble jo ellers av mange – og med god grunn – oppfattet som et poli-

4. Også Yngvar Nielsen påpeker denne sammenhengen mellom arbeidet med den norrøne arven og den humanistiske orienteringen hos Jens Nilssøn (Nielsen 1885:CXXXVII)

tisk overgrep, der en ny tro kom hånd i hånd med et nytt dansk overherredømme. Pleien av den norrøne arven kunne bøte litt på dette.

Skolene – 1. Mosebok og astronomien

Den sosiale konteksten for de norske humanistene var først og fremst domkapitlene eller skolene i stiftsbyene, og da især skolene i Oslo og i Bergen.⁵ Domkapitlene hadde vært de viktigste lærdomssentrene i landet i middelalderen, og flere av dem bevarte også deler av denne rollen etter reformasjonen. Den mest kjente Bergens-humanisten, Absalon Pederssøn Beyer (1528–1575), var lektor ved katedralskolen i Bergen, og Jens Nilssøn var rektor ved skolen i Oslo i åtte år (1563 til 1571) før han ble biskop. Her sto et humanistisk pensum i fokus. For noen kunne skolegangen forberede til videre studier, først og fremst i København.

En humanistisk orientert katedralskole skulle selvsagt gi opplæring i klassisk dannelse fra antikken og i viktige redskapsfag fra *trivium* og *quadrivium* innenfor det man kalte det filosofiske området (*artes*). I tillegg skulle man – i pakt med reformasjonens idealer – arbeide med Bibelen (Garstein 1990).

Jens Nilssøn har etterlatt seg flere bibelkommentarer, og det han er aller mest opptatt av å kommentere, er 1. Mosebok (Genesis) i Det gamle testamente. Både i tradisjonen fra middelalderen og på reformasjonstiden var 1. Mosebok en helt sentral tekst i Bibelen. Den var blitt kommentert i egne verker av en lang rekke teologer fra oldkirken av, og Luther brukte de ti siste årene

av sitt liv til å holde en utførlig og detaljert forelesningsrekke over alle de femti kapitlene i 1. Mosebok. David Chytraeus i Rostock var også sterkt opptatt av 1. Mosebok, og utga flere kommentarer som ble trykt i mange opplag. I det digitale biblioteket for etter-reformatorsk litteratur er det registrert 7 Genesiskommentarer fra David Chytraeus, de fleste publisert i Wittenberg. Publiseringsårene spenner fra 1557 til 1590.⁶ Den siste er en utgivelse der Genesiskommentaren inngår i en større serie med kommentarer til alle de fem mosebøkene. Chytraeus' Genesiskommentarer tar gjerne (likvis også Luthers store kommentar) for seg hele teksten i 1. Mosebok, og legger stor vekt på hvordan det som står der forholder seg til (*referant ad*) og kan styrke lærepunkter i den kristne dogmatikken.⁷

Det er ikke sannsynlig at Jens Nilssøn har hatt tilgang til Luthers store Genesiskommentar (som ble utgitt etter Luthers død på grunnlag av andres forelesningsavskrifter), men Genesisforelesningene til David Chytraeus har han uten tvil kjent og også brukt: Jens Nilssøn har i sine Genesiskommentarer flere henvisninger til den lærde professoren i Rostock.

Jens Nilssøn første kommentar til 1. Mosebok kom ut i 1583 (*Epideigma*), den andre i 1597, tre år før han døde. Den siste av disse to, den fra 1597, er nok den som ligger nærmest den lutherske kommentartradisjonen slik den foreligger især hos Chytraeus. Samtidig er den ikke mer enn et tilløp til en slik kommentar; den er skrevet som en innledning (*prooemium*), som ifølge

5. Nye undersøkelser kan tyde på at også domkapitlet i Trondheim – trass i tiltak for å demontere det gamle erkebispesetet – kunne fortsette som et intellektuelt senter med en ny giv etter reformasjonen (Njåstad 2018).

6. Alle tilgjengelige i det digitale «Post Reformation Digital Library», sml. http://www.prdl.org/author_view.php?s=140&limit=20&a_id=545&sort=.

7. «Referant igitur Studiosi in lectione Genesis præcipuas sententias & historias ad hæc decem membra Doctrinæ Christianæ» (Chytraeus 1557:B3r).

tittelbladet ble foredratt i *Lectorio Asloensi* på en lørdag i april 1597 (Kraggerud 2004: 274). Jens Nilssøn legger her – akkurat som Chytraeus – stor vekt på det dogmatiske innholdet man kan trekke ut av teksten, og er især opptatt av de første kapitlene i Genesis (skapelsen av verden og av mennesket, deretter fristelsen og syndefallet). Teksten – omtrent 25 sider – framstår langt på vei som et sammendrag av teologiske synspunkter som er å finne ikke minst hos Chytraeus. Et *proemium* stiller helt klart i utsikt en fortsettelse som vi ikke vet om det ble noe av. I alle fall er det ikke overlevert tekster til en slik fortsettelse.

Den første kommentaren til Genesis er mer interessant, ikke minst når det gjelder å belyse Jens Nilssøns rolle som humanist. Her, i 1583, er det ikke først og fremst en luthersk utlegningstradisjon den nye biskopen i Oslo knytter an til. I stedet kobler han seg på en svært gammel tolkingstradisjon som gjerne går under navnet *hexaemeron*, og som først og fremst konsentrerer seg om én ting: nemlig om å belyse og diskutere skapelsen av verden.⁸ *Hexaemeron* er gresk og betyr 'seks dager': altså de seks dagene Gud trengte for å skape himmelen og jorden. Fortellingen om dette er å finne i Genesis kapittel 1 samt de tre første versene i kapittel 2 (som også handler om at Gud hvilte den sjuende dagen). Skapelsen av mennesket og syndefallet er ikke et tema i *hexaemeron*-tradisjonen.

Egne traktater som har utgangspunkt i og kommenterer skapelsens seks dager er å finne tilbake til 300-tallet, og har fulgt den teologiske tradisjonen gjennom hele middelalderen. Både de greske og de latinske teologene på 300- og 400-tallet skrev egne

verker innenfor denne sjangeren. Johannes Khrysostomos er berømt representant for en slik gresk tradisjon, mens kirkefaderen Ambrosius skrev et av de mest leste *Hexaemeron*-verkene i den latinske tradisjonen. Sjangeren var først og fremst tilpasset undervisning: den skulle med Bibelen i bunnen gi kunnskap om hvordan verden var blitt til, hvordan den så ut og hvordan den var å forstå. Litt dogmatikk kunne det også være plass til, men da handlet det ikke om spesielt lutherske temaer. Det viktigste temaet som dukker opp er gjerne læren om treenigheten, og det skyldes at det i kapittel 1 både er tale om Gud, om ordet («ordet ble kjød») og om Guds ånd. Dermed mente man at forfatteren av Genesis tok høyde for at det var den treenige Gud, og ikke bare Gud Fader, som hadde skapt himmelen og jorden.

Men ellers var kommentarene til skapelsens seks dager først og fremst et sted der man hadde anledning til å tale om og tolke verden. Utover på 1800-tallet ga teologene mer og mer opp å fortolke verden, og overlot dette til naturforskere. Men både i middelalderen og etter reformasjonen var det en selvsagt ting at det å fortolke og forstå verden var en felles oppgave som også angikk teologene. Med Bibelen som normativ tekst gjaldt det å forstå verden både med referanse til det som sto der og til det man så og erfarte rundt seg. Slik var det også for Jens Nilssøn.

En Genesis-kommentar som føyer seg så tydelig inn i denne *hexaemeron*-tradisjonen finner man ikke hos Chyträus, og heller ikke hos Luther. I Jens Nilssøns tilfelle ligger det nær å tenke at han valgte denne gamle sjangeren både fordi den gjennom tradisjonen var tilpasset undervisning i skolen, og fordi

8. Inger Ekrem mener interessen for naturen som Jens Nilssøn demonstrerer var «inspired, of course, by Tycho Brahe» (Ekrem 1995a:220). Mer treffende er det nok å si at en nysgjerrighet og interesse knyttet til å forklare og forstå naturen var del av *hexaemeron*-sjangeren helt fra tidlig av, og at Tycho Brahe her neppe var den viktigste inspirasjonen.

den ga ham en særlig god mulighet til å følge opp en av sine viktigste humanistiske interesser, nemlig astronomien. Et viktig tema i Genesis 1 er hvordan Gud skapte himmelen og stjernene, og her gir teksten god anledning til å knytte bibeltolkningen sammen med astronomien og astrologien. Denne anledningen benyttet Jens Nilssøn seg av, og sammenlignet med forelegget i David Chytraeus' Genesisforelesninger, går Jens Nilssøn her helt klart sine egne veier.⁹

Det er godt dokumentert at Jens Nilssøn var interessert i astronomi: han hadde siden studietiden i København hatt god kontakt med Tycho Brahe, og hadde også besøkt den berømte astronomen på hans observatorium på Hven. Jens Nilssøns første publiserte arbeid er et lite dikt om en komet (*De portentosio cometa*, Kraggerud 2004:26–36). Han hadde selv observert kometen 10. november 1577, og fikk trykket diktet i Rostock samme år (Kraggerud 2000:549–550). Her baserte han seg på den ene siden på egne observasjoner, men var samtidig del av en tydelig trend.

Kometskrifter var populære i den lutherske offentligheten på denne tiden. Også David Chytraeus ga samme år, 1577, ut en traktat om kometen (Chytraeus 1577).¹⁰ Og i århundret som fulgte, fram til ca. 1680, ble det publisert flere hundre ulike kometskrifter i de protestantiske områdene. Ganske mange av dem er bevart. For eksempel har det historisk viktige *Marienbibliothek* i Halle en samling på over 100 slike skrifter.¹¹ Både for Jens Nilssøn og for

Chytraeus var observasjonen av kometen i 1577 først og fremst en skremmende ting,¹² som utfordret og forstyrret den grunnleggende innsikten i verdens orden som arbeidet med astronomi ellers kunne gi.

Melanchthon og astronomien som fundament for naturerkjennelse

Jens Nilssøn var i 1577 opptatt av den skremmende kometen, som helt uventet dukket opp på himmelen. Det var lett å tolke den som tegn fra Gud på en ulykke som var i vente. Men han var også – og kanskje enda mer – opptatt av stjernehimmelen som en fast og pålitelig del av Guds orden fra skapelsen av. Slike interesser var typiske for mange humanister på 1400- og 1500-tallet, og de var en spesielt viktig del av arven fra Melanchthon og Wittenberg-miljøet.

Teologien og jusen var vitenskaper som var blitt mye ødelagt av skolastikk og kanonisk rettslære. De sju frie kunster, derimot, med astronomien som den ypperste av de sju, utgjorde fortsatt et fundament man kunne bygge en ny vitenskap på. Og mens humanistkongen Erasmus av Rotterdam i Basel prioriterte de språklige disiplinene innenfor *trivium* (retorikk logikk og grammatikk), var Melanchthon minst like opptatt av å fremme de matematiske og naturvitenskapelige disiplinene innenfor *quadrivium*. Mens Erasmus av Rotterdam mente dette mest var noe for spesielt interesserte, spilte de matematiske disiplinene helt fra tidlig av i Tübingen-tiden en sentral rolle i Melanchthons humanistiske vitenskapsunivers (Met-

9. På 1630-tallet, en generasjon etter at Jens Nilssøn var død, ga presten Anders Arrebo ut en *Hexameron* som epos på klassisk versemål. Her er en humanistisk interesse for å innfri episke forbilder et sentralt anliggende.

10. Den kom ut sammen med en beretning om den nye stjernen som var blitt observert i 1572, og som både Tycho Brahe og Johannes Kepler hadde beskrevet i egne avhandlinger.

11. Et særlig oppsving fikk denne sjangeren etter 1618, da en spektakulær kometobservasjon skjedde parallelt med starten på 30-årskrigen (Meinel 2016:66).

12. Chytraeus skriver i innledningen til traktaten om kometen han hadde sett i november 1577: «Wir sehen abermal ein schrecklichen Cometen am himel brennen, und seine schedliche stralen weit und breit von sich anstrecken» (Chytraeus 1577:Biiir).

huen 1996:386–387). Selv om kurfyrsten i 1525 hadde forfremmet ham fra å være professor innenfor *artes* til også å være professor i teologi, foretrakk han også etter dette helst å drive undervisning innenfor *artes liberales*.

Melanchthon var selv sterkt interessert i matematikk, astronomi og naturfag, og mente alle barn måtte lære det på skolen. Han hadde skrevet traktater både om astronomi og om astrologi (Melanchthon 1542 og Melanchthon 1535b), og i tillegg blant annet et rosende forord til samtidens mest innflytelsesrike traktat om planetene: Georg von Peurbachs *Theoricae Novae Planetarum* (Melanchthon 1535a), et verk som forbedret og videreutviklet antikke (ptolomeiske) teorier om dette temaet.¹³ Melanchthon var sikker på at planetenes bevegelser var underlagt lover om årsak og virkning. Og siden de beveget seg i en høyere og uforstyrret sfære, kunne man ved studiet av planetene også oppdage grunnlover for fysikken som i sin tur kunne anvendes på utforskning av naturen her på jorden.¹⁴

For Melanchthon var planetene og stjernehimmels rene harmoni og lovmessighet ikke bare et urbilde som kunne hjelpe til å forstå mer urene former for kausalitet og lovmessighet på jorden. Deres lovmessighet er bygd på matematikkens rene lover, og i stjernehimmelen er disse lovene omsatt i synlig virkelighet. Derfor er det om å gjøre for mennesket å bruke øynene til å observere stjernene og himmellegemene: å studere alt dette er «rett og rimelig for menneskenat-

turen, akkurat som det å svømme er det for en fisk og det å synge er det for en nat-tergal.» Planetenes harmoniske bevegelser speilet også noe guddommelig. «Gud ønsker at kunnskap om disse vidunderlige baner og makter skal lede oss til kunnskap om det guddommelige» (Melanchthon 1535:816; Methuen 2001:401).

I det lutherske Sachsen ble denne sterke oppvurderingen av astronomiens betydning tidlig også fulgt opp på det praktiske planet. For lutheranernes sterke mann etter den schmalkaldiske krig, kurfyrst August med residens i Dresden, var astronomien viktig. Han fikk blant annet mellom 1563 og 1568 bygd for seg et spektakulært 'planetur': et stort og kunstferdig utsmykket instrument som kunne angi hvor hver enkelt av planetene befant seg til en bestemt tid, og også hvordan hver av planetene beveget seg i sine baner. Uret var bygd ved hjelp av samtidens astronomiske innsikt, og det er fortsatt utstilt i Dresden i den såkalte *Mathematisch-Physikalischer Salon* ved de statlige museene.¹⁵ August var fra 1548 til 1585 gift med Anna av Danmark, søster til den dansk-norske kongen Frederik II, og kontaktene mellom det danske og det sachsiske hoffet var på denne tiden tette.

Jens Nilssøns tekst

I *Epideigma* bruker Jens Nilssøn svært mye plass nettopp på å følge opp sine astronomiske og astrologiske interesser, og han uttrykker seg klart og tydelig i Melanch-

13. Georg von Peurbachs lærebok ble til parallelt med at forfatteren holdt forelesninger om astronomi ved universitetet i Wien i 1454. Også han var en typisk humanist, med sterk interesse på den ene siden for antikkens klassiske litteratur og på den andre siden for naturvitenskap, og da først og fremst astronomi og astrologi. Han er også kjent for å ha bygd innovative astronomiske måleinstrumenter. I perioder var han engasjert som hoffastrolog eller hoffastronom både for den ungarske kongen og deretter for den tysk-romerske keiseren.

14. Claudia Brosseder (2004) har levert en utførlig analyse av arbeidet med astronomi og astrologi ved universitetet i Wittenberg fra Melanchthon og fram til et stykke ut på 1600-tallet. Under trettiårskrigen mistet Wittenberg-miljøet sin førende stilling på dette området.

15. <https://mathematisch-physikalischer-salon.skd.museum/ausstellungen/der-planeten-wundersamer-lauf/>.

thons ånd. Skapelsens dag 2 (Genesis 1,9–10) er første sted det er tale om 'himmelen' i bibelteksten, og her griper Jens Nilssøn sjansen og går i gang med en fire sider lang utgreiing med særlig vekt på stjernebildene på de forskjellige delene av himmelen. Det er til sammen 48 av dem, og alle sammen blir regnet opp med angivelse av hvor mange stjerner hvert enkelt stjernebilde har i seg.

Framstillingen har et sterkt preg av en lang og krevende oppramsing av detaljert kunnskapsstoff. Derfor avslutter Jens Nilssøn denne delen av sin kommentar om skapelsens andre dag¹⁶ med å sitere et huskedikt som skal hjelpe elevene med å fastholde stjernebildene. Diktet har han hentet fra en han kaller Honterus: «til støtte for hukommelsen har Honterus samlet dem [stjernebildene] i dette diktet» (Kraggerud 2004:183).

Hvem var Honterus? Kilden som Jens Nilssøn åpenbart har brukt her er ikke med i Kraggeruds noteapparat til *Epideigma*, der han omtales som «tysk humanist og reformator» (Kraggerud 2004:224). Johannes Honterus var fra Kronstadt (Brasov) i Siebenbürgen (nåværende Romania), var godt skolert og hadde bodd i flere byer i Europa før han vendte tilbake til Kronstadt og opprettet sitt eget trykkeri der i 1539. Den mest kjente av hans utgivelser er *Rudimenta Cosmographica cum vocabulis rerum* som kom i første ferdig bearbejdet utgave i 1541. Den er på typisk humanistisk vis skrevet på *hexameter* versemål, og ble en enorm suksess. Siste del av boka var illustrasjoner: dels av universet (blant annet med et bilde av *Ordo planetarum cum aspectibus* og av *Circuli sphaerae cum V. Zonis*), men også med et *Atlas minor* med kart over de viktigste landene i Europa. I en faksimile-utgave av



Kurfyrst August av Sachsens planetur, kjent som det fineste i sin tid, 118 cm. høyt og laget hos Augusts svoger, markgreve Vilhelm IV av Hessen-Kassel. Planeturet var bygd under ledelse av urmaker, instrumentmaker og astronom Ebert Baldewein i Marburg, og det var ferdig i 1568. Landgreve Vilhelm var også en av den lutherske leirenes støttespillere, og i tillegg sterkt interessert i astronomi. Han fikk innredet Europas første faste stjerneobservatorium ved sitt slott i Kassel. Den 14 år yngre Tycho Brahe var på besøk i Kassel og lot seg inspirere av Vilhelm. Vilhelm hadde først fått produsert et avansert planetur for seg selv, men det som ble laget til August i Dresden var enda mer avansert og forseggjort.

verket fra 2015 (Honterus 2015:102–130) trengs nesten 30 sider for å føre opp alle utgivelser av denne boka i tiden fram til 1692. De viktigste trykkestedene er Brasov (Kronstadt), Zürich, Antwerpen, Basel, Praha, Köln og Rostock. En av utgavene ble trykt i Rostock i 1572 (Honterus 2015:114), og med sine tette forbindelser til boktrykkere i Rostock er det ikke usannsynlig at det er denne utgaven som har vært kjent for Jens Nilssøn.

En ny anledning til å forfølge sine astronomiske og astrologiske interesser finner Jens Nilssøn når han skal ta for seg skapelsens fjerde dag: «Og GUD sa: Det bli lys på himmelhvelvingen til å skille dagen fra natten! Og de skal være til tegn på fastsatte tider og dager og år. Og de skal være til å lyse

16. Før han går over til å fatte seg i korthet på én side om jorden.

på himmelhvelvingen, til å lyse over jorden. Og det blev så» (Kraggerud 2004:189). Her bruker Jens Nilsson enda mer plass enn i kommentarene til skapelsens andre dag, slik at de astronomiske utlegningene i *Epideigma* til sammen utgjør nærmere 40 % av hele kommentarteksten.

Epideigma er ikke et vitenskapelig verk, men en tekst til bruk i skolen. Derfor går Jens Nilsson heller ikke veldig langt inn i de mer teoretiske argumentene for astronomiens store betydning som kunnskapsfelt for menneskene, slik man kan finne dem hos Melanchthon. Den tydeligste prinsipielle innordningen av astronomien og astrologien som kunnskapsområder finner man helt på slutten av den lange utlegning av skapelsens tredje dag:

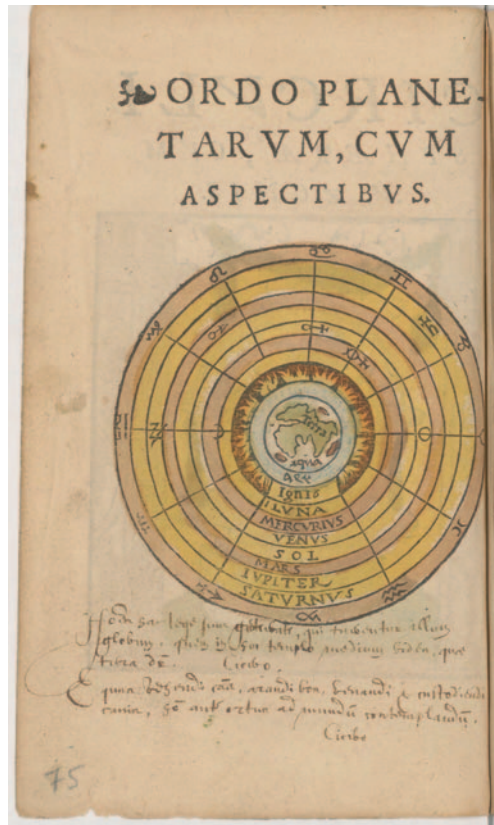
Det har vært ønskelig å gi en temmelig fyldig utredning om disse kategoriene av

vurderinger og forutsigelser, for at de unge (...) skal forstå at Guds ord og Hans makt står bak begge vitenskaper; den som lærer oss om solens, månens og de øvrige stjerners bevegelser og deres innbyrdes stilling til enhver tid, og også den annen vitenskap, som gjennom stjernenes naturgitte egenskaper lar oss undersøke og overveie de forandringer i menneskelegemet som har sitt utspring derfra og som stemmer overens med disse bevegelser. Sammen med Geometri og Aritmetikk hører disse vitenskaper inn under Matematikken, og de dreier seg om den del av Filosofien som kalles «theoriké», den teoretiske. (Kraggerud 2004:199, Oversettelse: Anne Katrine Frihagen & Bjørg Tosterud)

Astronomien er altså en matematisk vitenskap, og gir en innsikt som Gud selv står bak. Samtidig er det tale om en innsikt som man på ulike måter kan gjøre seg nytte av i verden. Uten å være altfor eksplisitt på forskjellen, opererer Jens Nilsson med et skille mellom astronomi og astrologi i sin utlegning, så også i det siterte avsnittet. Astronomien er vitenskapen som «lærer oss om solens, månens og de øvrige stjerners bevegelser og deres innbyrdes stilling til enhver tid», mens astrologien handler om stjernenes og andre himmellegemers innflytelse på livet på jorden. Det kan være innflytelse på menneskekroppen (viktig for medisinen), men også innflytelse på en rekke andre forhold: oppdeling av tiden både i kortere etapper og lange epoker eller påvirkning på politikk og samfunnsliv.

En rekke av slike mulige innflytelsesområder som gjør det viktig å studere astronomi og astrologi blir gjennomgått i denne kommentaren til skapelsens tredje dag. Et ytterligere sitat er mer konkret når det gjelder praktiske anvendelsesområder:

«Ordo planetarum cum aspectibus», fra en utgave av Honterus' *Rudimenta Cosmographica* trykt i Antwerpen i 1550.



I tillegg til nytteverdien vi allerede har nevnt, kommer også det at begge vitenskaper, den som beregner og måler himmelen og himmelens bevegelser og den som gransker stjernenes virkninger, bidrar til forståelse av dikterne, til å få kunnskap om avstandene mellom byer og steder, til vellykket navigasjon, til pløying, såing og annet arbeid i landbruket, og framfor alt til beregning av år, måneder og dager. (Kraggerud 2004: 193. Oversettelse: Anne Katrine Frihagen & Bjørg Tosterud).

Astronomi og astrologi er dermed ifølge Jens Nilssøn viktige vitenskaper for flere yrkesgrupper: for teologer (som har ansvar for kalenderen og for festdager), for leger, for geografer og kosmografer, for bønder, for sjøfolk og endelig også for byggmestre (som kan finne fram til når det er riktig tid for å bygge).

Det er tydelig i disse sitatene at han ikke trekker noe avgjørende skille mellom astronomien og astrologien. Disse to vitenskapene hører tett sammen. Og det er et viktig anliggende for Jens Nilssøn å forsvare også astrologiens berettigelse, som en slags praktisk forlengelse av astronomien. Også her er han helt på linje med Melanchthon (Melanchthon 1535b):

Riktignok kaster de fleste¹⁷ vrak på læren om virkningen av stjernene, fordi Astrologene ofte tar feil i sine vurderinger, ikke minst når de avgir uttalelser om verdens tilstand ut fra de betydningsfulle stjernekonjunksjoner, og om luftens sammensetning på grunnlag av solens og månens og de øvrige stjerners møter og innbyrdes stilling. (...) Likevel finner jeg

at man slett ikke skal avvise denne læren. For det er en kjensgjerning at stjernene ikke er helt uten virkning eller innflytelse. Gjennom svært mange og nesten daglige bekreftelser viser nemlig stjernenes makt seg, både når det gjelder selve helbreden og følelseslivet og også hva ytre medgang og motgang angår. Dette gjelder alle mennesker, og særlig dem som omhyggelig og nøyaktig iakttar utviklingen i sitt horoskop og i andre slike varsler. (Kraggerud 2004:191. Oversettelse: Anne Katrine Frihagen & Bjørg Tosterud)

Konklusjon

Det er allment anerkjent at Jens Nilssøn hører med blant de viktige norske 1500-talls humanistene. Men tidlig nytids humanisme er en bred bevegelse som manifesterer seg på en rekke områder. Mye av den nyere forskningen som har sett nærmere på Jens Nilssøn har vært særlig opptatt av hans rørende sørgedikt *Elegidion* og tolket det i lys av antikkens poetiske tradisjon. Ikke like stor interesse har vært vist for hans arbeid med norrøne tekster som uttrykk for et humanistisk engasjement. Men enda mindre interesse har vært vist for Jens Nilssøns åpenbart sterke engasjement og interesse for astronomi og astrologi. Dette engasjementet kommer til uttrykk i flere av hans latinske tekster og hører åpenbart hjemme i en bred og levende humanistisk kontekst, – ikke bare som en følge av vennskap med Tycho Brahe.

Den høye verdsettingen av astronomi og astrologi hadde en viktig forankring i det akademiske miljøet i Wittenberg og især hos Philipp Melanchthon. Men den hadde også viktige røtter i andre deler av Europa, deriblant i de habsburgske områdene i det østlige

17. Kraggerud gjør oppmerksom på at det latinske ordet 'plerique' også kan bety 'svært mange'.

Europa. Jens Nilssøns bruk av Johannes Honterus' *Rudimenta Cosmographica*, og teksttolkningen av Genesis 1 i *Epideigma*, viser klart at hans humanisme også manifesterer seg på det astronomiske og det astrologiske området. Her profilerer han seg tydeligere enn sine to humanistisk orienterte læremestre i det lutherske Norden, nemlig Niels Hemmingsen og David Chytræus. Men han står trygt plantet i tradisjonen fra det største av lutheranernes humanistiske forbilder; Philipp Melanchthon i Wittenberg. For ham var det viktig at man i astronomien kunne finne noe guddommelig som var helt rasjonelt og lovmessig, og som både mennesket og resten av skapelsen kunne speile seg i og lære av.

Litteratur

- Andersen, Øyvind. *Erasmus Lætus*. [Online] Dansk biografisk leksikon, Danmarks nationalleksikon. URL: https://biografiskleksikon.lex.dk/Erasmus_Lætus. [Hentet 21.08.2025].
- Berman, Harold J. 2003. *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Brosseder, Claudia 2004. *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*. Berlin, Akademie Verlag.
- Eckle, Jutta (red.) 2016. *Auf einer anderen Erde und unter einem anderen Himmel. Zu den Kalendern, Praktiken, Prognostiken und Kommentarschriften aus der frühen Neuzeit in der Marienbibliothek zu Halle an der Saale*. Halle, Marienbibliothek.
- Ekrem, Inger 1995a. *Jens Nilsson (Johannes Nicolai) 1538–1600*. I Jensen 1995, s. 219–228.
- Ekrem, Inger 1995b. *Halvard Gunnarsson (Halvardus Gunarius) c. 1550–1608*. I Jensen 1995, s. 229–239.
- Ekrem, Inger 1996. Melanchthon – Chytræus – Gunarius. Der Einfluss des Geschichtsunterrichts und der Geschichtsschreibung in den deutschen Ländern und in Dänemark-Norwegen auf einen norwegischen Lektor (ca- 1550–1608). I Inger Ekrem, Minna Skafted Jensen og Egil Kraggerud (red.). *Reformation and Latin Literature in Northern Europe*. Oslo, Scandinavian University Press, s. 207–225.
- Frank, Günter (red.). 2017. *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.
- Garstein, Oskar 1990. *Humanismen i Renessansens og barokkens Norge*, Oslo, Oslo Katedralskole.
- Grøgaard, Anna Pauline 2021. *Oslo-humanistene. En koloni i de lærdes republikk 1548–1613*. Masteroppgave i historie. Universitetet i Oslo.
- Jensen, Minna Skafted (red.) 1995. *A History of Nordic Neo-Latin Literature*, Odense, Odense University Press.
- Jørgensen, Jon Gunnar. *Jon Simonsen*. [Online] Norsk biografisk leksikon, Store norske leksikon. URL: https://nbl.snl.no/Jon_Simonss%C3%B8n. [Hentet 22.08.2025].
- Kraggerud, Egil 2000. Were there Humanists in Norway? The Case of Johannes Nicolai (1538–1600). I Arne Jönsson og Anders Piltz (red.). *Språkets speglingar. Festskrift til Birger Bergh*. Lund, Skåneforlaget, s. 548–554.
- Lausten, Martin Schwarz 2002. *Den hellige Stad Wittenberg. Danmark og Lutherbyen Wittenberg i reformationstiden*. København, Forlaget Anis.
- Lück, Heiner og Heienrich de Wall 2006. *Wittenberg. Ein Zentrum europäischer Rechtsgeschichte und Rechtskultur*, Köln,

- Böhlau Verlag.
- Meinel, Christoph 2016. Kometenschriften des 17. Jahrhunderts in der Marienbibliothek zu Halle. I Eckle 2016, s. 65–84.
- Methuen, Charlotte 1998. The Role of Heavens in the Thought of Philipp Melanchthon, *Journal of the History of Ideas*, vol 57, s. 385–403.
- Njåstad, Magne 2018. Kompetanse og kontinuitet. I Øystein Ekroll og Erik Opsahl (red.). *Nidaros erkebispestet i senmiddelalderen – et kultursentrum*, Oslo, Novus forlag, s. 61–78.
- Oberman, Heiko Augustinus 1977. *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*. Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- Rasmussen, Tarald 2015. Rationalität und Bibelauslegung in Niels Hemmingsens *De methodis* (1555). I Herman Selderhuis og Hans Joachim Waschke (red.). *Reformation und Rationalität*, Refo500 Academic Studies vol 17, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, s. 239–252.
- Rasmussen, Tarald 2017. Wirkung und Rezeption. Skandinavien. I Frank 2017, s. 647–658.
- Rasmussen, Tarald 2021. Olav den hellige etter reformasjonen. Om den norske reformasjonen og omkodingen av Olav til en protestantisk helgen. *Teologisk Tidsskrift*, vol 10 (4), s. 190–203.
- Schneider, Martin 2017. Philosophie. Geschichte. I Frank 2017, s. 577–590.
- Sommer, Mattias Skat. *Niels Hemmingsen, 1513–1600*. [Online] Danmarks-historien, Danmarks nationaleleksikon. URL: [https:// danmarkshistorien.lex.dk/ Niels_ Hemmingsen,_1513-1600](https://danmarkshistorien.lex.dk/Niels_Hemmingsen,_1513-1600). [Hentet 22.08. 2025].
- Chyträus, David 1557: *In Genesin Enarratio, tradita Rostochii*, Wittenberg: Johannes Kraft.
- Chyträus, David 1577: *Vom Newen Stern, Welcher Anno 1577 im November erschienen, Und vom Cometen, Welchen wir im November dieses lauffenden 1577. Jars, und noch itzund sehen (etc.)*. Rostock, Jacobus Lucius 1577 (Jacobus Lucius, 1577).
- Honterus, Johannes 2015. *Rudimenta Cosmographica. Grundzüge der Weltbeschreibung, Ins Deutsche, Rumänische und Ungarische übersetzte und kommentierte Faksimile-Ausgabe* (Corona/Kronstadt 1542), Hermannstadt – Bonn, Schiller Verlag.
- Kraggerud, Egil (utg.) 2004: *Johannes Nicolai: Biskop Jens Nilssøns latinske skrifter*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Melanchthon, Philipp 1535a: *Praefatio in librum Georgii Purbachii Theoricae nouae planetarum* (Melanchthon til Simon Grynaeus, januar 1535), *Corpus Reformatorum* II, 814–20.
- Melanchthon, Philipp 1542: *De astronomia et geographia*, *Corpus Reformatorum*, XI, 292–98.
- Melanchthon, Philipp 1535b: *De dignitate astrologiae*, *Corpus Reformatorum*, XI, 261–66.
- Nielsen, Yngvar 1885. *Biskop Jens Nilssøns visitatsbøger og reiseoptegnelser 1574–1597*. Med innledning av Yngvar Nielsen, Kristiania, A.W. Brøgers Bogtrykkeri.
- Skovgaard-Petersen, Karen & Peter Zeeberg (utg.) 1992: *Erasmus Lætus' skrift om Christian IVs fødsel og dåb (1577)*, København, C.A. Reitzels Forlag.

Kilder:

Folktron och framtiden

Fredrik Skott

Institutet för språk och folkminnen

E-post: fredrik.skott@isof.se

Abstract

The article examines how the work of folklore archives was shaped by both nostalgia and faith in the future – how early twentieth-century collecting was permeated by notions of an idealized peasant society, yet also by a belief in societal progress. Based on the activities of 35 folklore collectors, it discusses how these two views of the past influenced the collectors and their collecting practices, and thus also what is found today in the collections of the folklore archives. The study is limited to one aspect of folklore, namely folk belief. The examples are drawn primarily from the West Swedish Folklore Archives in Gothenburg.

Keywords:

- Folklore Archives,
- Fieldwork,
- Nostalgia,
- Folk Belief

Inledning

«30/6 ... Gick då till Johan Stork på Krikeberg ... Helst hade jag velat skicka honom, hans byxor och hela hans stuga med husgeråd till ett museum» (Afg: rapport 3). Studenten Karl Gustav Izikowitz fick sommaren 1926 i uppdrag att dokumentera folkets minnen i Redvägs härad, Västergötland. Med orden ovan beskrev han mötet med en av sina främsta meddelare för sin arbetsgivare, Västsvenska folkminnesarkivet.

På många sätt är Izikowitz ord talande för folkminnesarkivets tidiga insamlings- och forskningsarbete. Det råder inga tvivel om att folkminnesforskningen, eller folkloristiken, länge var en tillbakablickande vetenskap, ett historiskt ämne. Intresset för *folkminnen* – «vad som bevaras i folkets minne av tro, sed och dikt» – byggde i mångt och mycket på upplevda kontraster mellan nu och då, mellan det moderna samhällets framväxt och de hastigt försvinnade resterna av alderdomlig kultur (von Sydow 1919:2). Arkivets insamlingsarbete hade

karaktären av en räddningsaktion. «Denna tro, dessa seder och denna diktning hava uråldriga anor», konstaterade arkivets insamlingsledare David Arill för att fortsätta: «Vi möta här de sista förblödande resterna av den religion, som var våra faders, *innan* och *medan* de dyrkade Tor, Oden och Frö, och av den 'vetenskap', som gav dem deras enkla livsåskådning» (Arill 1921:3).

Forskare efter forskare har påpekat hur synen på och definitionen av folkminnen präglades av nostalgi. Ett föreställt autentiskt förflutet hävdas mer eller mindre konsekvent ha ställts mot en upplevd inautentisk samtid. Som en följd härav sägs även folkminnessamlingarna återspegla ett idealiserat allmogesamhälle: ett stabilt, harmoniskt och äkta Sverige (se t.ex. Frykman 1979; Lilja 1996; Salmonsson 2003; Wolf-Knuts 1994; jfr Skott 2008:21). Bilden är, som jag ser det, alltför förenklad. Även om nostalgi onekligen var en drivkraft för många insamlare så genomsyrades arkivets verksamhet i lika hög grad av tron på sam-



Johan Stork (född ca 1860) på Krikeberg, Liared. Foto: Karl Gustav Izikowitz, 1926.

hälleligt framåtskridande. Insamlingen kan till och med förstås som en framtidsfråga, som ett led i uppbyggandet av det svenska välfärdssamhället: folkhemmet.

Utifrån Västsvenska folkminnesarkivets instruktionsskrifter för folkminnessamlare kommer jag här först diskutera hur insamlingen präglades både av nostalgi och framtidstro, hur dokumentationsverksamheten genomsyrades av såväl devolutionism som evolutionism (jfr Dundes 1986). Därefter skiftar jag perspektiv från teori till praktik. Utifrån 35 professionella upptecknares verksamhet undersöks hur de skilda synsätten på det förflutnas kultur påverkade insamlarna, insamlingen och därmed även vad som idag återfinns i arkivets samlingar. Jag avgränsar undersökningen till att endast omfatta en del av innehållet i begreppet *folkminnen*, nämligen sådant som arkiven omnämnde, samlade in och klassificerade som *folkstro*.

Folkstro och samhällsutveckling

Få har betytt lika mycket för de svenska folkminnesarkiven och deras verksamhet som Carl Wilhelm von Sydow (1878–1952). I årtionden propagerade han ihärdigt, nästintill fanatiskt, för såväl tillvarata-

gandet av folkets minnen som etablerandet av folkminnesforskning som en självständig akademisk disciplin. Han grundade Folkminnesarkivet i Lund år 1913 och var några år senare en av initiativtagarna till Västsvenska folkminnesföreningen i Göteborg. Som landets första (och länge enda) docent i folkminnesforskning tjänstgjorde han dessutom som universitetslärare både i Lund och Uppsala. Förutom att utbilda generationer av unga folkminnesforskare höll han hundratals mer populärt hållna föredrag om det andliga kulturarvet.

År 1919 sammanfattade Carl Wilhelm von Sydow sin verksamhet i *Våra folkminnen*. Boken fick ett enormt genomslag. I decennier var den kurslitteratur i Göteborg, Lund och Uppsala. I stort sett alla i ämnet skolade upptecknare, från 1920- till långt in på 1940-talet, läste boken innan de gav sig ut i fält – för många utgjorde den närmast en bibel, ett rättesnöre för dokumentationen av folkets andliga kultur. Som framgår av bokens undertitel, *En populär framställning*, riktade den sig också till en intresserad allmänhet. Den användes i kursverksamhet och lästes av hembygdsintresserade runt om i landet. Ingen annan bok har i lika hög utsträckning påverkat synen på vad folkminnen är, varför och hur de borde dokumenteras.

I en ofta citerad passus i *Våra folkminnen* tecknar von Sydow bilden av ett Sverige i förändring. Den svenska bondekulturen höll på att upplösas, omistliga kulturvärden var på väg att för alltid förloras. Detta gällde inte bara materiella kulturuttryck utan också immateriella: «De sagor och sägner som berättades vid brasan, de folkvisor som man sjöng och de fiollåtar som man spelade – allt detta som representerade en gammal fin kultur och var ett för alla tider bestående värde, byts närmast ut mot tarvliga kolportageromaner och dragspelslagdängor utan

ett spår av värde» (von Sydow 1919:14). Med orden ger von Sydow onekligen uttryck för ett nostalgiskt tillbakablickande, för föreställningen att Sverige åtminstone delvis höll på att förändras till det sämre.

Det finns dock inget som tyder på att von Sydow ville återgå till det förgångna, ens om det hade varit möjligt. I *Våra folkminnen* paras istället devolutionistiskt präglade tankegångar med tron på kulturell och samhällelig utveckling (jfr Dundes 1986). Författaren placerade visserligen «folkminnenas» guldålder i det förflutna och diskuterade deras förändring i termer av sönderfall och upplösning – detta uteslöt dock inte att han samtidigt gav uttryck för kulturell evolutionism. Som framgår av citatet ovan menade von Sydow till exempel att det fanns delar av det förgångnas kultur (t.ex. konsthantverk, folkvisor och sagor) som borde räddas undan förgängelsen eller till och med revitaliseras. Andra delar av det andliga kulturarvet, konstaterade von Sydow, borde dock snarast «rensas bort». Detta gällde till exempel föräldrade tankar och åskådningar: «Den delen av folkminnena, som tydligast står i strid mot modern kulturuppfattning och som den moderna kulturen genom offentlig undervisning och andra medel måste bekämpa, är folktron i dess bemärkelse av övertro, skrock eller vidskepelse» (von Sydow 1919:45). Även om folktron «måste försvinna» borde den dock dokumenteras och undersökas. Folktron skulle alltså bevaras i arkiven och för forskningen, inte i det levande livet.

Carl Wilhelm von Sydow var långt ifrån ensam om det synsättet. Under 1920-talet ansvarade apotekaren Martin Lundqvist för utarbetandet av flera frågelistor om folkliga föreställningar för Västsvenska folkminnesföreningen. I *Vår gamla folkmedicin* gav han uttryck för sin syn på ämnet: «Folkmedicinen skulle man om möjligt vilja giva plats

endast i det förflutna». I det moderna samhället hade de kloka «förlorat sitt existensberättigande» och «blivit en kulturfientlig faktor, emedan det ligger i deras intresse att motarbeta upplysning och att stärka folkets tro på gammal vidskepelse». Liksom von Sydow betonade Lundqvist att även om de kloka och deras praktiker «icke längre [äro] önskvärda» var de dock ändå värda att studera; för forskare kunde de ge «en djup inblick i människonaturen med dess storhet och litenhet» (Lundqvist 1923:61).

Under större delen av 1920-talet var fil. lic. David Arill sekreterare för Västsvenska folkminnesföreningen och även dess samlingsledare. I instruktionsskriften *Riktlinjer för folkminnessamling* konstaterade Arill (1921:4): «Naturligtvis kan ingen önska, att folk ska återgå till dessa gamla trosföreställningar. Vår tid står i fråga om upplysning långt, långt framför tider, som svunnit, och den andliga utvecklingen har hos oss nått vida längre än hos våra fäder». Gång på gång betonade Arill just utvecklingen, framtidskridandet. I *Tro, sed och sägen* (1924:5) jämförde han rentav de folkliga föreställningarna med barnatro: «Att håna och förlöjliga folktraditionen är ... lika förnuftigt, som om man gäve sig till att håna och förlöjliga ett litet barn, som, av ren obekantskap med världen omkring sig och utan kännedom om naturens lagar, begår misstag, som en äldre person aldrig skulle göra sig skyldig till». Trots att vi vuxit ifrån folktron, «trampat ur barnaskorna», var kunskapen om den alltså viktig, ja, rentav oersättlig. För även om «det gamla» vare sig var «livsdugligt» eller «för vår tid ändamålsenligt» var det trots allt «det viktigaste medlet att sprida ljus över fädernas tankevärld» – också mycket långt tillbaka i tiden (Arill 1924:5; Arill 1932). Historiesynen är tydligt linjär och det förgångna placeras uttryckligen på ett lägre steg i utvecklingstrappan. För att

Landskap: *Värmland*
 Socken: *Rämen*
 Berättat av: *Erik Johan Stor* född år *1862* i *Läufors*

Upptecknat av *John Granlund* år *1927*

Uppgiften rör *För att bli osynlig.*

De påstår, att om man vill god till att skjuta en krig och tege den inte fjärra, som finns under västra ringen. skulle man bli osynlig.

Det händer ibland, att om man samlar på en plats ofte en hundre stycken. Då ligger de i en ring med huvudet mot varandra. För mig och skogvaktaren var det i skogen. Hunden gav till en skall, som han aldrig fört till skall. De gick till och från då en varelse. De var nog över 100 st. Men skogvaktaren fyllde av en skall. Då försvarar man sig och låmnar inte sin efter sig. Nu säger de, att när man är i det vikt ska det bli en sken. Idunne man få den, skulle man bli osynlig.

15

VÄSTSVENSKA
FOLKMINNES
ARKIVET

J. F. G. R.
Acc: 91

FLANDERS
Skriv endast på denna sida!

År 1927 intervjuade stipendiaten John Granlund bl.a. Erik Johan Stor, född 1862 och boende i Rämen, Värmland. Uppteckningen rör ritualer «för att bli osynlig».

nyttja den amerikanska historikern David Lowenthals (1985) ord var det förflutna både förgånget, försvunnet och, inte minst, fundamentalt annorlunda.

Åter till Carl Wilhelm von Sydows *Våra folkminnen*. I boken stämplades nämligen folktron inte bara som tillhörande det förflutna utan också som något irrationellt, något som egentligen aldrig tillhört de normala och omdömdesgilla människornas värld. Som religionshistorikern Andreas Nordberg tydliggjort i *Fornnordisk religionsforskning mellan teori och empiri* (2012:333) hävdade von Sydow rentav att folktrons väsen «uppkommit genom psykologiska upplevelser orsakade av tillfällig sinnessjukdom, hallucinationer, erotiska drömmar,

nervsjukdomar, synskhet av patologisk art, suggestioner, illusioner, visioner, auditioner, emotionalassociationer, fantasier samt hallucinationer och micropsi uppkomna av fasta, alkohol och narkotiska preparat o.s.v.» Med fog påpekar Nordberg att von Sydows många psykologiskt inriktade förklaringsförsök torde ha påverkat insamlingen:

Med tanke på att de informanter som delade med sig av verkliga trosutsagor om tomten kunde beskyllas för att lida av alkoholism, psykiska besvär och hallucinationer, är det nästan märkligt att några sådana trosutsagor över huvud taget kom in till arkiven. Hur upptecknare och informanter påverkades av de pseudopsy-

kologiska förklaringar som var införda i von Sydows frågebok har, vad jag vet, aldrig studerats. Men man kan nog utgå från att denna påverkan åtminstone inte verkade positivt på insamlandet av information kring folktrons väsen. (Nordberg 2013:331.)

Västsvenska folkminnesarkivet och insamlingsverksamheten

Västsvenska folkminnesföreningen grundades 1919 och Institutet för folkminnesforskning vid Göteborgs högskola år 1926. Tillsammans bildade de båda organisationerna Västsvenska folkminnesarkivet. Under mellankrigstiden bidrog sammanlagt nära 2 000 personer med material till arkivet. Några deltog i enstaka folkminnestävlingar eller svarade på tidningsupprop, andra verkade som lokalt arbetande bygdeforskare i decennier. Härtill kom stipendiaterna, d.v.s. de kringresande professionella upptecknarna.

Under åren 1926–29 avsatte arkivet medel för 106 stipendiatmånader i Väst-sverige. Till skillnad från bygdeforskarna fick stipendiaterna betalt per månad mot att de levererade ett förutbestämt antal uppteckningar. Sammanlagt engagerades 23 män och 12 kvinnor för uppgiften. Flertalet var utbildade i folkminnesforskning och/eller i närliggande ämnen som historia, nordiska språk eller litteraturhistoria. Fil. stud., fil. kand. och fil. mag. var deras vanligaste titlar även om såväl fröken, herr, fil. lic. och överlärare förekommer i förteckningarna över arkivets stipendiater.

Waldemar Liungman disputerade vid Göteborgs högskola år 1927. Avhandlingen gav honom en docentur i nordisk och jämförande minnesforskning. Under några år på 1920-talet tjänstgjorde han som arkivarie vid Västsvenska folkminnesarkivet samtidigt som undervisade han i ämnet vid högskolan.

För blivande stipendiater höll han regelbundet kurser i folkminnesinsamling (se t.ex. FmFt 1928:51). Under kurserna gick Liungman översiktligt igenom begreppet folkminnen och dess tre delar: folktro, folksed och folkdikt. Han gav också praktiska råd vad gäller insamlingsresorna och deras upplägg:

Gubbe road av gammalt i allmänhet och som berättare bra. Besöka. Tid. Fråga värden efter gubbens vanor ... Kvällen studera frågelistan ... Cykel, kamera, litteratur, cigaretter, pengar, konjaksplunta, block, blyertspenna ... Vi tala om vädret, skörden, de usla järnvägarna, berätta roliga historier ... bra om han hört dem. Berätta den som den lyder på orten å man ber få anteckna den ... Inga egna tillägg! ... Inga egna förmodanden! ... Gubben trött efter 1 1/2 timme. Be att få återkomma igen. Fråga efter andra meddelare. Kaffebullar medtagas till kvinna. Alltid säga ja till vad man bjuds på om också 20 kaffekoppar om dagen! (NM: Kurs i folkminnesinsamling.)

Även om citatet bara består av Liungmans föreläsningstolpar får man ändå en ganska bra bild av hur han tänkte sig att fältarbetet idealt sett skulle gå till. Som arbetsredskap var cykel lika viktigt som penna och papper. Kaffebullar skulle tas med till kvinnliga meddelare; konjaken och cigaretterna var sannolikt avsedda att ges till manliga meddelare. Stipendiaterna rekommenderades att börja med att prata om neutrala ämnen som skörden, vädret och de usla järnvägarna. Först därefter skulle samtalen ledas in på folkminnena. Meddelarnas berättelser och inget annat skulle nedtecknas. Frågelistan skulle användas som inspirationskälla och inte följas slaviskt vid intervjuerna. Och så vidare.

Frågelistan som Waldemar Liungman tog upp under sina föreläsningar var i själva verket ett häfte på drygt 80 sidor. Inför sommaren 1927 färdigställdes nämligen *Frågebok för folkminnesinsamling*, utgiven av Institutet för folkminnesforskning och sammanställd av Liungman själv. Innan boken befordrades till trycket hade den granskats av en rad framstående forskare i Göteborg, Lund, Uppsala och Stockholm. Hela 2 000 exemplar trycktes upp (FmFt 1928:51). Tanken var att frågeboken skulle ersätta institutets äldre frågelistor och användas som vägledning för dess stipendiater. Boken är omfattande och innehåller sammanlagt tusentals frågor, insorterade under följande kapitel: Övernaturliga väsen (s. 9–22), Förvandlade (s. 23–24), Människor med övernaturlig förmåga (s. 25–30), Naturföremål (s. 31–32), Livets högtider och skickelser (s. 33–48), Hus, hem och umgängesformer (s. 49–50), Utomhusarbeten (s. 51–59), Årets högtider (s. 60–80) och Tideräkning (s. 81–82). Sammantaget ringar de många frågorna in institutets definition av begreppet *folkminnen*. Ordningen på och omfattningen av ovannämnda kapitlen återspeglar den vikt institutet tillmätte respektive delområde.

Inför sina fältarbeten instruerades alltså samtliga stipendiater att samla in uppgifter om såväl övernaturliga väsen och förvandlade som människor med övernaturlig förmåga. Nedanstående kapitel om manliga skogsväsen utgör ett bra exempel på hur de individuella frågorna i boken är formulerade:

I. Vilka har ortens *benämningar* på manliga skogsväsen varit (skogsmannen, hulte, byse, råndgubbar etc.)?

Har man *trott* eller har någon i orten *upplevat* eller erfarit, att något av dessa väsen leder folk vilse, skrattar åt dem som han spelat något spratt, ropar,

skriker mot oväder, hörs hugga i skogen, göra lass tunga (berättas även om gastar), våldtar kvinnor, fördärvar matsäcken för skogsarbetare, visar sig i gestalt av liten gubbe med röd mössa, lever i ensamhet, förvandlar sig till trädstam el. dyl för att narra folk etc.? Beskriv dessa väsens utseende, kroppsstorlek – kan de plötsligt bli långa, – klädsel etc.!

Finns det några hithörande *talesätt*, ss. att «skogsmannen pryglar sin kvinna», när det brakar i skogen?

Vilka *sedvänjor* har varit knutna till dessa väsen? Vrängde man klädesplagg för att hitta vägen, eller läste man Fader vår avigt för att fria sig för bysen etc.?

Vilka *sägner* berättas om dem? Berättar man 1) om en man, som nardades av en byse att byta hästar med honom, men när han skulle lägga huvudlaget på den nya hästen, lyckades det inte, för det var bara en stubbe, 2) om en man, som fick se två bysar slåss och uppmunttrade den ene, men angreps av båda och lyckades rädda sig med ett avigt Fader vår (berättas även om gastar), 3) om en man, som hade tagit hem bysens träd för att använda det till «gräupacken», men tvangs att kasta ut trädet, 4) om en skogsman, som i mannens skepnad förförde hustrun (barnet blev mycket starkt)? (Liungman 1927: 11–12.)

I *Frågebok för folkminnesinsamling* är samtliga kapitel om väsen uppbyggda på samma sätt. Som i det ovan citerade stycket ställs följaktligen alltid frågor om benämningar, trosföreställningar, upplevelser, talesätt, sedvänjor och sägner. Observera hur tempus skiftar beroende på område. Perfekt används genomgående för frågor om tro och sedvänjor medan presens nyttjas när det gäller sägner. I frågeboken framställs alltså de två förstnämnda områdena som något som till-

hörde det förflutna medan berättelserna antogs leva vidare.

Fälтарbeten

Teori är en sak, praktik en annan – detta gäller också folkminnesinsamlingen. Hur kan man då nå kunskap om stipendiaternas fältarbeten? Som doktorand hade jag förmånen att få diskutera folkminnesinsamling som idé och praktik med ett antal äldre kvinnor som på 1920- och 1930-talen tjänstgjort som stipendiater åt Västsvenska folkminnesarkivet. Äldst var 95-åriga Margot Nilson. År 2001 berättade hon ingående om sin uppteckningsresa till Vassända-Naglum och Väne-Ryr under sommaren 1928 (jfr Skott 2013). Mina intervjuer med Nilson (och i viss mån även med hennes yngre kollegor) utgör viktiga källor till förståelsen för insamlingsverksamheten även om jag här enkom citerar samtida material.

I slutet av 1920-talet instruerades stipendiaterna att föra fältdagböcker. Rapporterna skulle underlätta framtida kompletteringsarbete och ge information om «hur tiden använts, vilka personer som besökts och var dessa bo, vilka punkter på förteckningen över frågelistor som hos dem gjorts till föremål för undersökning, var inkvartering erhållits etc.» (Afg: PM för stipendiater 1927). Sammanlagt finns ett trettiofem fältdagböcker bevarade. Dessutom korresponderade stipendiaterna regelbundet med arkivets insamlingsledare, vilka gav råd och tips men också kontinuerligt granskade inkomna uppteckningar.

I både dagböckerna och breven ger stipendiaterna ofta målande bilder av fältarbetets glädjeämnen och vedermödor. Påpekanden om landsbygdens friska luft, upptäckarglädje och nyfunna vänner varvas med rapporter om undermåliga vägar, hård motvind, punkteringar och olyckor. Ihållande regn är ett vanligt motiv i rapporterna, lik-



Stipendiaten Margot Nilson, 1927. Okänd fotograf (Isof).

som olidlig värme. Även berättelser om fallfärdiga hus, loppor och smutsiga kaffekoppar återkommer. Flera stipendiater beklagar sig dessutom över hur långa cykelturer varit helt förgäves – hur «den gamla» de hade tänkt att intervjua var upptagen med något annat eller helt enkelt inte var hemma. Gång på gång lyfts också demens och dövhet fram som oöverstigliga hinder:

For till Kristin Åslund, strax intill. Hon påstods tro på trolleri, varför det gällde att gå försiktigt fram. Emellertid var hon ganska oklar i huvudet ... (Afg: rapport 26.)

Kajsa är nästan stendöv och kan inte läsa, så att det går inte att skriva frågor på lappar. Annars är hon känd för att vara mycket vidskeplig! (Afg: rapport 17.)

Här står folktron i centrum. Vid min närläsning av dagböckerna och korrespondensen har jag koncentrerat mig på hur och när stipendiaterna omnämner tro, i vid bemär-

kelse. Tre sammanhang har utkristalliserats: områdesbeskrivningar, förtegenhet och ideala meddelare.

Områdesbeskrivningar

Entusiastiskt rapporterade stipendiaten Viola Gustafsson om sommarens fältarbeten i trakterna kring Tölö och Älvsåker, Halland: «Den här sommaren har gett mig så mycket. Bara det att komma ditupp till människor som strävar och kämpar under ofta svåra förhållanden har mycket att lära ett bortskämt stadsbarn, som närapå anser att en vinter i en småstad är detsamma som att begravas levande» (Dagf 269, brev, 18 augusti 1927).

Både i arkivens instruktionsskrifter och stipendiaternas rapporter beskrivs «de gamla» ofta som enkla, hårt arbetande och strävsamma – fria från stadens jäkt, som ståendes närmare naturen och, inte minst, ålderdomligare. Fältarbetena uppfattades nästan som tidsresor. Med studentmössan på åkte stipendiaterna inte bara från staden ut på landet utan också bakåt i tiden, till ett Sverige som det var förr. Ideala upppteckningsområden var, liksom ideala sagesmän, opåverkade av det moderna samhället. Förhållandevis få upppteckningar gjordes följaktligen i städer eller områdena där-omkring. Helst skulle «folkblandningen» dessutom inte vara för stor, varför fabriksorter, järnvägsknypunkter och köpingar uppfattades som mindre givande. Av samma anledning föredrogs i regel bofasta meddelare framför sådana som flyttat runt. Äldre meddelare föredrogs framför yngre.

Ragnar Nilsson var en av få stipendiater som inte hade någon universitetsutbildning. Han bodde i Södra Ny, nära Säffle köping, och försörjde sig som journalist, postombud, skogsarbetare och, inte minst, upp-tecknare. I sina rapporter till arkivet redogjorde han för skillnaderna mellan sock-

narna i Näs härad: «Beträffande Gillberga blev denna bygd en besvikelse, emedan jag hade tänkt mig en betydligt rikare och värdefullare samling därifrån. Det hela blev trötkört. Man förklarade ofta att 'upplysningen' kommit dit tidigare, och minnet av det gamla hade försvunnit» (Afg: rapport 11). Bättre gick det allra längst ut på Värmlandsnäs, halvön som sträcker sig från Säffle och flera mil ut i Vätern. Nilsson konstaterade: «Det synes mig, som om gammal tradition voro rikligast och lättast att finna i de tvänne yttersta Nässocknarna, Eskilsäter och Millesvik. De ha icke i den grad berörts av den moderna tidens nivilleringsarbete som andra trakter, emedan de ligga tämligen avsides från de allmänna stråkvägarna» (Afg: rapport 8). Han var långt ifrån ensam om iakttagelserna. På motsvarande sätt hävdade andra stipendiater att området de tilldelats präglades av inflyttning eller det moderna samhällets framfart. Efter sin stipendiatmånad i Västra Ämtervik, vid sjön Frykens kant, kunde Otto Härnqvist konstatera att de flesta av socknens äldre var beresta:

Ngt bättre hos Nils Nilsson, Bråtebacken. Men som nästan alla gamla här har han varit mycket uppe i Sthlm o. Norrland och ville bara prata därom, dock fanns i hans upplevelser en hel del med övertro ... Besökte Olof Olsson (81 år) i Folkesgårdsängen. Han var tystlåten av naturen och visade sig f.ö. ha mycket litet reda på sin hembygd, vilket är för-låtligt, då han tillbragt 30 år av sin bästa tid på annat håll (Uppland) – det vanliga felet med de gamla här i orten. (Afg: rapport 26.)

Några stipendiater framställde inte bara kontakten med omvärlden utan också tidig industrialisering som ett bekymmer. Som stipendiat hade Carl-Martin Bergstrand till-

delats Seglora socken, som sedan länge varit centrum för den västgötska textilindustrin:

Vad nu Seglora beträffar, så tror jag mig redan nu kunna profetera, att resultatet blir skralt. Jag har fått fatt på flera personer om 75–90 år, men mycket av gammaldags tro och sed ha de ej att ge. Så man får sitta här och anteckna denna mängd av Gemeingut, som man är led av redan. Traktens tidiga industrialisering har väl största skulden. Vanligt är att meddelarna ha arbetat vid det eller det spinneriet eller väveriet eller färgeriet från 12 till 75 års ålder. Då förstår man. (Afg: rapport 5.)

Andra redogjorde istället för fördelarna med att arbeta i områden som vare sig präglades av industrialisering eller närheten till större städer. Olle Lindskog tjänstgjorde i Fryksände, långt norrut i Värmland. I sin fältdagbok antecknade han: «En fråga gör man sig gärna då man upptecknar vidskepliga föreställningar. Tror man på detta än? Vad de gamla i Fryksände pastorat beträffar, måste nog svaret bli ja. Jag har låtit mig angeläget vara att i möjligaste mån återgiva mina sagesmäns berättelser ordagrant. Jag tror att man i anteckningar på åtskilliga ställen kan utläsa att sagesmannen har trott på vad han eller hon berättat» (Afg: rapport 12). Även Margit Sjöberg uttryckte sig på ett liknande sätt efter att ha tillbringat några veckor på Torsö år 1926.

Det är ett mycket intressant arbete och inte minst ett psykologiskt studium. Jag trodde aldrig, att det fanns så mycket kvarlevor av äldre tiders tankesätt, som det fanns på Torsö. Trots att ön ligger så nära Mariestad verkar dess befolkning tämligen avskild från yttervärlden. Alla är mer eller mindre släkt med varandra.

Deras ö är världen för dem! (Afg: rapport 2.)

Under sin kurs i folkminnesinsamling betonade Waldemar Liungman vikten av att hitta bra meddelare. Det skulle vara minnesgoda äldre personer, gärna goda berättare med ett eget intresse för äldre tiders tro, sed och dikt. Stipendiaterna rekommenderas att vända sig till kommunalnämndens ordförande eller församlingens präst för att fråga om lämpliga personer. När man väl funnit och med gott resultat intervjuat en person kunde man också be denne om tips på andra meddelare (NM: Kurs i folkminnesinsamling).

Av rapporterna till arkivet är det dock uppenbart att stipendiaterna inte bara letade efter goda berättare utan också efter sådana som uppfattades leva i det förflutna. Av fältdagböckerna framgår att «troende» särskilt eftersöktes – sådana var dock allt annat än lätta att hitta. Långt ifrån alla ville bli intervjuade.

Jag fick anvisning på en gammal gubbe i Hansterud och begav mig dit, men han ville inte låta talas med sig. Jag försökte i ca 10 min, men det gick inte. (Afg: rapport 2.)

Här finns en klok käring, men hon är omöjlig trots alla försiktighetsmått o mutor. (Afg: rapport 3.)

Han tycks sitta inne med en hel del, om man bara kan få ur honom det. Han är mycket pratsam, men något gammalt vill han inte komma med. (Dagf 269, brev från V. Gustafsson, 18 juni 1927.)

Gång på gång rapporterade stipendiaterna om hur påtänkta meddelare ifrågasatte insamlingen och uttryckte misstänksamhet.

Många gamla ville helt enkelt inte låta sig intervjuas. I rapporterna berättas om hur några till och med gömde sig eller vägrade öppna dörren när stipendiaterna kom. Andra var mest förbluffade över upptecknarnas ärende, vissa blev rentav upprörda. «Gubben blev förargad» konstaterade Margit Sjöberg. Hon lät sig dock inte nedslås utan antecknade direkt därefter: «men gumman kanske kan ha något att meddela. Hon var åtminstone litet skrockfull!» (Afg: rapport 2.)

Förtegenhet var alltså ett utbrett bekymmer för 1920-talets västsvenska stipendiater. Frågan är varför? Av de bevarade fältdagböckerna framgår att det ofta handlade om rädsla för att uppgifterna skulle offentliggöras, religiösa spörsål och synen på det förflutna och dess föreställningsvärldar.

Förtegenhet

Hedvig Lundén arbetade som stipendiat i Västergötland år 1927. I sin rapport antecknade hon kort: «Ville inte yttra sig, emedan han hade varit illa ute för en 'tidningsskri- vare'» (Afg: rapport 6).

Citatet vittnar om att arkivet och deras stipendiater inte var de enda som var intresserade av det förgångnas tro, sed och dikt. Tvärtom – intresset för folket och dess minnen formligen exploderade efter sekelskiftet 1900. Otaliga konstnärer och författare inspirerades av allmogekulturen. Hembygdsföreningar sköt upp som svampar ur jorden, hemslöjden blomstrande och hembygds-kunskap infördes som skolämne (Björkroth 2000). Dessutom var folkkulturen en viktig del av såväl nykterhetsrörelsens som arbetarrörelsens verksamhet (Blomqvist 2006; Bohman 1985; Edquist 2001; jfr Skott 2008:37). Förutom folkminnesforskare undersöktes «folket» av dialektologer, folklivsforskare, ortnamnsforskare, rasbiologer med flera. Även

det massmediala intresset var stort. I både landsorts- och stadstidningar av olika politiska färger var artiklar om hur det var «förr i tiden» vanliga. Bara i Västsvenska folkminnesarkivets samlingar finns tusentals artiklar om 1800-talets tro, sed och dikt, urklippta under mel-lankrigstiden från västsvenska tidningar.

Arkivets förhållande till pressen var tve-eggat. Tidningarnas intresse gjorde möjligt för arkivet att nå ut med och öka förståelsen för insamlingsverksamheten. Dessutom anordnade arkivet regelbundet tävlingar i samarbete med tidningar. Via pressen bjöds allmänheten in att delta i insamlingsarbetet; härigenom växte samlingarna med tiotusen-tals sidor upppteckningar. Samtidigt försvå-rade de många folkminnesartiklarna arbetet med att dokumentera «muntligt nedärvd tradition». Hur skulle man kunna avgöra vad som var muntlig traderad kunskap och vad de intervjuade hade läst sig till? Inför fältarbetena instruerades stipendiaterna att noggrant förhöra sig varifrån de intervjuade hade erhållit sina kunskaper: «Särskilt vid sagor, visor och annan folkdiktning bör i varje särskilt fall undersökas, om de möj-ligen härstammar från någon tryckt källa» (Afg: Anvisningar för folkminnesinsamling, 1920-tal). Utifrån sina erfarenheter som upp-tecknare reflekterade stipendiaten Otto Härnqvist över problemet. Han antecknade: «Folk läser för mycket nu för tiden. Och de många populära artiklarna om gångna tiders seder och bruk etc. gör nog inte enbart nytta för forskningen. Korsningen mellan sådana skildringar och barndomsminnena blir ofta nog en monstros bastard» (Afg: brev från O. Härnqvist, 14 juni 1928).

Även på andra sätt uppfattades det mass-mediala intresset som problematiskt. I stipen-diaternas rapporter framställs journalister ofta som konkurrenter – även de var ju ute efter lokalt präglade berättelser om äldre tiders tro, sed och dikt. Till skillnad från stipendiaterna

ville dock tidningsskribenterna inte dokumentera folktron för samtida och framtida forskning utan istället omvandla sina intervjuer med «de gamla» till intresseväckande läsning. För en lokal läsekrets var inte bara berättelserna av intresse. Lika viktigt var detaljerade uppgifter om berättarna. Margot Nilson, stipendiat i Vassända-Naglum år 1928, antecknade i sin fältdagbok:

Började idag med en gammal jägare, Karl Johansson i Skogsäter. Han försäkrade att han visste en hel del men han skulle inte säga något. Nehej, han skulle vara «neutral». Anledningen var att ortstidningarna hade rest omkr. och pumpat en del gamla och sedan satt in det med namn och allt, vilket sårat vederbörande mkt. Trots mina allvarliga försäkringar om endast goda avsikter kunde han inte förmås säga något. (Afg: rapport 30.)

Även andra intressenter av «det folkliga» framställdes som konkurrenser. I sin fältdagbok beskrev Nilson sitt första möte med en potentiell meddelare, som dock tidigare besökts (och avskräckts) av upptecknaren Lars Madsén som arbetade på uppdrag av Landsmålsarkivet i Uppsala (Wirén 1984).

På eftermiddagen besök hos 89-åriga Herman Magnusson i Mörjered, ett par km väster om Öxnered station. Gubben försvann ögonblickligen, när han förstod avsikten med besöket. Madzén, Vänersborg hade varit hos honom förra året och honom fann han mycket besvärlig. Sabla Madzén! Gubben är mkt pigg och har hörsel och minne i behåll. Går till kyrkan varje söndag. Hoppas få tag i honom där. Dålig början! (Afg: rapport 30.)

Stipendiaten Ingemar Lundgren var verksam i Halland sommaren 1927. I ett brev till



arkivet beskrev han hur en meddelare reagerat efter att ha lyssnat på ett radioföredrag om kloka av Ernst Klein på Nordiska museet:

Jag kan anteckna en lustig men ofördelaktig detalj. Den store trollkarlen Birat, död förra året, har en son, som meddelat en del. Jag blev god vän med honom och han tänkte lämna mig ytterligare spec. om faderns konster, som han ännu utövar i smått. Då råkar han höra ett radioföredrag av amanuensen Klein just om «kuchlare», och därefter var det omöjligt att komma till tals med honom. Jag kan också förstå hans synpunkter. (Dagf 269, brev, 19 september 1927.)

Folktron var, hävdade arkivet, kvarlevor av uråldriga föreställningsvärldar (Arill 1920:

«På eftermiddagen besökte jag Gustav Andersson i Munkebo vid Öresjö på gränsen mot Hjärtum ... Han har läst en hel del men visar sig mkt noggrann att inte taga med sådant. God källa, tror jag.» (Afg: Rapport 30.) Foto: Margot Nilson, 1928.

6). För blivande uppptecknare framhöll David Arill (1921:3), som påpekats, att folkminnena rentav var «de sista förblödande resterna av den religion, som var våra fäders, *innan* och *medan* de dyrkade Tor, Oden och Frö». Budskapet förstärktes av att arkivets ledare, docent Hilding Celander, ägnade merparten av sin tid till att undersöka förkristna kvarlevor (Skott 2010).

Folktron tillhörde alltså inte samtiden, och i synnerhet inte framtiden. Tekniska landvinningar och ökad rörlighet lyftes, som vi har sett, fram som förklaringar till att det blev allt svårare att upppteckna folkminnen. Även skolan och kyrkan framställdes som direkta hot mot kvarlevande rester av äldre föreställningsvärldar. Samtidigt arbetade flera av arkivets ledande män själva inom skolväsendet och av stipendiaterna var många, kanske rentav majoriteten, blivande lärare, präster eller prästfruar. Det rådde dock inte några som helst motsättningar mellan att dokumentera folktron och samtidigt verka för «upplysning» och/eller att sprida «kristendomen»; insamlingen syftade ju till att bevara folktron som minnen i arkiven, inte ute i verkligheten.

Däremot rapporterade stipendiaterna om i lokalsamhället befintliga motsättningar mellan «folktrö» och «kristendom». Upprört konstaterade stipendiaten Karl Gustav Izikowitz: «Midsommar firas inte här nu för tiden, eftersom hela trakten angripits av den frireligiösa sjukdomen!» (Afg: rapport 3.) Andra uppptecknare påpekade att både skolan och församlingar länge sökt «bekämpa den gamla vidskepelsen» eller rentav redan «utrotat mycket av de gamla sederna och föreställningarna», vilket fått till följd att »folk drar sig för att tala om del av det som en folkminnesuppptecknare vill ha upplysning om» (Afg: rapport 3 & 26). Konkreta exempel saknas inte. Till exempel mötte den dalsländska stipendiaten Tage Heimer en handlare

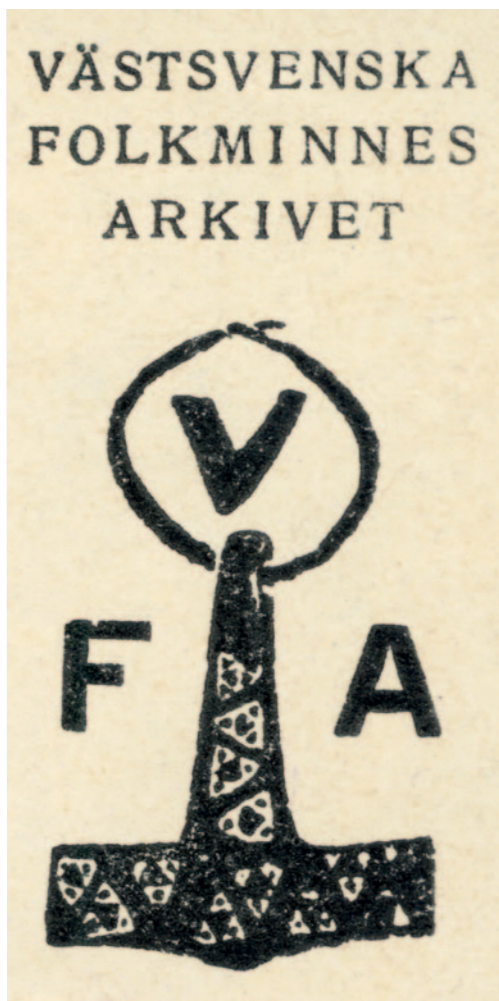
som «ansåg att mitt arbete var syndigt» (Afg: rapport 28). Ragnar Nilsson noterade istället mer generellt att han träffat «många som av religiösa skäl inte vill gå in på 'denna hedendom'» (Afg: rapport 16). Ytterligare två exempel visar hur religiösa meddelare hantlade frågor om det övernaturliga.

Sträng religiositet har gjort mycket och gör också, att man ej gärna talar om naturväsenden, vidskepelse m.m. Ofta söka gamlingarna leda samtalet in på religionens mark; man tillfrågas om det eller det i bibel eller kyrkolära – det är väl för att pröva vad sorts karl jag är. (Afg: rapport 4, C. M. Bergstrand.)

Målet var byn Greva, men under vägen fick jag uppgift på ett par gamla, som jag då for till: Nils Nilsson i Svensbyängen. Av honom var dock inget att hämta (hade varit i Sthlm mesta delen av sin ungdom och mandom); allting vände han in på det religiösa och citerade – för mitt syfte intresselösa – bibelställen. (Afg: rapport 26, O. Härnqvist.)

«Där gammal tro och sed ännu visar sig, är det, som vi såge gengångare från svunna tider» påpekade David Arill (1920:5) i *Riktlinjer för folkminnesinsamlingen*. Långt ifrån alla ville dock betraktas som spöken från det förflutna. Tvärtom är det uppenbart att många gamla som fick besök av arkivets utsända vare sig var roade av att få sina hembygder klassificerade som reliktområden eller, än värre, sig själva som «folkminnen», som kvarlevor från passerade kulturstadier. Det finns ett stort antal exempel på hur meddelare och andra i de besökta socknarna reagerade på och bemötte stipendiaternas uppgift och arbetsmetoder.

Ibland fick stipendiaterna höra att folkminnena helt och hållet hörde till det för-



Torshammaren ingick i arkivets emblem, från 1919 till 1960-talets slut – sannolikt för att synliggöra sambandet mellan folkminnena och förkristen kultur. Emblemet återfinns på i stort sett alla uppteckningar från tidsperioden.

flutna. I juli 1926 besökte Margit Sjöberg en skollärarhustru i Bellefors för att fråga om lämpliga personer att intervjua. Kvinnan hävade dock «att här inte alls fanns några vare sig sedvänjor eller skrock eller något att få reda på». I ett brev till arkivet återkom Sjöberg till saken: «Jag frågade om det fanns några vidskepliga bruk kvar vid t.ex.

barndop, födsel o. dyl, men det hade hon aldrig träffat på, konstigt nog» (Afg: rapport 2). Motsvarande berättades för Izikowitz av en skogsvaktare. Denne placerade inte bara folktron i det förflutna utan dessutom på annan ort:

Han påstår att «allt sånt där stått i tiden» redan. Han berättade endast att folk i skogsbygden och speciellt gamla kolare är oerhört vidskepliga. På min fråga, om han kände till någon gammal kolare, som jag kunde uppsöka, svarade han, att alla de där gamla originalen är döda nu. (Afg: rapport 3.)

Andra försökte istället lyfta fram samtiden och därmed också helt andra perspektiv på sina liv och bygden de bodde i. Gällande en meddelare tvingades Otto Härnqvist konstatera: «Men som nästan alla gamla här har varit mkt uppe i Stockholm o. Norrland och ville bara prata därom». Samma stipendiat rapporterade från ett annat möte. «Var hos 85-åriga Karin Andersson i Folkesgården. Hon hade varit i Amerika i 5 år och ville bara spika engelska» (Afg: rapport 26). Även Margot Nilsons upplevelser av att ha försökt intervjua Läck, en äldre man från Öxneredstrakten, är talande:

På eftermiddagen träffade jag hemlöse gubben Läck, som varit «militär vid Bohusläns regemente». Efter ett par timmars ivrigt samtal hade han verkligen lyckats övertyga mig om att sjörån, lyktgubbar och dyl. bara var synvillor och gamla seder och läkemedel dumheter. Men jag hade inte lyckats få ur honom ett enda ord av värde för forskningen. (Afg: rapport 30.)

I stipendiaternas fältdagböcker finns till och med skildringar om hur andra personer

avbrutit pågående intervjuer om folkliga föreställningar:

Besök hos en gumma som många rekommenderat. Jag tror att hon hade vetat något och också berättat. Men så hade hon en dotter som var lärarinna och – mirabile dictu – höll henne tillbaka. Dessutom spökade en måg. Också han ärad kollega, som «aldrig ville höra talas om något sådant». Stackars lilla gumma! Det vart intet resultat. (Afg: rapport 30.)

Ett sätt att komma runt problemet med «de gamlas» förtegenhet var att – tvärt emot arkivets instruktioner – vända sig till yngre personer. I sin rapport till arkivet förklarade Olle Lindskog varför han inte bara vänt sig till de allra äldsta i socknen:

I sig själv äro de nog mest intressanta, men i synnerhet då det är fråga om övertro, äro de till medelåldern komna mera givande. Om de gamla inte precis tro på det som frågas om, så tyckas de ialla fall hysa en viss rädsla för att man skall tro att de göra det, och så bli de mer försagda. De yngre ha hört de gamla berätta om troll, tomtar, skogsrån o.s.v. men de ha inte själva trott på det, och det faller dem inte heller in att tänka, att en främling skulle tro dem om det. (Afg: rapport 12.)

Carl-Martin Bergstrand, som nära tio år senare själv skulle bli föreståndare för Västsvenska folkminnesarkivet, gav uttryck för samma synsätt – om än i betydligt starkare ordalag:

Jag var igår hos en 81-årig och en 83-årig gubbe i Ölanda. Men får av sådana ej just något mer eller annat än av 71–74-åringar, och de senare är o. i regeln vida

mer lättpumpade, då de i allmänhet höra bättre, prata villigare och kanske inte så beständigt tänker på religionen och hyckla avsky och simulera ovetenhet m. avs. på gamla bruk och föreställningar. (Afg: rapport 4: brev.)

Ideala meddelare

Alla möten var inte misslyckade. I närmast euforiska ordalag rapporterade stipendiaterna emellanåt att de äntligen funnit äldre och bofasta som inte bara kunde återge vad de hört berättas om tro, sed och dikt «förr i tiden» utan faktiskt själva sade sig tro på eller i varje fall inte ställde sig helt avvisande till «folktron».

Ett bra exempel härpå är Carl-Martin Bergstrands rapport till arkivet: «Jag hade en underbar tur i det att jag på vägen träffade 82-årig gumma av gammal infödingssläkt från bergen och skogarna. Hon var en gruva». (Afg: rapport 3.) Stipendiaten Ivan Markendahl, senare kyrkoherde i Steneby, meddelade nöjt att han intervjuat en 76-årig man i Torrskog som hade «hela sin omgivning befolkat av övertroiska väsen» (Afg: rapport 25; jfr Ifgh 705). Även Anna Eriksson berättade att hon funnit en ideal meddelare: Johan Skogsberg, född 1845 i Lerdals socken (Ifgh 1010). Efter att han berättat om sin fars och farfars upplevelser av övernaturliga väsen skrev Eriksson entusiastiskt i sin fältdagbok: «Det är hans fasta övertygelse, att jättar, skogsrån och tomtar och alla dylika varelser äro rester av urfolket i Sverige. 'Detta är fakta sanning', försäkrade han» (Afg: rapport 17). Två år senare var Margot Nilson mer utförlig. I sin fältdagbok beskrev hon sina möten med August Andersson, som kom att bli hennes främsta meddelare i Vassända-Naglum socken.

10.7.1928. Tisdag. Har varit på Myskebacken idag norr om Boteredsjön i norra



«Sen kom Valfrid Wijk in och då frågade jag honom c:a en halvtimme om jakt ... goda svar. Han berättade vidare om spöksyner, som han själv haft o. dyl, Han 'drömmer sant' och 'ser i syne' ... Wijk och hans hustru är goda meddelare, hustrun kanske bäst. Han pratar så oerhört, så det går mycket tid åt, då man ju måste sitta och höra på en hel del onödigt. Man kan ju inte anställa korsförhör, utan de måste få prata på en smula också.» (Afg: rapport 2.) Foto: Margit Sjöberg.

delen av min socken. Där bor en gammal gubbe på 80 år, som är född i Väne-Ryr men har bott länge här uppe. Jag hade varit så nyfiken på Aug. Andersson och rädd att bli bortkörd. Men det var en underbar liten gubbe, som själv levde till en del i den gamla andan samtidigt som han med vaket intresse talade om T.T.-s sista nyheter angående nordpolsfararna och andra aktuella frågor. Var så söt emot

mig och talade fullkomligt förtroende-fullt om vad han själv upplevat och vad de gamla berättat, medan vi gick och plockade smultron och nattvioler tillsammans. Jag fick hans löfte om hjälp vid förnyat besök. Och kaffe på köpet. Varken motvind, mörker eller en olidlig s.k. vägförbättring kunde därför få mig ur stämning när jag körde hem vid 10-tiden. Tvivlar på att den här boken skrivs enligt receptet, men det kan inte hjälpas. En dagbok är i alla fall en dagbok, och jag kan sätta mig att tjuta över en gammal gubbe som vänder ryggen till mig. –

18.7.1928. Onsdag. Trampade i väg upp till Myskebacken idag och fick för en gångs skull full valuta. August har verkligen upplevat en smula. Och vad han inte själv varit med om har han hört trovärdiga människor berätta. Och farmodern har allt haft en smula häx för sig. Och så är August så öppenhjärtlig och orädd. «När det är sådant fröken vill ha reda på, så får jag väl tala om det. Var så god och tag kakor.» Jag skulle kunnat sitta där hela natten om jag inte haft medlidande med den gamle också. –

2.8.1928. Torsdag. Varit hos högt älskade August Andersson på Myskebacken. Vad allt han berättar blir levande! Och hans uttrycksfulla ansikte och gester. Kanske borde jag ägnat mer tid åt honom, och struntat i att försöka de många, som visat sig omöjliga. (Afg: rapport 30.)

Ett annat exempel är Hedvig Lundéns anteckningar om och uppteckningar efter mötena med Ida Lund, född 1860 i västgötska Närunga. För den unga stipendiaten berättade Lund om troll, maran, spöken, kloka och, inte minst, föreställningar knutna till födelse och dop samt död och

begravning (Ifgh 1166–1168). I sin fältdagböcker redogjorde Lundén för mötena dem emellan.

2.12. Gick till Ida Lund, Ljurs fattigstuga ... Har hört mycket talas om henne. Det ska vara en klok gumma. «En rackäring och ett hår av hin» säger kyrkoherden. Nå, få se. Är mycket nyfiken. Men den promenaden var i alla fall för-gäves. Hon var inte hemma. Vägen fram och tillbaka tog ett par timmar. –

5.12. Äntligen har jag träffat «Lunda-Ida». Hon höll på med att göra «julakronor» då jag kom in. Liten, mörk verkar tatterska [ålderdomligt begrepp, jfr Fernstål och Hyllén-Cavallius 2020: 15–21]. Nå, vi två blev goda vänner i alla fall. Vi drack kaffe och pratade i flera timmar. Och hon kunde prata. Hade rysligt mycket att berätta. Här har jag arbete en dag till.

6.12. Åter till Lunda-Ida. Idag bakade hon. Fick kaffe och nybakat rågbröd. Men hon berättade hela tiden hon höll på att grädda brödet. Även idag pratade vi flera timmar. (Afg: rapport 6.)

Ofta beskrivs meddelare av detta slag som säregna, rentav unika. Skrockfulla och vidskepliga är andra återkommande omdömen, liksom beundransvärda. De gamla uppfattades, för att återigen nyttja David Arills (1923:4) ord, som «de sista av den döende allmogekulturens riddarvakt».

Sverige i förändring

Den nya tiden tränger fram överallt. Liksom sägnens jättar flyktade uppåt bergen, när de hörde kyrkklockans toner, så flyr den gamla tiden mot ödemarken vid ljudet av lokomotivets ångvissla. De gamlas sagor, sägner, visor, trosföreställ-

ningar och seder kan inte leva i de moderna samhällenas stenkolsrök – de söker sig allt längre bort, men det nya följer dem i spåren, och snart har de inte längre någon fristad. (Arill 1920:8.)

Som framgått präglades folkminnesinsamlingen av både evolutionism och devolutionism. Bilden av ett Sverige i förändring, och i regel förbättring, återkommer gång på gång i arkivets instruktionsskrifter och utgjorde rentav en förutsättning för insamlingsverksamheten. Det gällde att skynda sig att dokumentera de sista kvarlevorna, snart skulle det vara för sent. «Folkminnena angripes från två håll. Döden skördar deras sista bärare, och det nya släktet är flyttat över i en annan kulturvärld» konstaterade David Arill (1923:3) i *Våra gamla*. Folkminnesföreningens ordförande, docent Hilding Celander, instämde: folkminnena är «döende minnen av en tid, som är oåterkalleligen förbi» (Dagk 29).

Folktron både sattes på piedestal och avfärdades som vidskepelse, ofta samtidigt. Äldre föreställningsvärldar uppfattades ofta som omistliga källor till kunskaper om det förflutna men emellanåt framhölls de istället som resultat av missbruk eller psykiska besvär. Både forskare, stipendiater och med all sannolikhet också en stor del av Sveriges övriga befolkning verkar dessutom ha varit överens om att folktron tack och lov höll på att övergå till historien, till ett snart passerat stadium av utvecklingstrappan. Inte för inte jämfördes folktron ofta med barnatro, något som vi höll på att växa ur. Som vi har sett påverkade tankegångar som de ovanstående onekligen insamlingsverksamheten och därmed, i förlängningen, vad vi idag finner i arkivets samlingar.

I *Förtegenhet vid etnologiska intervjuer* (1986) har etnologen Anders Gustavsson diskuterat liknande frågor. I mångt och mycket bekräftar min studie av stipendiat-

rapporterna Gustavssons slutsatser: folktron var omstridd och hade ett lågt anseende i lokalsamhället; att erkänna att man trodde på eller ens hade djupa kunskaper om övernaturliga väsen upplevdes som ett hot mot det egna och familjens anseende. Som framgått av exemplen från rapporterna förde några intervjuade istället in samtalen på religionens mark eller tog upp mer samtida förhållanden. Andra förlade folktron till historien eller någon annanstans, ibland avfärdades istället äldre föreställningar som «rena dumheter». Många – kanske rentav flertalet – av de tillfrågade ville överhuvudtaget inte låta sig intervjuas om folktron.

Folktro?

Vad är det då vi idag hittar i arkivens samlingar? Folktro är ett, minst sagt, komplicerat begrepp och består av en sammansättning av 'folk' och 'tro'.

Flera definitioner av begreppet utgår från föreställningar vid sidan av vad officiell religion och etablerad vetenskap förkunnar. I teorin fungerar definitioner som dessa, men knappast i praktiken. Gränserna emellan officiell/inofficiell och etablerad/oetablerad är mer än otydliga. Under 1800- och det tidiga 1900-talet rådde det inte – lika lite som idag – konsensus om vad officiell religion eller etablerad vetenskap var. Dessutom varierar uppfattningen om gränserna över tid, från plats till plats, rentav från person till person. Här har jag dock gjort det enkelt för mig. Istället för att själv försöka avgränsa området anammar jag, som påpekats, Västsvenska folkminnesarkivets definition. I den här studien är folktro alltså sådant som arkiven definierade, dokumenterade och arkiverade som folktro.

Begreppet folktro inbegriper dock även efterledet 'tro'. Trodde de intervjuade på det som upptecknades, på folktron? Rent generellt är det allt annat än lätt att avgöra hur



mycket någon tror på något – det är inte bara tids- utan också situationsbundet. Tro och tvivel har dessutom en tendens att gå hand i hand. Utsagor är likaså svårbedömda; det man intellektuellt sett förkastar kan mycket väl alltså påverka ens handlingar, åtminstone ibland (Lindahl 1985; jfr Campbell 1996; Skott 2021). Tror man då?

Utifrån folkminnesarkivets samlingar är det oftast helt omöjligt att dra slutsatser om enstaka meddelares tro. Memorat är förhållandevis ovanliga i arkivmaterialet, sägner och ritbeskrivningar finns däremot i tiotusentals. Att någon kunde återge en sägen om maran eller om hur engelska sjukan hade botats behöver dock, givetvis, inte alls betyda att personen ifråga ens var i närheten av att tro på berättelsen eller själv utfört ritualen. Detta framgår, som vi har sett, tydligt av fältrapporterna. Flera stipendiater hävdade att det var få gamla som kunde berätta om folktron och än färre som faktiskt trodde. Några vände sig rentav medvetet till personer som definitivt inte var troende – dessa var enklast att intervjua.

«Jag hade massor av vårtor, händerna fulla. Jag hade försökt med fläsk, som jag strukit över händerna med och grävt ned under en sten. Det hjälpte inte. Då lärde de mig – jag minns ej vem det var – att gå till en grind, som de kört ett lik igenom. När det regnade skulle jag samla droppar från grindspjälorna och stryka på vårtorna. Det gjorde jag och de gick bort med detsamma.» Ifgh 979:76.) Uppteckning efter Jonas Nyman, född 1854 i Yxtjärn. Foto: John Granlund.

Faktum är att det också, åtminstone ur arkivets perspektiv, var tämligen ointressant huruvida en enskild meddelare trodde på det som upptecknades eller inte. Syftet med insamlingen var, som framgått, inte att dokumentera tro i 1920-talets Sverige utan att rädda resterna eller kvarlevorna av betydligt äldre föreställningsvärldar. Det som efterfrågades var primärt *kunskaper om allmogesamhällets folktro*, inte de enskilda meddelarnas förhållande till eller uppfattningar om densamma. En ideal uppteckning var rentav fri från både antaganden och tolkningar. Det var forskarnas uppgift att utifrån samlingsresultatet (uppteckningar om hur man trodde förr) rekonstruera äldre tiders föreställningsvärldar, ibland rentav förkristna.

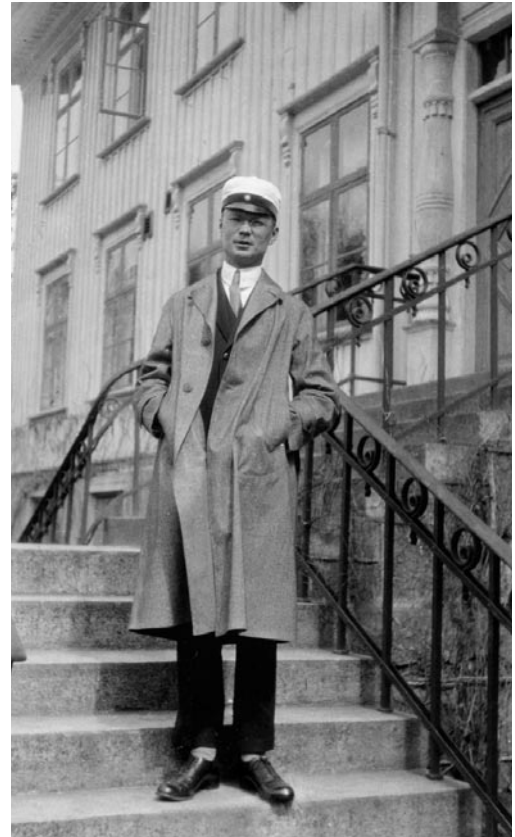
Det äldre materialet i folkminnesarkivets samlingar var alltså inte tänkt att användas för studier av samtida tro på väsen etc. Om så hade varit fallet hade frågorna ställts på annat sätt. Att idag – som så ofta görs – använda uppteckningar för att illustrera vad de intervjuade trodde på är i bästa fall tveksamt, i värsta fall inte bara direkt felaktigt utan också rent vilseledande.

Folktron och framtiden

Låt oss till sist återvända till artikelns början och stipendiaten Karl Gustav Izikowitz möte med Johan Stork på Krikeberg, Liareds socken. Som vi har sett uttryckte Izikowitz – senare känd antropolog, museichef och professor – en (skämtsam, får vi anta) önskan om att skicka hela Stork, hans byxor, hus och husgeråd till ett museum. Vad betyder det?

Att musealisera något innebär (åtminstone oftast) att lyfta bort det från sitt ursprungliga sammanhang till ett museum där det bevaras, systematiseras, tillgängliggörs och ibland rentav ställs ut. I regel anses det som finns på ett museum vara värdefullt, det anses representera något slags gemensamt

kulturarv. Samtidigt kan musealisering vara en mer eller mindre medveten strategi för att synliggöra utveckling. Att föra in något i ett historiskt inriktat museum innebär att stämpla det som historia, som tillhörande det förflutna. Motsvarande gäller för arkiv i allmänhet och folkminnesarkiv i synnerhet. Folkminnesarkivets verksamhet präglades av såväl nostalgi som framtidstro. Gång på gång påpekade arkivets samlingsledare att samhälleligt framåtskridande utgjorde ett reellt hot mot folkminnena. Samtidigt hävdades lika ofta att (merparten av) de gamlas tro, sed och dikt inte hörde hemma i det moderna



I slutet av 1920-talet kombinerade Carl-Martin Bergstrand studier i folkminnesforskning i Lund med arbetet som stipendiat åt Västsvenska folkminnesarkivet. På 1930-talet blev han dess föreståndare. Okänd fotograf (Isof).

samhället. Folkminnena är oersättliga, påpekade Arill (1932), för att strax därefter förtydliga: «inte så, som om det skulle vara livsdugligt, och för vår tid ändamålsenligt, utan därigenom att det är det viktigaste medlet att sprida ljus över fädernas tankevärld». I andra skrifter är han än tydligare: «Det gamla passar inte in i den nya tiden. Det har fyllt sin uppgift» (Arill 1929:238). Samtidigt gällde det att rädda så mycket som räddas kunde undan glömskan. Folkminnena var en omistlig del av vår historia. Det var rentav en nationell plikt att ge folkminnena en fristad – i arkiven (se t.ex. Arill 1929:238; jfr Skott 2008:284).

Tack vare arkiven fick folkminnena, för att citera en artikel i *Göteborgs-Tidningen* (1928-09-03), «en hedersam begravning och ett minnesmärke». Det som skulle sparas i arkiven var minnen av det förflutnas andliga kultur. Genom att arkiveras erkändes minnens värde samtidigt som de förpassades till historien. I arkiven kunde man ta del av upp-teckningar om hur man tänkte, trodde och levde *förr*, och därmed inte nu. Genom att definiera det förgångna som förflutet tydliggörs samhällelig utveckling (jfr Björkroth 2000:197, 202, 207). Då det förflutna tas om hand och ges en fristad – eller, om man så vill, en gravplats – upphör det samtidigt också att vara en belastning för samhällets framtidskridande (Alzén 1998:33; Eriksen 1999; jfr Engman 1999:168). Som etnologen Orvar Löfgren (1991:105) har påpekat kan mellan-krigstidens musealisering av allmogekulturen rentav ses som en del av det pågående folkhemsbygget: «Folkhemmet baseras på en föreställning om kollektivt framsteg: en enad nation som beslutsamt tågade in i en gemensam framtid. På denna resa måste gammalt bagage, föråldrade vanor, traditioner och lojaliteter kastas i diket eller lämnas in på museernas effektförvaringar». Även folkminnes-



arkiven kan, som framgått, förstås som ett bokslut över allmogekulturen och därav även som ett led i uppbyggandet av folkhemmet (jfr Björkroth 2000:201, 207; Nilsson 2004:108, 136).

I sina fältdagböcker uttryckte stipendiaterna beundran, rentav kärlek, till de gamla, deras liv, berättelser och föreställningar. Samtidigt stämplades de intervjuades «tro, sed och dikt» som utdöende och ålderdomliga kvarlevor tillhörande det förflutna snarare än samtiden eller framtiden. Ur det här perspektivet kan man rentav se upp-tecknarna som kringresande tjänstemän i det modernas tjänst. Med studentmössan på reste ut från städerna till landsbygden. Där pekade de ut (och dokumenterade) sådant som var föråldrat och som om inte passade in i framtidens Sverige: olidliga vägar, nedgångna hus, odrickbart kaffe och, inte minst, tron på tomtar och troll.

Litteratur

Alzén, Annika 1998. *Fabriken som kulturarv. Frågan om industrilandskapets bevarande i*

Stipendiaten Olle Lindskog dokumenterade ålderdomliga byggnader i Värmland. På bilden visas ett s.k. pörte i Mangen, Vitsands socken. Foto: Olle Lindskog, 1926.

- Norrköping 1950–1985. Stockholm, Brutus Östling Symposium.
- Björkroth, Maria 2000. *Hembygd i samtid och framtid 1890–1930. En museologisk studie av att bevara och förnya*. Umeå, Umeå universitet.
- Blomqvist, Håkan 2006. *Nation, ras, civilisation i svensk arbetarrörelse före nazismen*. Stockholm, Carlsson.
- Bohman, Stefan 1985. *Arbetarkultur och kultiverade arbetare. En studie av arbetarrörelsens musik*. Stockholm, Nordiska museet.
- Campbell, Colin 1996. Half-belief and the paradox of ritual instrumental activism. A theory of modern superstition. *The British journal of sociology*, vol 47 (1), s. 151–166.
- Dundes, Alan 1986. *Den devolutionistiska premissen i folkloristisk teori*. Stockholm, Institutet för folklivsforskning.
- Edquist, Samuel 2001. *Nyktra svenskar. Godtemplarrörelsen och den nationella identiteten 1879–1918*. Uppsala, Uppsala universitet.
- Engman, Jonas 1999. *Rituell process, tradition och media. Socialdemokratisk första maj i Stockholm*. Stockholm, Stockholms universitet.
- Eriksen, Anne 1999. *Historie, minne og myte*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Fernstål, Lotta och Charlotte Hyltén-Cavallius 2020. *Ett lapptäcke av källor. Kunskapsproduktion om romer och resande vid arkiv och museer*. Lund, Nordic Academic Press.
- Frykman, Jonas 1979. Ideologikritik av arkivsystem. *Norveg*, vol 22, s. 231–242.
- Granlund, John 1929. Trollformler från Värmlands och Dalarnes bergslag. I David Arill (red.). *Västsvenska folkminnen*, Göteborg, Västsvenska folkminnesföreningen, s. 82–103.
- Gustavsson, Anders 1982. *Förtegenhet vid etnologiska intervjuer. Några exempel på informationsbarriärer hämtade från fältarbeten i västra Sverige*. Lund, Signum.
- Lilja, Agneta 1996. *Föreställningen om den ideala uppteckningen. En studie av idé och praktik vid traditionssamlade arkiv. Ett exempel från Uppsala 1914–1945*. Uppsala, Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.
- Lindahl, Carl 1985. «It's only folklore... ». Folklore and the historian. *Louisiana folklore. The journal of the Louisiana historical association*, vol 26 (2), s. 141–154.
- Lowenthal, David 1985. *The past is a foreign country*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Löfgren, Orvar 1991. Att nationalisera moderniteten. I Anders Linde-Laursen och Jan Olof Nilsson (red.). *Nationella identiteter i Norden – ett fullbordat projekt?* Stockholm, Nordiska rådet, s. 101–117.
- Nilsson, Bo G. 2004. I framtidens salt. Om museernas och folklivsforskarnas bidrag till folkhemsbygget. I Cecilia Hammarlund-Larsson, Bo G. Nilsson och Eva Silvé (red.). *Samhällsideal och framtidsbilder. Perspektiv på Nordiska museets dokumentation och forskning*. Stockholm, Nordiska museet, s. 67–139.
- Nordberg, Andreas 2013. *Fornnordisk religionsforskning mellan teori och empiri. Kulten av anfäder, solen och vegetationsändrar i idéhistorisk besynning*. Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs Akademien.
- Salmonsson, Anders 2003. Documentation and Research. I Lauri Honko (red.). *Thick corpus, organic variation, and textuality in oral tradition*. Helsinki, Finnish Literature Society, s. 197–213.
- Skott, Fredrik 2008. *Folkets minnen. Traditionsinsamling i idé och praktik 1919–1964*. Göteborg, Göteborgs universitet.

- Skott, Fredrik 2010. Hilding Celander (1876–1965). I Mats Hellspång och Fredrik Skott (red.). *Svenska etnologer och folklorister*. Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs Akademien, s. 69–78.
- Skott, Fredrik 2013. «Det har varit gräsligt roligt, men resultatet?» En uppteckning. Flera röster. Om Margot Nilsons fältarbete i Väne härad, 1928. *Svenska landsmål och svenskt folkliv*, vol 339, s. 63–95.
- Skott, Fredrik 2021. *Vardagsskrock. Från abrakadabra till önskebrunn*. Lund, Polaris fakta.
- Wirén, Karl-Hugo 1984. Lars B. Madsén. I *Svenskt biografiskt lexikon*, vol 24, s. 640.
- Wolf-Knuts, Ulrika 1994. Tiden/historien som dimension i etnologisk och folkloristisk forskning med speciell hänsyn till nostalgi. I Anders Gustavsson (red.). *Tiden och historien i 1990-talets kulturforskning. Föredrag vid en nordisk forskarkurs i Uppsala*. Uppsala, Uppsala universitet, s. 62–80.
- Arill, David 1929. Från allmogetraditionens skördefält. I David Arill (red.). *Västsvenska folkminnen*. Göteborg, Västsvenska folkminnesföreningen, s. 238–295.
- Arill, David 1932. Spökplatser och offerkällor. *Bohusläningen*, 30 september 1932.
- FmFt 1928 = Årsberättelse av Institutet för folkminnesforskning vid Göteborgs högskola för år 1927. *Folkminnen och folk-tankar*, vol 15, s. 51–60.
- Liungman, Waldemar 1928. *Frågebok för folkminnesinsamling*. Göteborg, Institutet för folkminnesforskning vid Göteborgs högskola.
- Lundqvist, Martin 1923. *Om vår gamla folkmedicin*. II. Stockholm, Studentföreningen Verdandi.
- von Sydow, Carl Wilhelm 1919. *Våra folkminnen. En populär framställning*. Lund, Domsförlaget.

Otryckta källor

- Institutet för språk och folkminnen:
 Avdelningen för arkiv och forskning i Göteborg (Afg).
 Folkminnessamlingarna (Dagf & Ifgh).
 Klippsamlingen (Dagk).
 Tjänstearkivet: Korrespondens.
 Stipendiatrapporter.
- Nordiska museet (Nm):
 Waldemar Liungmans arkiv: Kurs i folkminnesinsamling.

Om grønlandernes immaterielle sjel

Overtro som kulturoversettelse og vitenskapskritikk på
1700-tallet

Åmund Norum Resløyken

IKOS, Universitetet i Oslo

a.n.resløyken@ikos.uio.no

Abstract:

This article presents a close reading of the concept of the soul as shown in the Greenland Missionary Poul Egede's 1741 book *Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand Og Beskaffenhed* and how the concept is utilized in contemporary ethnographic works on the greenlanders and their 'superstition' and 'religion'. The article argues that Poul Egede's translation of key kalaallisut words and their utilization as showing superstitious practices can be understood considering the natural philosophical debates of its time, where the notions of 'spirit' and 'soul' were concepts of paramount concern. Further, the article presents an argument that 'superstitio' – as it was understood in the 16th century – draws on these debates, which in turn informed Poul Egede's translations and the subsequent image of an Inuit conception of the soul.

Keywords:

- Poul Egede,
- tarraq,
- tarneq,
- soul,
- superstitio,
- physico-theology

Min første jobb på universitetet var som vitenskapelig assistent for Arne Bugge Amundsen. Som del av hans forskning på religiøse grupperinger i det tidligmoderne Norge, var det første oppdraget jeg fikk å samle en bibliografi over hva som hadde blitt skrevet om Herrnhuterne eller Brødrevennene i Skandinavia. I 2012 var det egentlig ikke så mye, spesielt for Norges del, men Arne har senere bidratt til å forbedre situasjonen (Amundsen 2024). I Danmark var derimot historien om herrnhutismen nært knyttet opp mot den tidlige koloniseringen av Grønland, som jeg da forstod og fortsatt tenker er en del av historien som for-

tjener langt større kulturhistorisk oppmerksomhet.

Danmark-Norges kolonisering av Grønland startet med Hans Egedes (1686-1758) opprettelse av misjonsstasjonen og kolonien Haabets Ø på Grønlands vestkyst i 1721. I 1728 ble kolonien flyttet til Godthaab, dagens Nuuk, og i 1733 fikk herrnhuterne tillatelse av Kristian 6. til å etablere en misjon tett inntil Egedes. Den ble fort en konkurrent i misjonsarbeidet. Som Arne har vist, så er det ikke alltid lett å skille den statskirkelige og den herrnhutiske pietismen i begynnelsen av 1730-årene (Amundsen 2024:6, 27). Skillet ble imidlertid langt ster-

kere utover tiåret og kulminerte i Kristian 6s konventikkelforordning, utferdet i 1741 (Amundsen 2024:29–32). Likevel er det også slik at begge disse pietistiske retningene forholdt seg til den omfattende utviklingen av naturfilosofien i samme periode. Det er i denne på mange måter komplekse situasjonen at de første etnografiske beskrivelsene av den inuittske kulturen på Grønland ble til, beskrivelser som kom til å prege det europeiske bildet av urfolksskikker og, som jeg vil argumentere for her, bidro til å kategorisere skikkene som overtro.

Utgangspunktet for denne artikkelen er at begrepet 'sjel' vokser ut av en forståelse av mennesket som ble utviklet i antikkens og den kristne verden. Det er et begrep som forutsetter visse former for ontologisk posisjonering av mennesket i relasjon til sine omgivelser og sånn sett er det også et begrep som har ontologiske konsekvenser. Begrepet muliggjør enkelte forestillinger om religion, psykologi og bevissthet og umuliggjør andre. Ved å nærlese tekstene fra de tidlige grønlandske misjonærene er det mulig å se konturene av en forståelse av mennesket som var radikalt annerledes enn den hvor sjelen ble forstått som en immateriell bestanddel av det materielle mennesket.

I denne artikkelen vil jeg diskutere beskrivelser av det forfatterne gjenkjenner som grønlandernes sjel i tre tekster. Jeg vil nærme meg hvordan disse tekstene kan belyses ut fra samtidens teologiske og naturfilosofiske diskurser. Hans Egedes *Det gamle Grønlands nye Perustration, eller Naturel-Historie* (1741) er trolig den mest kjente av disse tekstene.¹ Men den herrnhutiske his-

torikeren David Cranz' (1723–1777) langt mer omfattende *Historie von Grönland* (1765) har sannsynligvis hatt vel så stor innvirkning på europeeres bilde av Grønland. Begge disse har et kapittel med en omtrent likelydende tittel som omtaler Grønlandernes 'superstitioner'. Hos Hans Egede heter kapittelet «Om Grønlandernes Religion eller Rettere Superstitioner» og i den svenske oversettelsen av Cranz' verk, utgitt i 1769, heter det: «Om Grönlandarnes Religion, eller fast mera, Superstition.»² Den tredje teksten jeg skal forholde meg til er Poul Egedes *Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand Og Beskaffenhed, Forfattet I Form af en Journal fra Anno 1734 til 1740*, utgitt i 1741. Poul Egede (1708–1789) var sønnen til Hans Egede. Poul blir ofte omtalt som den første som lærte seg grønlandernes språk flytende. Han hadde kommet til Grønland som barn sammen med sin far og vokste opp i nær kontakt med inuitter, omgitt av det grønlandske språket. Pouls bok, som er skrevet i journalform, viser en rekke episoder som kommer igjen i Hans Egedes og David Cranz' kapitler om grønlandernes religion. Hans og Poul Egedes bøker ble imidlertid utgitt samtidig, i 1741, og i forordet henviser Hans også til sønnens observasjoner som underlag for sin skrift (H. Egede 1741: Fortale til Læseren). Samme år ble Hans Egede utnevnt til superintendent eller biskop over Grønland. Det er altså tre tekster som står i et tett intertekstuell forhold til hverandre, som danner kjernen av materialet jeg undersøker.

1. Et manuskript fra 1724 hadde allerede blitt utgitt i 1729 med samme tittel, men uten forfatterens kjennskap (H. Egede 1729). Teksten var redigert av en venn av Egede, som også en tid hadde vært på Grønland, og er vesentlig kortere enn 1741-utgaven (jf. H. Egede 1729:[frontispis]; 1741:Fortale til Læseren).
2. I Cranz' originalutgivelse heter kapittelet «Von der Religion oder vielmehr Superstition der Grönländer». For å forenkle lesbarheten har jeg valgt å bruke den svenske oversettelsen, som, i motsetning til flere senere oversettelser, forholder seg tett til originalteksten.

Det er Poul Egedes passasjer hvor begrepet 'sjel' nevnes, som utgjør grunnlaget for min nærlesning av disse tekstene. Av de i alt åtte relevante passasjene jeg har funnet, har jeg i større eller mindre grad forholdt meg til de hvor begrepet sjel benyttes for å oversette forestillinger tillagt grønlenderne. Passasjene i Poul Egedes journaler har dannet grunnlag for mange av de påstandene Hans Egede fremsetter i sin etnografiske tekst. David Cranz har benyttet seg av de samme beskrivelsene, som han enten hentet direkte fra Hans Egede eller via andre verker. Derfor har jeg benyttet H. Egedes og Cranz' tekster for å belyse hvordan episodene hos Poul Egede blir omgjort til generelle påstander om grønlendernes forestillinger. Utvalget av passasjer belyser en viss form for oversettelse som overordnet kan karakteriseres som en 'gjenkjennelse' av bibelske og religiøse fenomener, innenfor og utenfor kristnede områder. Disse oversettelsene setter rammer for den kontekstualiseringen Hans Egede og David Cranz viser til i sine kapitteloverskrifter – en forhandling om 'superstitioner' og 'religion'.

De intertekstuelle forbindelsene mellom de tre tekstene har bidratt til hvordan inuitenes forestillinger og praksiser ble beskrevet utover 1800- og 1900-tallet. Søren Rud (2017) har beskrevet hvordan det kulturelle bildet av en arketypisk inuittsk fangstmann fikk representere grønlenderen i dansk kolonial politikk. Selv har jeg skrevet om virkningshistorien av Cranz' bok i en norsk sammenheng og E. B. Tylors bruk av Cranz i konstruksjonen av begrepet animisme (Resløkken 2021). Det som likevel ikke er undersøkt i særlig grad er hvorfor disse 'urtekstene' portretterer grønlendernes religion slik de gjør. Det er dette denne artikkelen vil belyse. Med inspirasjon fra Arne Bugge Amundsen vil jeg løfte fram de historiske beskrivelsene og stille hans grunnleggende

kulturhistoriske spørsmål: «*Hvorfor* har det blitt slik, og hvorfor har det akkurat blitt slik?» (Amundsen 1999:13). Med andre ord: Hvorfor beskrives prekoloniale grønlandske forestillinger om mennesket som å ha et begrep om sjelen, og hvorfor framstår disse beskrivelsene slik de gjør?

Sjelen, overtroen, vitenskapen og religionen

Det kulturhistoriske spørsmålet jeg siterte ovenfor er hentet fra Amundsens artikkel *Med overtroen gjennom historien* (1999). I denne innflytelsesrike artikkelen argumenterte han for utviklingen av en «overtrokanon» bestående av «mundheld», folkemedisin og trolldom, skikk og tro, feiringer av livshøytider og årshøytider (Amundsen 1999:17). Amundsen støtter sin analyse blant annet på Erik Pontoppidan, som kan karakteriseres som en av de fremste målbærerne for statspietismens kunnskapssyn på midten av 1700-tallet. Poul Egede oversatte Pontoppidans katekisme til det skriftspråket som han hadde utviklet for grønlandsk (Kalaallisut) i 1739. Den var dermed en av de aller første tekstene på språket (Kjærgaard 2011:139). Ifølge Amundsen mente Pontoppidan at overtroen skulle møtes «med latter og med forklaringer hentet fra menneskelig erfaring» (Amundsen 1999: 19). Det er strategier som ble benyttet i utstrakt grad på Grønland. Det er likevel verdt å merke seg at 'superstitioner' (overtro) også ble brukt konstruktivt, som et retorisk verktøy til å argumentere for en pietistisk naturfilosofisk lære i møte med samtidens opplysningsfilosofier. Med andre ord, overtro ble ikke bare brukt til å kategorisere den dansk-norske allmuens problematiske kulturelle uttrykk, som Pontoppidan var særlig opptatt av. Overtro var også viktig for å sikre egen – i dette tilfellet pietismens – virkelighetsforståelse. I både Hans Egedes

og Cranz' framstillinger av grønlendernes 'superstitioner' er de konkrete praksisene og forklaringene diskreditert, samtidig som de til dels blir omskapt til uttrykk for en indrettro, lik pietistene argumenterte for. Det bidro til å gjøre overtroens fenomener til interessante objekter å beskrive, sammenligne og organisere i en overtrokanon. Det er denne bruken av overtro jeg argumenterer for at Hans Egede og David Cranz benyttet da de fastholdt at det tross alt er snakk om en form for 'religion'.

Den vanlige forestillingen om mennesket på 1700-tallet var tredelingen i kropp, ånd og sjel. En slik oppdeling viste for eksempel Poul Egede i sin gjengivelse av en samtale med grønlenderne om treenigheten (P. Egede 1741:23). Historikeren Richard Serjeantson omtaler den tidligmoderne naturfilosofiske læren om sjelen som en aristotelisk arv. Aristoteles *De anima* (*Om sjelen*) og en rekke kommentarer til teksten dannet grunnlaget for naturfilosofisk pedagogikk og tenkning om emnet fram til midten av 1600-tallet (Serjeantson 2011:120). I protestantisk kontekst utgjør Philipp Melanchtons *Commentarius de anima* (1540) en av kommentarene. Melanchton (1497–1560) hadde argumentert for at den udødelige sjelen var individuell, og denne forestillingen ble rådende luthersk teologi på 1700-tallet (McDonald 2015: 114, 126). Den viktige naturfilosofiske diskusjonen om sjelen dreide seg ikke så mye om den udødelige sjelen, men mer om ånd eller den delen av sjelen som animerte kroppen, fikk kropp til å bevege seg, hjertet til å slå, lungene til å puste inn luft, og, i noen formuleringer, til å tenke. I aristotelisk filosofi hadde disse evnene vært tillagt en immateriell 'form', i motsetning til en formløs 'substans' som ble animert. Med fremveksten av de mekanistiske naturfilosofiene på 1600-tallet, peker Serjeantson på, ble den aristoteliske autoriteten på emnet forkastet, om enn ikke

nødvendigvis den aristoteliske modellen for sjelen. I stedet ble det som hadde vært tillagt aristotelisk form og substans kollapse til en størrelse, 'materie'. Dualismen som fulgte – som anså virkeligheten for å bestå av en materiell og en immateriell del – gjorde at det ble viktig å vise hvordan den immaterielle sjelen kunne virke på det materielle legemet. Den tidligmoderne diskusjonen om sjelen var altså en forhandling om grensene for mekanistisk vitenskap, hvor sjelen var et viktig grenseobjekt (Clark 1997:301; Serjeantson 2011: 129). Descartes (1596–1650) argumenterte for eksempel for at det kun var mennesker som hadde 'sjel', i betydningen en immateriell og udødelig sjel (eller sinn) som var ansvarlig for blant annet den rasjonelle tanken (Serjeantson 2011:129). Descartes forkastet dermed ånden som et eget animerende prinsipp. I sin utforskning av blodsirkulasjonen argumenterte William Harvey (1578–1657) på den annen side for at ånden var en integrert del av kroppene til både mennesker og dyr og at den hadde sitt sete i blodet (Thomson 2008:69). Nært relatert til disse naturfilosofiske diskusjonene var også diskusjonen om 'superstitio' i forbindelse med trolldom, som kretset om hvordan ånder skulle forstås som virkende i verden og på menneskekroppen (Clark 1997:298–305).

Da Hans Egede ble immatrikulert på Universitetet i København i 1704 var det rådende teologiske synet, og den teologiske utdanningen, preget av naturlig teologi. Den var opptatt av hvordan mennesket kunne erkjenne Gud gjennom skaperverket og det var dermed en retning som gikk i nær dialog med tidens naturfilosofi og som på mange måter gav den legitimitet (Kjærgaard 2021b:78). Hans Egede var en godt belest student, men var mest opptatt av tekster som kunne legitimere hans ønske om å drive misjon hos hedningene, noe den protestantiske verden tidligere hadde vært negativ til.

Han fant argumenter blant annet i tekstene til pietismens grunnlegger Philip Jacob Spener (1635–1705), men også hos grunnleggeren av Laplandsmisjonen Thomas von Westen (1682–1727), Rostock-professoren Heinrich Müller (1631–1675) og lederen for den britiske indianermisjonen, Cotton Mather (1663–1728) (Kjærgaard 2021b:80–81). Disse forfatterne argumenterte alle for et naturteologisk syn hvor hedningene ble antatt å ha en naturgitt kjennskap til Gud, om enn skjult under lag av overtro. Cotton Mather kan illustrere hedningemisjonærenes teologiske posisjon. Samtidig som han var involvert i trolldomssakene i Salem i 1692–93, var han også involvert i tidlige forsøk med koppevaksine. Koppevaksinene var kontroversielle, og enkelte anså dem for å intervensjonere i Guds forsyn. Mather, som fastholdt at kropp og sjel var uløselig sammenbundne deler av Guds skaperverk, argumenterte samtidig for at medisinsk behandling var en del av Guds plan, og at fysisk og åndelig helse hang sammen. Sammenhengen lå i det Mather omtalte som «the Nishmath-Chajim» (hebraisk: livspust). Denne, hevdet Mather, gjorde at en del menneskelige handlinger, naturlige instinkter, ikke krevde at «Reason» var involvert, samtidig som de samme handlingene ikke kunne forklares «by the Rules of Mechanism» (Koch 2016:559–561). Med andre ord anså Mather at ånden ikke kunne forklares gjennom mekanistisk filosofi, slik for eksempel Descartes argumenterte for, men at den i stedet burde forstås gjennom sin kobling mot menneskets rasjonelle og guddommelige sjel. Dermed vitner åndens tilstedeværelse også om en guddommelig plan som ikke kunne forklares mekanistisk, selv om kropp isolert sett kunne det.

Poul Egede studerte ved Københavns universitet i 1732–33. Han hadde ankommet direkte fra Grønland og hadde derfor en mangelfull grunnutdanning. Han var nok heller

ikke like belest som sin far. Han kunne imidlertid det grønlandske språket og var viktig i koloniseringsprosjektet. I Jan Andersens (2007) portrett av Poul Egede får man inntrykk av en student som ikke var særlig sterk, men som ble dratt gjennom utdanningssystemet av Missionskollegiet, med hensikt om å kunne returnere som prest på Grønland. Hans viktigste lærer var Marcus Wødlke (1699–1750), som spilte en viktig rolle for Poul Egedes språkforskning (ibid:232). I disse årene virket også Jeremias Friedrich Reuss (1700–1777) som professor i teologi ved universitetet, utnevnt av Kristian 6. (ibid 233–234). Reuss hadde fått et kall i Danmark av grev Zinzendorf (1700–1760), grunnleggeren av herrnhutismen. Reuss var dypt inspirert av Christian Wolff (1679–1754), som i sin tur baserte sin tenkning på Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Wolff argumenterte for at Gud kunne forstås gjennom logiske resonnementer, en påstand som stod i opposisjon til synet som pietister som Spener hadde på troen alene som inngang til å forstå Guds plan (ibid).

Både Cotton Mathers og Christian Wolffs tekster kan kategoriseres som fysikoteologi, en variant av naturlig teologi som prøvde å bevise Guds eksistens og egenskaper ved å vise til tegn i den fysiske verden på en intensjonell guddommelig plan. Fysikoteologien kan slik forstås som et argument for at skaperverket i sin planmessige utforming faktisk beviser Guds eksistens (Vassányi 2011:88, 95; Kjærgaard 2021b: 81). Kathrine Kjærgaard har påpekt at de fleste representantene for den tidlige Grønlandsmisjonen, inkludert Hans og Paul Egede og de tidlige herrnhuterne, var inspirert av fysikoteologien. Strømningen spredte seg fra England til Skandinavia og de tyske statene mot slutten av 1600-tallet (Kjærgaard 2021a: 52). Fysikoteologene forankret sine argumenter hovedsakelig i nyvinn-

ingene innenfor astronomi, spesielt Newtons fysikk, som viste at kosmos ble ordnet gjennom en hittil ukjent kraft (jf. Kjærgaard 2021a:48; Vassányi 2011:103–6). Ikke bare gjorde den fysikoteologiske strømningen et poeng ut av at skaperverket som sådan vitnet om Gud, men pekte også spesifikt på naturlige fenomener og objekter som gudommelige vitnesbyrd. En rekke fysikoteologiske tekster utleder teologiske beviser fra naturlige ting som blomster, snø eller himmellegemene (Kjærgaard 2021a: 50–51). På samme måte var fenomenet 'sjelen', eller åndens virkning på den materielle kroppen, et slikt vitnesbyrd.

William Derhams (1657–1735) forelesninger *Physico-Theology: or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation* (1723) holdt i 1711 og 1712 illustrerer fysikoteologiens retorikk. I kapittelet «Of the Soul of Man», som innleder hans diskusjon om mennesket i skaperverket, argumenterer Derham tydelig mot at mennesket kan være et resultat av rent mekaniske prosesser og advarer:

For if we should allow the Atheist any of his nonsensical schemes, the *Epicurian* his fortuitous Concourse of Atoms, or the *Cartesian* his created Matter put in Motion; yet with what tolerable Sense could he, in his Way, produce such a divine, thinking, speaking, contriving Substance as the Soul is [...]? (Derham 1723:271).

Derhams motargumenter er hovedsakelig organisert om et forsvar for Guds plan for menneskene. Han argumenterer for hvordan ånden i mennesket gir det ønsket om å ta opp forskjellige yrker eller veier i livet at tekniske og vitenskapelige oppdagelser kommer i akkurat riktig tid for å tjene utviklingen av samfunnet (Derham 1723:

263–268). Slik bygger Derham en kritikk av planløsheten han så i andre mekanistiske filosofier. Derham opererer med det tredelte skjemaet; kropp, ånd og sjel, hvor sjelen er «the most noble part, the copy of the Divine Image in us». Den er også den delen som er minst tilgjengelig for å bli studert. «*Genii* or *Inclinations of Mens Minds*» kan imidlertid vise oss Guds plan i verden, blant annet gjennom den før nevnte variasjonen i yrkesvalg eller tidspunktet for nyvinninger (Derham 1723:263). Fysikoteologien kan dermed forstås som et forsvar for kirkelige doktriner i møtet med de mekanistiske naturfilosofiene, men også en posisjon fra hvor kritikk kunne rettes mot konsekvensene av noen av disse filosofiene.

Som jeg viser nedenfor, henviser både Hans Egede og David Cranz til Paulus' første brev til romerne som autoritet for sine fysikoteologiske betraktninger om grønlendernes 'superstitioner'. Cranz viser til vers 19: «Thi at mand veed/ at Gud er til/ det er dem aabenbaret/ Thi Gud aabenbarede dem det» som det heter i Kristian 4s bibelutgave fra 1633 (*Biblia* 1633: NT, fol. 87v [Rom 1,19]).

Bibelterset ble brukt for å legitimere påstanden om at Guds plan og sentrale immaterielle objekter – eksempelvis en immateriell sjel og ånd – faktisk var tilgjengelig for observasjon, på samme måte som syndefloden og andre hendelser i Bibelen. Som Kathrine Kjærgaard har påpekt, så vises Hans Egedes og David Cranz' fysikoteologi gjennom deres beskrivelser av den grønlandske naturen. Den er også tydelig til stede i kapitlene jeg omtaler her, som med Paulus' brev som autoritet, hvor de argumenterer for at grønlenderne hadde en form for religion, nettopp fordi de hadde et begrep om en menneskelig sjel. Det var imidlertid en forutsetning for å kunne se Guds plan at sammenhengen faktisk ble

rasjonelt forstått. Én ting var å kunne erfare den immaterielle ånden, en annen var å forstå det erfarte på riktig måte. I denne sammenhengen spilte overtro en viktig rolle på 1700-tallet. Egedes og Cranz', så vel som Pontoppidans 'superstitioner' ble forstått som feiltolkninger av det Gud hadde åpenbart, og var dermed viktige for kategoriseringen av forestillinger om det immaterielle også hos nylig koloniserte folk. Dermed var også overtro nært knyttet til evnen til å begrunne egne praksiser. Dette fysikoteologiske perspektivet åpnet for en særegen form for oversettelse.

Superstitioner som skjema for oversettelse
Oversettelsesteoretikeren Lawrence Venuti peker på at oversettelser preges av to modeller som ved første øyekast er ulike, men ved nærmere undersøkelser viser seg å være basert på mange av de samme antagelsene. Den første modellen er basert på antagelsen at språk er direkte uttrykk for eller referanse til en kildeteksts innhold; dens form, mening eller effekt. Denne modellen kaller Venuti en instrumentell oversettelse. En slik modell gjør krav på å kunne overføre en uforandret essens fra kildetekst til måltekst. Den andre tilnærmingen kaller han en hermeneutisk oversettelse. Den er basert på antagelsen at oversettelser er tolkninger av kildeteksten, og at oversettelsens form, mening eller effekt nødvendigvis blir endret (Venuti 2010:5–6). Poul Egedes oversettelse fremstår i stor grad som en oversettelse av den første typen. Tolkningen Hans Egede og David Cranz gjør av episodene i Poul Egedes bok kan derimot til en viss grad anses som en form for hermeneutisk oversettelse, men da

av materiale som allerede er utformet til formålet. Jeg skal vise Poul Egedes oversettelser nedenfor, men før jeg gjør det, må jeg omtale de delene av Hans Egedes kapittel som danner et fysikoteologisk skjema for Pouls oversettelser. Dette skjemaet kretser om 'superstitioner'.

Hans Egede påpeker i sitt kapittel at:

Alt dette uagtet troer jeg dog ikke at de [grønlenderne]» haver nogen virkelig commercium [handel] og Gemeenskab med Dievelen; thi af al deres Væsen og indbilte Konstners Art og Beskaffenhed, lader det sig ikke ansee, men er lutter Løgn og opdigtet Verk uden ringeste paafølgende effect og Virkning, og øves allene af de bedragelige Angekkuter for vindings skyld, eftersom de derfor blive vel betalte. Ikke dismindre maa man dog tilstaae at den onde Aand derefter i alle saadanne Superstitioner og betiener sig dem til at Forføre de arme dumme Mennisker, og holde dem fra den sande Guds Kundskabs Eftertragtelse (H. Egede 1741:114).

Angekkuter er de rituelle ekspertene som Hans Egede flere steder omtaler som «hexemestere».³ Han poengterer likevel at de ikke bedriver trolldom i den forstand at de gjør kunster som har en effekt. Deres kunster er mer å betrakte som mer eller mindre bevisst løgn og de settes dermed i en moralsk relasjon til sine medmennesker. Egede viderefører likevel den forklaringsmodellen som hadde vært drivende for trolldomsprosessen, nemlig at djevelen benytter 'superstitioner' for å føre mennesker bort fra sann kunnskap om Gud. Han gir imidlertid ingen plass til djevelens evne til å skape

3. I tråd med kalaallisut omtales disse rituelle ekspertene i entall som Angekkok/Angakkok/Angekkoq, i flertall som Angekkut/Angakkut. Hans og Poul Egede var klar over bøyningen, men skrev tittelen inn i dansk bøyning: En Angekok, Angekutene eller også noen ganger Angekokene. Ofte omtales Angekkut som inuitenes sjamaner (se for eksempel Sonne 2017). I nåværende rettskrivning skrives ordet Angakkok/Angakut

materielle virkninger blant grønlenderne (jf. Ødemark 2011:13). I denne generelle tolkningen av Angekkuts virke opprettholder Egede et tydelig skille mellom det materielle og immaterielle, uten å tømme det immaterielle for innhold. Det finnes en djevel som kan forføre, men han gjør det ikke gjennom Angekkuts hekserier. Virkningen av deres kunster er høyst verdslig og forårsakes av sosiale mekanismer, bedrageri og ønsket om fortjeneste. Likevel ser Egede seg nødt til å påpeke disse forholdene overfor sitt lesende dansk-norske publikum, noe som kan tyde på at han ikke anså det som en selvfølge at leserne ikke ville tolke Angekkutenes praksiser som trolldom..

Summarisk kan det sies at Hans Egedes kapittel om Grønlendernes religion eller 'superstitioner', likt Cranz', fremstiller grønlenderne som lite reflekterte og lite interessert eller i stand til å resonere omkring metafysiske spekulasjoner. Angekkut tildeles posisjonen som antagonist. De blir beskylt for å spre og opprettholde mange av de overtroiske skikkene som finnes blant grønlenderne, i stor grad for egen vinnings skyld. Men selv om de ikke forstår det selv, besitter grønlenderne en latent forståelse av religion som er synlig utenfra. Hans Egede skriver at de tross alt har et begrep om sjelens udødelighet og et åndelig vesen (kalt Torngarsuk, jf. Sonne 2017: 292–297 for en nyere tolkning):

Da *præupponerer* [forutsetter] os dette en Art af en slags Gudsdyrkelse, endskiønt de self ikke forstaae sligt, eller for Fæiske Dumhed, veed at anvende dette Naturens Lius eller overblevne gnist af det medskabte Guds-Billede udi Siælen, til nærmere at betragte Guds usiunlige Væsen udaf hans Gierninger, som er Verdens Skabelse Rom. 1. hvorfor allehaande *Superstitioner* bliver dem istedenfor

en *religion* og Guds dyrkkelse (H. Egede 1741:108–109, uthevinger i originalen)

Det er dette «Naturens Lius eller overblevne gnist af det medskabte Guds-Billede udi Siælen» som på den ene siden lukker for en tolkning av superstitionene som «commercium med djevelen» og på den annen side åpner for en fysikoteologisk tolkning av 'superstitionene' som tegn på Guds plan i naturen. Aksepten for eller henfallenheten til 'superstitioner' henger ifølge Egede sammen med grønlendernes mangel på rasjonell tenkning omkring skaperverket, ikke mangelen på guddommelige tegn. Den oversettelsen Hans Egede legger opp til, tar utgangspunkt i at 'superstitionene' kommer av deres «Fæiske Dumhed»: grønlenderne, skriver han tidligere i boken, er i hovedsak av et flegmatisk temperament, og derfor «stupide», kaldsindige og viser sjelden «affect og passion» (H. Egede 1741:68). Egede legger til at tilstanden også beror på mangel på utdanning, hvorigjennom deres sinn ville kunne «poleres og skierpes» (ibid). Henfallenheten til overtro ble derfor betraktet som en manglende vilje til å resonere omkring metafysiske temaer, noe som hang sammen med de naturlige forholdene de levde under. Ifølge Egede kunne utdanning bøte på dette og skjerpe deres sinn ved å sette dem i stand til å stille de riktige spørsmålene. Svarene lå allerede i skaperverket. Til tross for denne oppfatningen om grønlenderne, var altså noe av poenget med kapittelet å vise deres «medskabte Guds-Billede udi Sjælen», som han mente de også bar på. For å omtale det henviser Egede til beskrivelser som finnes i sin sønns bok. Det er de jeg vil se på i det følgende.

Sjelen og skyggen

Poul Egede skrev i *Continuation* om en episode i februar 1737, som i stor grad har vært

førende for å forklare grønlendernes forståelse av 'sjelen' og som både setter sjelsbegrepet i spill og Angekkuts superstitsiøse bruk av det for egen vinning:

Den 2. [februar] kom 6 Slæder lengere Sonden fra, de samme havde med sig i følge en *Angekoks*, hvilken tilforne havde indbild min Vertes Datter at hun havde ingen Skygge, men han vilde forskaffe hende den igien for Betaling. Hendes Fader som jeg tilforne havde *informeret* om slig Bedragerie, spurdte mig som den anden hørte paa, om det var sandt han sagde: Jeg viiste hannem derfor strax, at Pigen havde skygge; Men det var ikke saadan Skygge han meente, men en Part [del] af Menniskens inderste, *fc. [scilicet, lat. nemlig] Siælen*. Naar de miste den da blive de visne og døde. Han var nu derfor kommen at indblæsse hende en Siæl. Men hans Forsætt blev denne gang giort til intet, og han som tilforne af en Deel var holdt for en Fusker af denne *Profession*, blev nu af de nærværende gandske beleed (P. Egede 1741:49).

Også andre steder i boken er Poul og andre misjonærer opptatt av å direkte motbevis grønlendernes forestillinger. Deres måte å agere på minner om den pedagogiske metoden Amundsen siterer fra Pontoppidan for å feie ut overtroen (Amundsen 1999:19). For eksempel viser Poul Egede at piken faktisk *har* skygge. Ordet 'skygge' oppfattes å ha en direkte ord-for-ord referent i det grønlandske språket, det Venuti kaller en instrumentell oversettelse (Venuti 2010:8). Den andre delen av sitatet, hvor Angakoken sier at det ikke er en sånn skygge han mener, er mer kulturelt sammensatt, men oppviser likevel den samme instrumentelle metoden. Skyggen det her er snakk om kan oversettes som 'sjel'. Det er dermed denne oversett-

elsen, mellom 'skygge' og 'sjel', som gjør det mulig å gjenkjenne objektet «en Part av Menniskens inderste.»

Det er interessant at Poul Egede i denne sammenligningen i en og samme setning sier både noe om betydningen av grønlendernes 'skygge' og det europeiske begrepet 'sjel'. Selv om «en Part av menniskens inderste» er en akseptabel forklaring, så legger Poul Egede til 'sjelen', og med det markerer han det objektet – den felles referenten – som stiller de to begrepene til skue. Det ene naturlig; det andre den feillesningen eller 'superstitionen' som finnes blant grønlenderne. I sitatet er første halvdel av setningen det som er å betrakte som Angekokens uttalelse, den andre delen derimot, markerer Poul Egedes oversettelse. I den benytter Egede også pronomenet 'de' og gjør dette dermed til en kollektiv forestilling. Likevel kan det, ut fra de tidligere hendelsene, antas at Poul ikke kjente betydningen av denne kollektive forestillingen, altså at han ikke visste konnotasjonene til begrepet 'skygge'. På denne måten beholdes også den kollektive grønlandske forestillingen om 'skygge' i teksten. Samtidig fungerer Angekokens 'uriktige' påstand, det faktum at han ikke blir trodd *og* at han fra tidligere er kjent som «en Fusker af denne *Profession*», som forklaring på den handlingen som er ment utført. Dermed blir også forestillingen handlingen bygger på skilt fra forklaringen for handlingen. Angekokken bedriver et bedrageri som lukker for en hermeneutisk oversettelse av 'skygge', men med 'sjelen' som tolkningsnøkkel – det Venuti kaller essens – kan 'skygge' gjenkjennes som det immaterielle objektet grønlenderne kjenner til.

I aristotelisk tenkning ville forestillingen om at sjelen kan ha ulike deler være en absurditet. Den formen som utgjør menneskets vesen kan ikke deles opp, selv om ånden – det Derham hadde kalt «inclinations of

Mens Minds» – er en størrelse som kan ha flere egenskaper. Men Poul Egede valgte altså å ligne skyggen med «en Part av Menniskens inderste». Den påfølgende setningen, «Naar de miste den da blive de visne og døde», tolker jeg til å være Pouls innskutte forklaring av fenomenet, spesielt på grunn av hvordan pronomenet «de» opptrer. Det er imidlertid ikke sikkert om setningen er ment som en forklaring eller en parafrasering av Angekokens tale. Disse forklaringene poengterer at den sjelen som menes faktisk er det livgivende prinsippet, altså selve den guddommelige sjelen.

Oversettelsen, som opptrer relativt tidlig i Poul Egedestekst, er effektiv for å etablere en korrespondanse mellom grønlendernes epistemologisk vanskelige praksis og den fysikoteologiske påstanden, som kommunisere til leseren. Oversettelsen framhever at det er en konsistent immateriell ontologi bak de grønlandske 'superstitionene'. Det de sier er 'skygge' er *egentlig* sjel.

Ordet 'skygge' i denne episoden, viser Poul Egede i sin senere *Efterretninger*, utgitt i 1788, er en oversettelse av ordet 'Tarnæk'. Han skriver at piken hadde mistet «et stykke af hendes Tarnæk (Siel) [nemlig]: Inderste, som han kaldte det» (Egede 1788:92). Den påfølgende setningen har Egede personliggjort «Naar hun mistede den, maatte hun visne og dø». I denne senere omorganiseringen av teksten er den instrumentelle oversettelsen av 'Tarnæk' til 'skygge' etablert, med det resultatet at det nå er 'Tarnæk' som har 'stykker' (deler). Vi møter den samme praksisen, og det samme oversettelsesproblemet, på nytt i Pouls *Continuation*, i en episode fra februar 1738:

Viidere fortalte hand, at en *Angekoks* næst forgangen Høst, havde satt [inn] et stökke til en Piges Siæl, som hun havde mist. Hand havde taget Siælen af en Søe-

Fugl, som kaldes Teiste; men en anden *Angekoks* drev den ud igien, og gav hende en anden Siæl. *Angekuterne* kand indbilde hvem de vil, at de have ingen Tarrak [nemlig]: et stykke af Siælen, de staaer strax til troend [=de blir øyeblikkelig trodd] og faar en Foræring, at de skal *reparere* Siælen med nye Tarrak. Alle levende Dyr, siige de have Siæle; men de smaa Fugle, [har] de beste. Om de har gjort sig den Tanke [på grunn] af deres liflige Sang, veed jeg ikke; thi de selv viide ikke at give nogen *Raison* [forklaring] derfor (P. Egede 1741:79)

Han gjenforteller den samme hendelsen i *Efterretninger*, hvor han understreker sine oversettelser ytterligere:

Aaret tilforn, roeste en Angekkoks sig af, at han havde sat et Stykke til en Piges Siel, som hun havde mistet; han havde taget Sielen af en Søefugl, som kaldes Serbak : [nemlig] Teiste; Men en anden Angekkoks havde drevet den ud igjen, og givet hende en anden. Angekkokerne kan indbilde hvem de vil, at de have ingen *Tarneke*,* de staae strax til Troende og faae en Foræring for at reparere Sielen med en nye *Tarrak*. Alle levende Dyr siige de have *Tarrak*, og de smaae Fugle de beste. Man kan ei vide, om de have gjort sig den Tanke af deres liflige Sang. Selv kan de ei give nogen Grund derfor.

*Forskiel paa *Tarrak* og *Tarneke* veed de ikke. *Tarneke* er maaskee Væsenet meent, og *Tarrak* Virkningen. (Egede 1788:126).

Det er disse begrepene, 'tarrak' og/eller 'tarnek', oversatt som sjel eller skygge, som på den ene siden åpner den religiøse forskjellen mellom grønlendere og europeere, på den annen side som åpner opp for plaseringen av overtro blant grønlenderne. I

sitatene over opererer sjøfuglen, teiste, og sjelen på om lag samme ontologiske nivå, som en ting i verden. Oversettelsene, eller framvisningene av grønlandernes språk, henholdsvis ‘Serbak’ og ‘tarrak’/ ‘tarnek’, refererer til den samme *tingen* altså har samme meningsinnhold. Likevel, i *Efter-retninger*, som er skrevet etter at Poul Egede gjennom et langt yrkesliv hadde jobbet med oversettelser av tekster til grønlandsk, ytrer han en større usikkerhet om oversettelsen. Begrepet ‘tarnek’, som i 1741 hadde vært benevnt som ‘tarrak’, vurderer han nå om det viser til ‘væsenet’, en form for ånd, mens ‘tarrak’ er virkningen, noe som kanskje kan forstås som fuglens egenskap. Men usikkerheten i begrepsbruken tillegger han ‘de’, det vil si grønlanderne. Det er de som ikke vet, angivelig fordi praksisen ikke tåler fornuftig undersøkelse. Igjen sikrer overtroskjemaet, altså at grønlanderne materialiserer immaterielle objekter uten egentlig å gjøre rede for hvordan eller hvorfor, den instrumentelle oversettelsens ontologiske fundament.

Den samme modellen bruker Poul Egede for å oversette hva det er som utgjør teistens, eller ‘Serbaks’ ‘tarrak’. Han spekulerer i om det har med fuglens sang å gjøre, altså en egenskap ved fuglen, en del av dens animalske ånd, men mangelen på en forklaring gjør det umulig å si sikkert. Likevel, Egede fører ‘tarrak’ eller ‘tarnek’ inn i sin samtids sjelediskurs ved å etablere begrepsparet i henhold til to referenter som kan veksles mellom: egenskaper og guddommelig sjel. Egenskapene var den del av sjelen som på det tidlige 1700-tallet ble henvist til som vekselvis ‘ånd’, ‘animal spirit’ eller, hos Derham, *tilbøyelighet*, ‘inclinations of Mens Minds’ jf. Thomson 2008). Den guddommelige sjelen var den Hans Egede skrev inneholdt «den overblevne gnist» og den helhet som grønlandske Angekut anså at kunne ha deler (‘Tarnek’ i 1788). I dette ligger også en

forklaring på hvorfor grønlanderne trodde at levende dyr hadde sjeler og at disse kunne deles opp. Ifølge Egede blandet de sammen sjelens egenskaper og den guddommelige gnisten, og mistet på den måten evnen til å forstå Guds tegn.

Ordet ‘tarrak’ kan likevel sies å ha en viss annen betydning enn sin danske oversettelse. På dansk hadde ‘skygge’ betydningen «en mørkhet, som alle lægemer gør, når lyls og klårhed skinner på dem.» (*Moths ordbog* [ca.1700]:skygge).

Kalaallisut-ordet ‘tarrak’/ ‘tarraq’ har derimot ifølge Samuel Kleinschmidts ordbok utgitt i 1871 betydningen «hans eller dets skygge», avskygning eller speilbilde: «Ordets grundbegreb synes at være selve genstandens fraværelse der hvor den dog ses gengivet, nemlig ved sin afskygning; i alt fald ligger begrebet af mørke kun deri for så vidt afskygningen består i et forholdsvis mørke». Kleinschmidt nevner også betydningen «Gienfærd», i den forstand at det kan snakkes om noens skygge som beveger seg et annet sted enn personen selv (Kleinschmidt 1871:351).

I moderne oversettelser av disse begrepene blir som regel ‘tarnak’/ ‘tarneq’ oversatt som ‘sjel’, men henviser samtidig til den frie sjelen som kan vandre fra den døende kroppen eller i andre kilder, sjelen til deler av kroppen. ‘Tarraq’ oversettes til skygge, og står i en usikker relasjon til veseners åndelige essens (Sonne 2017:199, 209 note 55).

Skal vi tro Kleinschmidts ordbok – og at det hundreåret som har gått mellom Poul Egedes og Kleinschmidts oversettelser ikke har avgjørende betydning for begrepet – så viser ‘skygge’ til avskygningen, den formen som produseres i fraværet av den materielle gjenstanden, heller enn mørket eller avbildningen av en form. Mer enn å være en avbildning av den originale gjenstanden viser ‘tarrak’ til den *tingen* skyggen er, det

bildet som samtidig konnoterer gjenstanden. Derfor kunne også 'speilbilde' være en likeverdig oversettelse. 'Tarrak' kan derfor forstås mer relasjonelt enn representativt, og det er et ord som peker mot form langt mer enn substans eller avbildning av en substans. Det Poul Egedes oversettelse av 'tarrak' til skygge og sjel gjør, er å etablere et representativt hierarki hvor skygge kan virke som en mer materiell representasjon av den egentlige immaterielle sjel, hvor følgelig både 'vesenet' og 'virkningen', egenskapen og den guddommelige gnisten, får sine overtroiske materialiseringer. I Poul Egedes gjen-givelse av episodene fra 1741 er disse kulturelle oversettelsene tydelig usikre. I 1788, etter et omfattende arbeid med å skape grammatikk og ordlister for det vest-grønlandske språket, det vil si å skriftliggjøre det, ser det ut som at oversettelsene har blitt etablert. 'Tarneq' betyr sjel; 'tarrak' betyr skygge. De to, sammen med beslektede begreper som 'inua' (ånder) og 'anereq' (pust) legger til rette for å innpasse det grønlandske materialet i sammenligninger av religiøse forestillinger (jf. Sonne 2017:209 note 55). Jeg tror likevel at både Poul og Hans Egedes skrifter fra 1741 også hadde et annet siktemål, nemlig å innpasse den grønlandske sjelen i samtidens naturfilosofiske debatt.

Misjonærbeskrivelser som vitenskapsteoretisk angrep

Gjennom oversettelsene til Poul Egede og Hans Egede – senere også David Cranz – kunne den fysikoteologiske posisjonen fremmes. Hans Egede skriver i innledningen til sitt kapittel «Om Grønlandernes Religion eller Retter Superstitioner» at man kunne tenke «at de var Atheister, eller Rettere at sige: Naturalister» (H. Egede 1741:108). Imidlertid benytter han resten av kapittelet til å argumentere for grønlandernes med-

fødte gudsbilde og begrep om sjelen, det siste med bakgrunn i de ovenfor diskuterte episodene. I *Historie von Grönland* (1765), her gjengitt i sin svenske oversettelse av 1769, skriver Cranz om sjelsforestillingene som et bevis på Guds åpenbaringer blant dem, men deler grønlanderne i tre kategorier etter graden av 'materialisme'. (1) De «dumma och wilda» som ikke tror at de har en sjel som «er åtskild ifrån et annat djurs lefwande wäsende, och ei uphörer med döden». (2) de som er klar over at de har en fra kroppen skilt sjel, «men beskrifwa henne som materiel». Denne gruppen omtaler han som «Materialister» og det er her Pouls tidligere refererte episoder innpasses. (3) Den tredje gruppen er «De förståndigste Grönländare», som hevder at «själen är et ifrå kroppen och all materia aldeles åtskildt andeligt wäsende» (Cranz 1769:258–259). Cranz' langt mer pedagogiske formulering av grønlandernes feiltolkninger, i forhold til Egedes, kan attribueres til forskjeller mellom Missionskollegiets og herrnhutismens pietisme og syn på pedagogikk (se Resløyken 2021:189). Derimot peker bruken av begreper som 'ateister' og 'naturalister' hos Egede eller 'materialister' hos Cranz, direkte mot fysikoteologiens kritikk av enkelte mekanistiske filosofier.

Det er Poul Egedes oversettelse av 'tarrak' og 'tarnek' til 'skygge' og 'sjel' som danner grunnlaget for disse konsekvensrike beskrivelsene av grønlandernes religion. Siden fysikoteologien i grunn var opptatt av hvordan skaperverket viste seg i materielle gjenstander, var det også nødvendig at 'Tarrak' ble ansett som en materialisering av den immaterielle sjelen, som grønlanderne hadde en vag og iboende kjennskap til. Både Cranz og Hans Egede angriper en posisjon hvor ånden ble forstått som en del av den materielle substansen som verden bestod av (jf. Buyse 2010; Serjeantson 2011; Vassányi 2011:103–113).

Den materielle sjelen og etterlivet

Da Poul Egede tidlig i sin *Continuation* hadde etablert 'skyggen' som bevis for det hans far kalte «dette Naturens Lius eller overblevne gnist» (H. Egede 1741:108–109) ble det også mulig å koble et større sett med fortellinger til grønlendernes forestillinger om sjelen. Like viktig som en idé om en immateriell sjel var det også å gjøre rede for en tanke om et liv etter døden. I en passasje fra november 1738 innpasser Poul Egede sjelen i en kosmologi. Grønlenderne hadde, skriver han, en forestilling om at noen sjeler gikk opp (til himmelen) etter døden mens andre gikk ned (under jorden). I motsetning til den kristne kosmologien, mente grønlenderne imidlertid, ifølge Egede, at de onde sjelene kom til et sted i himmelen, de gode til et godt sted som var nedenunder eller i jorden. Med bakgrunn i en samtale om dette utdyper Poul Egede:

Da dette var besvaret, forlangde jeg at vide, hvor af de sluttete [hva de trakk konklusjonen fra], at Menniskene havde Siæle? Her til vidste hand intet andet at svare, end at *Angekut* sige, at de kommer i Mørket, og staar uden for Huusene, og sees ikke uden af de Skarpseende *Angekuter* self, hvilke beskrive Siælene saaledes: De ere bleege og gustne, naar de vil føle paa dem, da have de hverken Kiød Been eller Seener; men ere gandske bløde, ligesom de næsten vare intet. Men Aarsagen hvorfore de see saa ilde ud, foregive de, er Himmels sterkke Omgang og Beveegelse, som udmatter dem at de ikke kand blive feede. Derfor ønsker Grønlænderne deres døde Venner, heller at komme ned end op ad (P. Egede 1741:97–98).

Passasjen, som tydelig adresserer en åpenbar inversjon av den kristne kosmolo-

gien, forklarer forskjellen som en konsekvens av naturforholdene. På grunn av den sterke vinden som kan observeres i himmelen, er det et lite godt sted å være. Forklaringen fra *Angekut*, som også viser resonnementet bak å hevde at det faktisk finnes et etterliv, bekrefter på samme måte mellomtilstanden mellom det materielle og immaterielle som assosieres med 'superstitioner'. Til tross for at de døde sjeler er immaterielle, er de for grønlenderne kun «bleege og gustne». Likevel skilles de kollektive forestillingene – som vitner om grønlendernes dyptliggende forestilling om en immateriell sjel – fra det 'superstitiøse', materialiserte bildet *Angekut* overbeviser grønlenderne om, siden det er de som forteller om sjelenes egenskaper og deres materielle framtoning. De grønlandske forestillingene kobles på den ene siden mot observasjonen av været og på den andre siden mot den indre vissheten om sjelens eksistens. Det materielle bildet fremstår som en mellomliggende forklaring.

Denne materialistiske forestillingen om de døde sjeler forfølges videre over en kort serie med hendelser mot slutten av Poul Egedes bok. Det oppstår et rykte, rapporterer han, som skal ha blitt fortalt av en *Angekuk*, om at hollenderne hadde skåret hodet av «Kiøbmanden Ferslef» på Disco-Eijland. Etter det har kjøpmannens sjel vandret rundt på øya, fordi den ikke kunne finne veien til sitt fedreland. Poul Egede skriver: «De har og præsumeret [antatt] at Siælen hafde klæder paa og kunde røge Tobak, efterdi de kunde høre Fyrtøyet ringle i Lommerne naar den foer afstæd» (P. Egede 1741:157). Senere argumenterer Poul Egede for urimeligheten i deres forestilling, fordi kjøpmannen slett ikke var død (P. Egede 1741:167).

Det er verdt å merke seg at disse beskrivelsene, som både hos Hans Egede (1741:

108) og David Cranz (1769:259) bidrar til å vise den grønlandske sjelens materielle eller naturalistiske beskaffenhet, beveger seg rundt motiver som vel ville være kjent for deres samtidige europeiske lesere. Den beskrevne kjøpmannen er et gjenferd, som oppfører seg slik gjenferd gjør. Det kan i den sammenhengen pekes ut en gjennomgående bevegelse i boken som gradvis innpasser grønlandernes fremmede forestillinger i et mer kjent europeisk overtrosskjema. Beskrivelsene av de vandrende sjelene har ikke noen spor av oppdelte sjeler eller at dyr har et etterliv. De er med på å bygge opp det som kanskje er den mest framtrepende rollen til De skaper gjenkjennelse, som dermed gjør at tekstene kan bygge opp et bilde av overtroen som bekrefter den troen de samtidig søker å formidle.

Den gjennomgående bevegelsen i Poul Egedes *Continuation* blir satt i relieff i episoden som siste gang nevner sjelen. Etter 6 år som misjonær på Grønland er han på vei tilbake til København på grunn av sin helse. Med seg har han blant andre Arnarsak, kvinnen som har hjulpet han med oversettelsene av bibelske tekster og bidratt i misjonsarbeidet (jf. Kjærgaard 2011:141). Fra overfarten forteller Poul Egede at

Den 9de [september,] I Anledning af det at Luften saae ud til Torden-veir, fortaalte *Arnarsak*, at hos hendis Folk var det Skik, at naar det Tordnet, saa henger de et lidet stykke Spek i Haaret paa Børnene, at de ikke skal miste deris Siæle (P. Egede 1741:169).

Her blir en av overtroskanonens sjangre – lagt i munnen på en av grønlanderne – satt i spill for første gang. Den dømte Arnarsak har lært seg å gjenkjenne overtroen der den hører hjemme, som 'skikk' hos 'folk' knyttet til naturens egentlige årsaker og ikke minst,

lokalisert i relasjon til barna (Amundsen 1999; Ødemark 2011). Det er gjenkjennelsen av overtroen som Poul Egede her viser internalisert hos den dømte grønlander Arnarsak. Den var et resultat av det Hans Egede omtalte som den skjerpingen og poleeringen av sinnet som misjonærenes utdanning kunne skape (jf. H. Egede 1741:68). En nøkkel til dette var å kunne gjenkjenne den 'virkelige' sjelen fra de forestillingene om sjelen som fantes hos allmuen. Til dette krevdes en overtroens epistemologi, en overtroskanon, som kunne sortere ulike former for skikker og fortellinger.

Overtro som retorisk instrument

Til tross for at de mer materielle sidene av overtroens former utover 1800-tallet ble oppvurdert som 'tradisjoner' (Rud 2017:44–48) og at de mer immaterielle sidene ble undersøkelsesobjekter for framvoksende antropologi og folkloristikk (Resløyken 2021), så har den ontologiske plasseringen av 'sjelen' bidratt til å holde de to sidene på armlengdes avstand fra hverandre. Det har også bidratt til en vedvarende spenning, som polariserer det materielle og det immaterielle. Som jeg har vist i denne artikkelen, viste Poul og Hans Egedes utgivelser i 1741 og Cranz' tekst fra 1765 ikke bare frem grønlandernes overtro, de ønsket å demonstrere at denne overtroen lignet sider av samtidens naturfilosofiske omorganisering av virkeligheten. Dermed kan jeg også hevde at overtroen, i den form den får i det Arne Bugge Amundsen kaller en overtroskanon – som han også viser har en omfattende virkningshistorie – på mange måter kan betraktes som oppbygningen av 'superstitio'-kategorien som retorisk verktøy. Som retorisk verktøy kunne den virke overbevisende i ettertidens vitenskapelige og kulturelle debatter, nettopp fordi den brukes for å gjenkjenne og vise fram feilaktige oppdelinger av materielle og

immaterielle sider av virkeligheten. Dermed er ikke de handlingene eller ytringene overtrokanonen utkrystalliserer kun rekontekstualiserte objekter. Som Poul Egedes oversettelse av sjelen viser, så tvinger overtrokanonen objektene inn i en posisjon hvor de står til ansvar for en vitenskapelig epistemologi som allerede legger føringer for den virkeligheten de samtidig blir satt til å vise fram. Oversettelsene som gjorde det retoriske verktøyet mulig, var instrumentelle, men i neste instans kunne de benyttes i hermeneutiske studier av religiøse forestillinger.

Litteratur

- Amundsen, Arne Bugge 1999. Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730–1930. I Siv Bente Grongstad (red.). *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*, Oslo, Spartacus forlag, s. 13–49.
- Amundsen, Arne Bugge 2024. Herrnhutismen i Sørøst-Norge på 1700-tallet. I *Vækkelser over granser. Artikler fra NORDVECK-konferencen 2022*. Lund, Lunds universitet, s. 3–38.
- Andersen, Jan 2007. *Poul Hansen Egede -en grønlandsforsker I 1700-tallet*. Aalborg, Aalborg Universitetsforlag.
- Biblia: Det er Den gantske Hellige Scrift paa Danske* 1633, Melchior Marzan. <https://marcus.uib.no/instance/book/ub-b-librar-f-0097.html>. [Nedlastet 22.10.2025]
- Buyse, Philip 2010. Spinoza and Robert Boyle's Definition og Mechanical Philosophy. *Historia Philosophica*, vol 8, s. 73–89.
- Clark, Stuart 1997. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Oxford University Press.
- Cranz, David. 1769. *Historia om Grönland*. Stockholm, Johan Georg Lange.
- Derham, William 1723. *Physico-Theology, or, a Demonstration of the Being and Attributes of God, from his Works of Creation*. London, W. and J. Innys.
- Egede, Hans 1729. *Det gamle Grønlands Nye Perlustration; Eller: En kort Beskrivelse om de gamle Nordske Coloniers Begyndelse og Undergang i Grønland* [...]. København, Hieronymus Christian Paulli.
- Egede, Hans 1741. *Det gamle Grønlands Nye Perlustration, Eller Naturel-Historie* [...]. København, Johan Cristoph Groth.
- Egede, Poul 1741. *Continuation af Relationerne Betreffende den Grønlandske Missions Tilstand Og Beskaffenhed, Forfattet I Form af en Journal fra Anno 1734 til 1740*. København, Johan Cristoph Groth.
- Egede, Poul Hansen 1788. *Efterretninger om Grønland, uddragne af en Journal holden fra 1721 til 1788*. København, Hans Christopher Schrøder.
- Kjærgaard, Kathrine 2021a. David Cranz's History of Greenland and Physico-Theology. I Felicity Jensz og Christina Petterson (red.) *Legacies of David Cranz's 'Historie von Grönland' (1765)*, Cham, Springer International Publishing, s. 47–68.
- Kjærgaard, Kathrine 2021b. Naturlig teologi, missionsstrategi og naturhistorie hos Hans Egede. I Aage Rydstrom-Poulsen, Gitte Adler Reimer og Annemette Nyborg Lauritsen (red.). *Tro og samfund i Grønland. I 300-året for Hans Egedes ankomst*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, s. 77–88.
- Kjærgaard, Thorkild 2011. Genesis in the Longhouse: Religious Reading in Greenland in the Eighteenth Century. I Charlotte Appel og Morten Fink-Jensen (red.). *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, Newcastle-

- upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, s. 133–158.
- Kleinschmidt, Samuel 1871. *Den Grønlandske Ordbog*, København, Boghandler Jacob Sund.
- Koch, Philippa 2016. Experience and the Soul in Eighteenth-Century Medicine. *Church History*, vol 85(3), s. 552–586.
- McDonald, Grantley 2015. Melanchton's theory of spirit as a bridge between Galen, Ficino and Luther. I. Steffen Schneider (red.) *Aisthetics of the Spirits: Spirits in Early Modern Science, Religion, Literature and Music*, Göttingen, V&R Unipress, s. 111–128.
- Moths ordbog* [ca. 1700] <https://moth-sordbog.dk>. [Nedlastet 2. 9. 2025].
- Resløkken, Åmund Norum 2021. The Soul of the Arctic. David Cranz's Account of the Religion or Superstitions of the Greenlanders and its Impact on Nineteenth-Century Descriptions of Religion in Greenland. I Felicity Jensz og Christina Petterson (red.). *Legacies of David Cranz's 'Historie von Grönland' (1765)*, Cham, Springer International Publishing, s. 185–205.
- Rud, Søren 2017. *Colonialism in Greenland: Tradition, Governance and Legacy*. Cham, Palgrave Macmillan.
- Serjeantson, Richard 2011. The Soul. I Desmond M. Clarke og Cathrine Wilson (red.). *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, s. 119–141.
- Thomson, Ann 2008. Animal Spirit and Living Fibres. I *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*. Oxford, Oxford University Press, s. 65–96.
- Vassányi, Miklós 2011. *Anima Mundi. The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*. Dordrecht, Springer Netherlands.
- Venuti, Lawrence 2010. Genealogies of Translation Theory: Jerome. *Boundary 2*, vol 37 (3), s. 5–28.
- Ødemark, John 2011. Ammestuens tale. 'Overtro' og 'fabel' i Pontoppidans Feiekost og folkloristikkens historie. I Line Esborg, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem (red.). *Or gamalt: nye perspektiver på folkeminner*, Oslo, Norsk Folkeminnelag/Instituttet for sammenlignende kulturforskning, s. 11–51.

«Langfredagen vilde dei 'li'e med Jesus'»

– en studie i langfredagens folkereligjøre fromhetspraksiser på 1800-tallet

Herleik Baklid

IKRS, Universitetet i Sørøst-Norge

Epost: herleik.baklid@usn.no

Abstract

The theme of this article is popular religious practices on Good Friday in the 19th century. In particular, fasting and work are studied as devotional practices. The study takes a long-term perspective, tracing its roots back to the Middle Ages in order to discuss the status of Good Friday as a holy day throughout the centuries and to uncover the ecclesiastical and cultural-historical background for the popular religious devotional practices. The article demonstrates that devotional practices involving self-mortification, mainly motivated by a desire to 'suffer with Jesus', have their origins in the *Imitatio Christi* ideal, which in Norway can be traced back to around 1200. A central point of the article is to discuss the interaction between church preaching and devotional practices. The discussion demonstrates that the *Imitatio Christi* ideal and the main justification for the practices of 'suffering with Jesus' were conveyed in the 18th and 19th centuries through the Bible, sermons and edifying literature. Edifying literature seems to have been of particular importance for the devotional practices of the common people on Good Friday. In the writings of Johann Arndt and Hans Nielsen Hauge, the story of Jesus' suffering is linked to the rationale of 'suffering with Jesus'. The Pietist demand for a Christian life and the Haugean emphasis on worldly work probably also had an influence.

Good Friday fasting and Good Friday work are both popular religious expressions of the *Imitatio Christi* ideal. However, while fasting has its origins in the fasting requirements of the Catholic Church in the Middle Ages, Good Friday work as an expression, probably came about because work on Good Friday was given religious significance after Good Friday became a statutory holy day in 1685.

Keywords:

- Good Friday,
- folk religion,
- devotional practices,
- *Imitatio Christi*

I *Gamalt or Sætesdal* (1909) skriver folke-minnesamleren Johannes Skar:

I Paaskehelgi hadde dei so mykje med Tvøng; det var syndlegt plent som dei

pinte seg. Langfredagen vilde dei «li'e med Jesus». Karmennerne tok i Høy-skog, dei verste Vegjer her var. Dei hadde Sand i Skorne, og gjekk so Blodgauva stod. Kvendi tvo Skjaldtile og Veggjer, og

gjorde alt det ufyslegaste Arbeid dei kunde finna paa (Skar 1909:50).

Tilsvarende opplysninger forekommer også fra andre steder i landet. Fra Flesberg i Numedal ble det fortalt at det var en som «tok ut å hogg tømmer langfredagen. Han syns han au kunne li' litte når Jesus lei» (opplyst av Sigrid H. Laag). Videre heter det i tradisjonen fra Bø i Telemark at langfredag «skulle dei svelte og 'lide med Jesus'. Dei for til skogs og drog heim beit og ris» (NFS, Ord og Sed 78, Nordbø). Tradisjonen forteller mange eksempler på langfredagsarbeid – at tungt, uvandt og slitsomt arbeid ble utført og om andre former for selvpåført ubehag, lidelse og plage på langfredag. Alle de refererte nedtegnelsene ovenfor omtaler praksiser som kan dateres til 1800-tallet.

Langfredag inngår som en av dagene i den stille uka, ei uke som omfatter selve kjernepunktet i kristendommen – Jesu siste nattverd, hans lidelse og død på korset for våre synder og hans oppstandelse. Med andre ord er den stille uka den helt sentrale uka innenfor den kristne kirken, og på langfredag minnes en Jesu lidelse og død på korset. Men langfredag har ikke utelukkende vært sentral innenfor den offisielle kirkelige sfæren og religionsutøvelsen. Tradisjonsbeleggene ovenfor belegger at dagen også har vært sentral innenfor den folkereligøse fromhetspraksisen. Med utgangspunkt i dem skal jeg her først, som et bakteppe, undersøke i hvilken grad langfredag har hatt helligdagsstatus i Norge. Dernest skal jeg undersøke den folkereligøse fromhetspraksisens variasjoner og utbredelse, den kirke- og kulturhistoriske bakgrunnen for praksisene og allmuens begrunnelser for dem. Til slutt skal jeg undersøke samspillet mellom den kirkelige forkynnelsen og fromhetspraksisene og gi en sammenfattende drøfting av fromhetspraksisene. Foruten at det nestsiste

undersøkelsestemaet er særlig interessant, er det også motivert ut ifra at det ikke alltid er like framtreddende eller inngående behandlet i folkereligøse framstillinger. En av de forskerne som har vært opptatt av samspillet mellom det kirkelige og det folkelige, er Arne Bugge Amundsen som tematiserer dette i sine arbeider om dåp.

Jeg har anlagt et langtidsperspektiv på denne studien der jeg trekker linjer tilbake til middelalderen for å kunne belyse alle delene av tematikken bedre og for å oppnå et analyseresultat som kan gi en større og dypere forståelse. I analysen og drøftingene vil jeg i særlig grad fokusere på langfredagsarbeid og fasteskikker knyttet til dagen.

Begrepet folkereligiøsitet

Sentralt i undersøkelsen står altså begrepet folkereligiøsitet. Det er derfor nødvendig å foreta en definisjon og en avgrensing av begrepet. Dette skal gjøres ved å gå veien om begrepet folkereligion. Den amerikanske folkloristen Don Yoder (1921–2015) definerer folkereligion på følgende måte: «Folk religion is the totality of all those views and practices of religion that exist among the people apart from and alongside the strictly theological and liturgical forms of the official religion» (Yoder 1974:14). Denne definisjonen gjelder altså *Folk religion*, ikke folkereligiøsitet. Fra forskerhold har det blitt påpekt at det er en vesensforskjell mellom religion og religiøsitet. Ifølge religionsosialogen Knut Lundby er religion «kollektive forsøk på å systematisere forholdet til overempiriske referanser. Religion bringer orden i enkeltmenneskers religiøsitet. For det første ved å strukturere og kontrollere den religiøse meningsdannelsen. For det andre ved å by seg frem som sosial erstatning for den overempiriske referansen» (Lundby 1987:52).

I sin artikkel *Folkelig religiøsitet – forsøk til en avklaring* poengterer kulturhistori-

keren Anne Eriksen at Lundby vektlegger at religionen alltid er et kollektivt anliggende, og at ut ifra hans tankegang blir religionen derfor å forstå som religiøsitetens sosiale aspekt, mens selve religiøsiteten forekommer på individnivå (Eriksen 1993:60–61). I forlengelsen av dette sier Eriksen at religion dessuten kan forstås å være religiøsitetens systemsøkende aspekt uttrykt gjennom både sosial og intellektuell organisering (ibid.:61). Dette innebærer at religion omfatter en organisasjon, institusjoner og definerte dogmer og ritualer som vedkommer og aksepteres av et fellesskap. Ut ifra dette blir begrepet 'folkereligion', som Yoder benytter, problematisk da denne religionsformen ikke har noen organisasjon eller institusjoner, og er videre heller ikke helhetlig systemutviklet med dogmer og trossetninger, men framstår fragmentert (jf. Selberg 2011:14). Av dette følger at oppmerksomheten i stedet må festes på individnivået og derav følgelig også begrepet religiøsitet. I stedet for å operere med begrepet 'folkereligion', slik Yoder gjør, er det på bakgrunn av det ovenstående mer adekvat å benytte begrepet 'folkereligiøsitet'. Med utgangspunkt i Yoders definisjon definerer jeg her folkereligiøsitet som *summen av alle de religiøse oppfatninger og praksiser som eksisterer blant befolkningen utenom og ved siden av de strengt teologiske og liturgiske formene til den offisielle religionen*.

Videre kjennetegnes folkereligiøsiteten ved at den hovedsakelig manifesterer seg gjennom atferd, og er derigjennom konkret i sin uttrykksform. Dette står i motsetning til den systemutviklete og intellektuelle teologien som uttrykkes langt mer i abstrakter (jf. Eriksen 1986: 18). Men som det vil framgå av drøftinga nedenfor, er det ikke nødvendigvis tette skott mellom den offisielle religionsutøvelsen og folkereligiøsiteten. Ett av denne artikkelens hovedanliggender

er nettopp å påvise at det forekommer et samspill eller en relasjon mellom den kirkelige forkynnelsen og allmuens fromhetspraksiser.

Ifølge den ovennevnte Don Yoder, kan folkereligiøsitet forstås på flere måter. De folkereligiøse elementene eller uttrykksformene kan være

1. survivals eller *gesunkenes Kulturgut* fra en tidligere religionsform, f.eks. at middelalderske, katolske elementer blir overført av befolkningen til den etterreformatoriske protestantismen.
2. oppstått ved synkretisme og blanding av en 'høy' religion med en 'primitiv' religion.
3. ikke tillatte eller ikke godkjente elementer innenfor den offisielle religionen eller være avvik i forhold til den.
4. befolkningens fortolkning av og uttrykk for den eksisterende offisielle religionen (Yoder 1974:12–14).

I analysen og drøftingene nedenfor vil disse teoretiske perspektivene til Yoder bli sammenholdt med langfredagens folkereligiøse uttrykksformer for å oppnå en dypere forståelse av allmuens praksiser.

Langfredagens helligdagsstatus

Når det gjelder hvilken helligdagsstatus langfredag har hatt i Norge, er den ikke like klar til enhver tid. Særlig er den uklar i middelalderen, men også i tidlig ny tid kan den synes å være noe usikker. Kildene gir ikke alltid direkte og presis informasjon. Dertil kompliseres dette av at helligdagene eller festdagene i middelalderens katolske kirke hadde ulik festgrad, dvs. at de ble gradert etter hvor sentrale de ble ansett å være innenfor kirken. Et hovedskille m.h.t. dette gikk mellom helligdager markert *festum fori* og helligdager markert *festum chori*. Det var

de viktigste helligdagene som ble markert *festum fori*, noe som innebar at både geistlighet og menighet feiret helligdagene og at menigheten deltok i messen. Dessuten var det i all hovedsak arbeidsforbud på disse helligdagene. *Festum chori* derimot innebar at geistligheten markerte helligdagen liturgisk uten forpliktende tilstedeværelse for menigheten. Dette gjaldt helligdager med lavere festgrad, og som derfor ikke var blant de viktigste kirkelige dagene (Helander 1959: 244; Jansson 1963:89).

Et annet kompliserende forhold for å kunne avgjøre langfredagens helligdagsstatus i middelalderen er at bevegelige helligdager, som langfredag, ikke er tatt inn i kalendarier, dvs. lister over kirkens årlige festdager, som kan finnes f.eks. i messebøker (Malmstedt 1994:16). Den beste kildemesige muligheten som forekommer for å undersøke hvilken helligdagsstatus langfredag hadde i middelalderen, er dermed lovgivningens kristenretter. Grunnen til dette er at de viktigste helligdagene der menigheten eller allmuen skulle delta i markeringa med krav til deres atferd er nedfelt der. I de bevarte kristenrettene i landskapslovene nevnes langfredag flere ganger, men uten at det entydig opplyses i hvilken grad dagen er en helligdag eller ikke.

I både den eldre Gulatingslovens kristenrett og i den eldre Eidsivatingenslovens kristenrett, som begge kan dateres til 1100-tallet, inngår langfredag i en setningsformulering eller i en tekstlig sammenheng som kan tolkes dithen at langfredag hadde en type helligdagsstatus (*Den eldre Gulatingslova*:41 og *De eldste østlandske kristenrettene*:18). Men det lar seg vanskelig gjøre å trekke noen sikker slutning ut av dette.

Erkebiskop Jon Raudes kristenrett fra 1273 er derimot noe mer informativ. I en av lovbestemmelsen som omhandler helligholdelse av høytidsdager opplistes flere hel-

ligdager, og deretter heter det:

En huær sem vinnr a þessom doghum. gialde byscupi .iij. aura. oc huar sem æighi fastar. a langa friadagh. eda huærn þæssara þriggia messo æftna sem nu varo sagðr (*NGL*, bd.2:357).

Og enhver som arbeider på en av disse dagene og som ikke faster på langfredag eller på hver av disse tre dagene som nå ble nevnt, skal betale 3 øre til biskopen (oversettelse *Nyere norske kristenretter*: 117).

Det interessante i denne lovbestemmelsen er at langfredag ikke omfattes av arbeidsforbud. Dermed må det kunne være en plausibel tolkning at langfredag ikke var en helligdag av *festum fori*-typen i den katolske kirken i Norge i middelalderen. Dette synes også å bli understøttet av et vitnebrev fra Oslo datert året 1393. Vitnebrevet stadfester at salg av jord foregikk i bispegården langfredag, og er utstedt av bl.a. to kanniker. Kjøperen av jorda er selveste biskopen i Oslo (*DN* bd.4:463–464). Dersom langfredag hadde hatt status som en *festum fori*-dag, ville svært trolig biskopen, som en av kirkens øverste ledere, ikke ha deltatt i en jordhandel, og dessuten ville trolig heller ikke kannikene ha deltatt og medvirket til utstedelse av vitnebrevet. At langfredag ikke har vært omfattet av arbeidsforbud underbygges videre av at helligdagsforordninger for hele det romersk-katolske kirkesamfunnet aldri har pålagt det for noen av ukedagene i den stille uka (Björkman 1957a:236).

Dersom vi går til de kirkelige kildene *Ordo Nidrosiensis ecclesiae* (Nidarosordinariet) fra om lag år 1200 og *Missale Nidrosiense* fra 1519, inneholder de henholdsvis en liturgisk-dramatisk beskrivelse for langfredag og tekster til opplesing for

dagen (*Ordo Nidrosiensis* :226–231 og *Missale*:195–205). Dette belegger at langfredag ble markert i kirkene. Siden dagen ikke innehadde arbeidsforbud, skulle det kunne tilsi at dette var en form for *festum chori*-markering, men ut ifra Nidarosordinariet tyder det på at menighetsmedlemmer ble påregnet å være til stede (*Ordo Nidrosiensis*:229).

Men til tross for dette var langfredag neppe en helligdag i middelalderen, selv om den må ha vært en viktig dag i det kirkelige liv. Begrunnelsen er at ifølge den romersk-katolske kirken var en helligdag regnet som en gledesdag, noe langfredag – Jesu dødsdag – selvsagt ikke var. Det var en sørgedag, og dagen skulle da følgelig ikke ha vært noen helligdag (Lindberg 1937:98, jf. Björkman 1957b:241–242).¹

Også i etterreformatorsk tid kan langfredagens helligdagsstatus synes å være noe uklar (jf. Fæhn 1994:106). I Kirkeordinansen 1537/1539 listes ikke langfredag opp blant de dagene som «maa holdis sønderlige hellige», men blant dagene det skulle holdes spesielle prekener på (*Den rette Ordinants*:Det xxiii Blad–Det xxiii Blad). Dette er uforandret tatt inn i den spesifikke norske Kirkeordinansen fra 1607 (*En Kircke Ordinans*:14–14b). Det er først med Kirkeritualet fra 1685 at langfredag entydig listes opp blant helligdagene. I dets innledning foreskrives at det skulle holdes gudstjeneste «Paa efterfølgende hellige Dage: [...]. Item Skærtorsdag og Langfredag» (*Danmarks og Norgis Kirke-Ritual*:2).²

Ut ifra ovenstående drøfting må en altså kunne trekke slutninga at langfredag ikke var helligdag i den norske katolske middelalderen og i de første 150 åra etter refor-

masjonen, og at dagen heller ikke var omfattet av arbeidsforbud for befolkningen i denne perioden. Ifølge foreliggende kildemateriale er det ikke før i 1685 at langfredag ble regnet til helligdagene og med dertil hørende arbeidsforbud.

Men til tross for at langfredag fikk formell status som helligdag, fortsatte befolkningen å arbeide på denne dagen. Biskop Peder Hersleb (1689–1757) erindret fra sin barndom i Kvinesdal i Christiansands Stift, dvs. om lag år 1700, at bøndene enkelte steder fremdeles arbeidet på langfredag. Hersleb skrev med undring at de ikke betraktet langfredag på lik linje med de øvrige helligdagene (Daae 1864:4). Herslebs formulering synes å understøtte slutninga at langfredag ble helligdag i 1685 og at langfredag før den tid var arbeidsdag.

Befolkningens manglende tilpasning eller etterlevelse kommer også til uttrykk i kongelige forordninger. Den pietistiske kong Frederik 4. (1699–1730), utstedte i 1730, rett før sin død, en forordning om helligholdelse av helligdager. Kongen ga i forordningen klart uttrykk for misnøye med at helligdager ikke ble helligholdt i tilstrekkelig grad, og blant dagene dette særlig gjaldt var:

Skærtorsdag og Langfredag, der dog, [...], saa høyt som nogen anden Hellig Dag i alle Christnes Hierter burde agtes og æres, saa aldeles lidet eller ikkun den halve Dag helligholdes, men end og meget vanhelliges, i det saa mange, i stæden for at søge Kirken og der at opbygges af GUds Ord, anvende disse Dage, dels til forfængelig Arbeyde og ufnødende Forretninger, dels ogsaa

1. I 1352 utstedte bergensbiskopen Gisbrikt et diplom der han gir alle botferdige som besøker Albanuskapellet på Fimreite i Sogn, 20 dagers avlat på enkelte spesielle dager, deriblant langfredag (*DN* bd.1:261).

2. Dette gjentas med samme ordlyd to år seinere i Christian V.s Norske lov fra 1687 (*Kong Christian den Femtis Norske Lov*:232).

samme til deres Verdslige Fornøyelse, Vellyst og andre Laster misbruge, [...] (*Kong Friderich den Fierde*, forordning 21. april 1730).

Denne forordningen ble imidlertid opphevet allerede etter ni måneder av den nye kongen, Christian 6. (1730–1746), kort tid etter Frederik 4.s død. Begrunnelsen for dette var at forordningen ikke hadde fått den tilsktede virkningen og at det allerede fantes tilstrekkelig lovgivning om helligholdelse av helligdager (*Kong Christian den Siette*, forordning 19. januar 1731). Men allerede etter fire år finner Christian 6. det nødvendig å gjeninnføre forordningen. Den ble da utstedt på det nærmeste ordrett og likelydende med forordningen fra 1730. Blant de endringene som imidlertid forekommer, er en tydeliggjøring av langfredag som helligdag. I denne 1735-forordningen er dette formulert «[...] Søn- og Hellige-Dagene, hvoriblant Skiær-Torsdag og Langfredag, [...], endelig og aldeles bør og skal regnes, [...]» (*Kong Christian den Siette*, forordning 12. mars 1735).

Men til tross for at loven i klartekst fastslår at langfredag var helligdag, ble dagen likevel av flere i Sogndal ikke regnet som det så seint som om lag 1820 (Nilsen 1949: 273). Andre steder ble langfredag på samme tid regnet som mindre hellig, eller på et noe seinere tidspunkt som halvhelg (Opedal 1937:81; Nilsen 1949:100, 191).

Som det framgår av lovteksten ovenfor, var den verdslige sentralmyndigheten ikke fornøyd med at allmuen ikke etterlevde langfredag som helligdag og ikke søkte kirken. Kongens bekymring sprang ut av datidens kristne oppfatning at Gud ble forført og vred ved innbyggeres brudd på de kristne bud og leveregler, og at han derfor ville kunne komme til å straffe dem kollektivt [...] (*Kong Friderich den Fierde*, forord-

ning 21. april 1730). For å avhjelpe befolkningens manglende respekt for langfredag som helligdag, foreslo den førnevnte Hersleb i 1735 at dagen fikk *collect, lectie og text* i kirken tilsvarende andre helligdager (*Kirke-Ritualet og Pietismen*:28). Men dette ble ikke fulgt opp og iverksatt, noe som framgår av datidens gjeldende alterbok.

Fromhetspraksisenes variasjoner og utbredelse

Sentralmyndighetenes forsøk på å forby innbyggerne å arbeide på langfredag mislyktes. Allmuen fortsatte å utføre ulike arbeidsoppgaver denne dagen med religiøs begrunnelse, noe som er kildemessig belagt på slutten av 1700-tallet og gjennom større deler av 1800-tallet. Innledningsvis refererte jeg noen tradisjonsbelegg på langfredagsarbeid og selvpåført lidelse på langfredag. For å vise at de folkereligjøre fromhetspraksisene har hatt utbredelse og for å vise noe av praksisenes variasjon, skal jeg i det følgende referere flere tradisjonseksempler. I tillegg vil det være et hovedpoeng å gå dypere inn i tradisjonsmaterialet for i større utstrekning å belegge begrunnelsene for fromhetspraksisene.

I begrenset grad foreligger det samtidskilder om fromhetspraksisene. I all hovedsak består kildematerialet av retrospektive kilder som tradisjonsnedtegnelser og spørrelistesvar. Selv om det er tidsavstand mellom praktisering av fromhetspraksisene og nedtegnelsestidspunktet, noe som kan ha svekket troverdigheten, viser det foreliggende kildematerialet så sterkt samsvar i hovedtrekkene at samlet sett må slutninga bli at det er etterrettelig. I all hovedsak gjenspeiler kildebeleggene praktisering på 1800-tallet.

Ulike arbeidspraksiser på langfredag eller langfredagsarbeid er dokumentert fra store deler av landet. Selv om det har vært noe variasjon i arbeidstypen som har blitt

utført, har det også vært en viss ensartethet i arbeidstypen. Felles for alle arbeidstypene er at de var tunge, harde og slitsomme å gjennomføre for at en skulle plages og lide vondt (jf. NEG 8, 2400, NEG 37, 10191 og NEG 49, 11074). Siden de ble utført i bondesamfunnet, var de i hovedsak direkte knyttet til jord- og husdyrbruket.

En av typene for langfredagsarbeid var å ta ut saue-, kalve- eller grisetalte fra fjøset. Dette ble regnet for å være tungt arbeid. Praksisen er belagt flere steder i den sørøstlige delen av landet, og har forekommet f.eks. i Sandsvær, Hof i Vestfold, Nissedal, Skiptvet og Sør-Høland (Skolem 1914:131, NEG 7, 9601, NFS Ord og Sed 78, Nissedal, NFS Kr. Bugge 6, 51, NFS H. Delgobe 24, 3 og NFS Aug. Krogh 3, 32). Særlig blir det poengtert i en nedtegnelse fra Lardal, Vestfold, at dette arbeidet skulle gjøres for å plage seg selv. «Det var noe med det å plage og pine seg langfredag. [...] En skulde tidlig opp om mgenen [sic] å ta ut kalve tælle eller saue tælle. En sulde [sic] plaga seg med det værste arbeide den måraen» (NEG 37, 20113).

En annen beslektet arbeidstype som har forekommet som langfredagsarbeid, er å kjøre ut gjødsel på jordet. Praksisen er dokumentert fra Fredrikstad om lag 1830. Botanikeren Frederik Schübeler (1815–1892) skriver at bøndene der «til Minde om Frelserens Lidelser, Langfredag kjørte Gjød-sel paa Ageren, ja at de endog, for end mere at plage sig, lagde Gjød-sel i sine sko» (Schübeler 1886:312). Også ifølge tradisjonen fra flere steder i Vestfold og Verdal i Nord-Trøndelag ble gjødsel kjørt ut på jordene langfredag (NFS Kr. Bugge 8, 60 og 128b og NEG 37, 7909).

I tradisjonsmaterialet forekommer desuten opplysninger om andre arbeidstyper som ble praktisert langfredag. Utover å hogge tømmer, som referert innledningsvis,

dro mannfolkene i Soknedalen i Trøndelag til skogs langfredagsmorgen og kjørte fram ved og kløyvde før det ble lyst (NEG 7, 10782). Fra Heddal, Telemark, og Lyngdal i Numedal, Buskerud, foreligger det videre opplysninger om at bønder vasket fjøset langfredag (Flood 1867:409, opplyst av Nils Bekjorden, jf. NFS M. Moe 6, 1). Andre eksempler på langfredagsarbeid er klesvask, plukke mose og hente ei lyngebør (NFS Ludvig Johnsen 1, 43, NFS Delgobe 18, 83 og Flood 1867:409).

Hittil har jeg kun omtalt arbeidstyper som ble utført langfredag. Men det var ikke uvanlig at faste ble praktisert i kombinasjon med arbeid. Hans Jacob Wille har dokumentert dette fra Seljord, Telemark, fra slutten av 1700-tallet. I sine optegnelser skriver han: «Ingen maatte spise før Aftenen, man maatte arbeide af alle Kræfter og plage sig paa det meste» (Wille 1881:43). Kombinasjonen av faste og arbeid skulle åpenbart øke graden av selvplaging. En relativt utbredt praksis, som forekommer flere steder i landet, har vært å hente hjem ris eller beit til husdyra på fastende hjerte. Fra Bø i Telemark heter det:

Det var vanlig skikk og bruk at dei strauk åt markja om langfredags morgon fastande. Da skulle dei hente beit til krøtura. Dei var sultne og trøytt og vassa i snøen og kom berande heim med børa. Både dei og kuene laut lide med Jesus. «Vi va så sultne, så sultne», fortalde gamle folk. Hin skikken var så langt ut i 1800-talet (NEG 8, 1008).

Tilsvarende tradisjon forekommer fra Kviteseid, Telemark: «Langfredag skulde dei lid med frelsaren og faste. Dei åt ikkje, men drog på skogen og risa» (NEG 49, 11229). Stundom heter det at riset skulle brytes med bare hender (NEG 8, 1334). For å øke ubehaget og selvplaginga enda mer kunne det

også bli lagt småstein i skoa (NFS Ord og sed 78, Telemark). Andre eksempler på kombinasjonen faste og arbeid er belagt i tradisjon fra Samnanger, Hordaland og Steigen, Nordland. Der heter det henholdsvis at en på fastende hjerte skulle «bære ei bør med ved på sin bare rygg» og «på fastende hjerte stelle fjøset» (NEG 8, 1320 og 973).

Ut ifra tradisjonsmaterialet framgår det også at å sulte, spise lite eller faste langfredag forekom uten at det ble kombinert med en arbeidsinnsats. Denne praksisen er belagt over større deler av landet. Det skal bemerkes at ikke alle fulgte denne praksisen, og at matskikkene varierte. Går vi tilbake til innledninga, heter det altså fra Bø i Telemark at en skulle sulte langfredag og 'lide med Jesus'. «Frå gamalt skulle dei ikkje ete langfredag», fortelles det fra Nissedal (NFS Ord og sed 78, Telemark). Videre heter det fra Nordreisa, Troms, at de «som var strenge spiste overhodet ikke langfredag. Man skulde faste helt» (NEG 37, 7709). Enkelte informanter omtaler også langfredag rett fram som fastedag (NEG 37, 7817 og 10191). Faste i betydninga avholdenhet fra mat, kunne også forekomme i kombinasjon med høytlesning av Jesu lidelseshistorie og ei religiøs stund som varte i flere timer, slik Johannes Skar beskriver fra Setesdal (Skar 1909:50). Men i de fleste nedtegnelsene om faste er det ikke presisert hva som legges i begrepet, om det er totalavhold fra mat og drikke, om det er snakk om å spise og drikke lite eller å om en kun skulle spise spesielle matvarer.

I flere av tradisjonsnedtegnelsene opplyses det at en skulle spise lite langfredag uten at begrepet faste er nevnt (se f.eks. NEG 37, 7810, 7815, 8072, 8338 og 21086). Fra Vestre Slidre, Oppland, blir det fortalt at «Langfredag skulde ein eta lite, det skulde vera som ein pinardag for folket og»

(NEG 37, 9451). I enkelte av beleggene presiseres det dessuten at en ikke skulle spise kjøtt langfredag (se f.eks. NEG 37, 7709, 7830, 7900, 10496 og NFS A.B. Larsen jr. 8, 115).

Denne gjennomgangen viser at allmuens fromhetspraksiser knyttet til langfredag har vært utbredt over større deler av landet og at den i hovedtrekk kan deles i tre – arbeid, faste og kombinasjon av arbeid og faste. Som jeg skal komme tilbake til nedenfor, var faste på langfredag lovpålagt for befolkningen i middelalderen.

Den kirke- og kulturhistoriske bakgrunnen

I flere av tradisjonsnedtegnelsene som gjenspeiler selvplaginga på langfredag på 17- og 1800-tallet, blir praksisen også begrunnet. Ifølge setesdalstradisjonen, som er sitert innledningsvis, var altså begrunnelsen at de ville «li'e med Jesus». Dette er hovedbegrunnelsen som forekommer i det foreliggende tradisjonsmaterialet (se f.eks. NEG 7, 9072, 9252, NEG 8, 1008 og NEG 49, 23880), stundom formulert som «lide med Kristus» eller «lide med frelseren» (NEG 37, 7718, NEG 49, 11229, NFS, Ord og Sed 78 Rogaland). I Valdres er dette formulert på en litt annen måte. Der heter det at «dei skulde lide ilt, slik som Jesus gjorde» (Hermundstad 1961:8). Videre blir selvplaginga langfredag i noen enkelte tilfeller begrunnet med at en skulle lide for å minnes Jesu lidelse (se f.eks. Flood 1867:409 og NEG 8, 1173). I Steigen i Nordland ble den selvpåførte plaginga derimot omtalt som langfredagssyndebote (Fygle 1978:150).

Det sentrale spørsmålet blir dermed hva som er den kirke- og kulturhistoriske bakgrunnen for hovedbegrunnelsen. For å klarlegge dette er det nødvendig å gå tilbake i den kristne kirkes historie. Der finner vi idealet om *Imitatio Christi*, dvs. å etterlikne og etterfølge Jesu liv, både fysisk og åndelig

(jf. Salomon 2004:393). Idealet bygger på flere Bibeltekster, men særlig sentralt står Paulus sine brev. Spesielt interessant i forhold til selvplaging på langfredag er Paulus sitt brev til romerne. I det 8. kapitlet i brevet heter det, her sitert etter Christian 4. Bibel fra 1633: «Ere vi da Børn / saa ere vi oc Arfuinge / det er / Guds Arfuinge / oc Christi Medarfuinge: Om vi ellers lide med hannem / paa det at vi skulle ophøiyis med hannem til Herlighed» (*Biblia*, S. Pauli Epistel til de Romere:91). Mellom denne Bibelteksten og hovedbegrunnelsen for fromhetspraksisene selvplaging på langfredag, er det altså et klart formulert sammenfall m.h.t. å etterfølge Jesus og å lide med han.

Idealet om *Imitatio Christi* eller 'Kristi etterfølgelse' med sterk vekt på selvpåførte lidelser kom til å stå sentralt blant de tidlige asketene (Björkman 1964:318). Blant middelalderens katolske klosterordener spilte også idealet en sentral rolle. Dette gjelder ikke minst tiggerordene fransiskanerne og dominikanerne som etterlevde Jesu liv i fattigdom (Björkman 1964:318).

Videre viser kunsthistorikeren Henrik von Achen i sin artikkel *The Spirituality of Christian Suffering at Imitatio Christi*-idealet også stod sterkt ute i Europa blant både katolikker og protestanter i tidlig moderne tid. Dette belegger han ved å vise til både samtidig billedmateriale og samtidig litteratur. Når *Imitatio Christi*-idealet stod sterkt på denne tiden, henger det sammen med oppfatninga om at lidelse var veien til frelse (Achen 2023). Av Achens artikkel framgår dessuten at lidelse i kristen sammenheng ikke utelukkende trengte å være av fysisk art, men at den også kunne være av psykisk art, f.eks. fornærmelser og konflikter (Achen 2023:84).

Imitatio Christi-idealet må ha nådd Norge allerede tidlig i høy middelalderen da

fromhetsidealet er nedfelt i *Gammelnorsk Homiliebok* fra ca. år 1200. I denne preken-samlinga på norrønt, heter det: Møðem vér likam varn í mæin-lætom fyrir syndir varar at vér megem gerasc eptirlikiendr pinslar drotens (*Gamla Norsk Homiliebok* 1931:50). (La oss tukte og plage våre legemer for våre synders skyld, så vi kan ligne Herren i hans pinsler (*Gammelnorsk Homiliebok*:62). Idealet er videre, som det vil framgå i den følgende drøftinga, tatt inn i religiøse tekster som fikk relativt stor spredning i den norske befolkningen i etterreformatorisk tid.

Samspillet mellom den kirkelige forkynnelsen og allmuens fromhetspraksiser

Som framhevet innledningsvis, er et av poengene med denne studien å undersøke den kirkelige forkynnens betydning for allmuens fromhetspraksiser på langfredag. I det følgende skal jeg derfor undersøke nærmere hvordan forkynnelsen i messen, prekenen og oppbyggelseslitteraturen har formidlet *Imitatio Christi*-idealet, spesielt knyttet til langfredag, og derigjennom kan ha gitt opphav eller næring til langfredagens folkereligiøse fromhetspraksiser og deres hovedbegrunnelse å 'lide med Jesus'. Undersøkelsen vil altså i hovedsak trekke veksler på skriftlig kildemateriale. Det sier seg selv at det er noe begrenset hvor inngående og omfattende undersøkelsen kan bli innenfor rammen av en slik artikkel som dette. Derfor skal jeg rent metodisk konsentrere meg om noen relevante spadestikksundersøkelser som vil bidra til å bringe klarhet i samspillet mellom den kirkelige forkynnelsen og allmuens fromhetspraksiser.

Allerede i den ovennevnte *Gammelnorsk Homiliebok* fra om lag 1200, ble menigheten i prekenen for palmesøndag oppfordret til selvpålagte lidelser i forbindelse med påsken:

MEð því at nu nalgaf tíð pinflar drotens

várf Iesv Crift goðer brøðr. þa byriar os at æuca í nœcque mæin-læte var. ok likia í necqve eptir mæin-lætom þæim er droten toc á fic fyrir varar fakar. þvi at þa geromc vér verðir at fagna dyrð upp-rifu hans. ef vér hældum með litil-læte ok þolen-møðe minning pinflar hans. Droten fyndi oll dôme litil-lætef ok þolen-møðe í pinfl finni þau er vér æigum eptir at likia ef vér vilium gerafc liðir hans (Gamal Norsk Homiliebok 1931:77).

(Siden vi nå nærmer oss tiden for vår Herres Jesu Kristi lidelse, gode brødre, bør vi i noen monn øke vår selvtukt og etterligne de lidelser som Herren tok på seg for vår skyld. For hvis vi med et ydmykt og tålmodig sinnelag minnes hans lidelse, blir vi verdige til å glede oss over hans ærerike oppstandelse. I sin lidelse viste Herren oss alle de eksempler på ydmykhet og tålmod som vi må etterligne, hvis vi vil bli hans lemmer (*Gammelnorsk Homiliebok*:85)).

Imitatio Christi-idealet blir tydelig formidlet i denne prekenen. Men i hvilken grad oppfordringen om å øke selvtukten har blitt etterlevd av høymiddelalderens kirkegjengere som hørte prekenen, foreligger det ikke kildebelegg på.

Et hovedelement i middelalderens norske langfredagsmesse var korshyllingen eller tilbedelsen av korset. Dette er belagt både i et missalefragment datert til midten av 1100-tallet (Gjerløw 1970:90) og i Nidarosordinariet (*Ordo Nidrosiensis*:229) fra om lag år 1200. Ifølge den svenske kirkehistorikeren Ulf Björkman (1918–2001) innebar denne korstillbedelsen en imitasjonsfromhet ved at

den som ville være en Kristi etterfølger i døden måtte vise ydmyket (Björkman 1968:626).³ I henhold til messeboken *Missale Nidrosiense* fra 1519 skulle evangelisten Johannes sin framstilling av Jesu lidelseshistorie leses i kirken langfredag (d.xix–d.xxi). Den kirkelige markeringa av Jesu lidelse og død i middelalderen omfattet dessuten en symbolsk gravlegging av Jesu legeme, som kunne være representert ved et innviet nattverdsbrød eller et kors. Dessuten har Kristus-skulpturer liggende i trekister blitt benyttet i samme hensikt. I de nordiske landene er det bevart flere slike (jf. Kilström 1964:325), men fra Norge har vi ingen slike skulpturer som med sikkerhet kan sies å ha vært en slik Kristi grav.

Denne kortfattede gjennomgangen viser at den katolske kirken i middelalderen vektla i betydelig grad formidling av Jesu lidelse og død langfredag, og at forkynnelsen også innebar en dramatisering av lidelseshistorien, noe som må ha bidratt til at den ikke bare ble lettere å tilegne seg, men at den også virket sterkere på tilhørerne. Dette kan igjen ha bidratt til at langfredagens fastepåbud ble overholdt.

Den kirkelige forkynnelsen av Jesu lidelse og død på langfredag endret noe karakter etter reformasjonen. Dramatiseringa falt bort, og i stedet skulle det være en ren verbal forkynnelse. Kirkeordinansen fra 1537/39 foreskriver at predikanten skulle lese Jesu lidelseshistorie for menigheten slik den var sammenskrevet etter de fire evangelistene av Hans Pomer fram til oppstandelsen. Deretter skulle predikanten på «paa een halff time wiise folcket Hans Pinsels Brug» (*Den rette Ordinants*: Det xxiii Blad–Det xxiiii Blad). I hovedtrekk ble dette videreført i Kirkeritualet fra 1685. «Christi

3. I det islandske skriftet *Alfrædi Íslenzk* heter det: «Les þetta aa langa friadag adur þu krypur til kross. Ecce lignum crucis – adoremus.» (Les dette på langfredag før du kryper til korset: Se korset av tre – la oss tilbede det.) (*Alfrædi Íslenzk*, bd. 3:118). Herfra stammer vårt uttrykk 'å krype til korset'.

Pinis og Døds historie» skulle leses opp for menigheten, og presten skulle i etterkant preke over og forklare en del av den (*Danmarks og Norgis Kirke-Ritual*:26–27). Rituallet var gjeldende like fram til 1880-åra (Amundsen 1999b:199).

Både Kirkeordinansen og Kirkerituallet er normative kilder som forteller hvordan de kirkelige myndighetene ønsket at langfredag skulle markeres i kirken. Men det er plausibelt å anta at dette i hovedtrekk har blitt etterlevd, i alle fall fra om lag 1630 da det ble stilt krav til at praktiserende prester måtte ha teologisk embetseksamen. En undersøkelse av et lite knippe trykte prekener fra slutten av 1700-tallet og første halvdel av 1800-tallet understøtter da også at Kirkerituallets bestemmelser ble fulgt (Strøm 1792:271–282; Schultz 1838:315–328; *Prædikener*:216–223). Prekenene var en sentral del av den kirkelige forkynnelsen, og i bønn knyttet til en langfredagspreken av presten Niels Stockfleth Schultz (1780–1832), heter det om Jesus «[...] at hans fuldendte Lidelser og hans udførte Frelserværk maae tale rørende, lærerigt og trøstefuldt til vore Hjerter, og at vi maae gaee med hellige Tanker og fromme Følelser tilbage igjen fra hans Kors, [...]» (Schultz 1838:316). Men ikke i noen av de undersøkte langfredagsprekenene oppfordres menigheten til å 'lide med Jesus' denne dagen. Derimot forekommer oppfordringen stundom i prekener knyttet til andre søndager eller helligdager (se f.eks. Strøm 1792:188 og 715).

Ifølge Kirkeordinansen og Kirkerituallet skulle det ikke holdes messe før prekenen langfredag (*Den rette Ordinants*:Det xxiii Blad og *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual*:11). Derfor finnes det ingen nedfelte, fastlagte riter for langfredag i alterbøkene, som var gjeldende fram til 1889 (Amundsen 1999a:15). Derimot inngår den delen av Paulus' brev til romerne der han oppfordrer

til å 'lide med Jesus' i et av de skriftstedene som skulle leses på den 8. søndagen etter Trinitatis (Palladius 1918:138–139; *Forordnet Alterbog*:190–192). Denne gjennomgangen viser altså at oppfordringen å 'lide med Jesus' stundom ble forkynt for menigheten i kirken, men at den ikke var koplet direkte til langfredag og lidelseshistorien.

Ovenfor redegjorde jeg for at *Imitatio Christi*-idealet har sitt utspring i Bibelen, og da særlig aktuelt i vår sammenheng er Paulus' brev til Romerne. Bibelen fantes i mange norske hjem (jf. Fet 1995:133), og det må derfor kunne antas at allmuen gjennom Bibellesning har blitt kjent med uttrykket å 'lide med Jesus'.

En annen sentral forkynnelsesform er oppbyggelseslitteratur som ble spredt i befolkningen. Det forelå flere ulike bøker i denne kategorien, men jeg skal i det følgende studere fire stykker som har vært relativt sentrale og vanlig forekommende blant befolkningen.

Imitatio Christi-idealet stod tidlig sterkt i den katolske kirken, noe det også gjorde i middelalderen. Idealet ble også uttrykt og underbygd gjennom skriften *De imitatione Christi*, med oversatt anvendt tittel *Om Kristi Efterfølgelse*. Skriften stammer fra om lag 1420, og er etter alt å dømme forfattet av den nederlandske augustinermunken Thomas à Kempis (1380–1471). Boka består av fire deler som henger løst sammen, og den inneholder korte betraktelser, samtaler mellom mesteren og hans disippel, dvs. mellom Gud og sjelen, og enkle tankespråk og bønner (Björkman 1964:319; Gerwing 1991:386–387). Kempis sin bok *De imitatione Christi* ble oversatt til en rekke språk og ble en svært utbredt andaktsbok, ikke bare innenfor den katolske kirkeverdenen, men også innenfor protestantiske kretser (Björkman 1964:320, jf. Perry 2014:1). Boka skal ha blitt lest av svært mange på kontinentet (jf. Gerwing

1991: 386). I 1599 kom boka ut i dansk oversettelse (Björkman 1964:320), og den kom også i norsk språkdrakt i flere utgaver på 1800-tallet og inn på 1900-tallet. I sine undersøkelser om litterær kultur blant den norske allmuen før 1840, har forskeren Jostein Fet (1924–2023) registrert 11 eksemplarer av boka i skiftemateriale fra Sunnmøre, Nordmøre, Romsdal og Øvre Telemark (Fet 1995: 334). I denne sammenhengen må det tas i betraktning at det var langt fra alle arveskifter som ble skriftlig nedtegnet (jf. Baklid 2015:71). Med andre ord har det reelle antallet svært trolig vært høyere. Selv om antallet registrerte eksemplarer av Kempis si bok i undersøkelsen ikke er spesielt stort, dokumenterer likevel Fets studier at boka har hatt noe utbredelse.

Som nevnt ovenfor kom boka i flere utgaver, og dessuten i flere oversettelser. Dermed varierer teksten noe i de ulike utgavene. Men dersom en går inn i utgava fra 1835, forekommer følgende eksempler på formuleringer som sammenfaller med de folkereligjøre fromhetspraksisenes hovedbegrunnelse å 'lide med Jesus':

Vil du ingen Modgang lide, hvorledes kan du da være Christi Ven? Liid med Christus og for Christi Skyld, dersom du vil regjere med Christus (Kempis 1835: 52).

Jesus har nu Mange, der gjerne ville regjere med ham i hans Rige, men Faa, som her ville bære Korset med ham; Mange, som gjerne ville trøstes af ham, men Faa, som ville lide med ham (Kempis 1835:69).

Disse utsagnene i Kempis si bok kan trolig ha bidratt til allmuens folkereligjøre praksiser på langfredag og deres hovedbegrunnelse.

Ei mer sentral rolle har trolig boka *Fire (seks) bøker om den sande Christendom* fra åra 1606–1609 spilt. Den er skrevet av den tysk-lutherske presten Johann Arndt (1555–1621), som gjennom sine skrifter også brakte den katolske fromhetstradisjonen inn i den lutherske kirken (Oftestad m.fl.:137). Boka kom i dansk utgave i 1690 (Fet 1995: 149). Arndts skrifter relaterer seg til flere tidligere bøker og forfattere, bl.a. til Thomas à Kempis: *De imitatione Christi*, og hans skrifter er et viktig bidrag til pietismens utvikling (Norseth 2023:78). Pietismen kom til Norge omkring år 1700 og var offentlig rådende i flere tiår. Den vektla at den kristne tro var et personlig og individuelt anliggende der handlinger var viktig. Den enkelte måtte ha en gudfryktig, streng og asketisk livsførsel som uttrykk for inderliggjøring av troen.

Den sande Christendom var ei svært sentral oppbyggelsesbok blant lekfolk (Fet 1995:186). På samme måte som for *Om Kristi Efterfølgelse*, dokumenterer Fet i sine studier at *Den sande Christendom* i en viss utstrekning var utbredt blant allmuen i sine undersøkelsesområder. Tallmessig forekom det flere eksemplarer av den enn Kempis si bok, om lag 50 stykker (Fet 1995:185, 337 og 339). Også *Den sande Christendom* ble publisert i flere utgaver og oversettelser. Imitatio Christi-idealet er på tilsvarende måte som i *Om Kristi Efterfølgelse*, tydelig nedfelt i *Den sande Christendom*:

[...] som Gud havde bestemt Sønnen til at lide, for at han skulde herliggjøres ved Korset, saa skulde de Troende og ligne ham deri. Dette hører med til Christi Efterfølgelse, og de vare ei hans sande Disciple, dersom de ei med han gik gjennem Trængsler ind i Faderens Rige (Arndt 1829:352).

I 1838-utgava heter det videre: «Der findes mange Mennesker, som gjerne vilde efterfølge Christum, men ville dog tillige intet lide, og derfor bliver og deres Christi Efterfølgelse til intet» (1838:684). Men det som særlig er interessant hos Arndt, er at han i ett av bokas kapitler har en direkte kopling mellom en kortfattet omtale av Jesu lidelser og en oppfordring om å 'lide med Kristus'. Et underpunkt i kapitlet er kalt: «End ikke hans legemlige Lidelser kunne af os tilfulde forstaaes, men bør dog uden Knur efterfølges» (Arndt 1838:331). Etter en kort beskrivelse av de ulike former for den 'legemlige Pine' Kristus ble utsatt for, kommer følgende oppfordring:

Sandelig en Sjæl, som elsker Christum, skulde intet andet Levnet og Vilkaar ønske sig i denne Verden, end saadant som Christus vor Herre selv har havt; og den bør holde det for den største Vinding her i Verden, og glæde sig derved, at den maa blive værd at lide med Christo (Arndt 1838:333).

Men denne teksten er ikke spesifikt ment å leses langfredag. Formuleringa «lide med Kristus» forekommer ytterlige noen ganger i *Den sande Christendom*, men da som sitat etter og henvisning til Paulus' brev til Romerne (Arndt 1838:466, 479, 534, 886).

En svært utbredt huspostill og andaktsbok var den tyske teologen Heinrich Müllers (1631–1675) bok *Evangeliske Hierte-Speyl* utgitt i 1679. Boka kom ut i dansk språkdrakt første gang i 1705 (Fet 1995:206). I likhet med de foregående bøkene kom også denne boka ut i flere utgaver. Fet registrerte totalt hele 1125 eksemplarer av den i sine undersøkelsesområder, og han fant videre at den utgjorde mellom 34,6 % og 54,0 % av alle registrerte postiller blant allmuen før 1840 i de ulike undersøkelsesområdene (Fet

1995:204, 355). Også i *Evangeliske Hierte-Speyl* er det nedslag av *Imitatio Christi*-idealet, f.eks. heter det «Vi maae derfor, som Børn deres Fader, efterfølge Christum i hans Lærdom, i hans Liv, hans Lidelse» (Müller 1781:92, se også bl.a. 93, 544, 741). Når det gjelder oppfordringen om å 'lide med Kristus', skriver Müller i forklaringen til søndagen mellom nyttår og Hellig trekongers dag: «See, alt saadant er skeet, at Jesus vil lære os, at, ville være hans Discipler, da skulde vi efter hans Exempel af Barndom op lide med hannem; [...] Og som Jesus har beskikket det, at vi skulde lide med hannem, [...]» (Müller 1781:135).

I tillegg til den ovennevnte oppbyggelseslitteraturen, har trolig også skriftene til lekpredikanten Hans Nielsen Hauge (1771–1824) hatt betydning for allmuens praksiser. Hauge bygde i sin forståelse av kristendommen på den pietistiske arven, og sentralt stod det individuelle og personlige trosforholdet til Gud (Aarflot og Elstad 2025), og haugianismen innebar en asketisk livsførsel og var drevet mot et asketisk fromhetsmønster (Aarflot 1969: 139). For Hauge var menneskene «Guds husholder på jorda», noe som innebar at menneskene skulle bidra aktivt til det beste for økonomien og velferden i samfunnet. Arbeid var for Hauge en sentral komponent i det kristne liv, og han vektla det verdslige arbeidet i større grad enn hva pietistene gjorde (Aarflot & Elstad 2025; Farstad 2023:16). Hauge hadde en stor bokproduksjon, og en av bøkene bærer tittelen *Den Christelige Lære*. Boka omfatter flere betraktninger over Jesu lidelseshistorie, og i et par av disse kopler han å 'lide med Jesus' til teksten (Første Deel:301, 318). Videre skriver Hauge i boka: [...] thi Christus haver og lidt; naar vi vil herliggjøres, saa skal vi og lide med ham, [...] (Første Deel:441, se også f.eks. s. 392, 440, 444). Fet påviser i sin litteratursosiologiske

studie at boka forekom blant allmuen (Fet 1995:358).

På bakgrunn av det ovenstående framgår det at *Imitatio Christi*-idealet, som altså er utgangspunktet for langfredagens fromhetspraksiser, har blitt forkynt fra kirkelig hold til befolkningen på ulike måter fra 1200-tallet av til utover på 1800-tallet. Idealet ble formidlet, ut ifra det gjennomgåtte kildematerialet, gjennom prekenes, alterbøker, Bibelen og oppbyggelseslitteratur. Med noen få unntak er formidlinga av å 'lide med Jesus' ikke knyttet til langfredag eller Jesu lidelseshistorie, men til andre søndager eller helligdager. Men unntakene som kopler å 'lide med Jesus' til Jesu lidelseshistorie – Arndts *Den sande Christendom* og Hauges *Den Christelige Lære* – har således trolig vært særlig sentrale for å fremme fromhetspraksisene på langfredag og hovedbegrunnelsen for dem. Dessuten må kirkens årlige formidling av Jesu lidelseshistorie på langfredag ha bidratt til å gi næring til praksisene og opprettholdelsen av dem. Likeledes har trolig materielle gjenstander som krusifikser, altertavler og bilder av Jesu korsfestelse i kirkene hatt til dels tilsvarende funksjon.

Sammenfattende drøfting

Når det gjelder langfredagsfasten på 1800-tallet, kan linjene trekkes tilbake til katolsk tid og middelalder. Ifølge flere av landskapslovenes kristendomsbolker eller kristenretter var allmuen langfredag pålagt å faste «uiðr vatn oc brauð» eller å «vatnfasta» (NGL bd.1:144, bd.2:297, 316, 331). Dette er tilfellet i henholdsvis Frostatingsloven fra om lag 1180 og i Gulatingslovens og Borgartingslovens nyere kristenretter fra om lag 1260–1270. I middelalderen forekom flere ulike typer faste. Den strengeste formen var å faste på vann og brød eller bare vann (Bøe 1959:190). Med andre ord var befolkningen i de nevnte lagdømmene pålagt den stren-

geste formen for faste langfredag. I en av de bevarte variantene av den nyere Borgartingslovens kristenrett er dette begrunnet med at «þa þolldi var herra Jhesus Christus meiri pinsl firir varar sakir» (NGL bd.2:297). (Da utholdt Vår Herre Jesus Kristus stor smerte for vår skyld (oversettelse *Nyere norske kristenretter*:19)). Tilsvarende begrunnelse forekommer også i den nyere Gulatingslovens kristenrett (NGL bd.2:316 og 331). Det var altså i den katolske middelalderen en tydelig kopling mellom pålegg om den strengeste fasteformen og det sentrale kjernepunktet i den kristne lære. Påbudet om befolkningens faste langfredag ble, som det framgår ovenfor, videreført i erkebiskop Jon Raudes kristenrett fra 1273, men da uten at fasteformen er spesifisert (NGL bd.2:357).

Når det i flere av tradisjonsbeleggene heter at en ikke skulle spise kjøtt på langfredag, kan trolig også dette ha sitt utspring i de katolske fasteskikkene. Den vanligste formen for faste under den katolske kirken var nemlig å avstå fra kjøtt (Bøe 1959:190).

Det framgår ikke av noen av de nevnte kristenrettene ovenfor at en skulle faste langfredag for å 'lide med Jesus', slik det heter i enkelte av tradisjonsnedtegnelsene som gjenspeiler praksisene på 1800-tallet. Faste var en vanlig katolsk religiøs praksis i middelalderen, og er også en form for *Imitatio Christi* da det er en etterlikning av at Jesus fastet i ørkenen i 40 dager. Faste kunne bli praktisert bl.a. som markering av enkelte helligdager, som forberedelse til religiøse handlinger, f.eks. bønn og nattverd, som botshandling, som hengivelseshandling eller som øvelse i forsakelse (NGL bd.2: 357–358; Engeström 1952:847–848; Andrén 1959:182). Men faste kunne i middelalderen også bli forstått som en måte å plage legemet på (*Gamal Norsk Homiliebok* 1931:98). Dette kan dermed åpne for at den pålagte, strenge fasten langfredag i middelalderen kan ha hatt et islett av å ta del i Jesu

lidelser. Luther derimot anerkjente ikke faste som en religiøs fortjenestefull handling (Engeström 1952:848). For han var det den indre tro som var det viktige, ikke ytre handlinger slik som f.eks. faste. Gjennom reformasjonen ble derfor faste frivillig. Selv om faste ikke lenger var en religiøs, pålagt plikt i etterreformatorisk tid, dokumenterer kildematerialet at flere likevel praktiserte det i en eller annen form på langfredag på 1800-tallet, i tråd med middelalderens lovbestemmelser. Dette tyder på at faste på langfredag er et religiøst fenomen av typen *longue durée*, som den franske Annales-historikeren Fernand Braudel kaller det (Braudel 1958). Dersom vi nå sammenholder fasteskikken på langfredag på 1800-tallet med Yoders forklaring på folkereligjøre uttrykksformer, svarer dette til hans punkt 1, dvs. at fasten er *survivals* eller 'gesunkenes Kulturgut' fra en tidligere religionsform. I dette tilfellet er det altså et katolsk, middelaldersk element som har blitt videreført og praktisert av allmuen inn i den luthersk-evangeliske kirkens tid.

Ut ifra det foreliggende kildematerialet kan dette se ut til å stille seg annerledes m.h.t. langfredagsarbeid. På samme måte som faste er langfredagsarbeid riktignok et *Imitatio Christi*-fenomen, men langfredagsarbeid som spesifikk folkereligjøre uttrykksform kan ikke følges tilbake til den katolske middelalderen. At allmuen arbeidet på langfredag kan kildemessig, som det framgår ovenfor, belegges først på begynnelsen av 1700-tallet. Men da trolig fordi de ikke hadde klart å tilpasse seg loven som gjorde langfredag til helligdag. Det er først på slutten av 1700-tallet at arbeid som selv påført plaging uttrykkelig er dokumentert, og da i kombinasjon med faste. Senere utover på 1800-tallet forekom langfredagsarbeid også uten faste som fromhetspraksis. Trolig kan langfredagsarbeid som fromhetspraksis ha oppstått i forlengelsen av at dagen

ble helligdag. Som nevnt ovenfor tilpasset ikke allmuen seg dette, men fortsatte å benytte langfredag som arbeidsdag. Etter hvert kan arbeidet ha blitt tillagt et religiøst innhold gjennom kirkelig forkynnelse, da kanskje aller helst gjennom lesing av oppbyggelseslitteratur som Arndt og Hauge der det å 'lide med Jesus' eller å 'lide med Kristus' har blitt koplet til Jesu lidelseshistorie. Dessuten kan haugianismens vektlegging av verdslig arbeids betydning ha vært en ekstra drivkraft for fromhetspraksisen. Pietismens generelle krav til å leve gudfryktig gjennom handlinger og asketisk livsførsel har trolig også virket inn.

Om dette så sammenholdes med Yoders folkereligjøre uttrykksformer, tilsvarer dette hans punkt 4, dvs. allmuens fortolkning av og uttrykk for den eksisterende offisielle religionen. Langfredagsarbeid var allmuens spesifikke religiøse uttrykksform, en forståelse og konkretisering av den samtidige offisielle religionsforkynnelse. I de tilfellene der arbeid ble kombinert med faste på langfredag for å «lide med Jesus» er det altså en kombinasjon av Yoders punkt 1 og punkt 4.

Dersom vi betrakter allmuens fromhetspraksiser på langfredag ut ifra et nyere religionssosiologisk perspektiv, faller de inn under begrepet *lived religion*. Innholdet i dette begrepet defineres eller beskrives noe ulikt. Den amerikanske religionssosiologen Nancy T. Ammerman beskriver det generelt på følgende måte: «lived religion is about ordinary people, not religious professionals, and it is about everyday life, not what happens in institutionalized religious settings» (Ammerman 2016:87). En hensiktsmessig presisering er at *lived religion* dreier seg om praktisering av religion i hverdagen (jf. *ibid.*:87–89), noe altså både faste og arbeid på langfredag var, selv om langfredag strengt tatt ikke var en hverdag på 1800-tallet. Et sentralt aspekt ved *lived religion* er dessuten

legemliggjøring av praktiseringa av religionen, noe som i den engelske faglitteraturen omtales som *embodiment* eller *embodied practice* (Ammerdan 2016:89–90; Knibbe & Kupari 2020:161). Å lide med Jesus' gjennom faste eller arbeid på langfredag var følgelig *embodied practice* av kristendommen.

Ifølge kildematerialet opphørte langfredagens folkereligøse fromhetspraksiser enkelte steder i 1860-åra, andre steder noe seinere (NEG 8, 949; Opedal 1937:82, jf. Daae 1872:129). I Lyngdal i Numedal skal praksisen ha holdt seg til nærmere århundreskiftet (opplyst av Nils Bekjorden). Langfredagsarbeid ble søkt stoppet fra geistlig hold. Da den kjente bergensbiskopen Jacob Neumann (1778–1848) visiterte Sogndal i 1823, ga han en advarsel om langfredagsarbeid, og året etter skal mange ha rettet seg etter den (Nilsen 1949:273). Når langfredagsarbeid og den folkereligøse fromhetspraksisen opphørte utover i andre halvdel av 1800-tallet, henger det trolig sammen med den generelle samfunnsutviklinga med økt sekularisering.

Avrunding

Kulturhistorikeren Ørnulf Hodne trekker i oversiktsverket *Påskefeiring i Norge* langfredagens fromhetspraksiser tilbake til katolisismen (Hodne 2018:103). Foreliggende dybdeundersøkelse underbygger hans utsagn og har dokumentert at han utvilsomt har rett. Undersøkelsen viser at langfredagens folkereligøse fromhetspraksiser har sine røtter tilbake til den katolske middelalderen og *Imitatio Christi*-idealet. Langfredagsfaste og langfredagsarbeid på 1800-tallet er to ulike folkereligøse uttrykksformer av *Imitatio Christi*-idealet. De har

samme religiøse formål eller hovedbegrunnelse – å 'lide med Jesus', men etter alt å dømme har de ulike alder og opphavshistorie. Mens fasten som spesifikk uttrykksform har sitt opphav i den katolske middelalderkirkens fastepåbud, har trolig langfredagsarbeidet som spesifikk uttrykksform kommet til ved at arbeid på langfredag har blitt tillagt et religiøst innhold i kjølvannet av at langfredag ble lovpålagt helligdag. Av dette følger at langfredagens folkereligøse fromhetspraksiser er en kombinasjon av Yoders punkt 1 og punkt 4 i hans forklaringsoversikt av folkereligøse uttrykksformer, dvs. kombinasjon av *survivals* eller 'gesunkenes Kulturgut' fra en tidligere religionsform og allmuens konkretisering av den eksisterende offisielle religionens forkynnelse.

Analysen påviser videre at den kirkelige forkynnelsen må ha hatt betydning for allmuens fromhetspraksiser knyttet til langfredag. Formidling av *Imitatio Christi*-idealet generelt kan følges tilbake til den katolske kirken i høy middelalderen. Når det gjelder hovedbegrunnelsen for praksisene å 'lide med Jesus' spesielt, har den vært formidlet gjennom Bibelen, prekener og oppbyggelseslitteratur. Ut ifra kildegjennomgangen tyder det på at oppbyggelseslitteraturen har vært særlig sentral for langfredagens folkereligøse hovedbegrunnelse da det er hos Arndt og Hauge det forekommer en direkte kopling mellom Jesu lidelseshistorie og begrunnelsen å 'lide med Jesus'. Trolig har også pietismens krav til et kristent liv og haugianismens vektlegging av det verdslige arbeidet samtidig virket inn.⁴

Litteratur

Aarflot, Andreas 1969. *Tro og lydighet. Hans*

4. Fremdeles praktiseres *Imitatio Christi*-idealet på langfredag, f.eks. på Filippinene ved at enkelte fysisk lar seg korsfeste.

- Nielsen Huges kristendomsforståelse. Universitetsforlaget, Oslo, Bergen og Tromsø.
- Aarflot, Andreas og Hallgeir Elstad 2025. *Hans Nielsen Hauge*. [Online] Store norske leksikon. [Nedlastet 20.08.2025].
- Achen, Henrik von 2023. The Spirituality of Christian Suffering. The Personal Cross in Early Modern Imagery and devotion. *Periskop*, vol 30, s. 75–99.
- Ammerman, Nancy T. 2016. Lived Religion as an Emerging Field. An Assessment of its Contours and Frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 29 (2), s. 83–99.
- Amundsen, Arne Bugge 1999a. Alterbok. I *Norsk historisk leksikon. Kultur og samfunn ca. 1500–ca. 1800*, 2. utgave. Oslo, Cappelen Akademisk Forlag, s. 15.
- Amundsen, Arne Bugge 1999b. Kirkeritual. I *Norsk historisk leksikon. Kultur og samfunn ca. 1500–ca. 1800*, 2. utgave. Oslo, Cappelen Akademisk Forlag, s. 199.
- Andrén, Åke 1959. Fasta, Norge. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 4. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, s. 182–189.
- Baklid, Herleik 2015. «Hundrede Daler, Hest og Sadel [...]». *En eksplorativ studie av feste-, benke- og morgengaveskikken i et kontinuitetsperspektiv*. Dr.avh. Universitetet i Oslo.
- Björkman, Ulf 1957a. Påske. I Ragnar Askmark m.fl. (red.). *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola*, bd. 3. Lund, C.W.K. Gleerups förlag, s. 229–237.
- Björkman, Ulf 1957b. *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv*. Lund, Gleerups förlag.
- Björkman, Ulf 1964. Kristi efterfølgelse. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 9. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, s. 317–320.
- Björkman, Ulf 1968. Påsken. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 13. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, s. 624–627.
- Braudel, Fernand 1959. Histoire et sciences sociales. La longue durée. *Annales* 4/1959, s. 725–753.
- Bøe, Arne 1959. Fasta, Norge. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 4. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, s. 189–190.
- Daae, L. 1872. *Norske Bygdesagn*, Anden Samling. Christiania, J.W. Cappelens Forlag.
- Engeström, Sigfrid von 1952. Fasta. I Ragnar Askmark m.fl. (red.). *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola*, bd. 1. Lund, C.W.K. Gleerups förlag og Köpenhamn, Ejnar Munksgaard, s. 846–848.
- Eriksen, Anne 1986. *Lovekirker i Norge etter reformasjonen*. Universitetet i Oslo, mastergradsavhandling i folkeminnevitenskap.
- Eriksen, Anne 1993. Folkelig religiøsitet. Et forsøk til avklaring. *Tradisjon. Tidsskrift for folkeminnevitenskap*, vol 23, s. 57–66.
- Farstad, Eli Morken 2023. Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge. I Eli Morken Farstad og Kristian Holen Nymark (red.). *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge*. Oslo, Cappelen Damm Akademisk, s. 9–30.
- Fet, Jostein 1995. *Lesande bønder. Litterær kultur i norske allmugesamfunn før 1840*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Fæhn, Helge 1994. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke. Fra reformasjonstiden til våre dager*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Gerwing, M. 1991. Imitatio Christi. I *Lexikon des Mittelalters*, bd. V. München und Zürich, Artemis Verlag, s. 386–387.
- Helander, Sven 1959. Festum chori o. festum fori. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 4. Oslo, Gyldendal

- Norsk Forlag, s. 243–244.
- Hodne, Ørnulf 2018. *Påskefeiring i Norge. Kirke, folketro og folkelige skikker*. Oslo, Novus forlag.
- Jansson, Sam Owen 1963. *Kalendarium I. I Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 8. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, s. 89–93.
- Kilström, Bengt Ingmar 1964. Kristi grav. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bd. 9. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, s. 324–326.
- Knibbe, Kim og Helena Kupari 2020. Theorizing lived religion. Introduction. *Journal of Contemporary Religion*, vol 35 (2), s. 157–176.
- Lindberg, Gustaf 1937. *Kyrkans heliga år. En historisk-principiell undersökning med särskild hänsyn till det svenska kyrkoåret*. Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrrelsens bokförlag.
- Lundby, Knut 1987. *Troskollektivet. En studie i folkekirkens oppløsning i Norge*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Malmstedt, Göran 1994. *Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*. Göteborg, Göteborgs universitet.
- Nilsen, Halkild 1949. *Kirkelige og religiøse forhold i Bergens stift i biskopene Pavels' og Neumanns tid*. Oslo, Gyldendal norsk forlag.
- Norseth, Kristin 2023. Frelsens vei i norsk vekkesliv. Fra Pontoppidan og Hauge til Hallesby. I Eli Morken Farstad og Kristian Holen Nymark (red.). *Nye perspektiv på Hans Nielsen Hauge*. Oslo, Cappelen Damm Akademisk, s. 69–95.
- Oftestad, Bernt T., Rasmussen, Tarald og Schumacher, Jan 1993. *Norsk kirkehistorie*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Perry, Nandra 2014. *Imitatio Christi. The Poetics of Piety in Early Modern England*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Salomon, David A. 2004. Imitation of Christ. I *Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia*, vol. 2. ABC CLIO, Santa Barbara, California; Denver, Colorado og Oxford, England, s. 393–394.
- Selberg, Torunn 2011. *Folkelig religiositet. Et kulturvitenskapelig perspektiv*. Oslo, Scandinavian Academic Press/Spartacus forlag AS.
- Yoder, Don 1974. Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore*, vol 33 (1), s. 2–15.
- Utrykte kilder**
- Opplysninger gitt av:
Sigrid H. Laag, Lyngdal i Numedal.
Nils Bekjorden, Lyngdal i Numedal.
- Arkiv:
Norsk Folkeminnesamling (NFS)
Ord og Sed 78.
Kr. Bugge.
H. Delgobe.
Ludvig Johnsen.
Aug. Krogh.
A.B. Larsen jr.
M. Moe.
- Norsk Etnologisk Gransking (NEG)
Spørrelistesvar 7: Skav.
Spørrelistesvar 8: Skav – tilleggsliste.
Spørrelistesvar 37: Høgtidsmat – årsfestar.
Spørrelistesvar 49: Kyrkjelege skikkar.
- Trykte kilder**
- Alfræði Íslenzk*, bd. 3. Kr. Kålund (utg.). København, S.L. Møllers Bogtrykkeri, 1917–18.
- Arndt, Johan 1829. *Fire Bøger om den sande Christendom*. Christiania, Chr. Grøndahls Forlag.
- Arndt, Johan 1838. *Sex Bøger om den sande*

- Christendom, handlende om sande Christnes salige Omvendelse, hjertelige Anger og Ruelse over Synden, sande Troe og hellig Levnet og Omgængelse.* Christian-sand, O.P. Moe.
- Biblia, Det Er Den Gantske Hellige Scrift Paa Danske Igien Offuerseet Oc Prentet Effter Vor Allernaadigste Herris Oc Kongis K. Christian Den IV. Befaling Mett Register, Alle D. Lutheri Fortaler, Hans Udlegning i Brædden Oc Viti Theodori Summarier [Part 1-3] [H.P. Resens Oversættelse].* Kiøbenhaffn, Melchior Martzan, 1633.
- Danmarks og Norgis Kirke-Ritual.* Kiøbenhavn, Bogtr. Joachim Schmedtgen 1685.
- De eldste østlandske kristenrettene.* Eyvind Fjeld Halvorsen og Magnus Rindal (utg.). Oslo, Riksarkivet 2008.
- Den eldre Gulatingslova.* Bjørn Eithun, Magnus Rindal og Tor Ulset (utg.). Oslo, Riksarkivet 1994.
- Den rette Ordinants som nu sist paa Herre dage y Ottense bleff offuer seet oc beseglet / Huorledis Kircketiennisten skal holdis vdi Damarckis oc Norges Riger / oc de Hertugdomme Slesuig Holste.* Kiøbenhaffn, Hans Wynard 1542.
- Diplomatarium Norvegicum (DN),* bd. 1 og 4, Christiania, P. T. Mallings Forlags-handel 1849 og 1857–1858.
- Daae, Ludvig 1864: *Aktmæssige bidrag til den norske kirkes historie i det attende århundrede.* Christiania, P. T. Mallings Forlagsboghandel.
- En Kircke Ordinans/ Hvor effter alle baade Geistlige oc Verdslige udi Norgis Rige skulle sig rette og forholde.* Kiøbenhavn, Henrich Waldkirch 1607.
- Flood, Joh. 1867: *Minder fra Hitterdal, IV Brylluppet på Fagerli. Norden. Et Maanedsskrift.* Kristiania, Brøgger & Christie, 326–351 og 394–412.
- Forordnet Alterbog udi Danmark og Norge.* Kiøbenhavn, Joachim Schmedtgen 1688.
- Fygle, Svein 1978. *I skjømninga. Folke-minne fra gamle Steigen.* Leinesfjord, u.forlag.
- Gamal Norsk Homiliebok.* Gustav Indrebø (utg.). Oslo, Jacob Dybwad 1931.
- Gammelnorsk Homiliebok.* Astrid Salvesen (overs.). Universitetsforlaget, Oslo – Bergen – Tromsø 1971.
- Gjerløw, Lilli 1970. *Missaler brukt i Bjørgvin bispedømme fra misjonstiden til Nidarosordinariatet.* I Per Juvkam (red.). *Bjørgvin bispestol. Byen og bispe-dømmet.* Bergen – Oslo – Tromsø, Universitetsforlaget, s. 73–115.
- Hauge, Hans Nielsen 1800. *Den Christelige Lære, forklaret over Epistlerne og Evangelierne, som indeholder korte Grunde over deres Mærkværdighed, der overbeviser de hykkelske Bekiendere med de Vantro, som falsk trøste sig ved Guds Naade i Christo, og lærer hvorledes den annammes af de oprigtig troende Jesu Efterfølgere.* Første – Anden Deel. Kiøbenhavn, P. H. Høeckes Enke og H.L.S. Winding.
- Kempis, Thomas à 1835. *Om Christi Efterfølgelse.* Christiania, Chr. Grøndahls Forlag.
- Kong Christian den Femtis Norske Lov.* Kiøbenhavn, Bogtr. Joachim Schmedtgen 1687.
- Kong Christian den Siettes Allernaadigste Forordninger og Aabne Breve Aar 1730 [–1736].* Kiøbenhavn, Kongel. Majsts. oc Universitæts Bogtrykkerie, Johan Jorgen Høpfner 1730–1736.
- Kong Friderich den Fierdes Allernaadigste Forordninger og Aabne Breve Aar 1721 [–1730] udgangne.* Kiøbenhavn, Hans Kongl. Majest. oc Univers. privilegerede Bogtrykkerie 1721–1730.
- Kirke-Ritualet og Pietismen. Biskop Peder Herslebs betænkning over Danmarks og*

- Norgis Kirke-Ritual af 1685*. P. G. Lindhardt (utg.). København, Akademisk Forlag 1986.
- Palladius, Peder 1918. *Den ældste danske Alterbog 1556*. Lis Jacobsen (utg.). København, Gyldendalske boghandel nordisk forlag.
- Opedal, Haldor O. 1937: *Makter og meneske. Folkeminne ifrå Hardanger*, bd. 3. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- Ordo Nidrosiensis ecclesiae, (orðubók)*. Lilli Gjerløw (utg.). *Libri liturgici provinciae Nidrosiensis medii aevi*, vol. 2. Oslo, Universitetsforlaget 1968.
- Missale pro usu totius regni Noruegie secundum ritum sancte Metropolitane Nidrosiensis ecclesie, correctum atque cum diligentia uisum, castigatum et reuisum, incipit in nomine domini*. Haffnie, Impressum Haffnie arte magistri Pauli Reff 1519.
- Müller, Heinrich 1781. *Evangeliske Hierte-Speyl som indeholder en Forklaring over alle Søndagenes og Festernes Evangelier, og ni af den sal. Mands Prækener over Passionen eller Christi Lidelse*. København, Godiches Arvingers Forlag.
- Norges gamle Love indtil 1387 (NGL)*, bd. 1–2. R. Keyser og P.A. Munch (utg.). Christiania, Chr. Grøndahl 1846–1848.
- Nyere norske kristenretter*, oversatt av Bjørg Dale Spørck. Oslo, H. Aschehoug & co. 2009.
- Prædikener til hver Søn- og Festdag i Aaret af norske Geistlige*, første bind. T.A. Christensen og C.F. Eckhoff (utg.). Christiania 1856, Jac. Dybvad.
- Schultz, Niels Stockfleth 1838. *Prædikener til hver Søndag og Helligdag i Aaret*. Peter Chr. T. Holtermann (utg.), Første Deel. Trondhjem, Tønnes Andreas Høeg.
- Schübeler, Frederik 1886. *Viridarium Norvegicum*, bd. 1. Christiania, W.C. Fabritius & Sønner.
- Skar, Johannes 1909. *Bygdsliv. Gamalt or Setesdal*, bd. 4. Kristiania, Olaf Norlis forlag.
- Skolem, Kristoffer 1914. *Ytre Sandsvær 1814–1914. En historisk bygdebeskrivelse*. Kristiania, Olaf Norli.
- Strøm, Hans 1792: *Prædikener over alle Søn- og Festdages Evangelier til Andagtsøvelse for Almuen, tilligemed en Tilskrift til Eger-Menighed i Norge samt en tilføiet Anviisning for Almuen til at kiende Gud af hans Gierninger i Naturen*. København, Gyldendals Forlag.
- Wille, H.J. 1881. *Utrykte optegnelser om Thelemarken*. Udgivne i uddrag av Dr. L. Daae. Kristiania, A.W. Brøgger.

Historiens kunnskap og kunnskap i historien

En undersøkelse av svartebøker i norske trolldomsprosesser

Ane Ohrvik

IKOS, Universitetet i Oslo

ane.ohrvik@ikos.uio.no

Abstract

The article examines five Norwegian witchcraft trials conducted between 1595 and 1639 in which *svartebøker* (magic books) – referred to by the court, among other terms, as ‘books of witchcraft’ – appear as confiscated items of evidence. The point of departure is how these books were understood by the court, and how the accused explained their contents. Drawing on Arne Bugge Amundsen’s close-reading strategy as outlined in the article “Historiens tale og tale i historien”, the article demonstrates how ‘questions as method’ may serve as a productive approach to understanding historical sources. Through this methodological discussion, the article also seeks to show how the courtroom functioned as an arena in which different conceptualisations of knowledge were negotiated among the actors involved. When the confiscated books were defined and described in court, the knowledge and epistemological assumptions of the accused were subjected to pressure: for the court, the books represented witchcraft, whereas for the accused, they contained remedies intended to heal the sick.

Keywords:

- Norwegian witch-trials,
- 17th century, close reading,
- methodology
- conceptualisations of knowledge.

I boken *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* (2016) presenterer Brian Levack det han kaller “The cumulative concept of witchcraft” for å belyse hvordan *heksen* ble skapt som begrep og forestilling.¹ Poenget hans er å forklare hvordan den stereotype heksen ble formet sakte, men sikkert gjennom ulike nøkkelementer i middelalderen som bidro til å identifisere heksens typiske trekk, heksens forhold til djevelen og djevelpakten, heksesabbaten, heksens evne til å fly gjennom luften og evne til å omskape seg. Disse nøkkelementene var så utviklede ved

starten av den tidlig moderne perioden at de bidro sterkt til forfølgelsene som fulgte. Levacks poeng er ikke å fremheve den utviklede forestillingen om heksen som hovedårsak til forfølgelsene. Både sosiale, juridiske og religiøse faktorer bidro sterkt og årsaks-sammenhengene hadde også lokale og regionale variasjoner. Likevel blir nettopp konstruksjonen av heksen, slik den ble utformet blant jurister, teologer og andre intellektuelle i tiden før forfølgelsene avgjørende for det som skjedde under prosessene. For den nye konstruksjonen av heksen bygget på ele-

1. Boken kom første gang ut i 1987 og har foreløpig kommet ut i fire utgaver.

menter fra folkekulturen som under forfølgelsene ble satt inn i nye sammenhenger og tilført nye elementer i tråd med demonologien. Rettsakene ble dermed arenaer der folks forestillinger og praksiser møtte de demonologiske og forhandlinger fant sted.

En av praksisene som ble satt under sterkt press i de norske trolldomsprosessene var sykdomsbehandling på mennesker og dyr som ble utført i lokalsamfunnene og baserte seg på bruk av urter, magiske ritualer, formler og bønner. De erfarne praktikerne på dette feltet ble gjerne kalt signere og tilhørte lokalsamfunnets medisinske eksperter, men i praksis var det mange som kunne signe noe. Under trolldomsprosessene i Norge var signing i seg selv kriminalisert og derfor straffeforfulgt under trolldomslovgivningen. Måten magiske elementer svært ofte var sammenvevd i den medisinske praksisen gjorde imidlertid at signingen ble regnet som trolldom av retten, men likevel som noe annet enn maleficium (skadevoldende trolldom) (Knudsen 1998: 133). Fordi signeri ble ansett som trolldom peker Gunnar Knudsen på det faktum at det kan det være vanskelig å i det hele tatt skille mellom nettopp signeri, maleficium og diabolismeprosesser.

Signing som kunnskapspraksis hadde sine skriftlige uttrykk i norske svartebøker. De håndskrevne manuskriptene inneholdt nettopp de praktiske råd, formler, bønner og ritualer som signerne praktiserte og bidro med sykdomsbehandling og beskyttelse på mennesker og dyr. I norsk kontekst er imidlertid mesteparten av de nærmere hundre svarteboksmanuskriptene som er kjent og bevart fra den tidlige moderne perioden fra

tiden etter de mest intense prosessene og kan dateres til fra begynnelsen av 1700-tallet og fremover. Den eldste, Vinjeboken, er imidlertid datert til slutten av 1400-tallet (se Garstein 1993), og vi kjenner også til ett manuskript i Nasjonalbibliotekets samling som kan dateres til midten av 1600-tallet.² Med bevarte manuskripter både før, under og etter trolldomsforfølgelsene i Norge har det ikke vært noen grunn til å tro at ikke svartebøker også var en del av 1600-tallets alminnelige kunnskapskultur og eid av praktiserende signere. Og en gjennomgang av de norske prosessene viser nettopp at de dukker opp i de norske trolldomsprosessene som konfiskerte bøker og noen ganger er sentrale i forhandlingene som pågår. I denne artikkelen vil jeg se nærmere på hva som skjer i de sakene der svartebøker dukker opp som konfiskerte bevismidler i trolldomsprosesser. Hvordan blir disse bøkene oppfattet av retten og hvordan forklarer de tiltalte seg om innholdet i dem? Som grunnlag for artikkelen vil jeg nærlese fem ulike norske trolldomsprosesser fra perioden 1595 til 1639 der retten har konfiskert én eller flere svartebøker fra den tiltalte.³

Historiens tale og talen i historien

I artikkelen «Historiens tale og talen i historien» fra 1999 utlegger Arne Bugge Amundsen hva han oppfatter som et viktig perspektiv i folkloristikken,⁴ nemlig «å analysere hvordan enkeltmennesker handler, tenker og forteller i en kulturelt bestemt ramme» (Amundsen 1999:44). Oppgaven vår er å finne sporene av ytringene og å identifisere forutsetningene for dem. Siden mening etableres gjennom blant annet språk, er det nettopp

2. Se MS 881.

3. Disse prosessene er ikke de eneste hvor svartebøker dukker opp, men av plasshensyn er det disse som vil bli behandlet her.

4. I en fagpolitisk endringsprosess kun fire år etter at denne artikkelen ble skrevet ble faget folkloristikk slått sammen med faget etnologi ved Universitetet i Oslo og endret navn til kulturhistorie.

ytringene – *historiens tale* – vi må identifisere og forsøke å forstå. Å studere det «uvanlige, det som stikker seg ut fra det normale, det detaljerte og det som avviker fra senere tiders kultur og virkelighetsforståelse» representerer viktige 'snittflater' som bidrar til et mangfold i historiens tale av kulturelle virkeligheter (Amundsen 1999: 67–69).

Artikkelen hans regnes for lengst blant metodeklassikerne i kulturhistoriemiljøet i Oslo og benyttes fremdeles som pensumlitteratur. I artikkelen presenterer han for det første en fascinerende historie fra Østfold i 1721 om en ureglementert ringing med kirkeklokkene i Rømskog kirke og et religiøst syn som den unge kvinnen Karen Brynildsdatter opplevde og som inkluderte en mannlig budbringer til hest som til slutt forsvinner opp i luften. Klokkingeringen og det religiøse synet danner så utgangspunktet for Amundsens metodiske tekstanalytiske utlegging. I trinn for trinn gir han leseren innblikk i hvilke spørsmål han stiller til kildematerialet sitt, når han stiller dem, hvorfor spørsmålene er viktige å stille i utgangspunktet og hvilken betydning de har i fortolkningsprosessen, samt hvordan svar avler nye spørsmål. Amundsen viser på en pedagogisk måte hvordan vi gjennom nærlesning av kildene våre henter frem stadig nye momenter som bidrar til forståelsen av menneskene, mentalitetene, stedene og de historiske periodene vi gransker.

I denne artikkelen vil jeg ta utgangspunkt i Amundsens artikkel for å vise hvordan den aktualiserer og demonstrerer en grunnleggende fremgangsmåte i nærlesning av historiske kilder. Jo eldre kildene du studerer er, jo vanskeligere kan de være å forstå simpelthen fordi du gjennom teksten møter kulturer og mentaliteter fjerne fra din egen. I dette kulturmøtet trenger du red-

skaper. En viktig innsikt fra Amundsens metodestudie er hvor viktig det er å stille spørsmål til et materiale. Jo enklere spørsmålene er, jo mer presise er de ofte, noe som særlig i innledende runder av en nærlesning er svært nyttig for å komme i gang med lesingen samt drive den fremover. Klare svar danner nye spørsmål som tar deg stadig dypere inn i den tekstlige materien – og øker potensialet for nye innsikter og forståelser. Det er snarere en nærlesningsteknikk i *spørsmål som metode* jeg henter fra Amundsen heller enn å kopiere spørsmålstillingene hans. Erkjennelsen av at ulike typer historiske kilder er forskjelligartet og derfor krever ulike spørsmål er én årsak, en annen er det faktum at du som forsker jakter svar som skiller seg fra andres. Felles for lesningen er nærheten til teksten din som du etter beste evne ønsker å forstå, ikke for å rekonstruere fortiden, men for å finne de symbolske medieringene som kan bidra til å representere den (Green 2008:9). Roger Chartier peker på hvordan historiske tekster som representasjoner veileder lesingen vår langs synkrone og diakrone akser (2014:24). I det synkrone perspektivet er vi opptatt av tekstens forhold til andre samtidige tekster, i det diakrone er det tekstens genre og forhold til andre tidligere tekster og uttrykk som er i fokus. Denne hermeneutiske vekselvirkningen i nærlesningen handler i sin mest grunnleggende form om *måter å lese oppmerksomt på* (Ohrvik 2024:10).⁵

Uten særlig blygsel har jeg også 'stjålet' Amundsen tittel. Bortsett fra at det er en fengende tittel bidrar den også til å sette søkelys på hvordan vi som kulturhistorikere jobber. Vi søker å forstå fortiden gjennom å studere hvordan mennesker ytret seg til ulike tider (talen i historien) og på den måten bidrar vi til å vise fortidens virkelig-

5. For en grundig innføring i hermeneutikk som metode, se Gilje 2019.

heter (historiens tale). Når jeg nå likevel endrer tittelen noe er det for å vise til mitt andre mål med denne artikkelen. I tillegg til å demonstrere Amundsens nærlesningsmetode, har jeg også som mål å studere konseptualiseringer av kunnskap. I studier av hvordan svartebøker fra 1700- og 1800-tallet ble utformet har jeg tidligere vist hvordan bøkene ble gitt titler og forklart som kunnskapsbøker innledningsvis i bøkene, hvordan de ble behandlet av sine skrivere og eiere som kunnskapsbøker, og også gitt sin fysiske utforming på dette grunnlaget (Ohrvik 2018). I møtet mellom svartebokseierne og representantene for øvrigheten som behandlet anklagene mot de tiltalte i rettsakene kan vi anta at bøkene ble vurdert på andre måter. På hvilke måter bøkene blir talt om, innholdet beskrevet, og hvilken betydning eierskap til bøkene blir tillagt blir dermed viktig å forstå.

Nærlesningsperspektivet kan gi dybdekunnskap om materialet vårt, men kan fortelle oss mindre om bredden. Statistiske forekomster som kan sammenligne variabler i kjønn, sosial bakgrunn, sted, alder, tidsrom, anklagepunkter og straffeutmålinger for å nevne noe er ikke mulig å gi ut fra disse sakene (for statistikker over dette, se f.eks. Næss 1981; Knutsen 1998:17–37, 2005; Alm 2022). Nærlesningen er i sin natur også sensitiv mot enkeltord og uttrykk, og hvilke sammenhenger disse inngår i. På bakgrunn av dette har jeg valgt å parafrasere rettsreferatene minst mulig og jeg har heller ikke modernisert språkføringen. Tekstene gjengis i sin originale

form slik de ble avskrevet fra tingbøkene og lensregnskapene på 1920- og 1930-tallet.⁶ Dette krever noe mer av leseren av denne artikkelen, men på den måten kan leseren i størst mulig grad selv vurdere nærlesningen som blir gjort og fortolkningen av teksten. Slik vil også fortidens stemmer selv bli mer hørbare.

I retten

Et av de innledende elementene i Amundsens spørsmålsmetode er å danne seg en forståelse av hvem som taler i teksten, hvem aktørene er. Hvem som taler og er til stede er videre særdeles viktig å avdekke fordi det samtidig vil vise hvilke maktforhold som er i spill og mulig påvirker *hvordan* det tales. Det faktum at vi her har å gjøre med rettsaker der mennesker står tiltalt for trolldom forteller oss umiddelbart at nettopp maktforholdet mellom de ulike aktørene bør vies ekstra oppmerksomhet innledningsvis.

I de norske trolldomsprosessene besto rettsakene av en rekke ulike aktører.⁷ *Anklagerne* var dem som pekte på en person og hevdet dennes skyld i en ugjerning. De som anklaget, kunne være representanter fra øvrigheten (fogd) eller det kunne være bekjente av den tiltalte. *Den tiltalte* var den som ble beskyldt for en ugjerning og som i retten måtte forsvare seg mot anklagene. *Vitnene* bidro til å underbygge anklagen eller tok den anklagede i forsvar. Som Gunnar Knutsen har observert, er det imidlertid vanskelig å finne vitner som forsvarte den tiltalte (Knutsen 1998:164). *Representantene fra øvrigheten* hadde til oppgave å overholde

6. Trolldoms materialet som brukes er prosessmaterialet slik det finnes avskrevet, er nummerert og arkivert i Norsk Folkeminnesamling og senere er kontrollert og tilført noen nye saker. Avskriftene av de norske trolldomsprosessene kom i stand etter initiativ fra Svale Solheim ved Institutt for sammenlignende kulturforskning. Materialet består av rettsreferater fra tingbøker og sakefallslister fra lensregnskapene. Prosessene refereres ut fra det prosessnummeret de er gitt i trolldomsarkivet, og alle direkte sitater og referater av meg fra prosessene er hentet fra disse avskriftene.

7. For en grundig gjennomgang av det norske rettssystemet i perioden og av de ulike aktørene og deres oppgaver under trolldomsprosessene, se Næss 1981:140–159, 300–347 og Knutsen 1998:38–61, 148–183.

loven gjennom å undersøke og dømme. For enkelthetens skyld presenteres de samlet her, men de besto i realiteten av ulike aktører med til dels ulike oppgaver under prosessene, slik som fogd, lensherre, sorenskriver, lagrettemenn og prester.

Som øvrighetens representanter satt disse aktørene ikke bare med makten i retten. Siden det også var dem som førte pennen i refereringen av det som ble sagt og gjort under rettsakene hadde de også kontroll over *fortellingen* om det som skjedde og makt til å forme denne. Nettopp dette har bidratt til en kontinuerlig kildekritisk diskusjon i internasjonal forskning på hekseforfølgelsene fordi denne i så stor grad er avhengig av rettsprotokollene som kildemateriale (se f.eks. Cohn 1975; Clark 1999:25; Voltmer 2020:26). Spørsmålene har dreiet rundt for eksempel hvilken tillit vi kan ha til om referentene formidlet de anklagedes egne ord og hva de faktisk valgte å referere i dialogene som utspant seg i retten. Denne studien reflekterer denne kildekritikken gjennom bevissthet om det asymmetriske maktforholdet teksten springer ut fra, og et spesielt søkelys på de tekstlige passasjene som angir klare taleposisjoner. Der aktørene siteres og ikke kun refereres er det kanskje mulig å komme enda tettere på aktørene, deres begreper, forestillinger og intensjoner. Av plasshensyn vil den følgende nærlesningen hovedsakelig fokusere på de tiltalte og representantene fra øvrigheten.

Blant de fem tiltalte som undersøkes i denne studien finner vi to kvinner og tre menn. Typisk nok er informasjonen som gis om de tiltalte varierende, og tynnere for den eldste saken fra 1595 fra Rogaland som omhandler Guri Lappesyls.⁸ Her beskriver

det korte referatet fra saken at Guri «war berychtet for trolldom oc anden forfengelige signelse oc spaadom» og lister en rekke ulike praksiser hun her var kjent for som vi vil komme tilbake til (Prosess nr. 639). Vi forstår imidlertid at hun må ha vært både aktiv og kjent i sitt lokalmiljø for sine helbredende kunnskaper og praksis. Referatet fra saken informerer også om at «hun læste trolldolck»⁹ og leste over dem som var syke og plaget. Dette må vi anta dreier seg om to ulike typer 'lesninger'. Å lese en trollbok betyr lesing i ordets rette forstand, mens lesing over syke ikke nødvendigvis innebærer det skrevne ord, men kunne omfatte resitering av formles og bønner fra minnet. Om Guri faktisk kunne lese må dette sies å være mer uvanlig enn vanlig for tiden. Hvor gammel hun var og hvorvidt hun var gift eller alene gis det ingen informasjon om, men vi kan anta at kallenavnet hennes peker mot en samisk herkomst. I Torkell Maulands referat av saken er hun ført fram for domkapitlet i Stavanger og «var vel helst fraa byen» (1911:6).

Anne Svendsdatter, den andre kvinnen i dette materialet, ble ført frem for Stavanger Rådstue den 16. juli 1639 for leiermål fordi hun «haffuer. hafft omgiengellse. medt Hellmech Skreder» og fått barn med ham (Prosess nr. 360). Hellmech Skreder krever å få overta dette barnet fra Anne. For vårt anliggende her er det interessant at det blir viet en del plass i rettprotokollen til å avdekke forholdene rundt en trolldomsbok som Anne Svendsdatters mann hadde hatt og som Hellmech skal ha stjålet. Denne boken vil Anne ha tilbake. Fra dette forstår vi at Anne har vært gift, men muligens nå er enke, og at hun ikke kan være veldig

8. Guri omtales som både Guri, Guren og Gudrun i kildene. For enkelthetens skyld brukes Guri her.

9. I Anton Christen Bangs *Norske Hexeformularer* fra 1901 er han i tvil om hva dette begrepet/ ordet viser til og er ikke overbevist om at det betegner en bok. Takk til en av de anonyme fagfellene som gjorde meg oppmerksom på dette.

gammel fordi hun nylig har fått et barn. Det er lite som tyder på at Anne selv praktiserer som signekone eller driver annen form for sykdomshelbredelse. Snarere er det Hellmech Skreder som virker å være kyndig på feltet og som skal ha laget en «drich han berede medt de spansche fluer till Anne Daniells dater», samt lest i trollboken for Anne (Prosess 360). Dette indikerer at Anne selv ikke kan lese og at hun dermed heller ikke har hatt muligheten til å bruke boken fordi den har vært i Hellmechs besittelse. Før vi går videre til de tre mennene i prosessmaterialet skal vi dvele litt mer ved disse to kvinnene.

At to av fem svartebokseiere i materialet er kvinner er svært interessant. I de studiene jeg har foretatt av de norske svartebøkene har det vært svært vanskelig å få øye på kvinnene og å knytte dem enten som skrivere av svartebøker eller som eiere. I de få tilfellene hvor kildene selv avslører hvem som skrev bøkene er disse utelukkende menn (Ohrvik 2018:47-50). Unntaksvis dukker kvinner opp som eiere av bøker, men da først og fremst mye senere, i siste halvdel av 1800-tallet, hvor bøkene for stadig flere har fått en antikvarisk interesse. Kvinnene har da gjerne «arvet boken av sin far» (Ohrvik 2012: 204, 227, 228) eller har 'oppdaget' boken som del av en boksamling de har arvet (Ohrvik 2012:198) og navngis i proveniensopplysningene knyttet til manuskriptene fordi eller idet de avleverer dem til biblioteker og arkiver. I de 51 svartebøkene jeg studerte i min doktorgradsavhandling var det kun én identifisert kvinnelig eier som vi muligens kan anta at hadde andre enn antikvariske interesser for sitt svartebokseierskap uten at vi kan vite det sikkert. I Ms 8 641 fra Nasjonalbibliotekets samling, en svartebok fra Nordfjordeid som kan dateres til siste

halvdel av 1700-tallet, finner vi «Skaffer-Anne», en kvinne som hadde arvet sin svartebok etter sin mann, Erik Myklebust som også gikk under navnet «Skaffer-Erik». Etter Skaffer-Anne var det minst to eiere til av boken, H. Kaldhal og Dr. Hans Reusch, før den ble en del av Universitetsbibliotekets samling (Ohrvik 2012:229-230).¹⁰

Om vi ser lengre tilbake i tid er kildene til kvinnelig svarteboksbruk- og eierskap enda tynnere. Anton Christen Bang nevner i *Norske Hexeformularer* fra 1901 en sak fra 1750 dokumentert i Christianias tukthusakter om en kvinnelig omstreiferske som het Elen Hansdatter fra Värmland hvor en svartebok hadde blitt konfiskert da hun ble innsatt i tukthuset. Elen ble beskrevet å «i længere Tid at have flakket om mellem Kristiania og Sverige og øvet sine Kunster» (her etter Bang 1901:xiv). I forhøret hadde hun oppgitt å ha fått boken fra bonden Johannes på gården Tonneberg i Høland som ikke ønsket å beholde den lenger «saasom den fordøier alt, hvad han haver» (ibid:xv). Fordi det hører med til unntaket å finne aktive kvinnelige svartebokseiere i denne perioden hører dette eksempelet med til de viktige 'snittflatene' som Amundsen peker på, det «uvanlige, det som stikker seg ut fra det normale» (Amundsen 1999:67-69), som avviker fra hva vi forventer å finne og derfor bør gis spesiell oppmerksomhet. Og når vi finner to kvinnelige svartebokseiere i prosessmaterialet forteller det oss videre at den antatte kjønnsmessige fordelingen i eierskap til disse bøkene nok er mer kompleks enn tidligere antatt. På tross av et svært lite utvalg er de likevel ikke lenger unntak.

Av de tre mennene som har fått sine bøker konfiskert virker to å være godt bevandret i bruken av dem og beskrives som aktive signere og eller trollmenn. Den tredje

10. Kallenavnet på ekteparet indikerer at de kan ha drevet med losjerende virksomhet.

er mer usikker, men konteksten til saken tilsier at også han var en aktiv signer. Saken mot Peder Johansen Svenske holdes på Aker tingstue mellom 14. januar og 4. mars 1620. I protokollen som på dette punkt er noe ufullstendig, identifiseres han som «[]nløssgiennger naff [] er Jehannssen» (Prosess 40), noe som indikerer at Johansen var løsgjenger. Han er brakt for retten «for adskillige throlldoms bøger och kaannster» (Prosess 40), som videre forteller oss at han ikke bare eide flere svartebøker, men også var en aktiv bruker av dem. Rettsaken mot ham dreier seg dermed om å dokumentere hans mangslungne «throlldoms och onndskabs bedriff» gjennom en rekke vitner som forteller om feilbehandlinger og forgjørelse. At vitnemålene om angivelige 'feilslåtte' behandlinger er såpass mange i saken forteller oss at Peder er en aktiv sykdomsbehandler og at det faktiske antallet pasienter han har behandlet nok er atskillig større. Alderen eller hans sivile status forblir ukjent i referatene, men hans kallenavn «Svenske» som oppgis etter hans juridiske navn røper at han kommer fra Sverige og har et talemål som vitner om det. At bopæl ikke oppgis skyldes nok at han anses som løsgjenger, og fra vitnene beskrives behandlinger han har gjort i både Bergum (mulig sted nord-øst for dagens Oslo), Bogstad (syd-vest for dagens Oslo), og Bragernes (dagens Drammensområde). Hva som er helt sikkert er at Peder er en aktiv bruker av svartebøkernes kunnskap, og fordi han verdsetter bøkene har han derfor skaffet seg flere av dem.

Den 26. juli 1624 ble Christoffer Lauritsen ført for retten i Rakkestad stevnestue i Enebakk sogn. Her blir han anklaget «for adsckillige w-seduanlige bøger, och sextenn wndersckedlige signetter, wdj træ och hornn wdgraffuen, som hos hannom (der hand bleff paagreben) ehr befunden»

(Prosess 43). Etter fem uker i fangenskap, hvor han også gjennomgikk pinlige avhør, falt dommen mot ham 25. august samme sted. Da hadde anklagepunktene hans økt i omfang, og ikke bare ble han dømt for å ha hatt atskillige usedvanlige bøker og seksten signetter utskjært i tre og horn, men også for å ha bekjent seg til djevelen, hatt en apostel ved navn Asmodtalis, og for å ha ridd til Filefjell to ganger, den første gangen på en bukk og den andre gangen på en sau. Christoffer Lauritsen hadde også blitt merket av Fanden med en klo og hadde fremvist retten merket som var plassert på venstre lår, noe over kneet. Da han hadde besøkt Filefjell hadde han også måttet gi fanden seks ost som tilskudd. I avhørene av Lauritsen navngir han også fem andre menn og én kvinne som han hadde truffet på Filefjell. Etter det første rettsmøtet i Rakkestad skulle altså tiltalelisten mot ham bli atskillig mer omfattende og alvorlig.

I likhet med Peder Johansen Svenske er også Christoffer Lauritsen omreisende «som ingenn vaning haffde medens om reigste och sig paa wnderscheidlige steder vdi throlldoms bedreff med des anndenn vtlibørliche daad loed befinne». Lauritsen var også «barnfødt wdj Schaanne j Helssingborrigh» (Prosess 43), da et dansk-norsk landområde som først ble avgitt til Sverige ved Freden i Roskilde i 1660 som del av sluttforhandlinger etter Karl Gustav-krigene. Etter at dødsdom ble avsagt og eiendelene hans beslaglagt fantes det noe pengeverdier igjen etter Lauritsen som etter regelen skulle tilfalle kronen. I lensregnskapene får vi vite at Lauritsen hadde 16 slette daler og seks små sølvskjeer som ble verdivurdert av gullsmeden, og basert på disse midlene ble skarpretteren betalt 5 dr. og oppholdet i fengselet kompensert med 2 ½ dr. mens resten ble gitt kronen. Hvor gammel Lauritsen var, og hvilken sivilstatus han

hadde får vi ingen opplysninger om i rettsreferatene.

Den siste svartebokseieren vi behandler her er Oluff Nordhus som den 2. desember 1630 ble innstevnet for Hausken skipreide skibredsting fordi han eide en signe bok. Det er lite vi får vite om Nordhus, men gjennom indirekte opplysninger skjønner vi at Nordhus har minst to barn for det er i tilknytning til «hans Eldste söns Siugdom» at en mulig bruk av signeboken blir diskutert. Utgangspunktet for at signeboken ble funnet var at boken hadde falt fra ham i en kranjel han hadde hatt med en mannlig slektning. Interessant nok oppgir Torkell Mauland i sin gjennomgang av trolldomsaker fra Rogaland fra 1911 at Nordhus «hadde ord fyr aa vera ein kranclar» (1911:35). Hvilke kilder han har som understøtter denne beskrivelsen fremgår imidlertid ikke.

Kunnskap under press

Utvalget av saker for denne studien er kvalifisert, som tidligere nevnt, gjennom forekomsten av svartebøker i dem. Svartebøkene får under disse rettsakene oppmerksomhet av retten på ulike måter gjennom måten de blir omtalt. De blir gitt navn og dermed begrepsfestet, innholdet i bøkene blir til dels beskrevet og vurdert, og ikke minst knyttes de til en praktisering av kunnskap. Disse elementene vil jeg i det følgende forsøke å hente frem fra materialet. I noen tilfeller kommer de tiltaltes egne beskrivelser og karakteristikker av kunnskapen frem, i andre sammenhenger er det rettens fortolkninger og karakteristikker som kommer til uttrykk. Å forstå hvordan aktørene omtaler kunnskapen blir dermed et bidrag til å forstå hvordan den «kan ha blitt tolket og forstått»

(Amundsen 1999:56), og kan gi grunnlag for å si noe om de epistemologiske posisjonene som rettsakene var en arena for og på hvilken måte kunnskapen ble satt under press.

Å kalle bøkene som dukker opp i rettsakene for svartebok er anakronistisk. Fra 1700-tallet og fremover blir manuskripter som faller inn under denne kategorien titulert som både «Svartebog», «Cyprianus» og «Kunstbog» i Norge – noen ganger med flere betegnelser i en og samme bok (Ohrvik 2012). I de ytterst få bevarte manuskriptene som har eldre dateringer mangler forsider, så vi kan ikke være like sikre på hvilke betegnelser eller titler skriverne ga bøkene – om noen.¹¹ I rettsakene gis de andre betegnelser og det er disse samt beskrivelsen av innholdet i dem, kunnskapen de formidler, som identifiserer dem. På tross av manglende dokumentasjon av svarteboksbetegnelsen i eldre manuskripter vil betegnelsen likevel benyttes her som en sjangerreferanse. Det er nemlig liten tvil om at innholdet i bøkene, slik dette blir beskrevet, sammenfaller med svarteboksjangeren.

I tre av sakene benyttes henholdsvis betegnelsene «Trolldolck» (Prosess 639), «throlldbogh» (Prosess 360) og «throlldombs bøger» (Prosess 40). I saken mot Oluff Nordhus omtales boken hans som «en Signebog» (Prosess 259) mens i saken mot Christoffer Lauritsen gis de mange beslaglagte bøkene hans kun beskrivelsen «w-seduanlige bøger» (Prosess 43). I fire av sakene ser det ut til at betegnelsen av bøkene er gitt av retten. Kun i saken mot Anne Svendsdatter er betegnelsen gitt av tiltalte eller andre impliserte. Anne kom i kranjel med Hellmech blant annet fordi «hun wille haffue henndes mands bøger igien. besøn-

11. Dette gjelder også for det eldste manuskriptet vi har bevart, Vinjeboken, som har fått sitt navn etter stedet den ble funnet, som kan dateres til ca. 1480. I manuskriptet, som etter alt å dømme kun mangler to sider gjelder dette nettopp bokens første side, se Garstein 1993:14.

derligh. en bogh hand haffde sagt for hennde at werre enn trolldt bogh. och haffde leest der i for hende» (Prosess 360). Både 'trollbok' og 'signebok' er benevnelser som for myndighetene henviste til kriminaliserte kunnskaper og praksiser som ved loven var forbudt og som retten var påbudt å straffeforfølge (se nedenfor). Rettens oppgave kan vi dermed anta var å avdekke på den ene siden omfanget av ulovlig innhold i bøkene og om eller hvor mye de anklagede hadde benyttet seg av denne. Dette var også tilfellet med Christoffer Lauritsens «w-seduanlige bøger» som begrepsmessig pekte på bøker som plasserte seg utenfor kategorien av alminnelige bøker. I første omgang indikerer benevnelsene at retten har en viss sjangerforståelse til bøkene som er konfiskert.

Trolldomsbøkene innhold detaljeres i forskjellig grad. I det korte referatet fra Guri Lappesyls sak settes hennes kunnskap og praksis i direkte sammenheng med trolldomsboken: «Hun læste trolbolck. hun kunde læse for quinder som pines met barnn, at de mate snarlige føde, item for dem som war forgiordt, for wræde, for smaa trolde, for tofftekalfue,» (Prosess 639). Referatet beskriver på den ene siden et typisk kunnskapsinnhold fra en svartebok slik vi kjenner dem, og det beskriver samtidig en typisk praksis av en signekone – de to blir i referatet ett og det samme. Tilsvarende skulle Oluff Nordhus' «Signebog (...) werre goed for hans Eldste söns Siugdom och leste den for hannem» (Prosess 259). I Anne Svendsdatters sak finner vi også en direkte sammenkobling mellom 'throlldbogh' og helbrederpraksis, og i denne saken er det Anne selv som beskriver bokens innhold. Hennes mann hadde arvet boken fra sin far, gamle Hans Badscherdt «och befindes der wdi atschielige leligh[.] och læge konst. saauellsom lesningh for siugh domme, och andet» (Prosess 360). Selv om

Anne er den eneste av de anklagede her som selv benevner boken en 'throlldbogh' blir kunnskapen i boken beskrevet som lege-kunst. Vi kan dermed anta at Anne ikke har benyttet benevnelsen for å legge vekt på bokens kriminaliserte innhold. I saken hennes er det Hellmech som er den som praktiserer kunnskap basert på boken og Anne forklarer at han «haffde leest der i for hennde, huor medt hand haffde loket hendes hierte fra hende» (Prosess 360). Det er dermed resultatet av å bruke bokens kunnskaper Anne får frem i retten, og som hun vitner om effektene av. Fordi Hellmech har brukt det Anne antyder er en kjærlighetsformel fra boken har han fått henne vendt til ham og Anne har vært tilsynelatende maktesløs i dette.

Saken mot Peder Johansen Svenske er rik på beskrivelser av hans helbrederpraksis og det foretas også flere koblinger mellom kunnskapene hans og kunnskapen i bøkene hans. Innledningsvis i saken svarte Peder selv for bøkene og sine kunster og mente «at det vaar icke saa illde giordt at forskaffe tiuffue tilbage igienn, med det som dj haffde staaidt, omb huillckid hans bøger videre ombformellder» (Prosess 40). Hvorfor Peder valgte å beskrive akkurat denne kunnskapen i bøkene, og om det var ment som skryt av innholdet deres vet vi ikke. Å kunne gjendrive tyvgods og å identifisere tyver er uansett typiske oppskrifter også for de senere svartebøkene (Ohrvik 2012:195–254; Ohrvik 2021:193–194).

Det er verdt å påpeke her at det innholdet som blir knyttet til bøkene til de tiltalte samt omstendighetene rundt gir oss en klar pekepinn på at det nettopp er de norske (eller Skandinaviske) *håndskrevne* svartebøkene det refereres til. I utgangspunktet kan vi ikke utelukke at bøkene kunne være trykte siden kildene ikke opplyser oss om hvilken form de hadde. I europeisk sammenheng sirkulerte trykte grimoarer – som

kan regnes som den europeiske sjangeren av disse bøkene – i hele den tidlige moderne perioden (Davies 2009:61–84) og disse bøkene hadde helt klare innholdsmessige paralleller.¹² Basert på det som er bevart i norske arkiver er det imidlertid få spor av trykte grimoarer. Folk kan selvsagt ha eid utenlandske eksemplarer selv om regionale studier av inventarlistene over hvilke bøker folk eide ikke tyder på dette (se Dahl 2011 og Fet 1995). Den første danskspråklige svarteboken vi vet om i dansk-norsk kontekst ble heller ikke trykket før den første lettelsen av trykkesensuren under Johann Friedrich Struensee i 1771 (Ohrvik 2018: 37–44). Heller ikke etter dette ser trykte svartebøker ut til å ha blitt noen nevneverdig suksess i Norge, snarere kan det se ut til at nettopp bøkene som *håndskrifter* kan ha tilført dem spesielle kvaliteter for dem som eide dem.

I saken mot Peder nevnes også et tilfelle der han var ute etter brystmelk fra Ragnild Houge som han ønsket å «giøre hølle plaster till att drage hede aff ørenn med» (Prosess 40). Mickell Christensenn, som utfra kildene kan ha vært slottsfogd ved Akershus, spurte Peder ut om hvor han hadde belegget for denne typen behandling – «vdj huilcke legebøger det kunde findis» (Prosess 40). Denne dialogen er interessant av flere grunner. Mickell Christensenn stiller Peder et tilsynelatende åpent spørsmål om hvilke legebøker han hentet kunnskapen til behandlingen sin fra og henviser på den måten til en tilsynelatende akseptert kunnskapskilde. For Peder er dette utvilsomt «vdj de bøger som Mickell haffuer taget i fra hanom» (Prosess 40). Mickell Christensenn

får dermed Peder til å peke på kunnskapskilden sin som Peder kanskje først og fremst oppfatter nettopp som en legebok. Retten på sin side har imidlertid fått den tiltalte til å innrømme bruken av en boklig kunnskap som allerede er gitt betegnelsen 'throlldombs bøger' da Peder ble tiltalt, og som per definisjon er kriminalisert. Om dette ble satt opp som en 'felle' for Peder vet vi ikke, men uansett får retten med dette en innrømmelse fra Peder om hvor kunnskapen hans stammer fra.

At Peder insisterte på at bøkene inneholdt kunnskap om helbredelse av sykdom understrekes av en annen passus mellom ham og Mickell Christensenn litt senere i rettsaken. Blant flere vitner som fortalte om feilslåtte behandlinger fra den tiltalte berettet Kiestenn Jeppis datter at Peder hadde behandlet mannen hennes Jens Niellssenn som hadde ligget syk en tid med en drikk han hadde tilberedt. Drikken hadde ikke hatt den ønskede virkningen og mannen hadde i samme stund blitt forbitret og avsindig og siden vært sengeliggende:

Da tillspurde Mickell Christensenn hanom huor aff hand same drick haffde beridt, huor till hand suarede dend at verre giordt aff mattrumb, rusmarin, sal-luie, kruusemynter, pollej, och enn hallff kande winn, huilckenn lægedomb och skulle findis vdj bøger som Mickell haffuer tagid i fra hanom (Prosess 40).

Urte-drikken Peder hadde tilberedt for Jens Niellssenn beskriver han som en legedom. En lignende 'lege drick' hadde han også gitt

12. En åpenbart interessant komparativ studie ville vært å sammenligne konfiskerte bøker i trolldomsprosesser på tvers av land i Europa. Hvilke bøker de anklagede ble knyttet til, hvordan bøkene ble beskrevet og hvilken rolle de eventuelt hadde ville kunne gi oss nyttige innsikter om hvilke holdninger rettsinstansene hadde til denne kunnskapen og hvilke vilkår den hadde. For denne studien – som setter søkelys på nærlesningens metodologi i noen utvalgte kilder – er det dessverre ikke rom for en slik undersøkelse.

Lauridtz Deellinn som fjorten dager etter hadde dødd, angivelig som resultat av drikken. Peders sykdomsbehandling blir som vi ser satt under sterkt press i saken mot ham. Mens han selv henviser til kunnskapen sin som del av legebøker, som legedom, og som legedrikk, antyder tingsvitnene at han har hatt onde hensikter, vært hevngjerrig og forgjort folk og fe.

Referatet fra saken mot Christoffer Lauritsen er svært tynn på referanser til svar-
tebøkene eller den tiltalte kunnskapspraksis. Ganske raskt dreier referatet – naturlig nok – mot de elementene som tydeligst viste til ham som en trollmann. Han innrømmer skyld i å ha forsverget seg til djevelen, hatt en apostel som het Asmodtalis, at han hadde ridd på både en bukk og en sau gjennom luften til Filefjell på sabbat, han var blitt merket av djevelen selv og han navngir en rekke andre personer som også hadde vært på sabbat med ham. Kun helt innledningsvis kan vi lese at dommen er falt over ham «for adskillige w-seduanlige bøger, och sextenn wndersckedlige signetter, wdi træ och horn wdgraffuenn, som hos hannom (der hand bleff paagreben) ehr befunden,» (Prosess 43). Når beslagleggelsen foretas er Christoffer Lauritsen allerede under mistanke for, eller det går rykter om hans ulovlige bedrifter uten at vi får vite i hva. Både bøkene og signettene blir i referatet stående som 'materielle bevis' eller pekere mot de lovbrudd han senere avsløres å ha begått. Kan hende har Christoffer Lauritsen praktisert sykdomsbehandling, kanskje til og med i stor stil med tanke på at han hadde flere eksemplarer av sine usedvanlige bøker, men det får vi ikke vite.

Straff ved eierskap og bruk av svartebøker

I det tredje og siste stoppet i denne nærlesningen av trolldomssakene skal vi se på utfallet av dem. Spørsmålet er om et eier-

skap til en svartebok står sentralt i sakene og hvordan bruk av svartebøker dømmes i de norske trolldomsprosessene. Rettsakene som her er nærlest har vært et møtested hvor ulike forestillinger og tolkninger av hendelser har blitt diskutert og vurdert. Det har dermed ikke vært «fortellingen om det som skjedde» vi har fått innblikk i, men resultatet av disse forhandlingene (sml. Amundsen 1999:64). Det mest konkrete resultatet av disse forhandlingene kan sies å være dommen som ble gitt de tiltalte.

Av de fem sakene vi behandler her finner én sak sted i 1595 mens de fire andre i perioden fra 1620 til 1639. Juridisk sett betyr det at saken mot Guri Lappesyls i tidligere Rogaland forholdt seg til den innskjerpende forordningen av 1584 gjeldene for Bergenhus og Stavanger len hvor signeri skulle straffes med døden. Loven fikk gyldighet over hele Norge fra 1593 og kjennetegnes særlig ved at den sidestiller signeri med maleficium (skadevoldende trolldom) som gis dødsstraff:

at gjøre saadanne forargelige ukristelige middel, enten med kors, signelse, læsning, og anden, saadan ugudelig og ukristelig handel, da at skulle lade dennom, som befindes enten at søge og bruge eller at gjøre saadan ukristelig handel, straffes paa livet uden al naade» (her etter Næss 1981:79).

Denne skjerpende bestemmelsen i lovverket gjeldene for Norge har blitt regnet som en av de strengeste i Europa på denne tiden. Som Gunnar Knutsen påpeker, dreier det juridiske fokuset i denne lovgivningen fra magiens skade til den magiske praksisen i seg selv – og det ukristelige og ugudelige ved alle slike former for handlinger (Knutsen 1998:41).

På tross av det svært korte referatet fra

FIGUR 1: Forordningen av 1584 kom etter initiativ fra biskopen i Stavanger, Jørgen Eriksson (1535–1604). Foto:

Peter Reimers – Nordens kalender 1937.

Wikimedia Commons.



rettsaken er det liten tvil om at Guri Lappesyl ble ansett som både trollkvinne og signer. Beskrivelsen av kunnskapene hennes på dette feltet vitner om at retten hadde etablert omfanget av praksisen hennes og at det må ha vært flere som hadde benyttet tjenestene hennes. Kan hende hadde det vært vitner i rettsaken som hadde bekreftet dette, men det vet vi ikke. Det vi imidlertid kan utgå fra er at beskrivelsen av hva hun hadde gjort, hennes egen demonstrasjon av kunnskapen sin og hva hun dermed ble ansett som kunne ha medført dødsstraff etter den innskjerpende forordningen av 1584. Likevel får hun ikke dødsstraff, men «bleff foruist lhenet» (Prosess 639). Forvisning var selvsagt en alvorlig dom for dem uten midler og kontakter, men må i denne sammenhengen likevel ansees som en mild reaksjon på de forholdene som hadde blitt avdekket. Vi må derfor anta at domkapitlet har funnet formidlende omstendigheter i saken og dømt deretter. At hun eide og leste

fra en 'troldbolck' er som vi vet spesifikt nevnt i saken, men hvor sentral boken var for praksisen hennes og hvilken betydning den får i saken får vi ikke vite.

De andre sakene forholdt seg juridisk til Christian IVs dansknorske forordning av 1617 «Om Troldfolk og Deris Medvidere», et lovverk som for første gang reflekterte den teoretiske læren om demonene, deres vesen og effekter, kalt demonologien (se figur 2). Gjennom middelalderen hadde den demonologiske lære sakte, men sikkert utviklet seg blant europeiske intellektuelle som på grunnleggende vis forsøkte å forstå Djevelens plass og makt i verden. Da hekseforfølgelsene startet, var den demonologiske lære godt utviklet og ideene om hvordan Djevelen virket i verden etablert: djevelen virket gjennom menneskene (se f.eks. Clark 1999; Gilje 2002; Kallestrup 2025). Nettopp derfor ble det i den nye trolldomsforordningen viktig å identifisere disse menneskene og avdekke at de sto i ledetog med Djevelen og hadde inngått en pakt med ham: «Hvis rette troldfolk belangis er, som med diefvelen sig bebundet hafver eller med hannom omgaais (...) skal straffis paa deris hals uden ald naade» (trolldomsforordningen). I den nye forordningen var det dermed ikke lenger hvilken skade trolldommen gjorde, men dens opprinnelse som ble viktig å avdekke. Mens den nye forordningen knyttet rette trollfolk i forbund med djevelen som den demonologiske lære hadde etablert, modifiserte den samtidig forordningene fra 1584/ 1593 som gjaldt for Norge og som hadde satt dødsstraff for signeri. I den nye loven skulle signeri straffes med forvisning fra kongens riker og land og tap av boslodd. For det dansk-norske riket som helhet ble imidlertid loven kraftig utvidet gjennom kriminaliseringen av diabolisme, signeri og bruk av signeri (Næss 1981:82).

Anne Svendsdatter, den andre tiltalte kvinnen i materialet vårt får også en forvis-



FIGUR 2:
Trolldomsforordningen av
1617. Foto: Arkivverket.

ningsdom som et resultat av «henndes forargelige leffnet» (Prosess 360). I dommen som ble utsagt 16. juli 1639 «bepligter Anne Suendtsdatter sigh at schall rømme Stawangers bye jndenn maanisdagh her epther. Eller at strafes paa henndes hallss om hun der epter her i mieninghedenn befindes» (Prosess 360). At straffen hennes øker til dødsstraff ved hals-hugging om hun ikke rømmer byen innen angitt tid viser alvorlighetsgraden i dommen. Likevel er saken noe forvirrende å lese. Anne er stevnet for retten for leiermål, slagsmål og skjellsord med Hellmeck Skreder, forhold som tilsynelatende har lite å gjøre med trolldomspraksis. Det er først under sakens gang at vi får vite at Anne ønsket å få tilbake sin manns bøker og særlig en trolldomsbok. Det er Hellmeck Skreder som har tatt boken, og som angivelig skal ha laget en drikk ved hjelp av en oppskrift i boken og dermed synes å være den som har praktisert kunnskap hentet fra boken. Leiermål ble oftest straffet med bøter og offentlig skrifte, mens straffen Anne

mottok må i det minste være influert av elementene som kom frem under saken og som ble satt i sammenheng med og tolket som trolldom, selv om hennes del i disse ikke kommer klart frem.

I saken mot Oluff Nordhus fra Hausken skipreide i Rogaland kan vi lese i tingboksreferatet at Oluff forklarte «sig huerchen at kand lesse eller schriffue noegen schriff, vden kiende noegen Bogstaffuer, derfor ey At haffue brugt den till noegen Guds naffns Misbrugh» (Prosess 259). At Nordhus hevdet å verken kunne lese eller skrive kan ha virket formidlende på en straffeutmåling i saken, men utfallet av denne kjenner vi ikke. Referatet avslutter med å oppgi tidspunkt for nytt rettsmøte som er satt opp den påfølgende tirsdagen på Stavanger rådsstue i «Laughmandends Neruerrelse» (Prosess 259) uten at dette møtet er referert, eller det gis bekreftelse på at det ble gjennomført. I Torkell Maulands studie av Roglandsakene oppgir han at Nordhus ble dømt i 1633 til å

betale en bot på syv daler for å ha hatt boken (1911:35). Denne dommen finnes imidlertid ikke i tingboken for 1633 og det er uklart hvilke kilder Mauland har for denne opplysningen. Om vi støtter oss til denne opplysningen forteller det oss imidlertid at selv om retten nok mente at det å eie en slik bok kunne føre til misbruk av Guds navn, må det at Nordhus hevdet å være praktisk analfabet vært formidlende omstendigheter for retten. Det kan muligens hende at boten også er en reaksjon på at Nordhus har benyttet seg av signeri, trolig gjennom den navngitte 'M. Baldtzerr' som leste for Nordhus syke sønn.

I saken mot Peder Johansen Svenske gir tingbokreferatet fra saken en detaljert beskrivelse av hans ulike bedrifter, men vi har ingen endelig dom. Her mangler sannsynligvis ytterligere dokumenter, og det er vanskelig å se at den tiltalte kunne ha gått fri av anklagene. En rekke vitneutsagn er referert i protokollen som forteller om behandlinger Peder Johansen Svenske har utført som har gått galt, om onde ord han skal ha ytret og mulige forbannelser han skal ha kastet over mennesker. Han blir på denne måten knyttet til flere uheldige hendelser og dødsfall. Noen av forholdene innrømmer Peder, andre er han mer tilbakeholden med. På spørsmål om hvor han hadde fått tak i trolldomsbøkene som ble funnet i hans eie ville han ikke røpe dette. At det også ble beslaglagt en spiker som skal ha vært slått gjennom hodet til en straffedømt vitner om at Peder også omgir seg med kjente rekvisitter fra magisk praksis. Referatene fra saken skildrer en svært aktiv helbreder som tok bruk av klassisk svartebokkunnskap der både magiske elementer, urter og ritualer ble benyttet for å oppnå ønsket resultat.

Av sakene vi har behandlet her er det kun i saken mot Christoffer Lauritsen at

retten finner at den anklagede står i ledetog med Djevelen og har bekjent seg til ham. Dette ga dødsstraff etter loven, og den 26. juli 1624 så retten derfor ingen grunn til ikke å følge dette opp:

Haffuer wi derforre her om, icke anderledis wist for rette att dømme, end atterne Christoffer Lauritzønn jhoe pligtigenn bør, att reffses paa sitt lifff, wedt jildt, baal och brandt,: Och aldt hand guodtz (om hand nogett her eyendis) til høybete kong: maytt: att werre forbrutt effter lougenn (Prosess 43).

Som vi vet hadde Christoffer Lauritsen ingen bolig, men pengene han hadde ble, som vi kan lese av lensregnskapet, fordelt mellom betaling til skarpretteren i Oslo, til fengselet for «hanns kaast och vnderholdingn paa 5 vggers thiid» (Prosess 43) mens de resterende pengene tilfalt kronen. Vi vet fra saksreferatet at Christoffer Lauritsen ble utsatt for pinlige forhør «och wdj samme pinlige tilstand, haffuer bekiendt werett» (Prosess 43) og at dette ble utført etter at dødsdommen hans var gitt slik loven tilsa. Referatet av saken i lensregnskapet gir oss innblikk i en omfattende tilståelse som omfattet djevelpakt, at han hadde en diabolsk apostel (hjelper) som het Asmodtalis, at han var djevelmerket og hadde deltatt på sabbat ved hjelp av flyving gjennom luften. I tillegg navnga han en rekke andre menn fra hele Østlandsområdet som trollmenn og deltakere på sabbaten.¹³ Rikdommen i diabolske elementer i denne saken har fått Gunnar Knutsen til å karakterisere den som muligens «den mest velutviklede demonologiske tilståelsen» i samlingen av norske prosesser fra Østlandet (1998:131). Nettopp den demonologiske kompleksiteten i saken gjør det

13. Ut fra det bevarte prosessmaterialet vi har ser det ikke ut som ble etablert prosess mot noen av disse.

imidlertid vanskelig å se betydningen de 'w-seduanlige' bøkene vi her tolker som svartebøker kan ha hatt i sammenhengen. De blir nevnt kun innledningsvis blant hans konfiskerte eiendeler og dermed ansett som viktige. Like fullt bidrar de kanskje kun til å komplettere bildet av en aktiv trollmanns grove og 'udediske' bedrifter.

Historiens kunnskap og kunnskap i historien

Tanken bak denne studien har hele tiden vært dobbeltsidig. På den ene siden har jeg ønsket å demonstrere hvordan en nærlesning inspirert av Amundsen kan utføres gjennom å stille spørsmål, være detaljert, stoppe opp, fokusere på detaljer, forsøke å fange nyanse i teksten og samtidig se teksten i sin kontekst. Utvalget av tekster har ikke vært stort, men nettopp det har kanskje gitt muligheten til å forstå de som er lest bedre. Om dette understreker Amundsen at:

Om folkloristikkens arbeid med historiske kilder kan rammes av den samme kritikken om manglende representativitet, kan det altså også gjøres til en dyd. Folkloristikken – enten det er historisk eller nåtidig materiale vi snakker om – arbeider ofte med kulturelle ytringer som på en måte yter motstand mot enhver forestilling om de entydige utviklingslinjer, de overgripende prosesser, representativitetskrav og lovmessighetstenkning. Ved å trekke frem også det som har ligget utenfor allfarveien, i kulturens «snittflater», åpner man for det ultimate mangfold også i fortidens kulturelle virkelighet. Det blir i et folkloristisk perspektiv *historiens tale* (Amundsen 1999: 69).

I denne artikkelen har jeg vært interessert i å følge svartebøkene i noen trolldomspro-

sesser for å forstå hvordan de ble oppfattet av de involverte og hvilken rolle de spilte for de tiltalte og utfallet av sakene. Fordi svartebøkene i praksis er borte som kildekategori på 1600-tallet gir disse rettsakene verdifulle snittflater av innsyn i *historiens kunnskap* – i både forekomst, bruk og deres kontekst som kunnskapsbøker.

I denne nærlesningen har jeg vært på jakt etter hvordan begreper, forestillinger og holdninger knyttet til kunnskap har kommet til uttrykk nettopp for å kunne belyse *kunnskap i historien*. Et viktig første stopp har vært de tiltaltes bakgrunn og hvordan de som aktører ble beskrevet. På tross av til dels sparsomme opplysninger om de fem tiltalte finner vi likevel noen viktige kjennetegn som deles av noen av aktørene. To av de tiltalte, Guri Lappesyl og Peder Johansen Svenske identifiseres henholdsvis som signer og praktiserende trollmann. At Peder ikke blir betegnet som signer, men trollmann dreier muligens fokuset i retten fra signing til maleficium og øker alvorlighetsgraden. De mange vitnene som kunne fortelle om feilbehandlinger Peder skal ha utført styrker rettens sak i så måte. Christoffer Lauritsen er i referatene først og fremst en trollmann med grove og 'udediske' bedrifter på samvittigheten. Det som begynner med en tiltale om eierskap av svartebøker ender i andre og mer alvorlige lovbrudd og her ser det sistnevnte ut til å overskygge det faktum at han eide svartebøker. Oluff Nordhus og Anne Svendsdatter er begge først og fremst beskrevet som henholdsvis eier og assosiert med en svartebok, og som personer som åpenbart kjente til bøkens innhold, men ikke nødvendigvis selv praktiserte helbredelse eller brukte bøkene. Like fullt er selve bøkene knyttet til sykdomsbehandling utført av andre med tilgang til bøkene.

Det er når svartebøkene begrepsfestes og beskrives i retten at vi ser tydeligst hvordan

de tiltalte kunnskaper og kunnskapssyn blir satt under press. Betegnelsene signebok og trolldomsbok var begge kriminaliserte betegnelser som først og fremst gis av retten. Når innholdet i bøkene beskrives av de tiltalte, derimot, er det utelukkende beskrevet som kunnskap om sykdomsbehandling og blir aldri beskrevet som trolldom. Det er selvsagt i de tiltaltes interesse å fastholde bøkene som legehjelp, men uansett strategiske hensyn kommer det her ulike kunnskapssyn frem i dagen som i rettsalen konkurrerer om definisjonsmakten. Formidlet bøkene først og fremst 'trolldom' ment å skade andre, var de 'signebøker' med oppskrifter på hvit magi, eller var de legebøker til hjelp for syke? Utfallene av sakene representerer på mange måter svaret på disse spørsmålene selv om de fem sakene vi har sett på her ikke kan gi noe generelt bilde av hvordan straffeutmålingen var i denne typen saker. Vi finner domfellelser i alle sakene der dom er oppgitt og de representerer også spennet i ulike straffemidler. Dødsstraff er kun gitt én gang og da til en person hvis eierskapet til svartebøker muligens havnet i skyggen av det som i retten ble både mer omfattende og mer alvorlige lovbrudd.

Litteratur

- Alm, Ellen 2022. Trolldomsprosessenes kvantitative omfang i Trondhjems len 1575–1700. Empiriske utfordringer i møte med original- og sekundærkilder. *Heimen*, vol 59 (3), s. 184–98.
- Amundsen, Arne Bugge 1999. Historiens tale og talen i historien. I Anne Eriksen og Knut Aukrust (red.). *Kunnskap om kultur. Folkloristiske dialoger*. Oslo, Novus Forlag, s. 41–69.
- Bang, Anton Christen 1901. *Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter*. Vol. 1. Kristiania, I Commission hos Jacob Dybwad. A. W. Brøgers Bogtrykkeri.
- Chartier, Roger 2014. *The Author's Hand and the Printer's Mind*. Cambridge, Polity.
- Clark, Stuart 1999. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Oxford University Press.
- Cohn, Norman 1975. *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*. New York, Basic Books.
- Dahl, Gina 2011. Books in Early Modern Norway. *Library of the Written Words* 17. *The Handpress World* 11. Leiden, Brill.
- Davies, Owen 2009. *Grimoires. A History of Magic Books*. Oxford, Oxford University Press.
- Fet, Jostein 1995. *Lesande bønder*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Garstein, Oskar 1993. *Vinjeboka. Den eldste svartebok fra norsk middelalder*. Oslo, Solum.
- Gilje, Nils 2002. 'Djevelen står alltid bak'. Demonisering av folkelig magi på slutten av 1500-tallet. I Bjarte Askeland, Jan Fridthjof Bernt og David Roland Doublet (red.). *Erkjennelse og engasjement. Minneseminar for David Roland Doublet (1954–2000)*. Bergen, Fagboklaget, s. 93–107.
- Gilje, Nils 2019. *Hermeneutikk som metode. Ein historisk introduksjon*. Oslo, Samlaget.
- Green, Anna 2008. *Cultural History. Theory and History*. Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- Kallestrup, Louise Nyholm 2025. *Construction of Witchcraft in Early Modern Denmark, 1536–1617*. London & New York, Routledge.
- Knutsen, Gunnar W. 1998. *Trolldomsprosessene på Østlandet. En kulturhistorisk undersøkelse*. Vol. nr 17. Oslo, Tingbokprosjektet.
- Knutsen, Gunnar W. 2005. Trolldomsprosessenes opphør i Skandinavia. *Historisk tidskrift*, vol 84 (4), s. 593–611.
- Levack, Brian P. 2016. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Fourth edition.

- London, Routledge, Taylor & Francis.
- Mauland, Torkell 1911. *Trolldom*. Kristiania, Cappelen.
- Næss, Hans Eyvind 1981. Trolldomsprosessene i Norge på 1500-1600-tallet. En retts- og sosialhistorisk undersøkelse. Avhandling (dr. philos), Universitetet i Oslo. Stavanger, H.E. Næss.
- Ohrvik, Ane 2012. Conceptualizing Knowledge in Early Modern Norway. A study of Paratexts in Norwegian Black Books. Oslo, Faculty of Humanities, University of Oslo.
- Ohrvik, Ane 2018. *Medicine, Magic and Art in Early Modern Norway. Conceptualizing Knowledge*. London, Palgrave Macmillan.
- Ohrvik, Ane 2021. 'In the Name of the 7 fatherless devils...'. Pain, Fear, Anger, and Revenge in Magical Practice. I Jürg Glauser og Pernille Hermann (red.). *Myth, Magic, and Memory in Early Scandinavian Narrative Culture. Studies in Honour of Stephen A. Mitchell*. Turnhout, Brepols, s. 185–200.
- Ohrvik, Ane 2024. What is close reading? An exploration of a methodology. *Rethinking History*, vol 28 (2), s. 238–260.
- Voltmer, Rita 2020. Demonology and the Relevance of the Witches. Confessions. I Julian Goodare, Rita Voltmer, and Liv Helene Willumsen (red.). *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*. Abingdon, Routledge, s. 19–48.

Kilder

- MS 881, Håndskriftsamlingen, Nasjonalbiblioteket i Oslo.
- Norsk Folkeminnesamling, norske trolldomsprosesser nr. 40, 43, 259, 360 og 639.

Medarbeidere i dette nummeret

Herleik Baklid, førsteamanuensis, IKRS,
Universitetet i Sørøst-Norge
herleik.baklid@usn.no

Åmund Resløkken, Førstelektor, IKOS,
Universitetet i Oslo
a.n.reslokken@ikos.uio.no

Ane Ohrvik, Professor, IKOS, Universitetet
i Oslo
ane.ohrvik@ikos.uio.no

Fredrik Skott, Avdelningschef, Institutet för
språk och folkminnen, Göteborg
fredrik.skott@isof.se

Tarald Rasmussen, Professor emeritus, TE,
Universitetet i Oslo
tarald.rasmussen@teologi.uio.no

John Ødemark, Professor, IKOS,
Universitetet i Oslo
john.odemark@ikos.uio.no