



UiT

NORGES  
ARKTISKE  
UNIVERSITET

Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning

## Samisk integrering i norsk og svensk kirke i tidlig nytid

- *En komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*

---

**Siv Rasmussen**

Avhandling levert for graden *Philosophiae Doctor* – Mai 2016





## Forord

Når jeg nå, etter mange år, står ved veis ende med denne avhandlingen og er klar til å levere den fra meg, vil jeg takke alle som på en eller annen måte har vært engasjert i prosjektet – eller på andre måter har bistått meg.

Lars Ivar Hansen for veiledning og faglig hjelp – og ikke minst engasjement og ukuelige optimisme når det gjelder mulighetene til å komme i havn med prosjektet.

Den fantastiske forskningsgruppa CNN – Creating the New North. Uten deres interesse for mine mer eller mindre uferdige manus, tilbakemeldinger og givende diskusjoner – og ikke minst mentale støtte, hadde dette neppe blitt gjennomført. En særlig takk går til Dikka Storm for en ny kurs, og Roald Kristiansen og Sigrun Høgetveit Berg for de mange små og store spørsmål.

Magne Njåstad for sluttlesing, Bjørn Hatteng for kartene, Mary Jones for språkvask, Sofie Osland og Hanne Stenvaag for korrekturlesing.

Nåværende og tidligere ansatte på Institutt for historie og religionsvitenskap for samarbeid og hjelp.

Professor Oluf Kolsrud og hustru Borghild Kolsruds legat, prosjektet «The Protracted Reformation in Northern Norway», Senter for samiske studier og Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning, for økonomiske bidrag.

Min venninne Kaisa for all oppmuntring og kreative løsninger. Min bror Torkel og svigersøster Kati for husrom og barnepass, da jeg så på kirkegårder. Min søster Sigrun for husrom, da jeg besøkte Riksarkivet i Oslo. Min mor Gunvor for all støtte. Min samboer Arto og barna våre, Jan Elias og Anna Kaisa, for forståelse og tålmodighet.

Hjertelig takk! Ollu giitu!

Tromsø 12. mai 2016

Siv Rasmussen

# INNHold

## Del 1

### **Innledning**.....5

#### Kapittel 1 Organisering, problemstillinger, avgrensninger og definisjoner.....7

##### 1.1 Innhold og avhandlingens struktur.....7

##### 1.2 Historisk kontekst.....8

##### 1.3 Kort presentasjon av artiklene.....13

##### 1.4 Problemstillinger.....15

##### 1.5 Avgrensninger.....16

###### 1.5.1 Geografiske avgrensninger.....16

###### 1.5.2 Kronologiske avgrensninger.....20

###### 1.5.3 Tematiske avgrensninger.....20

##### 1.6 Begreper og definisjoner.....21

###### 1.6.1 Sápmi – Fennoskandia.....21

###### 1.6.2 Geografiske navn.....21

###### 1.6.3 Betegnelser på samer i kildematerialet.....22

###### 1.6.4 Etnisitet – etnisk tilhørighet.....22

###### 1.6.5 Samisk religion og kristendom.....24

###### 1.6.6 Hedning og kristen.....27

###### 1.6.7 Kristning – Omvendelse – Integrering.....27

###### 1.6.8 Aktørperspektiv.....28

##### 1.7. Organisering av kirker, geistlighet og religiøs opplæring.....30

###### 1.7.1 Romersk-katolsk kirke.....30

###### 1.7.2 Reformasjonen og de luthersk-protestantiske kirkene.....31

###### 1.7.3 Kirkestruktur og religiøse retninger.....32

###### 1.7.4 Geistligheten.....33

###### 1.7.5 Kirkeforordninger, undervisning og kirketukt.....35

###### 1.7.6 Språk og litteratur.....37

#### Kapittel 2 Forskningshistorie, kilder, kildekritikk, presentasjon av forfatterne av kildene.....39

##### 2.1 Forskningshistorie.....39

2.2 Kilder.....	46
2.2.1 Skriftlige kilder.....	46
2.2.2 Materielle kilder.....	49
2.3 Kildekritikk.....	50
2.4 Presentasjon av forfatterne av de viktigste kildene.....	51
2.4.1 Svenske kilder.....	51
2.4.1.1 Johannes Jonæ Tornæus.....	52
2.4.1.2 Samuel Edvardii Rheen og Nicolaus Andreae Lundius.....	54
2.4.1.3 Olaus Stephani Graan.....	57
2.4.2 Norske kilder.....	57
2.4.2.1 Isaac Olsen.....	57
2.4.2.2 Thomas von Westen og Hans Hammond.....	61
2.4.2.3 Knud Leem.....	63
Kapittel 3 Teoretiske tilnærminger og metode.....	65
3.1 Teoretiske tilnærminger.....	65
3.1.1 Synkretisme.....	65
3.1.2 Kosellecks teori om tidslag og Bourdieus habitus-begrep.....	67
3.2 Metode.....	72
3.2.1 Komparativ metode.....	72
<b>Del 2 Artikkelsamling.....</b>	<b>75</b>
<b>Artikkel 1:</b> The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process.....	<b>77</b>
<b>Artikkel 2:</b> Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant.....	<b>97</b>
<b>Artikkel 3:</b> Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid.....	<b>119</b>
<b>Artikkel 4:</b> Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period.....	<b>151</b>
<b>Del 3 Analyse av religiøs praksis, konklusjoner og oppsummering .....</b>	<b>185</b>
Kapittel 4: Religiøs praksis i Finnmark og Torne lappmark.....	186
4.1 Navngivning og dåp.....	186

4.1.1 Navngivning.....	188
4.1.1.1 Navnebruk og dobbel navngivning.....	188
4.1.1.2 Ritualer for valg av navn.....	192
4.1.2 Dåp og omdøping.....	193
4.1.2.1 Dåp i den romersk-katolske kirke og de evangelisk-lutherske kirkene.....	193
4.1.2.2 Dåp i Torne lappmark – og øvrige svensk lappmark.....	195
4.1.2.3 Dåp i Finnmark.....	196
4.1.2.4 Omdøping.....	198
4.1.3 Tolkning av ritualer knyttet til navngivning og dåp.....	200
4.2 Fasteskikker og kirkeoffer.....	201
4.2.1 Fasteskikker.....	201
4.2.1.1 Fasteskikker og katolske helligdager i Finnmark.....	201
4.2.1.2 Fasteskikker og katolske helligdager i Torne lappmark – og øvrige svensk lappmark.....	203
4.2.2 Kirkelig offerpraksis i Finnmark og Torne lappmark.....	207
4.2.2.1 Generelt om gave- og offerskikker.....	207
4.2.2.2 Kirkeoffer i Torne lappmark.....	210
4.2.2.3 Kirkeoffer i Finnmark.....	216
4.2.2.4 Tolkning av faste- og offerskikkene.....	217
4.3 Gravskikker.....	220
4.3.1 Førkristne og kristne gravskikker.....	220
4.3.2 Gravskikker i Finnmark.....	223
4.3.3 Gravskikker i Torne lappmark – og øvrige svensk lappmark.....	227
4.3.4 Tolkning av gravskikkene.....	231
Kapittel 5: Konklusjoner og oppsummering av prosjektet.....	235
Litteratur og kilder.....	245

# **Del 1 Innledning**



# **Kapittel 1 Organisering, problemstillinger, avgrensninger og definisjoner**

## **1.1 Innhold og avhandlingens struktur**

Avhandlingen består av tre deler.

Første del er en introduksjon til avhandlingen, og er delt i tre kapitler. I kapittel 1 presenteres innhold og struktur, samt at avhandlingen settes inn i en historisk kontekst. Deretter vil jeg gi en kort presentasjon av artiklene, før jeg tar for meg problemstillinger, avgrensninger, begreper og definisjoner, og organisering av kirka, geistlighet og religiøs opplæring. Kapittel 2 tar for seg forskningshistorie, kilder og kildekritikk, i tillegg til en presentasjon av forfatterne av kildene. Kapittel 3 fokuserer på metode og teoretiske tilnærminger.

Andre del av avhandlingen består av følgende fire artikler, som alle er utgitt – eller er under utgivelse – i vitenskapelige publikasjoner:

1. The Protracted Sámi Reformation – Or the Protracted Christianizing Process
2. Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant
3. Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid
4. Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period

Tredje del av avhandlingen utgjør en komparativ analyse av den religiøse praksisen blant samer som var tilknyttet henholdsvis den norske kirka og den svenske kirka, der jeg vil drøfte likheter og forskjeller i tre livsfaser. Analysen bygger på resultatene som presenteres i de fire artiklene, samt del 1, kildemateriale og litteratur. Underproblemstillinger som ikke er belyst i artiklene, vil bli forsøkt besvart i denne delen. Til slutt vil jeg trekke konklusjoner og oppsummere prosjektet.

Avhandlingen er skrevet med følgende tilnærming som utgangspunkt: Samer i Finnmark og Torne lappmark var integrerte i kirka i tidlig nytid, men deltakelsen i kirkelivet artet seg noe ulikt i de to områdene.



## 1.2 Historisk kontekst

Det som omtales som kristningen av henholdsvis Norge og Sverige ved overgangen mellom vikingtid og tidlig middelalder, er sterkt knyttet til den norrøne befolkningens kristningsprosess. I den grad samer er nevnt i kildene angående disse prosessene tilskrives de mytiske eller magiske evner. Mesteparten av territoriene med samisk befolkning var ikke en del av de nordiske kongedømmene i vikingtid og tidlig middelalder, og stod dermed også utenfor kristningsprosessen, som vanligvis ses på som et maktmiddel kongene brukte for å samle ulike områder under seg. Ved overgangen til kristendommen i tidlig middelalder kom derfor storparten av den samiske befolkningen til å bli stående utenfor det kristne fellesskapet, og ble dermed definert som hedninger av sine nabofolk. Det er likevel en allmenn oppfatning blant forskerne om at samer som bodde i områder med norrøn befolkning, eller i grenseområdene mot dem, ble kristne allerede på samme tid som dem. I tiden før kristendommen fikk fotfeste i Skandinavia dyrket samer og den norrøne befolkningen religioner med flere likhetstrekk, som muligens kan ha røtter i et felles religionskonsept fra hele Fennoskandia og Nordøstlige Russland/Sibir.<sup>1</sup> Dette likeverdige forholdet endret seg da kristendommen ble innført. De tidlige kristenrettene på Østlandet (Eidsivatingen og Borgartingsloven) slo fast at det var forbudt å dra til samene for å bli spådd eller få annen hjelp via trolldom.<sup>2</sup> Dette kan tolkes som at dette var tjenester som samene tilbød og som den norske befolkningen hadde benyttet seg av før innføringen av kristendommen. Siden det var nødvendig med lover som forbød dette, må det bety at praksisen fortsatte også etter at nordmennene var kristnet. Dette viser at det ble etablert et skille mellom samer og nordmenn på dette området. Ifølge ulike kilder fra 1100-1200-tallet ble ikke det samiske folket betraktet som en integrert part av Norge på denne tiden. Dette til tross for at samer i Hålogaland bodde blant nordmenn, at det var et utstrakt handelssamkvem mellom de to folkene og at samer betalte tributt til de norske kongene.<sup>3</sup> Utfra et norrønt synspunkt betydde *Finnmork* samenes grenseområder, et område som strakte seg både øst og nord for nordmennenes bosetningsområder. Begge primærområdene for denne avhandlingen, nåværende Finnmark fylke og det tidligere Torne lappmark, var dermed inkludert i det norrøne *Finnmork*. I *Historia Norwegiae* blir samenes område beskrevet som en umåtelig ødemark som grenser til Norge. Landet deles inn i tre soner, der den østlige sonen, kalt «den skogkledte sonen», hadde samisk befolkning. Den vanlige tolkningen av den

---

<sup>1</sup> Hansen og Olsen 2004:351-353; Steinsland 2005:24-26.

<sup>2</sup> Hansen og Olsen 2004:108-109.

<sup>3</sup> Hansen 2000(c):63-66.

islandske kilden Rímbegla har vært at den nordlige grensa mellom samer og nordmenn gikk ved Malangen.<sup>4</sup> Det er imidlertid delte meninger om hvordan denne kilden skal forstås, og diskutabelt om dette viser til en etnisk inndeling eller statsterritoriale forhold. Historikeren Håvard Dahl Bratrein argumenter for at den mektige Bjarkøy-ætta fra Sør-Troms allerede i yngre jernalder dannet et lokalt rike langs kysten av Troms og Vest-Finnmark, opp til Magerøya, mens områdene lenger øst antakelig var kontrollert av østlige folk.<sup>5</sup> Videre mener han at den norske kongemakta fra 1250-tallet av startet å bygge ut både administrasjon og forsvar i Finnmark, noe som resulterte i etableringen av garnisoner langs kysten og kulminerte med byggingen av Vardøhus festning ca 1330. Bratrein har også foreslått at det ble bygd en rekke kirker langs kysten nord og øst for Malangen fra 1100-tallet av, og der Vardø kirke fra 1307 ble den østligste.<sup>6</sup> Med tanke på at flere av kirkene i Vest-Finnmark lå nettopp i områder som var underlagt Bjarkøy-godset,<sup>7</sup> er dette en mulighet. I *Passio Olavi* finner vi en skildring av vårfiske i Finnmark på 1100-tallet der både sjøsamer og tilreisende nordmenn deltok. Det fortelles her at de to folkegruppene hadde hver sin religion, mens nordmennene hadde gått over til kristendommen, holdt samene fast på sin egen religion.<sup>8</sup> Også arkeologiske undersøkelser viser at samer hadde tilhold på ytterkysten av Finnmark i middelalderen, et område som opplevde en sterk tilflytting av andre etniske grupper på 1200-1300-tallet, både nordmenn og folk fra andre land rundt Nordsjøen. Koloniseringen må ses i forbindelse med ekspansjonen i det kommersielle fisket, som igjen var en følge av hanseatenes organisering og deres opprettelse av et fast kontor i Bergen.<sup>9</sup> Samtidig har flere forskere fremhevet at denne koloniseringen var motivert av både politiske og kirkelige forhold, der norske myndigheter og den romersk-katolske kirke ønsket å markere seg mot Novgorod og den russisk-ortodokse kirke.<sup>10</sup> Mellom 1250 og 1444/45 foretok både nordmenn og karelere/russere en rekke raid mot hverandre i Nord-Norge og Kvitsjø-området. De såkalte «mangeromstuftene» er spor etter både norsk og karelsk/russisk tilstedeværelse i Finnmark på denne tiden, i tillegg til samisk, slik undersøkelser av lokalitetene Skonsvika og Kongshavn i Berlevåg kommune, har vist. Mens Kongshavn mest sannsynlig var et senter for norske militære, administrative og økonomiske funksjoner, synes Skonsvika å ha vært opprettet av karelere eller russere

---

<sup>4</sup> Hansen 2000(c):62,67.

<sup>5</sup> Bratrein 1970:33-48; Bratrein 2008:29-31.

<sup>6</sup> Andreassen og Bratrein 2011:337-338; Bratrein 1970:36.

<sup>7</sup> Andreassen og Bratrein 2011:317-319; Trædal 2008:192-195.

<sup>8</sup> Bratrein 1998:117-118.

<sup>9</sup> Hansen 2010:4.

<sup>10</sup> Olsen, Henriksen og Urbanczyk 2011:372.

(Novgorod) for skatteoppkreving og oppkjøp av pelsverk fra samene.<sup>11</sup> De mange anleggene for villreinfangst på Varangerhalvøya settes i forbindelse med virksomheten i Skonsvika og andre mangeromstuffer i området, der forslaget er at samene stod for fangsten og beredningen av skinnene, som så ble eksportert videre østover.<sup>12</sup>

Også de kystnære områdene rundt Bottenviken hadde en samisk befolkning i tidligere tider, slik blant annet stedsnavnstudier har vist.<sup>13</sup> Men allerede i tidlig middelalder øvde vestfinsk kultur innflytelse så langt vest som Skellefteå-Byske-området, som har blitt regnet som den nordlige grensa for svensk bosetning før 1300-tallet.<sup>14</sup> Arkeologen Thomas Wallerström hevder at den faste bosetningen rundt de nordlige delene av Bottenviken kan knyttes til to forskjellige jordbrukskolonisasjoner. Den første etableringen dateres til 1000-1200-tallet og har et «finsk» preg, mens en etablering av «svensk» type kom på 1300-tallet.<sup>15</sup> Blant de førstnevnte hører Tornedalens jordbruksbosetning, som har en finsk opprinnelse fra Tavastland og Övre Satakunta og ble etablert på 1000-1100-tallet i elvedalens nedre del.<sup>16</sup> Selv om både finnene og svenskene drev jordbruk, fedrift og fiske, var det også vesentlige forskjeller. For de førstnevnte var elve- og innsjøfiske viktig, noe som også inkluderte *erämarksulturen*, der man tok ut ressurser (fisk og pelsdyr) i innlandsområdet langt fra jordbruksbygdene. Her inngikk også kontakt med den samiske befolkningen.<sup>17</sup> Den svenske 1300-talls kolonisasjonen blir knyttet til en institusjonell oppbygging, som blant annet inkluderte etablering av kirker, kirkeorganisering, rettsvesen og regulerte markedsplasser. Befolkningen hadde opprinnelse i bygder i sør, antakelig for en stor del i området rundt Mälaren, og utnyttet i større grad enn de finsttalende maritime ressurser ved siden av jordbruk og fedrift.<sup>18</sup> Det svenske innslaget ble relativt lite i Tornedalen, da denne kolonisasjonen stoppet ved Kalix og Överkalix. Men byen Torneå fikk noe svensk innflytting etter grunnleggelsen i 1621.<sup>19</sup> Både kirkelig og verdslig ble området regnet til svensk side.<sup>20</sup> Et visst innslag av karelere eller andre østlige folk har det muligens også vært blant de

---

<sup>11</sup> Olsen, Henriksen og Urbanczyk 2011:376-377, 387.

<sup>12</sup> Olsen, Henriksen og Urbanczyk 2011:378-381.

<sup>13</sup> Vahtola 1980:77-82.

<sup>14</sup> Wallerström 1995:42;151.

<sup>15</sup> Wallerström 1995: 310-312.

<sup>16</sup> Wallerström 1995:145.

<sup>17</sup> Wallerström 1995:311-312.

<sup>18</sup> Wallerström 1995:149;311.

<sup>19</sup> Mäntylä 1993:184-188; Wallerström 1995:146.

<sup>20</sup> Lundholm 1993: 297; Olofsson 1962:159; Teerijoki 1993:98.

fastboende i Tornedalen, som må ses i sammenheng med Novgorods innflytelse i Bottenviken i middelalderen.<sup>21</sup>

Kongedømmene Norge og Sverige, samt republikken Novgorod, krevde skatt av samer i til dels samme områder i det nordlige Fennoskandia.<sup>22</sup> Tørrfisk og pelsverk var de viktigste skatte- og handelsvarene. Grunnlaget for denne overlappende beskatningen var to fredsavtaler som ble inngått mellom de to nordiske landene og Novgorod. Avtalen mellom Sverige og Novgorod ble inngått i 1323, og er vanligvis kalt fredsavtalen i Nöteborg. En lignende overenskomst som kom i stand mellom Norge og Novgorod i 1326, synes å ha vært en reetablering av en eldre fredsavtale.<sup>23</sup> De nordnorske høvdingenes finneferder for å handle og skattlegge samene, var allerede i tidlig middelalder overtatt av den norske kongemakta. I tidlig nytid var det fogder ansatt av den dansk-norske kongen, som stod for skatteoppkrevingen. Fra russisk side var det karelere som fungerte som skatteoppkrevere på vegne av Novgorod, og fra slutten av 1400-tallet på vegne av fyrstedømmet Moskva som overtok for Novgorod.<sup>24</sup> På midten av 1550-tallet engasjerte den svenske kongen, Gustav Vasa, egne skattefogder som skulle oppkreve skatt av samene. Inntil da var dette en rettighet birkarlene, og deres forgjengere kvenene, hadde hatt. Birkarlene var storbønder fra de nedre delene av Bottenvikens elvedaler, som hadde spesialisert seg på handel med samene. I norrøne kilder fra middelalderen kalles kystområdet rundt nordlige Bottenviken for Kvenland. I kildene fra tidlig nytid blir handelsmenn fra dette området omtalt som kvener av nordmennene, noe som tyder på en forbindelse mellom de to gruppene.<sup>25</sup>

Oppdelingen av områdene mellom statene skjedde etappevis i løpet av tidlig nytid, vanligvis som et resultat av fredsforhandlinger etter kriger. Ved freden i Teusina i 1595 ble Russland utestengt fra all skatteoppkreving vest for Varanger, mens nordmennene ble nektet å ta skatt på Kolahalvøya. Ved fredslutningen etter Kalmarkrigen (1611-1613) mellom Sverige og Danmark, mistet Sverige rettighetene til skattleggingen av sjøsamene langs kysten av Finnmark. På innlandet gjenstod imidlertid ennå områder som ble skattlagt av både Danmark-Norge og Sverige; våre dagers Indre Finnmark og Utsjoki. Forhandlinger om disse territoriene startet i tiden etter Den store nordiske krig (1700-1721), og endte i grensefastsettelsen mellom rikene i 1751. De skoltesamiske siidaene på sørsiden av Varangerfjorden ble skattlagt fra både

---

<sup>21</sup> Wallerström 1995:143.

<sup>22</sup> Hansen 2011:295.

<sup>23</sup> Hansen 2011:298-299.

<sup>24</sup> Hansen og Olsen 2004:160-161.

<sup>25</sup> Hansen og Olsen 2004:162-163; Wallerström 1995:316.

norsk og russisk side inntil 1826. I Kemi lappmark ble Enare siida skattlagt av alle tre stater, mens de sørlige siidaene ble skattlagt fra både svensk og russisk side.<sup>26</sup>

Tidlig nytid var dermed en tid med store endringer i de samiske samfunnene. Noen av disse endringene startet allerede i middelalderen, med ikke-samisk ekspansjonen inn i tradisjonelt samiske områder og samisk integrering i de ulike økonomiske nettverk og en begynnende integrering i den romersk-katolske kirka. Men i tidlig nytid skjedde det en kraftigere institusjonell oppbygging på alle disse feltene, som medførte en oppløsning av de selvstendige samiske samfunnsordningene.<sup>27</sup> Den samiske befolkningen ble dermed fullstendig underlagt de omkringliggende statene, noe som førte til endringer på både det økonomiske, rettslige og religiøse området.<sup>28</sup> Den samiske næringsstrukturen endret seg med en dreining bort fra den jakt og fangst-baserte økonomien. Det ble nå lagt større vekt på husdyrhold i de kystsamiske områdene og reindrift i de innlandssamiske områdene, selv om også grupper av kystsamer i Finnmark gikk over til en reindrifbasert økonomi.<sup>29</sup> Dette, i tillegg til økt innflytting av ikke-samer, førte til endringer i bosettingsmønsteret og bruken av ressurser og territorier. Reindriftsamer begynte med lange sesongvise flyttinger fra innlandet til kysten, mens sjøsamene oppga sine sommerfiskeplasser langt ute i fjordene, til fordel for et flyttemønster med kortere avstand mellom sommer og vinterboplasser.<sup>30</sup>

Integreringen i statenes rettssystemer innebar at også samer kunne bli straffet for lovovertrædelser på lik linje med den øvrige befolkningen, og dermed også for brudd mot kirkeforordningene og for trolldomskriminalitet. Ifølge kirkeforordningene i både Danmark-Norge og Sverige var alle innbyggere forpliktet til å følge forordningens bestemmelser.<sup>31</sup> Det var også egne lover mot trolldom, som ble regnet som en av de mest alvorlige forbrytelsene på 1500- og 1600-tallet i de fleste land i Europa.<sup>32</sup> Rune Blix Hagen har i sine studier av trolldomsprosessene vist at Finnmark står i en særstilling i Norge når det gjelder antallet rettssaker knyttet til trolldom i forhold til folketallet. Men den store majoriteten av de som ble stilt for retten anklaget for trolldomskriminalitet, var norske kvinner bosatt i fiskeværene. Totalt sett var det få samer som ble anmeldt og dømt for trolldom.<sup>33</sup> Selv om man også på

---

<sup>26</sup> Aarseth 1982:20-25.

<sup>27</sup> Hansen og Olsen 2004:234.

<sup>28</sup> Hansen og Olsen 2004:234-237.

<sup>29</sup> Hansen og Olsen 2004: 234-235.

<sup>30</sup> Nielsen 1990:69; Niemi 1983: 166-167, 190, 247-253; Hansen og Olsen 2004:257-260.

<sup>31</sup> Andrén 1999:116-117, 233; Elstad og Halse 2012:102; Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:122-124.

<sup>32</sup> Hagen 2003:149.

<sup>33</sup> Granqvist K 1997:74; Hagen 2005:6.

svensk side var opptatt av å utrydde det som kaltes samisk overtro og magi, var midlet først og fremst opplæring i kristendommen. På 1680-tallet oppdaget myndighetene at mange samer fortsatt praktiserte den samiske religionen, noe som førte til at det ble satt i gang etterforskning knyttet til dette i lappmarken.<sup>34</sup> I denne avhandlingen vil jeg i liten grad komme inn på trolldomsprosessene, men jeg mener likevel det er viktig å være klar over at disse prosessene foregikk i den perioden jeg tar for meg. Vissheten om at de kunne bli anklaget for trolldom og dømt til døden, må ha hatt innvirkning på hvordan samene forholdt seg til det religiøse feltet. Dette kan ha ført til endringer i religiøs praksis eller forsøk på å skjule praktisering av samisk religion, samtidig som deltakelsen i kirkelivet økte.

### **1.3 Kort presentasjon av artiklene**

“The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process” er en oversiktsartikkel som viser hvordan kristningsforsøk og misjonsvirksomhet rettet mot samer er beskrevet i ulike kilder, fra henholdsvis dansk-norsk og svensk side fra middelalderen og frem til første halvdel av 1700-tallet. Ulike forfattere og kilder gir til dels svært forskjellige fremstillinger av når samene ble kristne. I artikkelen peker jeg på at disse fremstillingene ofte er farget av forfatterens definisjoner, samt geografisk og nasjonalt fokus. Jeg spør også om samene var kristne før reformasjonen og om det er mulig å snakke om en samisk reformasjon.

De andre tre artiklene tar for seg hvert sitt spesifikke tema, som hver på sin måte belyser visse aspekter vedrørende samisk integrering i kirka i tidlig nytid. Artikkelen “Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant” er en komparativ undersøkelse av bruk og endring i bruk av samiske, nordiske og kristne navn blant samiske skattebetalere i fire områder i etter-reformatorisk tid. Bakgrunnen for studien er en hypotese om at økt bruk av nordiske og kristne fornavn, samtidig som bruken av samiske fornavn minket, hadde sammenheng med at kristendommen fikk økt innflytelse i det aktuelle området. Navnebruken kan både antyde noe om hvor innflytelsen kom fra, og på hvilken tid samene i de ulike områdene kom inn under innflytelse fra den kristne kirka.

Den tredje artikkelen, “Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid”, omhandler samer som hadde teologisk utdanning, og som arbeidet som prester i den svenske kirka, fra slutten

---

<sup>34</sup> Granqvist K 1997:75-76.



av 1500-tallet til første halvdel av 1700-tallet. Utdannelsen av samiske unge menn til prester var en bevisst strategi fra svenske myndigheters side, for å få samiskespråklige prester som også kjente til samiske kultur og levekår. I mitt primærområde Torne lappmark fantes det kun en samisk prest i den utvalgte perioden. De fleste samiske prester kom fra de sørligere lappmarkene, der de også arbeidet. Det fantes ingen samiske prester i den norske kirka på denne tiden. Den første samer med teologisk utdanning i Norge var Anders Porsanger, født i 1735.<sup>35</sup>

Den siste artikkelen “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period” tar for seg etableringen av kirker i to utvalgte områder fra middelalderen og frem til 1718. I artikkelen fokuserer jeg også på ikke-innviede bygninger som ble brukt til kirkelige handlinger i områder med samisk befolkning. Både i Finnmark og i Torne lappmark fantes det statlige gammer eller tømmerhytter som var satt opp for tjenestemennene som oppkrevde skatt og holdt ting. Slike bygninger fungerte som kirker i begge områder inntil virkelige kirker ble etablert. I tillegg refererer jeg til en komparativ undersøkelse som jeg har foretatt om presteskaper i Finnmark fylke og Torne-regionen, der jeg har undersøkt en rekke aspekter tilknyttet prestene, slik som utdanning, karriere, språkferdigheter, samt geografisk, sosial og etnisk opprinnelse. Når det gjelder de siste faktorene har jeg også inkludert prestekonene.

Artiklene 1 og 4, “The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process” og “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period”, inngår i to antologier utgitt av prosjektet *The Protracted Reformation in Northern Norway*. Dette er et internasjonalt prosjekt, som drives av forskningsgruppa *Creating the New North* ved UiT Norges arktiske universitet. Artikkel 1 er publisert i *The Protracted Reformation in Northern Norway, Introductory Studies* Lars Ivar Hansen, Rognald Heiseldal Bergesen, Ingebjørg Hage (eds.), Orkana Akademisk, Stamsund 2014. Artikkel 4 er under trykking i *The Protracted Reformation in Northern Norway, vol 2, Toward a Protestant North* Sigrun Høgetveit Berg, Rognald Heiseldal Bergesen og Roald Kristiansen (eds.), Troll Tromsøer Studien zur Kulturwissenschaft, Herausgegeben von Michael Schmidt, Band 14, Wehrhan Verlag, Hannover 2016.

---

<sup>35</sup> Steen 1954:249.

Artikkel 2, “Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant”, er publisert i rapporten *Navne og skel – Skellet mellem navne* (red. Birgit Eggert og Rikke S. Olesen i samarbeid med Bent Jørgensen) Rapport fra den femtende nordiske navneforskerkongres på Askov Højskole 6.-9. juni 2012, NORNA-rapporter 9, Uppsala 2015.

Artikkel 3, “Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid”, inngår i en antologi utgitt av prosjektet *Svenska kyrkan och samerna - ett vitboksprojekt*. Dette er et samarbeidsprosjekt mellom Svenska kyrkans forskningsenhet og Umeå universitet. Bibliografiske opplysninger til antologien er: *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi 1–2* (red. Daniel Lindmark & Olle Sundström) Forskning för kyrkan 33, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2016.

## 1.4 Problemstillinger

Som det går frem av tittelen *Samisk integrering i norsk og svensk kirke i tidlig nytid – En komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark* ligger fokuset i denne avhandlingen på hvordan samer i disse områdene deltok i kirkelivet i en bestemt tidsepoke. Hovedmålsettingen med prosjektet er dermed å avklare på hvilke måter samer var integrerte i den svenske og den norske kirka i tidlig nytid. Områdene er valgt ut på bakgrunn av en antakelse om at det var visse forskjeller mellom områder som var underlagt henholdsvis den svenske og den norske kirka, samtidig som det trolig også fantes mange likhetstrekk. Jeg har videre gått ut fra at samene ble møtt på noe forskjellig måte fra svensk og norsk kirkelig administrasjon, i tillegg til at også samer møtte kristendommen og de kristne kirkene på ulike måter. Undersøkelsen er delt opp i flere underproblemstillinger, som belyses både i artiklene og i analysen.

Selv om avhandlingen er avgrenset til tidlig nytid, har det gjennom arbeidet med den presset seg frem spørsmål om samers tidligere forhold til kristendommen, og hvilke spor etter den man finner i tidlig nytid. Relevante spørsmål har vært: Var samer i undersøkelsesområdene integrerte i den katolske kirka i middelalderen? Når kom samer i disse områdene i kontakt med kristendommen? Og hvilke områder mottok de kristen påvirkning fra?

Hvilke ytre rammer var til stede som kunne gjøre det mulig for samer i de undersøkte regionene å være integrerte i kirka? I artiklene presenteres først og fremst de ytre rammene som var til stede for samisk integrering i kirka i tidlig nytid. Dette inkluderer undersøkelser

vedrørende etableringen av kirker, kapeller og andre bygninger benyttet til kirkelig formål, hvor ofte det ble holdt gudstjeneste, hvem prestene var og hvilke språk som ble brukt i kirkene. Noen av disse rammene var svært forskjellige i henholdsvis Finnmark og svensk lappmark, mens andre oppviser større grad av likhet.

Men disse ytre rammene får ikke forlede oss til å anta at samers religiøse tro og praksis kun var tilpasset til og eksisterte innenfor disse rammene. En viktig del av prosjektet er den avsluttende delen, der jeg undersøker samers religiøse praksis i tre livsfaser, som kan knyttes til kristendom og kirke: fødsel (navngivning og dåp), opprettholdelse av liv og helse (faste og offerskikker), og død (gravskikker). Herunder ligger også å utforske om, og eventuelt på hvilke måter, dette artet seg som en religiøs praksis med synkretistiske trekk.

## 1.5 Avgrensninger

### 1.5.1 Geografiske avgrensninger

Det geografiske området på norsk side er avgrenset til våre dagers Finnmark fylke, med unntak av fellesdistriktene der enten Russland eller Sverige oppkrevede skatt i tillegg Danmark-Norge. Benevnelsen Finnmark bruker jeg i denne betydningen i avhandlingen. Fylket hadde skiftende navn i tidlig nytid, og het henholdsvis Vardøhus len, Vardøhus amt og Finnmarkens amt.

Fellesdistriktene omfattet de nåværende kommunene Sør-Varanger, der den russisk-ortodokse kirke etablerte seg i andre halvdel av 1500-tallet, og Guovdageaidnu/Kautokeino, Kárásjohka/Karasjok og den sørlige delen av Deatnu/Tana, som var underlagt den svenske kirka i hvert fall fra begynnelsen av 1600-tallet av. Det sistnevnte territoriet ble kalt *Sørfjeldet* av den dansk-norske administrasjonen, mens *Nordfjeldet* omfattet områdene i dagens Sør-Varanger kommune og på Kolahalvøya, der Danmark-Norge også innkrevede skatt.<sup>36</sup> Når Sør-Varanger er utelatt fra avhandlingen skyldes det at området hovedsakelig hadde en skoltesamisk (østsamisk) befolkning som ble integrert i den russisk-ortodokse kirka i andre halvdel av 1500-tallet. En studie av deres deltakelse i kirkelivet ville ha krevd kunnskaper i russisk språk som jeg ikke har. Oscar Albert Johnsen hevder i sin bok *Finmarkens historie* at skoltesamene var i kontakt med romersk-katolsk kristendom i tiden før reformasjonen. Kilden til denne konklusjonen er biskop Erik Valkendorfs beskrivelse fra sitt besøk på Vardøhus

---

<sup>36</sup> Johnsen 1923:131; Hansen 2011:304-305.

rundt år 1512. Han sier at samene som bor mellom Russland og Finmarken, nå er kristne.<sup>37</sup> Johnsen mener at det er snakk om skoltesamer i Sør-Varanger, og kanskje også samer på Sørfjeldet, og at omvendelsene delvis skjedde i Valkendorfs egen embetstid. Av en eller annen grunn nevner ikke Johnsen varangersamene, den gruppen jeg mener det er mest nærliggende at Valkendorf siktet til. Denne samiske gruppen snakket en nordsamisk dialekt, hadde vinterboplasser på begge sider av fjorden i indre del av Varangerfjorden, og sommerboplasser utover på nordsiden av Varangerfjorden. Kildegrunnlaget er dessverre for spinkelt til å trekke endelige konklusjoner, men opplysninger fra senere kilder indikerer at varangersamene hadde kjennskap til katolsk tro. Selv om skoltesamene hadde kontakt med nordmenn både gjennom skattlegging og handel, ble de i liten grad berørt av luthersk-protestantisk kirkeliv og misjonsvirksomhet i tidlig nytid. Den finske forskeren Väinö Tanner hevder i sitt verk om skoltesamene i Petsamo at kulturforskjellene mellom varangersamene og skoltesamene utviklet seg på bakgrunn av deres integrering i henholdsvis den lutherske og russisk-ortodokse kirke, samt dansk-norsk og russisk administrasjon, der Pasvik-området utgjorde både en religiøs og en politisk grense.<sup>38</sup> På bakgrunn av ulike gravskikker i de to områdene, mener dagens arkeologer at siidagrensene i Varanger har en meget høyere alder.<sup>39</sup> Selv om siidagrenser ikke nødvendigvis er ensbetydende med kulturelle grenser, er det likevel grunn til å tro at også andre kulturelle særtrekk var etablert lenge før kristendommen fikk innflytelse i området.

I artikkelen “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period” har jeg inkludert alle prestegjeld og sogn som i tidlig nytid kirkelig sett lå under Finnmark, bortsett fra Loppa. Årsaken til denne utelatelsen var først og fremst knyttet til problemer med identifiseringen av flere prester, som igjen henger sammen med hyppige skifter av prester. Siden Loppa er utelatt i artikkelen, vil jeg her nevne at den første kirka på Loppa lå i Yttervær, der det er gjort utgravninger av kirketufta. En gårdshaug like ved er datert til AD 1170, og arkeologen Keth Lind som foretok utgravningen, har antydnet at kirkestedet kan være fra omtrent samme tid, men uten at dette kan påvises.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Johnsen 1923:31.

<sup>38</sup> Tanner 1929:59-61.

<sup>39</sup> Schanche 2000:342.

<sup>40</sup> Trædal 2008:170.

På svensk side ble de samiske bosetningsområdene delt inn i administrative områder kalt lappmarker. Hver lappmark omfattet rundt 8-10 samiske samfunn, som i svensk terminologi ble kalt *byar* eller *lappbyar*, og som i moderne litteratur om samer vanligvis er kalt *siidaer*.<sup>41</sup> Jeg har i de fleste artiklene valgt å ha hovedfokus på Torne lappmark, men jeg har også trukket inn stoff fra de andre lappmarkene der det har gitt et mer utfyllende bilde av situasjonen. I artikkelen “Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid” er det geografiske området utvidet til samtlige svenske lappmarker der det virket samiske prester. I artikkelen “Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant” har jeg også undersøkt navnebruken i Kemi lappmark i Finland, som også tilhørte Sverige i denne perioden. Hensikten med dette har vært å få et bedre sammenligningsgrunnlag for hvordan navnebruken endret seg i flere områder. Torne lappmark utgjorde områder i dagens Giron/Kiruna kommune i Sverige, de finske kommunene Eanodat/Enontekiö (Enontekis) og Ohcejohka/Utsjoki, og de norske kommunene Guovdageaidnu/Kautokeino, Kárášjohka/Karasjok og den sørlige delen av nåværende Deatnu/Tana kommune. Fra svensk side ble Torne lappmark betraktet som en helhet. Jeg gjør oppmerksom på at jeg også vil bruke uttrykk som svensk side, svenske prester og Sverige i forbindelse med disse områdene som i dag tilhører Norge eller Finland. De svenske kildene fra tidlig nytid omhandler i liten grad samer som bodde utenfor lappmarkene. I denne avhandlingen vil jeg derfor konsentrerer meg om samer som bodde i de områdene som fra svenske myndigheters side var definert som lappmarken. I avhandlingen bruker jeg også begrepet *Torneregionen*, særlig i artikkelen “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period”. Torneregionen har jeg definert som alle områder som på 1500-tallet og deler av 1600-tallet tilhørte *Torne socken*. Sognet ble opprettet på begynnelsen av 1300-tallet, og kaltes *Tornö socken* i starten. Grensa mot Kemi sogn i Åbo stift gikk langs den lille elva Rajajoki/Gränsbäcken i Kaakama mellom Torneå og Kemi.<sup>42</sup> Mot vest grenset sognet til Kalix sogn, som på 1600-tallet ble delt i Nederkalix og Överkalix. Det er uklart når Torne lappmark ble en del av Torne sogn, men i alle fall fra midten av 1500-tallet hadde sognepresten i Torne ansvaret for Torne lappmark. På 1600-tallet ble sognet delt i tre; Nedertorneå, Övertorneå og Torne lappmark.<sup>43</sup> Tornedalen og Torne lappmark var også tett knyttet sammen gjennom

---

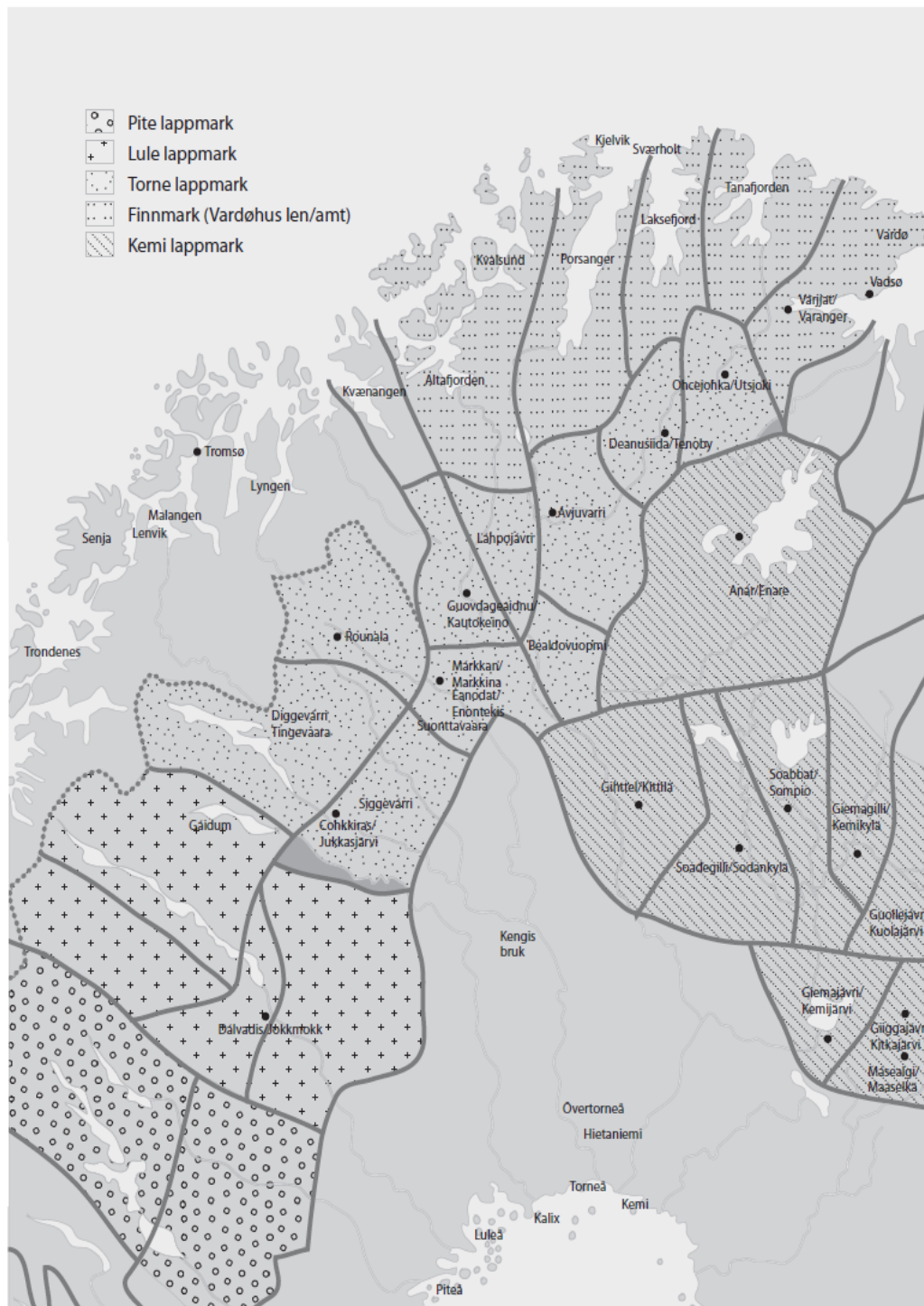
<sup>41</sup> Siida er nordsamisk, på de andre samiske språkene finnes det tilsvarende termer.

<sup>42</sup> Julku 1991:15; Lundholm 1993:297.

<sup>43</sup> Slunga 1993:281.

birkarlenes, senere skattefogder og torneborgeres, ferder til lappmarken for å innkreve skatt og handle med samene.

Figur 1: Finnmark (norsk kirke) og lappmarkene (svensk kirke) (Ill. UiT 2013, Bjørn Hatteng og Siv Rasmussen, etter Ørnulv Vorren)





### **1.5.2 Kronologiske avgrensninger**

Avhandlingen er tidsmessig avgrenset til tiden etter den lutherske reformasjonen (Sverige 1527 og Norge 1537) og fremover til 1700-tallets første årtier. Alle artiklene ligger innenfor denne tidsperioden, men det varierer noe hvor hovedvekten er lagt. Siden mye av det som skjedde i tidlig nytid bare kan forstås på bakgrunn av den katolske kirkas virksomhet i middelalderen, går jeg i et par av artiklene tilbake til denne tiden, selv om hovedfokus også i disse artiklene er tidlig nytid. Dette gjelder artiklene “The Protracted Sámi Reformation – Or the Protracted Christianizing Process” og “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period”. I den første artikkelen viser jeg til hva kilder fra middelalderen forteller om kristne samer, i tillegg nevner jeg ganske kort middelalderkirker i nord. I den andre artikkelen, som mer spesifikt tar for seg etableringen av kirkebygninger i Finnmark og Torneregionen, har jeg beskrevet når og hvor de første kirkene i de to regionene ble bygget i middelalderen. Men hovedfokuset i begge disse artiklene og i artikkelen “Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid” er lagt på 1600-tallet og begynnelsen av 1700-tallet. Artikkelen “Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant” bygger på undersøkelser gjort på grunnlag av kildemateriale fra perioden 1558-1694. På norsk side har avhandlingen funnet en naturlig avgrensning ved starten av Thomas von Westens første reise til Finnmark i 1716, men jeg bruker likevel hans og andre misjonærens skrifter som kilder til å si noe om forholdene før deres egen tid. På svensk side har jeg i stor grad også begrenset avhandlingen til den samme tiden. Her har jeg benyttet kildematerialet frem til midten av 1700-tallet, for å belyse den religiøse praksisen i området. Undersøkelsen om prestene i Torneregionen avsluttes omtrent på samme tid, siden fastsettelsen av riksgrensa mellom Norge og Sverige i 1751, medførte at det meste av *Koutokeino pastorat* tilfalt Norge. Annekssognet Utsjoki ble slått sammen med Enare (Anár/Inari) i 1747 og lagt under Åbo stift. Ved grensedragningen ble områdene nord og vest for Tanaelva avstått til Norge.

### **1.5.3 Tematiske avgrensninger**

I denne avhandlingen fokuserer jeg på temaer knyttet til samisk deltakelse i kirkelivet og religiøs praksis som kan settes i forbindelse med kristendommen, enten den skjer i eller utenfor kirkerommet. Med kristendommen sikter jeg her til den romersk-katolske kirkas versjon av kristendommen før reformasjonen og de protestantiske (lutherske) kirkenes tolkning av kristendommen etter reformasjonen. Jeg finner det riktig å presisere at

avhandlingens hovedmål er å studere de ytre rammene for hvordan samer var integrerte i kirka, samt søke å svare på hvilken type religiøs praksis dette resulterte i. Det siste vil jeg diskutere med utgangspunkt i Kosellecks tidslagsteori, Bourdieus teori om habitus og begrepet synkretisme. Målet med avhandlingen er dermed ikke å studere hvordan den samiske religionen ble praktisert i perioden, heller ikke å studere hvordan omvendelsesprosessen foregikk, selv om begge temaer vil bli berørt.

## **1.6 Begreper og definisjoner**

### **1.6.1 Sápmi – Fennoskandia**

I avhandlingen bruker jeg begge disse geografiske betegnelsene. Siden det ikke er entydig hvilke områder som inngår vil jeg definere hva jeg legger i termene. Med Sápmi mener jeg hele det samiske bosettingsområdet innenfor grensene av de nåværende statene Norge, Sverige, Finland og Russland, som samer har brukt i historisk tid. Med Fennoskandia mener jeg Den skandinaviske halvøy og Finland.

### **1.6.2 Geografiske navn**

De aller fleste geografiske steder eller områder som omtales i denne avhandlingen har navn på to eller flere språk. I tillegg kommer en rekke skriftlige varianter av de ulike stedsnavnene som har vært i bruk. Det har derfor vært krevende å velge hvilke språk jeg skulle bruke for de ulike stedsnavnene, og resultatet er ikke alltid blitt så konsekvent som jeg skulle ønsket. Dette skyldes dels at de fire artiklene er blitt til på ulike stadier i prosessen med dette prosjektet, dels at de henvender seg til ulikt publikum. Som hovedregel har jeg valgt å bruke de norskspråklige eller svenskspråklige navnene når jeg skriver på norsk. Dette gjelder også i de områdene som i dag ligger i Finland. Der kun finske eller samiske former er kjent, eller de er mer kjent enn norske eller svenske former, har jeg selvsagt brukt disse. I de to engelskspråklige artiklene har jeg praktisert noe ulik bruk av stedsnavn. I artikkelen “The Protracted Sámi Reformation – Or the Protracted Christianizing Process” bruker jeg moderne samiske former av stedsnavnene i innlandssiidaene, mens stedsnavnene i sjøsamiske områder og kystområder i Norge er skrevet på norsk. I tillegg har jeg for mange av stedene også ført opp navnet på det andre språket. I noen tilfeller har jeg beholdt datidens navn, for eksempel *Koutokeino pastorat*. Dette er gjort for å tydeliggjøre at dette var et prestegjeld under den svenske kirka. For de svenske og finske områdene utenfor Lappmarken har jeg brukt svenske eller finske navn. I artikkelen “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the

Early Modern Period” har jeg anvendt samme prinsipp, bortsett fra at jeg har forsøkt å bruke samiske navn i sjøsamiske områder.

### 1.6.3 Betegnelser på samer i kildematerialet

Betegnelsene *same/sami* ble benyttet allerede i de første samiske skrifter fra begynnelsen av 1600-tallet.<sup>44</sup> De nevnes også i svenskspråklig litteratur fra samme århundre,<sup>45</sup> og på norsk side av læreren Isaac Olsen på begynnelsen av 1700-tallet, som sier at de kaller seg selv for *Samme*.<sup>46</sup> Dette må kun regnes som en opplysning til leseren av disse skriftene, for benevnelsen *same* kom først i allmenn bruk på svensk og norsk på 1900-tallet, og er dannet av egenbetegnelsene *sámi*, *sápmi* og *sápmelaš*. Språkforskere mener både disse og benevnelsene *hämäläinen/ hämäläiset*<sup>47</sup> går tilbake til opphavformen *\*šämä* i det felles samisk-finske opphavsspråket.<sup>48</sup> I norrøne kilder brukes betegnelsen *finn*, bortsett fra i en islandsk kilde der det er snakk om *semsveinar*.<sup>49</sup> I kilder fra tidlig nytid brukes vanligvis benevnelsen *finn* i det danskspråklige materialet, innimellom også *finlapper* og *lapper*.<sup>50</sup> I svenskspråklige kilder benyttes betegnelsen *lapp*. Disse benevnelsene blir brukt svært konsekvent, og det er ingen grunn til å tvile på at de aller fleste som i kildene blir kalt *lapp* eller *finn*, selv definerte seg som *sápmelaš*. Riktignok kan det være enkelttilfeller der personer med en annen etnisk egendefinering er omtalt som *lapper* eller *finner* i kildene, men dette vil ikke være et stort problem i forbindelse med denne avhandlingen.

### 1.6.4 Etnisitet – etnisk tilhørighet

“Sámiid boahtimišas ii leat gullon, ahte livčče boah tán gosge.”<sup>51</sup> (Det har ikke hørt noe om samenes opprinnelse, at de skulle ha kommet noe steds fra)<sup>52</sup>. Dette skriver Johan Turi<sup>53</sup> i sin bok *Muitalus sámiid birra* som utkom i 1910. Årsaken til at Turi poengterer dette var uten tvil datidens oppfattelse av at samene skulle være en folkegruppe som hadde innvandret til Skandinavia, en forestilling som ble aktualisert på 1800-tallet da nasjonalismen vokste frem i

---

<sup>44</sup> Forsgren 1988:11.

<sup>45</sup> Plantinus: 1983:24; Tornæus 1983:6.

<sup>46</sup> Qvigstad 1910:98.

<sup>47</sup> Hämläiset, befolkningen i landskapet Häme i Finland, Tavastland på svensk.

<sup>48</sup> Hansen 2004:47.

<sup>49</sup> Hansen 2004:47.

<sup>50</sup> Hammond 1787:1; Fenger 1843:16.

<sup>51</sup> Turi 2010:13.

<sup>52</sup> Turi 2011:13.

<sup>53</sup> Johan Turi var født i Kautokeino i 1854, men flyttet til Sverige på 1870-tallet sammen med familien sin som drev reindrift.

Europa. Av samme grunn er det at også jeg vier plass til dette avsnittet i avhandlingen, siden etterdønningene fortsatt ikke har lagt seg. Allerede på 1600-tallet hadde samene blitt regnet som Skandinavias opprinnelige befolkning blant de lærde i Europa, men dette endret seg i løpet av andre halvdel av 1800-tallet, da de i stadig økende grad ble betraktet som et fremmed folk som hadde innvandret østfra.<sup>54</sup> Det første tegnet til endring i synet på samenes opphav på norsk side, kom i 1959 da arkeologen Povl Simonsen stilte spørsmål ved om hele problemstillingen var feil. Kanskje man ikke skulle spørre om når samene innvandret, men heller om når det oppstod et begrep som vi kan kalle samisk. Dette ble videreført og videreutviklet av sosialantropologen og arkeologen Knut Odner, som lanserte teorien om at samisk etnisitet oppstod i Sør-Finland, i møtet mellom proto-finske jordbrukere innflyttet fra Estland og områdets opprinnelige fangstbefolkning.<sup>55</sup> De innflyttede gruppene (häme og suomi) etablerte seg som handelsmenn, der fangstbefolkningen ble en viktig handelspartner. Samisk etnisitet og samiske kulturuttrykk, som også inkluderte språk, ble deretter adoptert av andre fangstgrupper i det nordlige Fennoskandia i løpet av eldre jernalder, mens grupper med en økonomisk tilpasning basert på jordbruk og gårdsdrift, adopterte en nordgermansk etnisitet. Odner tok i bruk sosialantropologen Fredrik Barths teori om etnisitet, som hevder at etnisitet oppstår og blir opprettholdt i kontakt med andre grupper.<sup>56</sup> Selve begrepet etnisitet har røtter tilbake til det gamle Hellas, der ordparene *ethnos* (folk) og *ethnikos* (folkelighet) beskrev hedninger, det vil si de andre, de som bodde utenfor Hellas. Tidligere ble termene nasjon, folk, rase og kultur brukt om det vi i dag kaller etnisk gruppe.<sup>57</sup>

Innen forskningen på etnisitet finnes det to hovedretninger. Den ene retningen kalles tradisjonalistene eller primordialistene. Den britiske forskerne Sian Jones har pekt på at primordialistene har et statisk perspektiv på etnisitet, der tankegangen er at man blir født inn i en etnisk gruppe, der man etnisk sett vil ha sin tilhørighet, og som ikke kan endres i løpet av livet. Den andre retningen kalles både modernister, instrumentalister og voluntarister.<sup>58</sup> Disse betrakter etnisitet som noe enkeltpersoner eller grupper frivillig kan være en del av, og som dermed kan endres i løpet av livet. Det finnes også de som stiller seg i en mellomposisjon, og som mener at det finnes muligheter for å endre etnisitet, men at det er mange forbehold som må oppfylles før dette skjer.

---

<sup>54</sup> Hansen og Olsen 2004:26.

<sup>55</sup> Odner 1983:88-107; Hansen og Olsen 2004:32-34.

<sup>56</sup> Barth 1998:9-38.

<sup>57</sup> Hansen og Olsen 2004:18.

<sup>58</sup> Sian Jones 1997:65-83; Hansen og Niemi 1999:102; Lundmark 1995:123-124.

Etnisitet og etnisk tilhørighet forveksles ofte med kulturelle aspekter, siden kulturelle trekk blir brukt som etniske markører for å gjenkjenne og identifisere ulike etniske grupper. Disse etniske markørene er ikke statiske, i den betydning at de kan være forskjellige både fra sted til sted og fra tid til tid, slik historikeren Lars Ivar Hansen viser i sin artikkel «Den dynamiske etnisiteten og dens skiftende uttrykk».<sup>59</sup> Men på et dypere plan er det ikke disse kulturelle elementene som definerer den etniske tilhørigheten.<sup>60</sup> Etnisitet kan betraktes som en dypstruktur, som ligger under de kulturelle aspektene, samtidig som også enkelte kulturelle trekk må betegnes som dype eller trege strukturer, som det tar lang tid å endre. Antropologen Trond Thuen, som har diskutert den etniske dimensjonen i studiet av såkalte “fornorskede” samfunn i våre dager, mener man må skille mellom assimilasjon og akkulturasjon. Om assimilasjon sier han dette: “Slike prosesser innebærer imidlertid dyptgående endringer i verdier, livsorientering og sosial organisasjon av lokale kategorier og samhandlingsprosesser [...]”. Akkulturasjon beskriver han som “[...] en tilpasning til omgivende samfunns kultur og sosiale organisasjon uten at grunnleggende sosiale kategorier for tilskrivning av forskjellig identitet forsvinner.”<sup>61</sup> Thuens konklusjon er at han antar at folks inndelinger i kategoriene “samisk” og “norsk” baserer seg på kjennskap til avstamning, men at dette må studeres i forhold til to andre faktorer, inter-etniske ekteskap og endringer i identitetshåndteringen.<sup>62</sup> Også menneskene i tidlig nytid hadde oppfatninger om hvor de selv plasserte seg etnisk sett og hvor de plasserte andre, men det var ikke alltid samsvar mellom den enkeltes egendefinisjon og andres oppfatning. I mitt prosjekt kommer ulike oppfatninger noen ganger til syne i kildemateriale fra deres samtid, og andre ganger viser litteratur fra ettertiden hvordan ulike forfattere har betraktet deres etniske tilhørighet, slik jeg har påpekt i artikkelen “Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid”.<sup>63</sup>

### **1.6.5 Samisk religion og kristendom**

Jeg har valgt å bruke termen *samisk religion* for å betegne den religionsformen som samer dyrket før overgangen til kristendommen eller parallelt med kristendommen. Selv om begrepet etter hvert er blitt godt innarbeidet i både faglitteratur og annen litteratur, har det ingen samisk opprinnelse, men er skapt av forskere. Religionshistorikeren Brita Pollan sier det slik: “Det som i en fagbok kalles “samisk religion” har for samer selv ganske enkelt vært

---

<sup>59</sup> Hansen 2000:29-49.

<sup>60</sup> Barth 1969; Eriksen 2013.

<sup>61</sup> Thuen 1985:43.

<sup>62</sup> Thuen 1985:43.

<sup>63</sup> Rasmussen S 2016(b):284-287, 297-298.

deres måte å leve på”.<sup>64</sup> Det er også viktig å understreke at dette ikke utgjør noen enhetlig religionsform, med en fast teologi eller ensartede ritualer. Selv om flere kjernetrekk går igjen i hele det samiske området, var det samtidig et stort rom for lokale variasjoner. Dette kan forklares med at dette var en polyteistisk praksisreligion, uten noen hierarkisk organisering.<sup>65</sup> I motsetning var kristendommen en monoteistisk, skriftlig og hierarkisk religion, med en klar teologi.<sup>66</sup> Mens den samiske religionen kun ble praktisert innenfor de samiske samfunnene, var kristendommen en verdensreligion eller universell frelsesreligion, der misjonering stod helt sentralt.<sup>67</sup> Møtet mellom samisk religion og kristendommen har mange likhetstrekk med møtet mellom norrøn religion og kristendommen, som religionsviteren Gro Steinsland skriver dette om:

Kristendommen kom med et helt nytt gudsbilde, en ny verdensorden og et nytt tidsperspektiv. Som nevnt ble skillet mellom den profane og den sakrale sfæren forsterket med kristendommen. Den allmektige Gud har sin plass i himmelen, høyt hevet over menneskenes daglige liv og virke.<sup>68</sup>

Steinsland beskriver også hvordan den sakrale sfæren ble tatt ut av folks hverdagsliv, og overført til innviet kirkebygg, der prester og biskoper fikk monopol på å forvalte kultvirksomheten.<sup>69</sup>

Innen samisk religion spilte noaidien en sentral rolle i kontakten med “den andre verdenen”, og var den man rådspurte i krisesituasjoner. *Noaidi* kan dermed kalles en religiøs spesialist, men også andre samer utførte kulthandlinger, både ritualer som var innvevd i dagliglivet, bruk av *goavddis*<sup>70</sup> og ofringer ved *sieidi*.<sup>71</sup> I tillegg var dette en religionsform som var åpen for å integrere trekk fra andre religioner, for eksempel fra kristendommen. Fra et kristent synspunkt ble det derimot regnet som avgudsdyrkelse å blande inn elementer fra andre religioner.

Tidligere var det et mer ensidig fokus på at samisk religion hadde lånt inn elementer fra norrøn religion og folketro, samt katolsk kristendom.<sup>72</sup> I dagens forskning er det mer vanlig å

---

<sup>64</sup> Pollan 2005:416.

<sup>65</sup> Hansen og Olsen 2004:316.

<sup>66</sup> Bertelsen m.fl. 1998:259-260; Steinsland 1995:15-17.

<sup>67</sup> Bertelsen m.fl. 1998:33; Steinsland 1995:11, 2005:31-32.

<sup>68</sup> Steinsland 1995:17.

<sup>69</sup> Steinsland 1995:16.

<sup>70</sup> Nordsamisk for runeboomme eller sjamantromme.

<sup>71</sup> Nordsamisk for offerstein.

<sup>72</sup> Reuterskiöld 1912:87ff.



betrakte dette som påvirkning som gikk begge veier.<sup>73</sup> Andre forskere har i større grad trukket forbindelseslinjer til religionsformer blant østersjøfinske folk og andre urfolk, særlig i Russland.<sup>74</sup> Alt i alt tegner forskningen et bilde av en religionsform som artet seg forskjellig både i ulike deler av Sápmi og til ulike tider.

I noe av det kildematerialet jeg bruker blir den samiske religionsformen kalt hedendom, overtro, avgudsdyrkelse og mytologi. Mer overordnede begrep for denne religionsformen var tidligere naturreligion, naturfolks religion og primitiv religion.<sup>75</sup> Disse betegnelseene er i dag erstattet av andre termer slik som førkristen samisk religion, noaidevuhta, sjamanistisk religion og urfolksreligion. De to første er kun forbeholdt samisk religion, mens de to siste brukes om en rekke religioner som har visse fellestrekk. Når jeg har valgt å unngå å bruke de to siste begrepene er det først og fremst fordi religionene som blir plassert i disse samlebetegnelseene lett kan betraktes som like, mens de i virkeligheten avviker mye fra hverandre. Begrepene sjamanisme og sjamanistisk religion er dannet ut fra ordet sjaman, som har sitt opphav i språket til evenkerne, et urfolk i Sibir, men er blitt en internasjonal term.<sup>76</sup>

Begrepet før-kristen samisk religion er problematisk da det antyder et tidsskille før og etter kristendommens innpass i den samiske kulturfæren. Som jeg viser i denne avhandlingen levde den samiske religionen og kristendommen sammen i flere hundre år, samtidig som religionsformene mottok impulser fra hverandre. Jeg har likevel benyttet meg av termene sjamanistisk religion og før-kristen religion der det har vært nødvendig med en kort forklaring på hvilken type religion det dreier seg om. Den samiske betegnelsen *noaidevuhta* kan være et alternativ til termen samisk religion. Når jeg her ikke har valgt å bruke denne termen er det fordi jeg mener ordets direkte tilknytning til den samiske religiøse spesialisten *noaidi*, kan gi feil assosiasjoner angående noaidiens rolle i religionen, siden den samiske religionen også ble praktisert uten en noaidis medvirkning eller tilstedeværelse.<sup>77</sup> I engelskspråklig litteratur brukes i dag ofte *indigenous religion* som en felles benevnelse, som har fått en svensk variant i termen *indigen*, men der man også bruker begrepene *inhemsk* og *tradisjonell*.<sup>78</sup> På norsk har noen forsøkt å oversette dette til hjemlig religion, uten at begrepet har vunnet særlig oppslutning.

---

<sup>73</sup> Steinsland 2005:24.

<sup>74</sup> Kuoljok 2009:9; Myrhaug 1997:57, 62, 64.

<sup>75</sup> Mebius 2003:11-14.

<sup>76</sup> Hansen og Olsen 2004:344.

<sup>77</sup> Myrhaug 1997:23.

<sup>78</sup> Mebius 2003:13.

### 1.6.6 Hedning og kristen

Begrepene hedning og kristen trenger en noe nærmere presentasjon, siden begge begrepene har blitt og fortsatt brukes i ulike betydninger. Hedning kommer av det norrøne ordet hede, som betyr utkant, øde område.<sup>79</sup> Da kristendommen ble innført i de nordiske landene på 900-1000-tallet ble hedning synonymt med en som holdt fast ved sin tidligere religion, *hedendommen*, og dermed ikke var kristen. På engelsk brukes både *heathen*, som har samme røtter som det norske hedning, og *pagan*, fra latin; *paganus*, et ord som har sammenheng med *pagus*, landsbygd. Bakgrunnen for begge variantene er at de ikke-kristne bodde i utkanten, utenfor de kristnes samfunn.<sup>80</sup> Med kristendommens utbredelse spredte det latinske ordet seg til en rekke språkområder, også til det samiske *báhkin*, antakelig via den finske formen *pakana*, som igjen skal ha fått det fra russisk *poganin*.<sup>81</sup> Mennesket gikk fra å være hedning til å bli kristen gjennom dåpen, noe som gjenspeiler seg i terminologien, da dåp også ble kalt kristning.

### 1.6.7 Kristning – Omvendelse – Integrering

Begrepene kristning og omvendelse blir ofte brukt om hverandre når det handler om overgangen fra samisk religion til kristendommen, uten at det presiseres hva man legger i begrepene. Kirkehistorikeren Jan Schumacher drøfter bruken av i disse termene i forbindelse med nordmennenes overgang fra norrøn religion til kristendommen. Han mener det har skjedd endringer i begrepsbruken, som gjør det vanskelig å bruke de samme begrepene i dag, som ble brukt i middelalderen. Begrepet *omvendelse* som i tidlig middelalder ble anvendt både om individuelle og kollektive religiøse endringer, mener Schumacher har fått en noe annen betydning i løpet av den protestantiske tiden, og at det nå bare er mulig å snakke om omvendelse der det har skjedd en endring på det indre, psykologiske planet.<sup>82</sup> Selv velger han å bruke betegnelsen religionsskifte. De to engelske termene *christianization* (*kristianisering*) og *conversion* (fra latin, *conversio*, *omvendelse*) brukes om skifte av religion på ulike nivå. *Christianization* brukes om det ytre, kollektive planet, mens *conversion* er forbeholdt endringer som foregår på et dypere plan, inne i den enkelte.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> Steinsland 2005:14.

<sup>80</sup> Steinsland 2005:14.

<sup>81</sup> Fritzner 1876:8; Wiklund 1933:91.

<sup>82</sup> Schumacher 2005:92-93.

<sup>83</sup> Schumacher 2005:93.

Også religionshistorikeren Håkan Rydving unnviker å bruke termen *conversion*, i stedet snakker han om *religious change* (*religiøs endring*). Han deler religiøs endring inn to typer endring, der han tar i bruk de tyske begrepene *Wandel* og *Wechsel* for å forklare forskjellen mellom disse typene. Wandel kan forklares som en prosess der endringene medfører små forskjeller, mens Wechsel er en hendelse der noe totalt nytt inntreffer.<sup>84</sup> Den første formen for religiøs endring kan dermed forklares som en kontinuerlig prosess der små endringer inntreffer, men der religionen i hovedtrekk forblir den samme. Den andre formen for religiøs endring er den prosessen som fører til at religionen blir byttet ut med en annen religion.

Dette har jeg tatt opp i artikkelen “The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process”. I stedet for de nevnte begrepene har jeg i dette arbeidet forsøkt å benytte termen integrering i kirka, som jeg definerer som at vedkommende personer var døpt og gikk til gudstjeneste (skrifte) og nattverd. Dette svarer til kriteriene for å bli regnet som kristen, som den katolske kirka opererte med etter 1215. Derimot sier det ikke noe om hvorvidt vedkommende har gitt avkall på den samiske religionen eller om elementer fra den ene religionen ble inkorporert i den andre.

### 1.6.8 Aktørperspektiv

I mye av det som er skrevet om misjon og kirkeliv i de samiske områdene, er det lagt lite vekt på samer som aktører. Ett av unntakene er Håkan Rydving, som i flere arbeider har tatt til orde for at samers eget syn og beretninger må tas på alvor, slik som Anders Povelsens egne forklaringer på symbolene på tromma. Dette er en oppfattelse som jeg er enig i, og som jeg har presentert i artikkelen “The Protracted Sámi Reformation – Or the Protracted Christianizing Process”. Hans hypotese er at trommefigurene bør betraktes som en intern samisk utvikling som oppstod som en respons på kristendommen. Trommenes kristne symboler var en måte å forstå, i hvert fall til en viss grad, de kristnes verden som ble oppfattet som fremmed og påtvungen.<sup>85</sup> Rydving tar i bruk to tyske begrep *Entmythologisierung* og *Enttheologisierung*, som vel kan kalles avmytologisering og avteologisering på norsk. Med avmytologisering sikter han til at tidligere forskere, med Ernst Manker som den mest innflytelsesrike, har ønsket å finne mer mytologiske forklaringer på trommesymbolene enn det eierne ga dem. Med avteologisering mener han at i studiet av den samiske religionen må

---

<sup>84</sup> Rydving 2004:9.

<sup>85</sup> Rydving 2010:44.

det tas i betraktning de ulike misjonærers og presters teologiske syn. Dette, hevder han, har i stor grad vært med på å forme den informasjonen som fremkommer i deres beretninger.<sup>86</sup>

Lars Ivar Hansen har i sin avhandling *Handel i nord. Samiske samfunnsendringer ca. 1550 – ca. 1700* vist hvordan samer utviklet lokale tilpasningsstrategier i møte med ulike handelssystem, beskatning og bosetningsekspansjon.<sup>87</sup> Han ser dermed på datidens samiske befolkningen som tenkende og kalkulerende mennesker, som kunne foreta strategiske og taktiske valg i møte med press, påvirkning og etterspørsel fra sine naboer. Jeg vil utvide dette perspektivet til også å gjelde det ikke-synlige innenfor det religiøse og mentale feltet. Begrepet strategi kan lett føre til tankene hen på økonomiske forhold, og i dette tilfellet også samenes forhold til ikke-samiske representanter for myndighetene. Dette vil jeg betrakte som forhold av ytre karakter. Men jeg mener at samer også i forhold av mer indre karakter, knyttet til selve troen og deres virkelighetsoppfatning, tok i bruk ulike strategier for å kunne stå på god fot både med kristendommens gud, samt engler og helgener, og med guder, gudinner og andre elementer i den samiske religionen. For dem var sannsynligvis troen på dette, like reell som myndighetenes trussel om represalier.

Mye som er skrevet om det samiske religionsskiftet har i stor grad et utenfra-perspektiv, i den betydningen at fokuset ligger på ikke-samiske oppfatninger. Som jeg har pekt på stammer mye av vår viten om denne tiden fra presters og misjonærers beretninger, og mange har diskutert disse kildenes pålitelighet når det gjelder samiske religion. Det er selvsagt også viktig å spørre om deres pålitelighet når det gjelder samenes forhold til kristendommen. Her bør man både skille mellom ulike typer nivå av opplysninger, og mellom hvem forfatteren av kilden er, og hensikten med kilden. Noen opplysninger er av mer overflatisk karakter, for eksempel der det under rettssaker om trolldom er viktig å understreke overfor retten at den anklagete er et rettskaffent og gudfryktig menneske. Andre opplysninger, slik som deler av Isaac Olsens tekster, går på et mye dypere plan, der samer i Varanger forklarer og demonstrerer sin tro. Dette kommer frem blant annet i underkapitlene 4.1.2.4 Omdøping og 4.2.1.1 Fasteskikker og katolske helligdager i Finnmark. Rettsaken mot Anders Povelsen faller også i denne kategorien, fordi han selv forklarer retten om bruken av tromma og symbolene på tromma, samtidig som vi får et innblikk i hans religiøse praksis i kirka. Dette er

---

<sup>86</sup> Rydving 2010:44-53.

<sup>87</sup> Hansen 1990:433-434.

presentert i artikkelen “The Protracted Sámi Reformation – Or the Protracted Christianizing Process”.

For å få kjennskap til samers tro på denne tiden er det helt essensielt å ta på alvor disse kildene og de samiske stemmene i dem. Hvordan samene så på dette kommer både direkte og indirekte frem i deres fortellinger. Det har imidlertid bydd på noen problemer å inkorporere samers syn, da det langt fra alltid fremkommer i de skriftlige kildene. I lesingen av tekstene har jeg brukt en metode der jeg også har prøvd å få tak på det som ikke sies direkte eller der det som sies tolkes svært forskjellig av samer og forfatteren av kilden. Dette finnes det en rekke eksempler på i kildene, ikke minst i Isaac Olsens tekster.

## **1.7. Organisering av kirker, geistlighet og religiøs opplæring**

### **1.7.1 Romersk-katolsk kirke**

Inntil den protestantisk-lutherske reformasjonen i første halvdel av 1500-tallet var den kristne kirka i både Danmark-Norge og Sverige, ensbetydende med den romersk-katolske kirka, ledet av paven i Roma. Norge ble egen kirkeprovins i 1152/1153, med erkebiskop i Nidaros.

Sveriges fikk egen erkebiskop i 1164, med sete i Uppsala. De nordlige delene av henholdsvis Norge og Sverige ble underlagt erkebispestolen.<sup>88</sup> Dermed inkluderte dette geografisk også store bosetningsområder med samisk befolkning, selv om de aller nordligste områdene og store innlandsområder kom under kirkelig innflytelse langt senere.

Troslære og dogmer stod sentralt i middelalderens katolske kirke, men den hadde også en sterkt praktisk rettet side. Dette kommer ikke minst frem i fasteskikker og helgendyrkelsen. Det sistnevnte hadde et voldsomt oppsving i middelalderen, og ble dermed en viktig del av kirkelivet. Alle kirker var dedikert til en bestemt helgen, og i løpet av året fantes det en rekke helgendager, i tillegg til andre høytidsdager.<sup>89</sup> Dyrkingen av Maria, mor til Jesus Kristus, stod i en særstilling. Hun ble betegnet både som himmeldronning og «Guds mor», dermed ble det også gjort plass til kvinnelige egenskaper.<sup>90</sup> I den katolske kirke fantes det også minimumskriterier for å bli regnet som kristen. Ifølge et vedtak på Laterankonsilet i 1215 var det tilstrekkelig å være døpt, samt at man gikk til skrifte og nattverd en gang i året.<sup>91</sup> På grunn

---

<sup>88</sup> Olofsson 1962:156; Lysaker 1987:17.

<sup>89</sup> Malmstedt 1994:14-21.

<sup>90</sup> Bertelsen m.fl. 1998:261-262; Elstad og Halse 2012:58.

<sup>91</sup> Hansen og Olsen 2004:321.

av alle de håndfaste symbolene og den praktiske retningen var ikke språket viktig på samme måte som det ble i den *luthersk-protestantiske* kirka. Det eneste må ha vært det private skriftemålet der den enkelte skulle bekjenne sine synder overfor presten.

### 1.7.2 Reformasjonen og de luthersk-protestantiske kirkene

Innføringen av reformasjonen i de nordiske landene var både et resultat av maktkamp og stridigheter, internt i landene og landene imellom, og et religiøst anliggende. Til Sverige-Finland nådde reformatoriske tanker via de mange tyske kjøpmennene rundt Østersjøen, samt geistlige som hadde fått utdanning i Tyskland. Likevel var reformasjonen i realiteten en langsom prosess, som formelt sett løp fra riksdagen i Västerås i 1527, da kong Gustav Vasa fratok den katolske kirka makta, til kirkemøtet i Uppsala 1593, der det ble fastslått at Sveriges religion var den luthersk-protestantiske.<sup>92</sup> I løpet av denne perioden ble det også gjort forsøk på å gjeninnføre katolisismen. I Danmark startet den lutherske bevegelsen blant de tyskspråklige i hertugdømmene Slesvig og Holsten tidlig på 1520-tallet, før den spredte seg videre til kongehus, geistlige og legmenn i selve Danmark.<sup>93</sup> Det faktiske bruddet med Romerkirken skjedde allerede i 1526, men reformasjonen ble først endelig innført høsten 1536, på et stendermøte i København som kong Christian III hadde innkalt til.<sup>94</sup> I Norge var situasjonen en helt annen, her var det verken en geistlig eller en folkelig bevegelse som ønsket å innføre reformasjonen, bortsett fra at det fantes et luthersk miljø i Bergen. I et brev til erkebiskopen, skrevet i Sørvær i 1530, nevner imidlertid lensherren på Vardøhus noe *lutheri* blant almuen.<sup>95</sup> I 1537 ble reformasjonen så å si innført over natta i Norge, uten å være lokalt forankret, som et vedtak fra kongen og herredagen i København.<sup>96</sup>

Skjærsilden og helgendyrkelsen ble avskaffet, noe som medførte et brudd i kontakten mellom de levende og de døde. I den katolske kirka kunne de levende hjelpe de avdøde med å lette pinene i skjærsilden gjennom bønner og sjelemesser, mens helgenene kunne gå i forbønn for de levende hos Kristus.<sup>97</sup> Men mye fra den katolske troen levde videre gjennom tradisjoner og fortellinger. Flere symboler fra katolsk tid forble i kirkerommet, slik som helgenskulpturer, helgenbilder, kalkmalerier og alterskap.<sup>98</sup> Også i middelalderkirkene i Finnmark og i Torne-

---

<sup>92</sup> Andrén 1999:23-41; Pirinen 2000:197.

<sup>93</sup> Lausten 1989:107-126.

<sup>94</sup> Lausten 1989:116; Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:89-93.

<sup>95</sup> DN VIII, 623 – 6. mars.1530 (s.642-643)

<sup>96</sup> Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:85.

<sup>97</sup> Elstad og Halse 2012:86; <https://www.tf.uio.no/forskning/prosjekter/pd/Prosjektbeskrivelse.pdf>, sist sett 2.5.2016.

<sup>98</sup> Lindgren 1999:304-320; Laugerud 2010:108; Vahtola 1993:319-321.

regionen ble den katolske kirkekunsten med inn i den reformerte tiden.<sup>99</sup> Disse faktorene til sammen påvirket gjerne kirkegjengerne mer enn prestens prekener, skriver kunsthistorikeren Henning Laugerud, som mener dette muligens kan forklare at katolske skikker og forestillinger levde videre i Norden i lang tid etter reformasjonen.<sup>100</sup> Prekenen ble den viktigste delen av gudstjenesten i de lutherke kirkene, dermed ble det viktigere enn tidligere å forstå språket. Reformatorenes ideal var at befolkningens morsmål skulle brukes i kirka, men dette inkluderte ikke samenes morsmål før lenge etter reformasjonen. I svensk lappmark ble samisk tatt i bruk i kirkene på begynnelsen av 1600-tallet, mens det på norsk side ikke skjedde før i første halvdel av 1700-tallet. Mulige årsaker til denne forskjellen blir diskutert i kapittel 5.

### 1.7.3 Kirkestruktur og religiøse retninger

Det var store forskjeller i hvilken posisjon de lutherske kirkene fikk i henholdsvis Sverige og Danmark-Norge. Den svenske kirka beholdt mer makt og selvstendighet enn kirkene i Danmark og Norge, der kongen selv tok all makt som kirkas høyeste myndighet.<sup>101</sup> I de sistnevnte land ble erkebispestolen og biskoptittelen avskaffet, de katolske biskopene ble avsatt og erstattet med tilsynsmenn kalt superintendenter. Dette var kongelige embetsmenn med et begrenset mandat.<sup>102</sup> Ifølge den katolske kirka må alle geistlige ha blitt innsatt i embetet av sine forgjengere i en ubrutt rekke tilbake til apostelen Peter; kalt den apostoliske suksesjon. Siden de første lutherske biskopene i Danmark og Norge ikke ble ordinert av en biskop, mistet disse kirkene den apostoliske suksesjon.<sup>103</sup> I Sverige beholdt man både den apostoliske suksesjon, erkebispestolen og biskoptittelen i middelalderstiftene. Bispedømmer som ble opprettet etter reformasjonen ble imidlertid kalt superintendenturer, og i stedet for biskop ble tittelen superintendent. Også tittelen ordinarius ble brukt en tid. *Uppsala ärkestift* fortsatte dermed å eksistere under samme navn, med erkebiskopen på toppen. Men da det nordlige Sverige ble skilt ut under navnet *Härnösand stift* i 1647, ble stiftets nye leder kalt superintendent.<sup>104</sup> I Norge ble *Nidaros erkestift* omgjort til *Trondhjems stift*, som geografisk hadde samme utstrekning som i katolsk tid.<sup>105</sup> De kirkelige grensene fra middelalderen forble

---

<sup>99</sup> Se Trædal 2008; Slunga 1993:285; Vahtola 1993:321.

<sup>100</sup> Laugerud 2010:109.

<sup>101</sup> Malmstedt 1994:247; Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:104; Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:167.

<sup>102</sup> Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:104.

<sup>103</sup> Elstad og Halse 2012:77.

<sup>104</sup> Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:150, 167-168.

<sup>105</sup> Lysaker 1987:7-8 (forord); 17-23; Malmbekk m.fl. 2004:9.

dermed i stor grad uendret i lang tid etter reformasjonen, men grensereguleringer mellom landene medførte enkelte endringer som også berørte den kirkelige organiseringen. I både Sverige og Danmark-Norge var den evangelisk-lutherske tro den eneste lovlige religion, samtidig som de evangelisk-lutherske kirkene var de eneste lovlige kirkesamfunn, som alle var forpliktet til å tilhøre. Visse unntak ble imidlertid etter hvert gjort for utlendinger fra en annen kristen retning som oppholdt seg i rikene.<sup>106</sup> Den lutherske ortodoksien ble den dominerende retningen innenfor de skandinaviske kirkene på 1600-tallet. Denne teologiske retningen fokuserte på å utforme en rett lære kun utfra skriftene i Bibelen.<sup>107</sup> Mot slutten av 1600-tallet vant også pietistiske strømninger innpass, men det skulle likevel bli 1700-tallet som ble pietismens tidsalder. Pietismen oppstod i Tyskland, der prestene Phillip Jacob Spener og August Herman Francke var de meste sentrale personene. I skriftet *Pia Desideria* (Fromme ønsker) fra 1675 fokuserte Spener på fornyelse av den kristne fromheten. For hans medarbeider Francke ble frelse og religiøs omvendelse det viktigste, noe som kom til å prege den pietistiske retningen sterkt. Som en følge av dette ble undervisning og misjon viktig.<sup>108</sup>

#### 1.7.4 Geistligheten

Etter at prestenes sølibat ble opphevet vokste det frem en ny type prestestand i de nordiske landene. Prestegårdene ble viktige sentrum for menighetene, der prestekona ofte spilte en svært sentral rolle for menighetslivet. I tillegg til at mange prester hadde store familier, hadde de også tjenerskap og slektninger boende i prestegården, som dermed kunne romme svært mange mennesker.<sup>109</sup>

I sognene på begge sider av Bottenviken utviklet det seg et nordlig presteskap, der mange av prestene og prestefruene selv var prestesønner og prestedøtre. På 1500-tallet og første halvdel av 1600-tallet kom de fleste av prestene i Torneregionen fra Finland. Bakgrunnen for dette var at majoriteten var finsktalende i Tornedalen, dermed var finsk også kirkespråket. Siden det var vanskelig å finne prester som behersket finsk innenfor Uppsala stift, ble prestene rekruttert fra Finland. Dette endret seg fra midten av 1600-tallet da mange prestesønner fra området kom tilbake som prester etter endt utdanning i Uppsala eller Åbo.<sup>110</sup> Flere av Sveriges erkebiskoper kom fra de nordlige delene av stiftet, blant andre den mektige Petrus

---

<sup>106</sup> Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:179; Elstad og Halse 2012:102.

<sup>107</sup> Amundsen 2005:213; Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:164.

<sup>108</sup> Elstad og Halse 2012:113; Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:145-148.

<sup>109</sup> Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:170.

<sup>110</sup> Rasmussen S, upublisert manus 2014.



Kenicius fra Umeå (1609-1636).<sup>111</sup> Under møtet i Uppsala i 1593, der det ble vedtatt at Sverige skulle være et luthersk rike, hadde Kenicius spilt en sentral rolle.<sup>112</sup> Dette møtet ble for øvrig ledet av en annen kjent geistlig fra nord, Nicolaus Olai Bothniensis fra Piteå.<sup>113</sup> I egenskap av erkebiskop var Kenicius rådgiver for regjeringen i kirkelige saker, og han regnes også som drivkrafta bak kirkehåndboka av 1614 og to forslag om å revidere kirkeforordningen (1619 og 1623).<sup>114</sup> Også Härnösand stift fikk etter hvert superintendenter fra nord, selv om den aller første superintendenten i det nyopprettede stiftet, Petrus Steuchius, var fra Södermanland. Flere av prestene fra nord fungerte også som hoffpredikanter, slik som den første samiske presten, Gerhardus Jonæ, og den som antas å ha vært fosterfaren hans, Andreas Nicolai.

Presteskaper i Finnmark kom fra sørligere deler av Norge, særlig fra Vestlandet og Trøndelag. I tillegg var det en del danske prester. De fleste av 1600-tallets prester ble i Finnmark til de døde, men i motsetning til i Torneregionen var det svært lav lokal rekruttering.<sup>115</sup> En årsak til dette kan være fraværet av skoler i Finnmark på denne tiden, da den nærmeste skolen var katedralskolen i Trondheim. Første halvdel av 1600-tallet preges også av at det var vanskelig å få besatt prestestillingene i bispedømmet, noe som også gjorde utslag i Finnmark.<sup>116</sup> I Sverige var det motsatt, der var det for mange prester, slik at det ikke var ledige stillinger til alle.<sup>117</sup> De aller fleste av de etterreformatoriske biskopene eller superintendentene i Trondhjems stift var danske.<sup>118</sup> Samtlige av dem kom direkte fra høyt betrodde stillinger i Danmark, enten innen kirka eller ved universitetet. Deres kjennskap til sitt nye enorme bispedømme må ha vært minimal da de ankom Trondheim, men på visitasreiser i stiftet fikk de etter hvert utvidet kunnskap om den nordlige landsdelen og om samiske forhold. Anders Arrebo (1618-1622), Erik Pontoppidan d.e. (1673-1678) og Peder Krog (1688-1731) var alle på visitas i Finnmark, mens Erik Bredal (1643-1672) tok tilflukt på Trondenes da svenskene okkuperte Trøndelag i 1658, og misjonerte blant samene der.<sup>119</sup>

At lokal kjennskap også ble tillagt betydning av kongene, ser man av hvem som ble utnevnt til å planlegge arbeidet med samemisjonen på begynnelsen av 1700-tallet. Da kong Fredrik IV

---

<sup>111</sup> Montgomery 2002:93.

<sup>112</sup> Montgomery 2002:75.

<sup>113</sup> Montgomery 2002:40.

<sup>114</sup> Montgomery 2002:94.

<sup>115</sup> Rasmussen S, upublisert manus 2014.

<sup>116</sup> Lysaker 1987:144.

<sup>117</sup> Montgomery 2002:92.

<sup>118</sup> Lysaker 1987:37-292.

<sup>119</sup> Lysaker 1987:116, 167-169, 191, 236.

ville starte misjonsvirksomhet rettet mot samene, ba han sin egen skriftefar, kongelig konfesjonarius eller hoffpresten Peder Jespersen, om å utarbeide en plan. Jespersen var født og oppvokst på Helgeland, som sønn av fogden der, og for øvrig en fetter av dikterpresten Petter Dass.<sup>120</sup> Den unge studenten Povel Resen, en prestesønn fra Overhalla i Trøndelag, ble deretter sendt på reise til Nord-Norge, helt opp til Varanger, og tilbake igjen via de svenske lappmarkene, for å kunne avlegge rapport til kongen om de kristelige og moralske forholdene blant samene.<sup>121</sup>

### 1.7.5 Kirkeforordninger, undervisning og kirketukt

I tiden etter reformasjonen innførte både Sverige og Danmark-Norge forordninger for de lutherske kirkene. Den første av disse var kirkeordinansen av 1537 for Danmark og Norge. Denne var skrevet på latin, men kom i dansk utgave to år etter. Ordinansen var laget for Danmark, og var dermed i liten grad tilpasset norske forhold, med lange avstander, spredt bebyggelse og få byer, ikke minst i det fleretniske Nord-Norge. Meningen var å lage en kirkeordinans som tok mer hensyn til forholdene i Norge, men da denne omsider kom i 1607, var den i stor grad en kopi av den danske ordinansen.<sup>122</sup> På svensk side kom den første kirkeforordningen i 1571. Allerede fire år etter kom et tillegg til denne forordningen, kalt *Nova Ordinantia Ecclesiastica*.<sup>123</sup> Kirkeforordningen var mangelfull, og Karl IX gjorde flere forsøk på å få riksdagen med på å endre den, uten å lykkes. Han ønsket særlig å bytte ut de mange katolske ritualene som fortsatt var i bruk. Som tidligere nevnt var geistlighetens makt stor i Sverige, og uten deres godkjennelse kunne ikke kongen gjøre noen revisjoner. En ny kirkeforordning ble først innført i 1686 under Karl XI's eneveldetid.<sup>124</sup> Den svenske kirka fikk nå en mer enhetlig kirkeorganisasjon, samtidig som kirka mistet makt til fordel for kongen.<sup>125</sup> Opplæring og kirketukt stod sentralt i de lutherske kirkene. På kirkemøtet i Uppsala i 1593 ble det pålagt prestene å stå for opplæring av befolkningen i form av preken og katekismeundervisning.<sup>126</sup> Utgivelsen av ABC-bøker gjorde leseopplæringen lettere. Samtidig fikk folk gjennom disse bøkene økt kunnskap om kristendommen, siden de inneholdt trosartiklene og budene, i tillegg til flere bønner. I 1613 ble det trykt en ny skoleforordning,

---

<sup>120</sup> [http://denstoredanske.dk/Dansk\\_Biografisk\\_Leksikon/Kirke\\_og\\_tro/Pr%C3%A6st/Peder\\_Jespersen](http://denstoredanske.dk/Dansk_Biografisk_Leksikon/Kirke_og_tro/Pr%C3%A6st/Peder_Jespersen), sist sett 25.4.2016; Lysaker 1987:235.

<sup>121</sup> Steen 1954:84.

<sup>122</sup> Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:106-107.

<sup>123</sup> Malmstedt 1994:67, 72.

<sup>124</sup> Montgomery 2002:148.

<sup>125</sup> Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:194-195.

<sup>126</sup> Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:171

som erkebiskop Petrus Kenicius var med og utarbeidet.<sup>127</sup> Få år senere ble det utstedt en spesiell kirkelovgivning for Norrland, i forbindelse med at erkebiskopen foretok en visitasreise i nord, opp til Torneå. Fordi befolkningen bodde spredt og ofte langt fra kirkene, skulle folk fra en eller flere småbygder komme sammen og holde såkalte «byaböner». Dette var sammenkomster der en lesekyndig lekmann hadde ansvaret for å lese dagens tekster, i tillegg var det bønn og salmesang.<sup>128</sup> I Piteå gjorde Kenicius en avtale med prosten, Nicolaus Andreae (Rhen) om samenes videre opplæring i kristendommen.<sup>129</sup>

Ifølge den norske kirkeordinansen av 1607 skulle klokkeren undervise barn og unge i katekismen hver søndag. I praksis ble dette vanskelig å få til, dermed ble det i 1629 gitt tillatelse til at undervisninga skjedde på ukedagene, ved at prest og klokker reiste rundt i kirkesognet.<sup>130</sup> Samtidig skulle det i hvert sogn utpekes et råd blant de beste mennene, disse skulle være prestens medhjelpere og avdekke synder og laster blant menighetsleddene. En lignende funksjon hadde *sexmännen* i Sverige.<sup>131</sup>

Biskopene Erik Bredal og Erik Pontoppidan d.e. i Trondhjems stift rettet begge arbeidet sitt mot undervisning av barn og ungdom i kristendommen. Bredal lagde til og med en svært detaljert og omfattende undervisningsplan, som Trygve Lysaker kaller den første systematiske folkeskoleplan i Norge. Men planen møtte stor motstand blant prestene, da undervisningen ville føre til mye ekstra arbeid for dem og klokkerne, og den ble derfor aldri igangsatt.<sup>132</sup>

Allerede på begynnelsen av 1600-tallet ble det etablert barneskoler i Umeå, Piteå, Luleå og Torneå, som alle ble byer i 1621.<sup>133</sup> I forbindelse med en ny skoleforordning i 1649 ble skolene delt inn i høyere og lavere trivials skoler. I Härnösand fantes det i tillegg et gymnas.<sup>134</sup> Også i Österbotten ble det etablert skoler på 1600-tallet. Dette gjorde tilgangen til skole adskillig enklere for barn og ungdom i Torneregionen enn den var i Finnmark, der den nærmeste skolen var katedralskolen i Trondheim. Selv om det også var en del ungdom fra Finnmark som ble sendt på skole til Trondheim eller Bergen, stod tradisjonen med skolegang og høyere utdanning langt sterkere i Bottenviken.

---

<sup>127</sup> Montgomery 2002:94.

<sup>128</sup> Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:167.

<sup>129</sup> Montgomery 2002:94.

<sup>130</sup> Elstad og Halse 2012:95.

<sup>131</sup> Montgomery 2002:46.

<sup>132</sup> Lysaker 1987:159-160.

<sup>133</sup> Lindmark 1990:27-33; Mäntylä 1993:183; Olofsson 1965:267-268; Slunga 1993:306.

<sup>134</sup> Lindmark 1990:29-31.

## 1.7.6 Språk og litteratur

I den vestlige delen av Norden fantes det allerede i middelalderen en god del religiøs litteratur på norrønt.<sup>135</sup> Men det var likevel først ved reformasjonen at Det nye testamentet ble oversatt til dansk (1524) og svensk (1526). Noen år etter ble hele Bibelen trykket på svensk (1541) og på dansk (1550). I løpet av 1500 og 1600-tallet kom det også revisjoner av disse, i tillegg ble det utgitt andre religiøse bøker, slik som messebøker, håndbøker, katekismer og postiller.

Som kjent var dansk også skriftspråket i Norge på denne tiden, men ifølge kirkehistorikeren Tarald Rasmussen var utbredelsen av bibler i Norge ganske liten. Likevel ble det produsert en del religiøs litteratur i Norge, blant annet bønner, prekenteekster, salmer og sanger.<sup>136</sup> Her var også det nordlige Norge representert med Petter Dass på Helgeland.<sup>137</sup>

I løpet av 1540-tallet utkom også de aller første bøkene på finsk; en ABC-bok, en bønnebok og Det nye testamentet. Initiativtaker og pådriver var ordinarius i Åbo stift, Mikael Agricola, som gjerne kalles «det finske skriftspråkets far».<sup>138</sup> Den første svenskspråklige ABC var skrevet med runeskrift og utgitt i 1611 av Johannes Bureus, som var riksantikvar, ivrig runeforsker og ofte kalt «den svenske grammatikkens far».<sup>139</sup> Allerede i 1619 utkom både en samiskspråklig ABC-bok og en liten sang- og messebok. Dette var de aller første bøkene som utkom i samisk språkdrakt, som begge var trykt på oppdrag fra kongen. De var skrevet av presten i Piteå, Nicolaus Andreae (Rhen), som i hvert fall delvis bygget på oversettelser gjort av faren, Andreas Nicolai.<sup>140</sup> Med tanke på at samisk var et minoritetsspråk i det svenske riket, og at den første svenske ABC-boka ble utgitt kun få år før, utkom den samiske ABC-boka bemerkelsesverdig tidlig. I fortsettelsen kom det flere titler på samisk i Sverige. Dette var alle bøker som enten var ment for bruk i kirka eller i undervisningen. De fleste av disse bøkene ble publisert på de sørsamiske dialektene. Kun en av bøkene er skrevet på en nordsamisk dialekt; Johannes Tornæus' kirkehåndbok *Manuale Lapponicum* fra 1648, som hovedsakelig bygger på dialekten fra Torne lappmark.<sup>141</sup> Det drøyde likevel lenge før Bibelen eller deler av Bibelen utkom i samisk språkdrakt. Et prøvetrykk av deler av nytestamentet ble gjort i 1715. Hele Det nye testamentet utkom i 1755 og hele Bibelen i 1811, på umesamisk

---

<sup>135</sup> Astås, Reidar: <https://snl.no/Stj%25C3%25B3rn>, sist sett 28.4.2016; Elstad, Hallgeir (fagansvarlig): [https://snl.no/Gammelnorsk\\_homiliebok](https://snl.no/Gammelnorsk_homiliebok), sist sett 28.4.2016; Mæhlum, Lars: [https://snl.no/Islandsk\\_homiliebok](https://snl.no/Islandsk_homiliebok), sist sett 28.4.2016.

<sup>136</sup> Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:140.

<sup>137</sup> Oftestad, Rasmussen og Schumacher 2005:140 -143.

<sup>138</sup> Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:136-138; Montgomery 2002:24-25.

<sup>139</sup> Vennberg, E: <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=17156>, sist sett 27.4.2016.

<sup>140</sup> Forsgren 1988:5-10.

<sup>141</sup> Forsgren 1988:10-21, 29.

eller, rettere sagt, det som ettertiden har kalt det *sydlapska bokspråket*.<sup>142</sup> Flere av de samiske prestene var engasjert i arbeidet med samiskspråklig litteratur, noe som behandles i artikkelen “Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid”.

På norsk side finnes det opplysninger om at biskop Erik Pontoppidan d.e. oversatte Luthers lille katekisme til samisk.<sup>143</sup> Han skal ha etterlatt seg dette i manuskripts form, uten at man kjenner noe mer til dette. Det er derfor vanlig å betrakte misjonæren Morten Lunds oversettelse av Luthers lille katekisme som utkom i 1728 i København, som den første samiskspråklige bok for samer i Norge. Den ble publisert med dobbel tekst, både dansk og samisk.<sup>144</sup> Utgivelsen må ses i lys av de forutgående årenes misjonsvirksomhet i regi av Misjonskollegiet. Professor Knud Leem, leder av Seminarium lapponicum Fredericianum i Trondheim, oversatte sammen med studentene, en rekke skrifter på 1760-tallet. I årene 1763-1768 ble det utgitt en bønnebok, en katekismus og en ABC-bok.<sup>145</sup> Det nye testamentet ble oversatt til nordsamisk i 1840. Hele Bibelen på nordsamisk ble utgitt i 1895.<sup>146</sup> Også på norsk side var samer engasjert i oversettelsesarbeidet, her kan nevnes Anders Porsanger fra Porsanger og Lars Jacobsen Hætta fra Kautokeino. Både i Norge og i Sverige ble et stort antall manuskripter oversatt, men ikke trykket av ulike grunner.

---

<sup>142</sup> Forsgren 1988:33, 45-46, 50.

<sup>143</sup> Lysaker 1987:192; Steen 1954:327.

<sup>144</sup> Steen 1954:329-331.

<sup>145</sup> Steen 1954:332-334.

<sup>146</sup> Steen 1954: 365, 371; <http://www.bibel.no/OversettelseSprakLitteratur/Bibeloversettelser/Oversettelser-Norge/Samiske-oversettelser>, sist sett 28.4.2016.

## Kapittel 2 Forskningshistorie, kilder, kildekritikk, presentasjon av forfatterne av kildene

### 2.1 Forskningshistorie

Som beskrevet under problemstillinger er et av formålene med denne avhandlingen å undersøke om samer deltok i den katolske kirka i tiden før reformasjonen og om det er mulig å snakke om en samisk reformasjon. Dette temaet tar jeg opp i artikkelen “The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process” der jeg redegjør for hvilke begreper som har blitt brukt i arbeid om samenes religionsskifte. Et sentralt punkt her er hvordan ulike definisjoner har blitt lagt til grunn for å betegne om samene var kristne eller ikke, der jeg konstaterer at det ofte ikke kommer klart frem hvilken definisjon som er brukt. Jeg vil nå gi et sammendrag av hvordan dette er behandlet i forskningslitteraturen.

Den danske presten Jens Vahl ga allerede i 1866 ut boka *Lapperne og den lapske mission*, som er et oversiktsverk over kristendommens inntreden blant samer i alle fire nåtidige stater der det bor samer, fra middelalderen av og frem til hans egen tid.<sup>147</sup> Kirkehistorikeren Oluf Kolsruds artikkel “Finnemisjonen fyre Thomas von Westen” fra 1947 gir et overblikk over kristen virksomhet rettet mot samer fra middelalderen av og inntil Misjonskollegiets arbeid startet i 1716.<sup>148</sup> Deretter fulgte presten Adolf Steens monografi *Samenes kristning og finnemisjon til 1888*, i 1954.<sup>149</sup> Alle tre er enige om at samer hadde kjennskap til kristendommen allerede under den romersk-katolske kirke i middelalderen, men det varierer hvilken vekt de legger på dette og hvor omfattende de mener denne kristningen var.<sup>150</sup> Et uttrykk som flere av dem bruker er at samene bare var kristne i navnet.<sup>151</sup> Vahl uttrykker det slik:

Til nogen sand christelig Omvendelse ad Lapperne synes hin papistiske Mission eller den derefter følgende lutherske præstelige Virksomhed ikke at have bragt det; at En og Anden kan være bleven omvendt af Hjertet, kan vel ikke betvivles, det var jo dog Evangeliet, der om end i meget forvansket Skikkelse bragtes dem i den papistiske Tid.

---

<sup>147</sup> Vahl 1866.

<sup>148</sup> Kolsrud 1947.

<sup>149</sup> Steen 1954.

<sup>150</sup> Kolsrud 1947:1-2, Steen 1954:10-11, Vahl 1866:2-3.

<sup>151</sup> Kolsrud 1947:1, Steen 1954:68, Vahl 1866:5.

Efter al Sandsynlighed vedbleve dog Lapperne baade i Pavetiden og endnu et helt Aarhundrede efter Reformationen at være Christne i Navnet alene.<sup>152</sup>

Når det gjelder tiden etter reformasjonen beskriver både Vahl, Kolsrud og Steen virksomheten i de områdene som var underlagt den svenske kirke. Alle tre opplyser også om kirkelige tiltak som enten ble planlagt eller igangsatt fra norsk side rettet mot samer før Misjonskollegiets misjon startet opp, men de har ulikt syn på resultatene av disse. Mens Vahl og Steen mener at det kom lite ut av disse tiltakene, har Kolsrud et mer positivt syn til fordel for kristendommens framgang blant samene. Både Vahl og Steen gir uttrykk for at Thomas von Westen var viktigst for samenes omvendelse på norsk side,<sup>153</sup> og vier flest sider til Misjonskollegiets misjonsvirksomhet som ble ledet av von Westen. Jeg tolker dette som at de bruker begrepene omvendelse og kristning synonymt, som et religionsskifte som skjer på et indre plan.

I vår egen tid har en rekke forskere skrevet om forhold vedrørende samer og kristendom før år 1700, enten i katolsk tid eller etter-reformatorisk tid, eller begge deler.<sup>154</sup> Her vil jeg nevne Arne Bugge Amundsen, Håvard Dahl Bratrein, Keth E. Lind, Lars Ivar Hansen, Roald Kristiansen, Else Mundal, May Lisbeth Myrhaug og Håkan Rydving.

I artikkelen ”Hvordan sjøsamene i Nord-Troms ble kristna og innlemma i det norske samfunnet”, konkluderer historiker Håvard Dahl Bratrein og arkeolog Keth E. Lind med at Misjonskollegiets misjonering i Nord-Troms ”bør oppfattes som en form for inderliggjøring av samenes kristenliv og en generell ”moralsk” opprustning, på samme måte som pietismen for øvrig og haugianismen og læstadianismen senere er blitt oppfatta som”.<sup>155</sup> Både disse to og Else Mundal, professor i norrøn filologi, stiller seg kritisk til fortellingen om Thomas von Westen som samenes apostel, der samene gikk fra å være hedninger til kristne på noen få år.<sup>156</sup> Et lignende synspunkt har Arne Bugge Amundsen, professor i kulturhistorie, som mener at Misjonskollegiets virksomhet ikke kan betraktes som hedningmisjon i utgangspunktet. Han skriver følgende:

Den pietistiske samemisjonen var dermed ikke uttrykk for en endimensjonal oppfatning av ”de andre”, av at samene var verre eller annerledes enn døpte nordmenn

---

<sup>152</sup> Vahl 1866:5.

<sup>153</sup> Steen 1954: 100; Vahl 1866:13.

<sup>154</sup> Mundal 2007; Hansen 2000(a):313-317; Bratrein og Lind 2004; Myrhaug 1997.

<sup>155</sup> Bratrein og Lind 2004:76.

<sup>156</sup> Mundal 2007:

i regulerte, ordnede menigheter. Den pietistiske kristendomforståelsen var tidlig på 1700-tallet like kritisk overfor alle som ikke viste at de hadde gjort den sanne troen til sin.<sup>157</sup>

Else Mundal velger å kalle det som skjedde under denne misjonsvirksomheten som en vekking, i stedet for kristning.<sup>158</sup> Hun tar til orde for at samer i sør ble kristne allerede i høymiddelalderen. Samtidig foreslår hun en løsning på hvordan samene kunne leve i en dobbeltkultur, der de både praktiserte samisk religion og deltok i den kristne kirka, slik det er kjent fra etter-reformatorisk tid. Hun spør om dette kan ha rot i tidlig kristen kultur i Norden, der de fleste nordiske folk var kristne, mens de fleste samer fortsatt var hedenske. Løsningen hun foreslår er at samer som ikke var døpt ble primsignet, slik at de kunne dele hus og måltid med kristne. Primsigning var vanlig blant hedenske nordmenn og islendinger, for å ferdes fritt og kunne handle med kristne nabofolk.<sup>159</sup>

Religionsviteren Håkan Rydving har i en rekke arbeider fokusert på samer og religion, og særlig på omveltningene som skjedde blant den samiske befolkningen i Sverige i perioden 1670-1740, etter at myndighetene hadde oppdaget at mange samer ikke hadde forlatt sin gamle religion.<sup>160</sup> Dette medførte både mer omfattende misjonsfremstøt og ransakninger av samer som fortsatt dyrket samisk religion. Han understreker at de aller fleste samer deltok regelmessig på gudstjenester og i kirkas overgangsritualer allerede før denne tiden. Men for mange var kristendommen noe de hadde lagt til sin tradisjonelle religion, ikke noe som kom i stedet for den samiske religionen.<sup>161</sup> Samtidig understreker han at religionsskiftet foregikk over flere faser, og at det var individuelle forskjeller mellom samene hvordan de stilte seg til kristendommen.<sup>162</sup> Jeg har i artiklene i denne avhandlingen, samt i den diskuterende sammenfatningen om religiøs praksis, benyttet meg av Håkan Rydvings bøker *The End of Drum-Time* og *Tracing Sami Traditions*, i tillegg til flere av hans artikler. I den førstnevnte boka demonstrerer Rydving hvordan samer i ulike deler av Sápmi tok i bruk strategier for å kunne delta i både kristendommens og den samiske religionens sfærer. Et eksempel på dette er at samer både i nord og sør opererte med et dobbelt sett med fornavn; et kristent eller nordisk navn som de hadde fått i den kristne dåpen, og et samisk navn som de fikk i en samisk

---

<sup>157</sup> Amundsen 2005:253.

<sup>158</sup> Mundal 2007:123.

<sup>159</sup> Mundal 2007:121.

<sup>160</sup> Rydving 2004, Rydving 2010,

<sup>161</sup> Rydving 1999:172; 2010:39.

<sup>162</sup> Rydving 2004:70-71.



ikke-kristen dåpsseremoni.<sup>163</sup> Et annet eksempel kjent fra sørsamisk område, er at samene ba de samiske gudene om tilgivelse for at de deltok i ritualer i kirka, særlig i forbindelse med nattverden. Før de gikk til kirka drakk de en skål til ære for den samiske gudinnen *Saaraahka*.<sup>164</sup>

Historikeren Lars Ivar Hansen og religionsviteren Roald Kristiansen har i flere arbeider hevdet at samer som levde i nærheten av den ikke-samiske befolkningen, fikk kjennskap til kristendommen allerede i middelalderen.<sup>165</sup> Men begge mener at for mange samer innebar ikke denne kontakten noen fullstendig overgang til kristendommen. Med henvisning til Rydvings arbeid, har Hansen fremhevet, blant annet i *Astafjord bygdebok* og *Samenes historie fram til 1750*,<sup>166</sup> at samer utviklet teknikker og riter for å oppfylle den katolske kirkas minimumskrav for å bli betraktet som kristen, samtidig som de fortsatte å praktisere den samiske religionen.<sup>167</sup> Kristiansen skriver i artikkelen ”Kirken og det samiske” at kystsamene nord til Malangen kom like tidlig i kontakt med kristendommen som nordmennene, men han påpeker samtidig at de fleste samer var *nominelle* kristne da Thomas von Westen begynte sin misjonsvirksomhet på begynnelsen av 1700-tallet.<sup>168</sup> Med det sikter han til at de fleste samer deltok i kirkens overgangsritualer og gudstjenester, inkludert nattverd, men at de samtidig fortsatte å praktisere den samiske religionen. Han bruker dermed samme begrep som Kolsrud, Steen og Vahl, som mente samene bare var *kristne i navnet*.

Religionsviteren May Lisbeth Myrhaug påpeker at en viss form for synkretisme mellom katolsk kristendom og den samiske religionen oppstod allerede i middelalderen, særlig i de sjøsamiske områdene der kristendommen stod sterkest.<sup>169</sup> Hun stiller likevel spørsmål ved om samene ble kristne i middelalderen, og hun strekker det så langt som å spørre om samene som folkegruppe først ble fullt ut kristnet med læstadianismens inntreden på midten av 1800-tallet. Hun begrenser da dette til bare å gjelde de områdene der denne bevegelsen fikk innflytelse, de lulesamiske og nordsamiske områdene.<sup>170</sup>

Det er mitt inntrykk at man på svensk og finsk side i større grad enn i Norge kan dele forskning knyttet til samer og religion inn i to adskilte emner, der forskerne enten tar for seg

---

<sup>163</sup> Rydving 2004:115-127.

<sup>164</sup> Rydving 2004:127-133. Nordsamisk: Sáráhkká.

<sup>165</sup> Hansen og Olsen 2004: 318-321; Hansen 2000(a):309; Kristiansen 2014:218.

<sup>166</sup> Skrevet sammen med arkeologen Bjørnar Olsen.

<sup>167</sup> Hansen 2000(a):309-317; Hansen og Olsen 2004: 321-324.

<sup>168</sup> Kristiansen 2014:221.

<sup>169</sup> Myrhaug 1997:115.

<sup>170</sup> Myrhaug 1993:458.

den samiske religionen, eller kristendommen og kirkas rolle blant den samiske befolkningen. De som skriver om det sistnevnte gir gjerne en kort innledning der de får konkrete, kjente forsøkene på misjon eller kristning i katolsk tid blir presentert, men uten at de diskuterer hvor omfattende den kristne påvirkningen var i middelalderen eller i den første tiden etter reformasjonen. Det er heller ikke mange som poengterer at de samiske bosettings- eller bruksområdene omfattet et langt større geografiske område enn de områdene som inngikk i benevnelsen ”lappmarken” i tidlig nytid. Som en av få, nevner den finske historikeren og lingvisten Toivo Immanuel Itkonen at det i middelalderen trolig bodde samer i Torneås og Kemis nærområder, i hvert fall i skogsområdene mellom storelvne, og at disse samene tidlig ble døpt til kristentroen. Videre skriver han at kristendommen kanskje begynte å utbre seg i svensk lappmark, og dermed også i Torne lappmark, fra begynnelsen av 1400-tallet av, mens misjonsvirksomheten ikke tok til i Kemi lappmark før midten av 1500-tallet. Selv om han sier at det er sannsynlig at katolske prester allerede i den halvkristne tiden døde barn, viet ektepar og begravde lik.<sup>171</sup> Både begrepet *den halvkristne tiden* og opplysningen om katolske prester har han hentet fra Jacob Fellman, som sier dette:

” Lapperna hade nemligen i sjelfva verket, åtminstone redan i den halfchristna tiden, begravningsplatser; ty långt innan man ens begynt att tänka på Lappernas undervisning, besökte katolska prester Lappmarken för att döpa barn, viga brudpar och begrafva lik.”<sup>172</sup>

Men verken Fellman eller Itkonen går dypere inn på hva de legger i termen halvkristen. Dette kan både tolkes som at de regnet den katolske tiden for en halvkristen tid for befolkningen generelt, og at den virkelige kristendommen først ble introdusert med reformasjonen. En annen tolkning kan være at de betraktet den katolske tiden for å være en halvkristen tid for den samiske befolkningen spesielt, der de delvis var integrert i kirka via de overnevnte ritualene, men der de i tillegg dyrket den samiske religionen. Utfra Fellman og Itkonens bakgrunn kan begge tolkninger være mulig. Jacob Fellman var prest i Utsjoki på begynnelsen av 1800-tallet. Han var prestesønn fra Rovaniemi, og lærte seg samisk den tiden han var i Utsjoki. Historikeren og lingvisten Itkonen vokste opp i Enare, der faren var prest.

En annen finsk historiker, Bill Widén, trekker frem at det er mulig at den russisk-ortodokse kristendomsformen kom til Österbotten før den romersk-katolske kirka etablerte seg der, men

---

<sup>171</sup> Itkonen 1948:62.

<sup>172</sup> Fellman J 1906:212.

at den ble trengt bort etter freden i Nöteborg år 1323. Han fremhever også at samene ble påvirket av den romersk-katolske troen gjennom handelsforbindelsene med birkarlene. Når det gjelder konkrete kristningsforsøk rettet mot samer i katolsk tid, påpeker han at disse ofte var knyttet til politiske forhold, og hadde antakelig mindre betydning for dem de var tiltenkt, den samiske befolkningen.<sup>173</sup>

I de senere årene er det historikeren Ritva Kylli som har gjort den mest omfattende forskningen på samisk kirkehistorie i Finland. Hennes forskning er presentert i bøkene *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742-1886* og *Saamelaisten kaksi kääntymystä. Uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602 -1905*.<sup>174</sup> Både Kylli og Widén mener at den gamle samiske religionen fortsatte å leve ved siden av kristendommen.<sup>175</sup> De finske forskerne er i større grad enn de norske og svenske åpne for at det utviklet seg en type hybrid kultur, der elementer fra de to religionene ble blandet med hverandre. For å underbygge dette, viser Kylli og Widén til offerskikkene som ble praktisert i kirkene i de samiske områdene, som de betrakter som en overføring av samenes ofringer ved sieidiene.<sup>176</sup>

På svensk side utga Elof Haller boka *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden* i 1896, som er en presentasjon av kristningsarbeid rettet mot samer i Sverige fra 1000-tallet av og frem til slutten av 1700-tallet. Han hevder at noen samer lot seg døpe og ble formelt kristne allerede i middelalderen, men at dette i stor grad var for å få tilgang til visse goder som fulgte med overgangen til kristendommen.<sup>177</sup> Etter en beskrivelse av de svenske kongenes tiltak for å integrere samene i kirka i tidlig nytid, påpeker han at samene deltok i kirkelivet, men at de samtidig fortsatte med å dyrke sin gamle religion.<sup>178</sup>

For øvrig har en rekke forskere skrevet om kirkelig virksomhet blant samene i Sverige på 1600- og 1700-tallet, blant disse vil jeg særlig fremheve Sölve Anderzén, Tuuli Forsgren, Sten Henrysson og Daniel Lindmark. Jeg har hatt særlig nytte av deres forskningsrapporter fra prosjektet ”Prästen som folkuppfostrare. Prästens roll i norrländskt samhällsliv före folkskolans genomförande,” utført av Forskningsarkivet ved Umeå universitet. Den samiske

---

<sup>173</sup> Widén 1964:17-18.

<sup>174</sup> Titlene kan oversettes slik til norsk *Møtet mellom kirka og samer i Utsjoki og Enare 1742-1886* og *Samenes to omvendelser og Trosskiftet i Utsjoki og Enontekis lappmarker 1602-1905*.

<sup>175</sup> Kylli 2012:65; Widén 1957:14.

<sup>176</sup> Kylli 2012:65; Widén 1957:83.

<sup>177</sup> Haller 1896:4.

<sup>178</sup> Haller 1896:13.

religionen har blitt viet størst interesse på svensk side, der de fremste forskerne er Edgar Reuterskiöld, Ernst Manker, Louise Bäckman og Hans Mebius. Siden deres fokus har vært på den samiske religionen har de i liten grad gått inn på samers forhold til kristendommen. Men Louise Bäckman understreket tidlig at den samiske religionen hadde trekk fra både nordisk hedensk tro og kristendommen. I henholdsvis Norge og Finland har Brita Pollan og Juha Pentikäinen forsket på samisk religion.<sup>179</sup>

Gjennom denne presentasjonen har jeg vist hvordan forskere fra ulike fagdisipliner og ulike nordiske land, har behandlet spørsmålet om samenes kristningsprosess. Både her og i artikkelen “The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process” har jeg hevdet at det til dels er et spørsmål om hvordan man definerer begrepet kristen. Jeg har tatt til orde for at begrepet integrert i kirka ofte vil være mer dekkende. I artikkelen peker jeg også på at det ikke alltid kommer frem hvilken definisjon som legges til grunn, verken i forskningslitteratur, undervisningslitteratur eller på kulturinstitusjoners nettsider. En del litteratur er preget av at den gjenspeiler kristendomssynet til forfatterne av kildene, særlig det pietistiske synet, ofte uten at dette opplyses om til leserne. Selv om forskningslitteraturen ofte gjengir et mer nyansert bilde av situasjonen, fremholdes det fortsatt i mye av undervisningslitteraturen og på diverse nettsted, at Thomas von Westen var ”samenes apostel” som kristnet samene. Her synes det som om man legger et pietistisk kristendomssyn til grunn, som antakelig i stor grad må kunne kalles et ubevisst pietistisk syn. Når det gjelder forskningslitteraturen ser jeg et visst skille mellom den eldre og den nyere litteraturen, der den eldre litteraturen (Vahl, Kolsrud og Steen) er preget av det pietistiske kristendomssynet, som også gjennomsyrrer Isaac Olsens, Thomas von Westens og Hans Hammonds tekster. På svensk side ble det i etter-reformatorisk tid drevet et kristent opplysningsarbeid rettet mot samer, som var sterkt preget av den lutherske ortodoksi, den rådende retningen innen den svenske kirka på 1600-tallet.

Jeg vil hevde at samene i denne avhandlingens primærområder, Finnmark og Torne lappmark, kom i kontakt med kristendommen allerede i middelalderen. Kristendommen var dermed ikke ukjent for dem i tidlig nytid, men deres kjennskap til den lutherske kristendomsformen varierte, og særlig den pietistiske vekkelseskristendom representerte noe nytt.

---

<sup>179</sup> Se litteraturlista bak i avhandlingen for referanser.

## 2.2 Kilder

### 2.2.1 Skriftlige kilder

I de fire artiklene som denne avhandlingen består av, samt i de avsluttende drøftingene rundt temaene samisk kirkeliv og religiøs praksis, har jeg benyttet en rekke ulike typer skriftlige kilder, både trykte, utrykte og digitaliserte. Siden hver artikkel fokuserer på forskjellige temaer varierer det hvilke typer kilder som er brukt i den enkelte artikkel. En del kildemateriale er brukt i to eller flere artikler. Det blir for omfattende å gå inn på samtlige kilder som jeg bruker i de enkelte artiklene, av den grunn begrenser jeg meg til å si noe om de viktigste kildene i hver artikkel.

Artikkelen ”The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process” er historiografisk orientert, da jeg diskuterer hvordan kristningen av samene defineres i diverse litteratur. I tillegg har jeg benyttet ulike aktuelle nettsider. I utleggingen om synet på Anders Povelsen og forklaringene på symbolene på tromma hans, har jeg brukt referater fra rettssaken mot ham, transkribert og utgitt av Liv Helene Willumsen, i tillegg til Håkan Rydvings bok *Tracing Sami Traditions*.<sup>180</sup> I artikkelen har jeg også kommet med en antakelse om at Povelsen opprinnelig var fra Jukkasjärvi-området. Kildereferansene som kan understøtte dette har beklageligvis falt ut av artikkelen. De viktigste kildene har vært *Major Peter Schnitlers Grenseeksaminasjonsprotokoller 1742-1745 bind I*, som er trykt og utgitt av *Kjeldeskriftfondet* 1962, og fogderegnskap for Finnmark oppbevart i Riksarkivet i Oslo. Videre har kildene vært «*Mantahls längder*» for *Torneå lappmark, Jukkasjärvi pastorat og Enontekis anneks 1638 – 1694*, «*Jorde och uppbördsbok*» for *Torneå Lappmark Kautokeino, Aviovara, Teno, Utsjok byer 1638-1715*, «*Jorde och uppbördsbok*» for *Torneå Lappmark, Jukkasjärvi pastorat og Enontekis anneks, 1695 – 1730*, og *Dombok for Torneå Lappmark, Kautokeino, Aviovara, Teno, Utsjok tingsteder 1639-1725*. Alle transkribert av Dag A. Larsen og Kåre Rauø ved Lenvik Bygdemuseum, som har utgitt materialet. Originalkildene oppbevares i det svenske riksarkivet i Stockholm.<sup>181</sup> Amund Andersen (Norta/Norto), som trolig var en sønn av Anders Povelsen, flyttet fra Porsanger til Jukkasjärvi mellom 1692 og 1694.<sup>182</sup> Senere oppholdt han og familien seg i Kautokeino,<sup>183</sup> før de flyttet videre til

---

<sup>180</sup> Willumsen 2010 (Oversatt til engelsk av Katjana Edwardsen); Rydving 2010.

<sup>181</sup> For nærmere referanser se liste bak i avhandlingen.

<sup>182</sup> Rauø og Larsen 1994:4,9,15,21,35,50; Rauø og Larsen 1995:175,181.

<sup>183</sup> Larsen og Rauø 1999:150-152.

Revsbotn.<sup>184</sup> På sistnevnte plass bodde sønnene hans fortsatt i 1744, da major Peter Schnitler foretok vitneavhør av dem i forbindelse med grenseeksaminasjonen.<sup>185</sup>

Også i artikkelen ”Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant” har jeg benyttet skattelister fra svensk side, transkribert ved Lenvik bygdemuseum. I tillegg har jeg gjort noe bruk av norske fogderegnskap for Vardøhus fogderi, digitalisert av Arkivverket, samt fogden Niels Knags matrikkel og beskrivelse over Finnmark for år 1694, trykt i Martha Brock Utne og O. Solberg (red.): *Finnmark omkring 1700, aktstykker og oversikter første bind*.<sup>186</sup>

”Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid” er i stor grad basert på kilder gjengitt i Leonard Bygdéns firebindsverk *Härnösands stifts herdaminne* og *Erik Nordbergs arkiv*. Bygdén gir biografiske opplysninger om prester, biskoper og superintendenter i de nordligste delene av Sverige. Erik Nordbergs arkiv er en samling dokumenter vedrørende prester, kirkeliv og skoler i lappmarken fra 1600-1700-tallet, som utgjør *Handskriftsamling nummer 25* i Forskningsarkivet ved Umeå Universitet. Deler av dette materialet er transkribert av Nordberg, og finnes nå digitalisert.<sup>187</sup> I tillegg er mange av dokumentene trykt i Nordbergs bok *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenske lappmarken under 1600-tallet*.

I artikkelen “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period” har jeg gjort bruk av det overfor nevnte kildematerialet i den delen som omhandler kirker underlagt den svenske kirka. Kilder på norsk side har vært *Trondhjems Reformats*, en kommisjonsrapport over den lokalkirkelige økonomien i Trondheim stift som gir en oversikt over kirker i Finnmark før år 1589,<sup>188</sup> og Finnmark prostis kirkeregnskaper for årene 1689-1714. Det sistnevnte materialet oppbevares på Statsarkivet i Tromsø (Amtmannen i Finnmark) og inneholder regnskap for alle kirker i Finnmark som kirkelig sett tilhørte Norge da regnskapene ble skapt.<sup>189</sup> I min fremstilling har jeg også hatt god nytte av Vidar Trødals doktoravhandling fra 2008, *Kirkesteder og kirkebygninger i Troms og Finnmark før 1800*, og Håvard Dahl Bratreins upubliserte rapport over registreringer av kirketufter og kirkegårder i Finnmark fra 1968. I artikkelen refererer jeg til en undersøkelse jeg har gjort om presteskapet

---

<sup>184</sup> RA, Rentekammeret, fogderegnskap for Finnmark 1691-1700 (boks 4851), 1701-1704 (boks 4852), 1705-1706 (boks 4853), 1707-1708 (boks 4854), 1713-1715 (boks 4856).

<sup>185</sup> Nissen og Kvamen 1962:267-268.

<sup>186</sup> Nordnorske samlinger utgitt av Etnografisk Museum, Oslo 1938.

<sup>187</sup> <http://www.foark.umu.se/samlingar/arkiv/25>

<sup>188</sup> Lysaker 1987:89.

<sup>189</sup> For nærmere referanser se liste bak i avhandlingen.

i de to regionene. På svensk side har jeg hovedsakelig støttet meg på det før nevnte *Härnösands stifts herdaminne*. På norsk side har jeg brukt arbeid av Andreas Erlandsen, Peter Ravn Sollied og Svein Tore Dahl.<sup>190</sup> I tillegg har jeg hatt god hjelp av Norsk Slekthistorisk Forenings prosjekt Norsk Prestehistorie, som er tilgjengelig digitalt.<sup>191</sup> Jeg har også benyttet digitalarkivet for å dobbeltsjekke visse opplysninger.

I de avsluttende drøftingene har jeg søkt å bruke kilder som direkte eller indirekte kan fortelle noe om den religiøse praksisen, slik som regnskapsbøker for kirkene, skatte- og rettsprotokoller, samt beretninger skrevet av menn som innehadde ulike roller i de samiske samfunnene, som misjonær, prest, lærer eller klokker. Regnskapsbøkene for kirkene som jeg har brukt er følgende: Enontekiön tilikirja (Enontekis regnskapsbok) og Utsjoen tilikirja (Utsjokis regnskapsbok), begge oppbevares på Oulun Maakunta-arkisto (Uleåborg landsskapsarkiv) i Finland, men de er også digitalisert.<sup>192</sup> Jeg har brukt begge versjoner. Videre har jeg benyttet regnskapsbok for Kautokeino prestegjeld 1703-1792, som finnes på Statsarkivet i Tromsø. Denne regnskapsboka er spesiell fordi den er ført på svensk av de svenske prestene i perioden 1703-1754, og deretter er ført på dansk av de norske prestene.<sup>193</sup> Jeg har også brukt de tidligere nevnte regnskapene for Finmarken Prosti. I tillegg har jeg gjort bruk av domboksmaterialet for Torne Lappmark, gjengitt i Erik Nordbergs arkiv og *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenske lappmarken under 1600-tallet*.

Videre har jeg benyttet beretninger av ulike forfattere, som alle hadde en rolle innenfor kirke eller misjonsvirksomhet. På norsk side har jeg brukt Isaac Olsens manuskripter ”Om lappernes vildfarelse og overtro”<sup>194</sup> og ”Underdanigst Underretning om Nordlandene”, samt en samling av ulike dokumenter, brev, supplikker og instruksjer, der noen er skrevet av Isaac Olsen og andre handler om ham. Originalhåndskriftet til ”Om lappernes vildfarelse og overtro” er i dag på Universitetsbiblioteket i Trondheim.<sup>195</sup> Det meste av dette skriftet er trykt i Just Qvigstad (1910): ”Kildeskrifter til den Lappiske mythologi”. Originalmanuskriptene til de andre to kildene finnes i Kallske Samling i Det Kongelige Bibliotek i København.<sup>196</sup> Når det gjelder ”Underdanigst Underretning om Nordlandene” har jeg benyttet en avskrift utført

---

<sup>190</sup> For nærmere referanser se liste bak i avhandlingen.

<sup>191</sup> <http://www.genealogi.no/content/register-over-prester-i-trondhjem-prosti>.

<sup>192</sup> <http://digi.narc.fi/digi/slistaus.ka?ay=116835>; <http://digi.narc.fi/digi/slistaus.ka?ay=105759>.

<sup>193</sup> For nærmere referanser se liste bak i avhandlingen.

<sup>194</sup> *Kildeskrifter til den lappiske mythologi*, Trondhjem 1910.

<sup>195</sup> Løøv 1994:20, i følge Løøv heter dette manuskriptet ”Om finnmarkslappernes hedenskab og overtro”. Det skal ha eksistert flere versjoner av samme manuskript, men kun denne ene versjonen er bevart.

<sup>196</sup> Kallske Samlinger folie nr. 228, Det kongelige bibliotek, København.

av Kristian Nissen. Også Anders Løøv har transkribert dette manuskriptet, og utgitt det i tidsskriftet *Dovletje*.<sup>197</sup> Samlingen av diverse dokumenter er transkribert av Per Einar Sparboe etter mikrofilm ved Universitetsbiblioteket i Tromsø.<sup>198</sup>

Jeg har også benyttet misjonsleder Thomas von Westens skrifter ”Topographia Ecclesiastica. 2. Del: Finmarckia 1717” og ”Ex Topographia Ecclesiastica Finmarckiae Thomæ von Westen 1717”, som begge er trykt i Martha Brock Utne og O. Solberg (red.): *Finnmark omkring 1700, aktstykker og oversikter første bind*.<sup>199</sup> I tillegg har jeg hentet informasjon fra Knud Leems *Beskrivelse over Finmarkens lapper* og Hans Hammonds *Den Nordiske Missions-historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse*.

Som kilder fra svensk side har jeg brukt de såkalte presterelasjonene. De fleste av disse skriftene ble skrevet i forbindelse med professor Johannes Schefferus arbeid med verket *Lapponia* på begynnelsen av 1670-tallet, der de ble brukt som grunnlagsmateriale. Karl Bernhard Wiklund, lappolog og professor i finsk-ugriske språk, sørget for at manuskriptene ble trykket i løpet av årene 1897-1909, i *Bidrag till kännedom om De svenska landsmålen och svenskt folkeliv*, bind 17. Håndskriftene er tolket av Wiklund, som også har sammenlignet ulike versjoner av håndskriftene. Dette har han redegjort for i et forord til hvert enkelt manuskript. En faksmileutgave av denne boka ble utgitt av Skytteanska Samfundet i 1983, med tittelen *Berättelser om Samerna i 1600-talets Sverige*. Denne utgaven har et forord av Phebe Fjellström, og etterord av Israel Ruong.<sup>200</sup> For øvrig er den identisk med K.B. Wiklunds publikasjon. Her har jeg for det mest brukte berettelsene skrevet at Johannes Tornæus, Samuel Rheen og Nicolaus Lundius, og i adskillig mindre grad beretningene av Olaus Graan og Gabriel Tuderus. Den sistnevnte, som var kapellan i Kemi lappmark, har jeg ikke tatt med i presentasjonen, siden jeg kun har én henvisning til hans tekst.

### 2.2.2 Materielle kilder

Materielle kilder spiller bare en underordnet rolle i denne avhandlingen, men jeg bruker likevel i noen grad også kirketufter, kirkekunst, gravskikker, tegninger av kirker, noaidetrommer, bein – og trekalendre som kilder. Her har jeg hatt nytte av Ingalill og Jon

---

<sup>197</sup> Anders Løøv: Samemisjonæren Isaac Olsen (1680-1730) og hans ”Underdanigst undrettning om Norlandene” (1718), i *DOVLETJE, kildekrifter til sørsamisk historie II*, Saemien Sitje, Snåsa 1994.

<sup>198</sup> Samling ang. Missionsvæsenet i Finmarken og Lappernes Afgudsdyrkelse af E. J. Jessen T.v. Westen, Kallske Samlinger nr. 227, 2 (transkribert av Per Einar Sparboe etter mikrofilm ved UB, UiT).

<sup>199</sup> Nordnorske samlinger utgitt av Etnografisk Museum, Oslo 1938.

<sup>200</sup> Phebe Fjellström (1924-2007) professor i etnologi <http://www.foark.umu.se/samlingar/arkiv/106>; Israel Ruong (1903-1986) professor i samisk språk og kultur <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=7045>



Granlunds bok *Lappiska ben och träkalendra*. Kilder til drøftingen om gravskikker har hovedsakelig vært Ernst Mankers bok *Lappmarksgravar*, Audhild Schanches *Graver i ur og berg*, flere artikler av Asgeir Svestad, rapporter utarbeidet av NIKU<sup>201</sup> og den tidligere nevnte upubliserte rapporten av Håvard Dahl Bratrein. I forbindelse med prosjektet har jeg også besøkt gravfelt og offerplasser, samt kirker, kirketufter og nedlagte kirkegårder.

## 2.3 Kildekritikk

I denne avhandlingen bruker jeg en rekke kilder som også er blitt brukt av forskere for å beskrive den samiske religionen og samenes møte med kristendommen, dette gjelder særlig berettelsene skrevet av lærere, prester og misjonærer. Kritikken mot bruken av denne typen kilder i studier av den samiske religionen har gått på at dette ikke er førstehåndskilder, da ingen av kildene er skrevet av samer som praktiserte samisk religion. Samtlige skrifter er skrevet av kristne menn, de fleste prester og misjonærer fra den luthersk-protestantiske, skandinaviske kulturkretsen som arbeidet for å kristne samene, og der flere av dem heller ikke var samiskspråklige. Den samiske religionsviteren Louise Bäckman løftet frem denne problemstillingen allerede i 1975, da hun stilte spørsmål ved om forfatterne av kildene virkelig kunne forstå og tolke det de opplevde.<sup>202</sup> Hun hevdet de fortolket det samene fortalte innenfor sine egne referanserammer, og at det ikke var nok at de behersket samisk språk. Senere har dette blitt påpekt av en rekke forskere, blant annet av Kerstin Eidlitz Kuoljok, Hans Mebius, Brita Pollan og Håkan Rydving.<sup>203</sup> Sistnevnte kaller disse kildene rett ut for propagandamateriale, med henblikk på at dette også er kilder til kunnskapen om samenes møte med kristendommen.<sup>204</sup> Han mener at det for mange av forfatterne var viktig å vise at de hadde oppnådd resultater, dermed er det en tendens til at de både overdrev den samiske religionens betydning for samene i området før deres egen misjonsvirksomhet startet, og at de overdrev samenes radikale omvendelsesprosess som et resultat av deres egen misjonering.<sup>205</sup> Kerstin Eidlitz Kuoljok mener at disse berettelsene ikke er egentlig kildemateriale. Hun sier at ”den samiske religionen” er en akademisk konstruksjon, og hun stiller seg svært kritisk til at disse kildene er blitt brukt til å konstruere denne religionen.<sup>206</sup> Begge to understreker at også

---

<sup>201</sup> Norsk institutt for kulturminneforskning.

<sup>202</sup> Bäckman 1975:50-51.

<sup>203</sup> Kuoljok 2009:30; Mebius 2003:41; Pollan 2007:7; Rydving 1995:11,17-18.

<sup>204</sup> Rydving 1999:173.

<sup>205</sup> Rydving 2004(1993):33

<sup>206</sup> Kuoljok 2009: 30.

mange av de tidlige kildene bygger på hverandre, og dermed ikke kan betraktes som selvstendige kilder. Rydving har utarbeidet en systematisk oversikt over hvordan de viktigste norske og svenske misjonærberetningene og presterelasjonene direkte eller indirekte er påvirket av hverandre.<sup>207</sup> Han setter også fokus på opprinnelsesområdet for informasjonen. I en del av den eldre litteraturen om samiske forhold blir informasjon om samer i et område og til en bestemt tid, behandlet som noe som var gyldig for alle samiske områder til alle tider. Dette var en tendens som ble kritisert av Juha Pentikäinen allerede på 1970-tallet.<sup>208</sup> I de senere års forskning har man blitt mer oppmerksom på dette problemet, og de fleste forskere prøver å unngå å falle i denne grøfta. Litteratur som ikke tar hensyn til både tid og sted må dermed leses med et kritisk blikk. På samme måte må man også behandle kildene. Disse kildene kan dermed ikke leses isolert, men må sammenlignes med hverandre, slik at man får oversikt om opplysningene er hentet fra noen av de andre kildene.

I den avsluttende analysen av denne avhandlingen har jeg valgt ut kildemateriale etter følgende kriterier: Det skal være skrevet av personer som hadde god kjennskap til samer og samisk samfunnsforhold, forfatterne skal helst ha vært samisktalende selv eller ha brukt kompetente tolker som snakket samisk, og det skal være mulig å påvise opphavsområde. For å kunne vurdere disse kriteriene har jeg satt meg inn i hvem forfatterne og andre viktige aktører bak de ulike kildene var, blant annet hvilket religiøst syn de hadde, hva som var bakgrunnen for at kilden ble skapt og fra hvilke område kilden kommer fra. I det følgende vil jeg presentere forfatterne av de kildene jeg bruker mest.

## **2.4 Presentasjon av forfatterne av de viktigste kildene**

### **2.4.1 Svenske kilder**

De fleste av de svenske kildene er skrevet på 1670-tallet, som bidrag til Johannes Schefferus store verk om samene, *Lapponia*. Schefferus var en tysk professor som arbeidet i Sverige. Han hadde selv på forhånd ingen spesiell kjennskap til samiske forhold. Boka ble skrevet ut fra innsamlete beretninger som prester i det nordlige Sverige sendte til ham. I den forbindelse mener jeg det er viktig å se på hvem forfatterne av disse presteberetningene var. Dette verket kom til som en reaksjon på det kontinentale Europas politiske interesse og undring over den

---

<sup>207</sup> Rydving 1995; 2010:57- 65.

<sup>208</sup> Pentikäinen 1973:135 i Ryding 2004:19.

samiske befolkningen som levde innenfor grensene av stormakten Sverige. Den svenske riksantikvaren, Magnus Gabriel de la Gardie, ba landshøvdingen i Västerbotten Johan Graan fremskaffe informasjon om samene og de samiske områdene. Graan, som var sønn av Gerhardus Jonæ, den første samiske presten, hadde inngående kjennskap til lokale forhold, helt ned på personnivå.<sup>209</sup> I stedet for å bruke Schefferus som kilde har jeg gått tilbake til skriftene han støttet seg på. Jeg har også supplert med informasjon fra Nicolaus Andreae Lundius, den eneste med samisk bakgrunn, som leverte et manuskript til Schefferus. Hans manuskript kom imidlertid inn for sent til å bli brukt i *Lapponia*.

Flere har stilt spørsmål ved hvor godt de forskjellige prestene som stod bak presterelasjonene, kjente til samiske forhold generelt og den samiske religionen spesielt. Jeg mener at det til dels er skapt et uriktig bilde av noen av prestenes relasjoner til samer og de samiske områdene, der det ikke er fokusert på hvilken slektssammenheng disse prestene stod i. For eksempel sier Rydving at Samuel Rheens posisjon som prest og hans få og sporadiske møter med samer, knapt gjorde det mulig for ham å få en dypere forståelse for deres kultur.<sup>210</sup> Som jeg viser til i presentasjonen, var familien hans involvert i arbeid blant samer i flere generasjoner.

#### **2.4.1.1 Johannes Jonæ Tornæus (ca 1605-1681)**

Johannes Jonæ Tornæus var sogneprest og prost i Nedertorneå (1640-1681), som også omfattet Torne Lappmark. Han ble innskrevet ved Uppsala universitet i 1625 som Johannes Jonæ Bothnienis, men kalte seg deretter Tornæus. Ut fra dette har man antatt at han var fra Torneregionen.<sup>211</sup> Phebe Fjällström sier han var prestesønn fra Torneå, men dette er tvilsomt da det ikke var noen prest Jonas eller lignende i noen av sognene i Torneregionen på denne tiden som kan være hans far.<sup>212</sup> Tornæus skal ha hatt nær kontakt med slektninger av rikskansleren Axel Oxenstierna. Etter studiene foretok han reiser i Europa sammen med en av dem, men det er omdiskutert hvem dette var og hvor reisene gikk.<sup>213</sup> Han var gift to ganger, begge gangene med kvinner innenfor kjente birkarlslekter. Like etter at han var begynt i prestestillingen i Nedertorneå giftet han seg med Margareta Königsdotter. Hun var datter av König Persson, borgermester og handelsmann i Torneå, og nært beslektet med erkebiskop Petrus Kenicius (erkebiskop 1609-1636).<sup>214</sup> Sammen med sin bror forpaktet (*arrenderte*)

---

<sup>209</sup> Fjellström 1983:V (Företal).

<sup>210</sup> Rydving 1995:20.

<sup>211</sup> Wiklund 1983: 6 (Förord,Tornæus).

<sup>212</sup> Fjellström 1983:VIII.

<sup>213</sup> Lidberg 2002:12-15; Fjellström 1983:6; Wiklund 1983: 6 (Förord,Tornæus).

<sup>214</sup> Nordberg 1973:330; [http://familjenbostrom.se/genealogi/bure/11-301\\_2657.htm](http://familjenbostrom.se/genealogi/bure/11-301_2657.htm), sist sett 2.5.2016; <http://aforum.genealogi.se/discus/messages/44/840.html?1457242951>, sist sett 2.5.2016.

König Persson Kemi og Torne Lappmarker på 1620-30-tallet. Tornæus` andre kone var Margareta Burman, som kom fra en av de mest innflytelsesrike slektene i nordlige Sverige. I begynnelsen av sin embetstid førte Johannes Tornæus en intens strid med kapellanen Andreas Essevius om retten til å betjene samene, noe som også inkluderte lønn og betaling for diverse kirkelige tjenester.<sup>215</sup> Vinteren 1641 dro Tornæus til kirkene i Jukkasjärvi og Enontekis, og videre til de nordligste siidaene i sitt store prestgjeld. I tillegg til at han utførte kirkelige handlinger, straffet og fordømte han også *trollkarler* og *avgudsdyrkere* både med ord og lære ifølge ham selv. Han skal også ha anlagt kirkegårder i hver siida,<sup>216</sup> og det er vanligvis antatt at det var han som tok initiativ til byggingen av et lite tømmerhus i Kautokeino, til både sakral og profan bruk. Det er noe motstridende oppfatninger om hvor ofte han besøkte de enkelte siidaer; Isak Fellman mener at han kun var to ganger i Utsjoki, mens Pehr Högström kaller Tornæus *en outröttelig besökare i lappmarken*.<sup>217</sup> Fjellström skriver at han reiste en eller to ganger årlig til Torne lappmark, helt øst til Utsjoki.<sup>218</sup> Skatte- og tingboksmaterialet kan gi oss en pekepinn. Johannes Tornæus har underskrevet samtlige skattelister som eksisterer for de nordlige siidaene i perioden 1641-1674.<sup>219</sup> Deretter ble denne rollen overtatt av sogneprestene i henholdsvis Jukkasjärvi og Kautokeino pastorater da disse pastoratene ble etablert midt på 1670-tallet. Noen år ble gudstjenestene i lappmarkene forrettet av en kapellan, men dette ser ut til å være skjedd kun unntaksvis.<sup>220</sup> Alt i alt tyder dette på at Tornæus besøkte også den nordlige delen av Torne lappmark de fleste vintre frem til midten av 1670-tallet. Tornæus kunne finsk, men ikke samisk da han fikk prestestillingen.<sup>221</sup> På denne tiden hadde han ingen forståelse for at samisk språk burde brukes i kirkelivet. Derimot formante han samiske foreldre om at de måtte la barna lære finsk, slik at de kunne forstå den kristelige undervisningen.<sup>222</sup> Likevel ble han, bare tre år etter at han begynte i stillingen, anmodet av dronning Christina om å utgi ei samisk alterbok. Ved hjelp av oversettere fra de ulike lappmarkene ble den svenske alterboka oversatt til samisk, og utgitt i 1648 under navnet *Manuale Lapponicum*. En av de som hjalp Tornæus var prestesønnen Henrik Jöransson, som var klokker i Övertorneå og tolk på tinget i Torne og Kemi lappmarker. Da Tornæus kom til Torneå i 1640, tok han til seg en samisk gutt for å lære ham opp i lesing og katekismen.

---

<sup>215</sup> Nordberg 1973:329-352.

<sup>216</sup> Nordberg 1973:333, 336.

<sup>217</sup> Fellman I 1910: XVII; Högström 1990:77 i Lidberg 2002:22.

<sup>218</sup> Fjellström 1983:IX.

<sup>219</sup> Larsen og Rauø 1999(a):13-52.

<sup>220</sup> Larsen og Rauø 1999(c):32.

<sup>221</sup> Nordberg 1973:353,360.

<sup>222</sup> Nordberg 1973:333.

Gutten ble så sendt tilbake til lappmarken for å lære andre samiske barn det samme.<sup>223</sup>

Tornæus holdt også flere andre samiske gutter på skole. Da Tornæus skrev sin beretning til Schefferus hadde han virket som prest i Torne Lappmark i over 30 år. Beretningen hans er holdt i en forholdsvis nøktern tone. Jeg mener likevel å se en tendens til at han forsøker å nedtone det som ikke faller innenfor rammene for den lutherske kristendomsforståelsen, enten det er skikker og oppfatninger som kan knyttes til samisk religion eller til katolsk tro. Han må dermed leses med henblikk på den konteksten han skrev i. Men bortsett fra dette forbeholdet, mener jeg at Johannes Tornæus kan betraktes som en pålitelig informant om forholdene i Torne lappmark.

#### **2.4.1.2 Samuel Edvardii Rheen (ca. 1615 – 1680) og**

#### **Nicolaus Andreæ Lundius (ca. 1651/52 – 1726)**

Samuel Edvardii Rheen og Nicolaus Andreæ Lundius var begge etterkommere etter prestene Andreas Nicolai og Nicolaus Andreæ (Rheen) i Piteå, som jeg har skrevet om i artikkelen ”Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid”. Der går det frem at denne familien allerede i siste halvdel av 1500-tallet var involvert i kirkelig arbeid rettet mot samer. I tillegg til å være sogneprest og prost hadde Andreas Nicolai ansvaret for Pite og Lule lappmarker, mens sønnen hadde tjenesten i Pite lappmark ved siden av sogneprestembetet i Piteå. Det var trolig i prestegården hos Andreas Nicolai at den aller første samiske presten, Gerhardus Jonæ, fikk sin skolegang. På samme plass åpnet den første skolen for samiske gutter i 1617 under ledelse av Nicolaus Andreæ (Rheen), som to år senere utga de første bøkene på samisk. Selv om det skriftlige språket i bøkene har blitt dømt hardt av forskere som Bergsland, Qvigstad og Wiklund, så behersket både far og sønn muntlig samisk.

Samuel Edvardii Rheens mor var datter av Nicolaus Andreæ (Rheen), mens faren var birkarlen og fogden Evert Eriksson i Piteå, som en tid også forpaktet Lule lappmark.<sup>224</sup>

Bygdén har feilaktig oppført Brita Burman som Samuels mor, men dette var farens andre kone som han giftet seg med da han var blitt enkemann.<sup>225</sup> Samuel må allerede som barn ha blitt kjent med de samiske barna og ungdommene som gikk på morfarens skole, ikke minst med Andreas Petri Lundius, som ble den andre samiske presten. De ble begge innskrevet som

---

<sup>223</sup> Tornæus 1983:35.

<sup>224</sup> Olofsson 1962:196, 257, 259.

<sup>225</sup> Per-Åke Borssén i Anbyterforum 21.02.2001

<http://aforum.genealogi.se/discus/messages/44/18107.html?983010552>. Han henviser videre til N. Joelsson, som henviser til Bengt Utterströms oppgifter i Släkt och Hävd 2/1974, s. 176.

studenter ved Uppsala Universitet i august 1633,<sup>226</sup> og Lundius ble senere gift med Rheens søster. Rheen var kapellan i Piteå i perioden 1641- 1664. Deretter ble han brukspredikant ved det nyopprettede sølvverket i Kvikkjokk i Lule lappmark, der menigheten bestod av både tilflyttede bruksarbeidere og samer. Ifølge et brev bergmester Daniel Drefling sendte Bergkollegiet angående trangbodddhet på sølvverket, går det frem at Rheen kom flyttende til Kvikkjokk med sin familie våren 1665.<sup>227</sup> Samme år døde svogeren Andreas Lundius som var predikant i Jokkmokk, Rheen fikk så denne stillingen i tillegg til tjenesten i Kvikkjokk. De to stedene ligger omtrent 12 mil fra hverandre, men Rheen fortsatte imidlertid å bo i Kvikkjokk, der han bodde ennå i 1667. Superintendenten i Härnösand beordret så Rheen til å flytte til Jokkmokk, siden samene der hadde blitt uten gudstjeneste på flere store høytidsdager og barn hadde dødd uten å bli døpt.<sup>228</sup> Margareta, enka etter Lundius og Rheens søster, hadde inntil da bodd på prestegården i Jokkmokk, men i januar 1667 var hun på flyttefot *ut på bygden*.<sup>229</sup> Fra 1671 til sin død i 1680 var Samuel Rheen sogneprest i Råneå.<sup>230</sup> Det har vært stilt spørsmål ved om Rheen kunne samisk, noe som ikke entydig går frem av kildematerialet. Derimot går det tydelig frem at sønnen Samuel behersket samisk, til tross for at han ikke var oppvokst i lappmarken, men i Piteå. Han var allerede student da faren fikk stillingen i Kvikkjokk.<sup>231</sup> I tillegg til morslektas kirkelige tilknytning til samer og lappmarken, tilhørte Samuel Edvardii Rheen birkarlslekter på både mors- og farssiden, som i alle fall hadde kjennskap til de ytre rammene som eksisterte i lappmarken. Selv om dette ikke er ensbetydende med kjennskap til utøvelse av den samiske religionen.

Nicolaus Andreæ Lundius var sønn av det foran nevnte ekteparet Andreas Petri Lundius og Margareta Evertsdotter. Han var den eneste sammen som sendte et manuskript til Schefferus. Det er blitt antatt at han ble født mens faren tjenestegjorde ved Nasafjäll bergverk i Pite lappmark.<sup>232</sup> Faren var brukspredikant der i perioden 1651-1652, før han ble såkalt lapppredikant i Jokkmokk. Nicolaus Lundius vokste dermed opp i Lule lappmark. Han gikk på *Skytteanska skolan* i Lycksele i Ume lappmark, og fikk på den måten også kjennskap til denne

---

<sup>226</sup> Bygdén 1925(III):302.

<sup>227</sup> Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:h, s.779: <http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502h.pdf>, hentet 10.10.2014.

<sup>228</sup> Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:h, s.783: <http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502h.pdf>, hentet 10.10.2014;

<sup>229</sup> Bygdén 1923(II):237.

<sup>230</sup> Bygdén 1925(III):86.

<sup>231</sup> Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:h, s.785: <http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502h.pdf>, hentet 10.10.2014.

<sup>232</sup> Wiklund 1983:3 (Förord Nicolai Lundii Lappi Descriptio Lapponiæ); Fjellström 1983:X (5. Nicolai Lundii Lappi: Descriptio Lapponiae).

lappmarken. Han kom til Uppsala som student i 1674, der han skrev *Descriptio Lapponiae*. Det råder en del usikkerhet rundt både studietiden hans og de første årene etter at han kom nordover igjen, med tanke på om han tok eksamen og hvilket arbeid han fikk da han vendte tilbake til hjemtraktene. I Uppsala mente man at han hadde for dårlig grunnlag for studier, og dermed er det mulig at studiene ble avbrutt. Han strevde også økonomisk, og søkte gjentatte ganger om stipendier fra universitetet, både på egenhånd og via rikskansleren og Bergverkskollegiet.<sup>233</sup> Han reiste tilbake til Jokkmokk der han giftet seg med Barbro Grubb, datter av sognepresten der Andreas Marci Grubb. Svigerfaren var en eldre mann som hadde blitt avsatt fra flere stillinger i byene langs Bottenviken, både innen kirke og skolevesen, før han fikk tjenesten i Jokkmokk.<sup>234</sup> For ham må det ha vært svært beleilig å få en samiskspråklig svigersønn i huset, som til og med hadde studert teologi. Lundius ser ut til å ha fungert som en slags uoffisiell predikant blant samene, i tillegg til at han var klokker og tolk. Den førstnevnte funksjonen ble det slutt på da han ble domfelt for hor i 1685.<sup>235</sup>

Det originale manuskriptet til *Descriptio Lapponiae* er gått tapt, men en avskrift av dette ble trykt i K.B. Wiklunds utgave av presterelasjonene i 1897. I et forord i nevnte utgivelse gir Wiklund uttrykk for at Lundius' tekst er ustrukturert, uten tegnsetting, stor bokstav i begynnelsen av setningene og inndeling i kapitler og avsnitt. Språket og stilen, samt Wiklunds negative syn, har til dels overskygget innholdet i teksten. I forordet til faksmileutgaven av presterelasjonene fra 1983, har Phebe Fjellström et langt mer positivt syn på Lundius' tekst. Hun betrakter hans manuskript som et av de mest verdifulle av presterelasjonene, siden den er original og viser innsikter som bare en fra den indre kretsen har.<sup>236</sup> Arkivmateriale fra Uppsala universitet viser at både Lundius selv og de ansatte betraktet ham som same,<sup>237</sup> samt at han hadde snakket samisk helt fra barndommen av.<sup>238</sup> Lundius skriver at han skal beskrive Ume lappmarker, siden Rheen allerede har beskrevet Lule lappmark. Han har likevel med stoff også fra Lule lappmark. Selv om han hadde lest både Samuel Rheens og Johannes Tornæus' bidrag, så er hans eget manuskript selvstendig, der han i flere tilfeller imøtegår eller

---

<sup>233</sup> Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:i, s. 885, s.887, s. 889, s.890: <http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502i.pdf>, hentet 10.10.2014.

<sup>234</sup> Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:i, s. 877-878: <http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502i.pdf>, hentet 10.10.2014.

<sup>235</sup> Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:i, s.896: <http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502i.pdf>, hentet 10.10.2014.

<sup>236</sup> Wiklund 1983:4 (Förord, Lundius); Fjellström 1983:X (5. Nicolai Lundii Lappi: Descriptio Lapponiae).

<sup>237</sup> I kildene brukes betegnelsen lapp.

<sup>238</sup> Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:i, s. 885. <http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502i.pdf>, hentet 10.10.2014.

utdyper opplysninger gitt av de andre to. I likhet med Fjellström betrakter jeg Lundius tekst som en svært pålitelig kilde, da han selv var same, var samisktalende og oppvokst i lappmarken.

### **2.4.1.3 Olaus Stephani Graan (1618 – 1689)**

Olaus Stephani Graan var prest i Piteå. Mens de fleste andre prester i datidens Västerbotten var av lokal opprinnelse, var Graan innflytter. Han var prestesønn fra Uppland og dermed svenske, og må ikke forveksles med den samiske presten med samme navn i Lycksele i Ume Lappmark. I likhet med sin navnebror, utga også han noen bøker på samisk, men ifølge Wiklund er språket i dem «tämligen dålig».<sup>239</sup> Dette hang trolig sammen med at han kun besøkte lappmarken av og til som prost. Pite Lappmark utgjorde et eget pastorat fra år 1640 med egne prester. Selv om Graan hadde vært prest i Piteå i 16 år da han skrev sin beretning, vurderer Wiklund det slik at Graan ikke hadde inngående kjennskap til samiske forhold. Mye av Graans beretning er dessuten avskrifter av Rheen. Jeg kommer bare unntaksvis bruke Graans beretning, der han avviker fra Rheen. Graan var gift tre ganger; både den første og den tredje kona var prestedøtre fra nordlige Sverige. Dette var Anna Steuchia, som var datter av Petrus Steuchius, superintendenten i Härnösand, og Johannes Tornæus` datter, Brita.<sup>240</sup>

## **2.4.2 Norske kilder**

### **2.4.2.1 Isaac Olsen (ca 1680 – 1730)**

Nordmannen Isaac Olsen kom til Nesseby i Varanger i 1703, der han virket som lærer og misjonær for samene frem til 1716. Han var trolig fra Trøndelag, da han hadde gått på latinskolen i Trondheim og sønnen hans skrev seg for Dolmasenus eller Dolmicenius. Det har derfor blitt antatt at han enten var fra Dolm på Hitra i Sør-Trøndelag eller fra Dolmen (Dolma) i Leka i Nord-Trøndelag.<sup>241</sup> Olsen avbrøt studiene på latinskolen før han hadde fullført skolegangen og dro til Finnmark, der han var huslærer hos Trude Henriksen Nitter, sogneprest i Kjelvik 1699-1719. I Kjelvik kom han i kontakt med amtmannen i Finnmark, Erich Lorch, som fikk ham med til Varanger. Etter ordre fra biskop Peder Krog ble hans tjenesteområde i 1708 utvidet til Tana, Laksefjord og Porsanger.<sup>242</sup> Han besøkte også

---

<sup>239</sup> Wiklund 1983:3 (Företal, Graan).

<sup>240</sup> Bygdén 1925(III):73.

<sup>241</sup> Løøv 1994:10.

<sup>242</sup> Nissen 1948:448, i Løøv 1994:13.



Kvalsund og fjellområdene der reindriftssamene holdt til på vinterstid, samt innlandssiidaene som lå under den svenske kirka. I 1711 fikk han enda flere plikter, gjennom "Instrux om Helligdags Vægtene som Loven kalder Medhjælpere." Denne instruksjonen er i stor grad liklydende med Christian IVs botsforordning av 1629, der de mest gudfryktige og beste menn i sognet skulle være prestens medhjelpere og rapportere til presten når andre ikke fulgte de *guddommelige* reglene.<sup>243</sup> Olsen skulle ha overoppsynet over medhjelperne i indre Varanger. Dette var ti navngitte samiske menn fra forskjellige deler av Nesseby, både sjøsamer og fjellsamer.<sup>244</sup>

Olsens oppdrag som lærer var å undervise samene i den lutherske kristendomsformen, i tillegg til å lære dem å lese. Samene ble oppsøkt i hjemmene sine, som på denne tiden var gammer og telt. Han lærte seg samisk og levde i 13-14 år tett på den samiske befolkningen i indre Varanger. Dette til forskjell fra prestene i Finnmark, som bodde i norskdominerte bosettinger og vanligvis ikke kunne samisk. Olsen fikk dermed et langt dypere kjennskap til samisk kultur og levemåte enn prestene hadde. Den språklige og kulturelle kompetansen han opparbeidet seg i løpet av sin tid i Finnmark, har medført at hans skrifter har blitt regnet som svært troverdige kilder. Særlig kopiboka om gamle samiske offersteder og "Kildeskrifter til den Lappiske mynologi" er flittig brukt som kilder til samisk religion. Men skriftene gir også opplysninger om samenes forhold til kristendommen, særlig til katolsk tro. Olsen var en dypt troende lutheraner, og så på både katolisismen og samisk religion som vranglære og avgudsdyrkelse. Med tanke på Isaac Olsens avsky for alt som kunne minne om katolske skikker, er det litt paradoksalt at Hans Hammond i sin store misjonshistorie, sier at hadde vi levd under det hedenske pavedømmet, så burde Olsen blitt kanonisert og vært skytsengel for alle klokkere i Norden.<sup>245</sup>

Til tross for hans språklige og kulturelle kompetanse, så var Olsen en utenforstående. Han klager både over at samene foraktet hans lærdom, det vil si den lutherske kristendommen, og over mer timelige ting, slik som at samene ikke unte ham mat og hvile. De første årene fikk ikke Olsen lønn, siden meningen var at han skulle leve blant samene og spise av deres mat.<sup>246</sup> En instruks gitt av biskop Krog i 1708 bør tolkes dithen at foreldrene til de barna han

---

<sup>243</sup> Amundsen 2005:224.

<sup>244</sup> Hammond 1787: 27-34.

<sup>245</sup> Hammond 1787:933.

<sup>246</sup> Niemi 1983:378.

underviste, skulle sørge for mat til Olsen; en uke hver for hvert barn.<sup>247</sup> Sett fra samisk ståsted må Olsen ha vært en ubedt gjest, en snylter som forventet å få servert den maten de selv måtte arbeide for å få tak i. Men selv om mange ønsket å holde Olsen på avstand, var det også de som støttet opp rundt hans virksomhet.

Høsten 1716 ble Olsen med Thomas von Westen sørover, der han skulle arbeide som oversetter og samisklærer på seminaret i Trondheim.<sup>248</sup> På Misjonskollegiets anmodning reiste han sommeren 1718 videre til København, for å undervise i samisk, informere om Finnmark og hjelpe til med utgivelse av samiske bøker. Av ukjent årsak ble han oppsagt fra sin stilling av Thomas von Westen i 1720. Misjonskollegiet var sterkt imot dette, og påla von Westen å finne en annen stilling til Olsen. Han ble ansatt som *kordegn* i Trondheim i 1722, en stilling han innehadde inntil sin død i 1730.<sup>249</sup> Det har vært antydning at von Westen oppdaget at Olsen ikke var dyktig nok som lærer og oversetter.<sup>250</sup> Men dette er ikke i overensstemmelse med von Westen rosende omtale av ham i et brev til Misjonskollegiet sommeren 1718, skrevet i forbindelse med reisa til København.<sup>251</sup> Selv om Olsen gir uttrykk for at oppsigelsen kom fullstendig overraskende på ham, visste han kanskje hva årsaken var. I “Underretning om Nordlandene” beklager han seg sterkt over en annen av von Westens medarbeidere, samer Niels Larsen fra Kaitum i Lule lappmark i Sverige. Ifølge Olsen hadde Larsen fortalt usannheter om ham, av en slik alvorlighetsgrad at Olsen fryktet for både liv og ære dersom disse løgnene nådde von Westen. Det går ikke frem hva innholdet i løgnene var, men det er ikke usannsynlig at dette førte til oppsigelsen.

Olsens skrifter må leses i lys av både hans bakgrunn, hans kristendomssyn og de erfaringer han gjorde i Finnmark og ellers i arbeidet for samemisjonen. Hans skrifter blir gjerne tolket som troverdige siden han både snakket samisk, kjente til kulturen og fordi han skriver at han kun skal skrive om det han selv har sett. Når det gjelder de to første punktene har jeg allerede nevnt at han var en utenforstående, noe som begrenset hvor dypt inn i kulturen, inkludert religionen, han kom. Når det gjelder det siste momentet vil jeg gjøre oppmerksom på at jeg kun har lest den delen av manuskriptet hans som ble trykt av Qvigstad. I et forord redegjør Qvigstad for manuskriptets størrelse og forfatning, der det fremgår at deler er blitt borte, mens

---

<sup>247</sup> Samling ang. Missionsvæsenet i Finmarken og Lappernes Afgudsdyrkelse af E. J. Jessen T.v. Vesten, Kallske Samlinger nr 227, 2 (transkribert av Per Einar Sparboe, Tromsø mars 2002, etter mikrofilm ved Universitetsbiblioteket i Tromsø)

<sup>248</sup> Steen 1954:83

<sup>249</sup> Niemi 1983:381.

<sup>250</sup> Ljøv 1994:18.

<sup>251</sup> Qvigstad 1910:5.

andre deler er defekte. Sidene 69 til 195 utgjør en historisk innledning, som ifølge Qvigstad vitner om forfatterens belesthet.<sup>252</sup> Bortsett fra noen få sider, har Qvigstad bare trykket den delen av manuskriptet der Olsen skriver at han heretter ikke skal skrive etter andre menns skrifter, tale eller segn, men kun det som han selv har sett med sine egne øyne.<sup>253</sup> Likevel mener jeg det er viktig å være klar over at også Olsen hadde fått informasjon om samiske forhold fra annet hold.

Det er stor forskjell på de to manuskriptene hans som jeg har brukt, når det gjelder omtale av folk i ulike deler av Sápmi og hans vurdering av dem. Det første skriftet skrev han samme vinter som han reiste sørover, han oppholdt seg da på Veøy. I dette skriftet forteller han om samer i Finnmark, stort sett samer som bor i fjordområdene fra Varanger til Kvalsund, med hovedvekt på Varanger, Tanafjorden og Laksefjorden. Her forteller han en rekke historier som knytter samene der til samisk religion, men også til katolsk kristendom. Begge deler blir av Olsen betegnet som overtro og avgudsdyrkelse, som djevelen har forledet samene til å tro på. Det andre skriftet skrev han mens han oppholdt seg i København. Her gir han korte beskrivelser av den kirkelige tilstanden i alle områder det bor samer, fra Finnmark til Trøndelag. I denne beskrivelsen er samene i Finnmark blitt gode kristne, mens samene lenger sør er reine hedninger. Spesielt ille står det til blant lulesamene og pitesamene på svensk side, særlig samene i Kaitum. Hans beskrivelse av samene derfra kan kanskje settes i sammenheng med at han personlig hadde et dårlig forhold til Kaitum-samen Niels Larsen. Men også andre kilder nevner at samene i Kaitum var lite kristne, og noen år senere ble det fra svensk side satt inn misjonsvirksomhet rettet mot samene i dette området.<sup>254</sup> Thomas von Westen sier at det skal være mange *vilde og udøbte Lapper i Kaitum*. Informasjon om samene der hadde han fått av klokker i Silbajokk, Márten Noræus, samt fra samer derfra som hadde slått seg ned i Utsjoki, blant annet *Kaidom-Ole*.<sup>255</sup> I regnskapsboka for Utsjok menighet for 1711 finnes han under sitt offisielle svenske navn, Olof Jonsson Kaitum.<sup>256</sup>

Jeg betrakter Isaac Olsens tekster som pålitelige kilder, som likevel må leses med tanke på de rammene de er blitt til i. Særlig må Olsens syn på kristendommen og den samiske religionen tas i betraktning.

---

<sup>252</sup> Qvigstad 1910:6.

<sup>253</sup> Qvigstad 1910:10.

<sup>254</sup> Bygdén 1923(I):244.

<sup>255</sup> von Westen 1826:40 - 41.

<sup>256</sup> <http://digi.narc.fi/digi/view.ka?kuid=6099482>, sist sett 20.4.2016.

#### 2.4.2.2 Thomas von Westen (1682 – 1727) og Hans Hammond (1733 – 1792)

Thomas von Westen var født i 1682 i Trondheim, som sønn av apotekeren Arnoldus von Westen og Inger Marie Thomasdatter Mejer. Etter latinskolen i hjembyen startet han studiene ved universitetet i København allerede som 15-åring. I 1699 avla han teologisk eksamen, og reiste deretter til Helgeland som huslærer. Etter fire år på Helgeland dro han tilbake til København for å studere orientalske språk. I 1709 ble han utnevnt som sogneprest i Veøy i Romsdalen, dit han flyttet sammen med sin mye eldre kone, Anna Pedersdatter. Kona var enke etter to vintappere, og hadde selv drevet et pensjonat for nordmenn i København. Hun satt langt bedre i det økonomisk sett enn von Westen, og hjalp ham både med å tilbakebetale en stor gjeld i København og med å støtte den misjonsvirksomheten som von Westen ble leder av.<sup>257</sup> Sammen med seks andre pietistiske og reformivrige prester i Romsdalen og på Nordmøre, dannet Thomas von Westen en slags presteforening, «Syvstjernen». De var særlig påvirket av 1600-tallets tyske pietister, som Philip Jacob Spener og August Herman Francke. På samme måte som de tyske pietistene mente prestene i «Syvstjernen» at også menighetslemmene i deres menigheter måtte bli «gjenfødte» og ta troen på alvor.<sup>258</sup> Det var ikke nok å oppfylle kirkas ytre krav, man måtte også ha et personlig forhold til kristendommen. I tillegg var det nødvendig med kunnskaper om kristendommen og at man etterfulgte kristendommens fromhetsidealer. Thomas von Westen begynte raskt på reformarbeidet i sin egen menighet på Veøy, noe som skapte store konflikter, og gjorde at han fikk mange fiender i menigheten. Han omtalte sine egne menighetslemmer som «døbte Hedninger», fordi han mente de ikke tok den kristne troen på alvor, eller hadde troen «i hjertet». Han brukte skriftemålsordningen som et middel for å nekte folk å gå til nattverd, og han forsøkte også å få biskop Peder Krog med på at de som ikke levde et fromt kristent liv, skulle nektes skriftemål og nattverd. Krog derimot mente at dette var et altfor sterkt virkemiddel; i stedet burde presten fortsette med å formane, be og instruere menigheten.<sup>259</sup> Arne Bugge Amundsen vurderer det slik: «[...] - en utestengning som må ha blitt oppfattet som svært vanærende for dem det gjaldt. Utestengningen skyldtes jo ikke leiermål eller annen åpenbar eller offentlig umoral, men at de ikke hadde den kristne troen «i hjertet»». <sup>260</sup> I tillegg til utestengelse fra skriftemål og nattverd, forsøkte von Westen på flere andre måter å lære folk i menigheten det han oppfattet som den sanne kristendommen. Det var vanlig at de

---

<sup>257</sup> Granqvist, Rolf: [https://nbl.snl.no/Thomas\\_Von\\_Westen](https://nbl.snl.no/Thomas_Von_Westen), sist sett 05.04.2016.

<sup>258</sup> Amundsen 2005:244.

<sup>259</sup> Amundsen 2005:250.

<sup>260</sup> Amundsen 2005:247.

etterlatte betalte for at presten holdt en tale over avdøde, og da ble det forventet at dette var gode ord som tjente avdøde til ære. Von Westen derimot mente at sannheten om avdøde skulle frem i liktalene. Det var også vanlig at menigheten ga presten gaver som en del av lønna hans. Men slike gaver betraktet von Westen som forsøk på å kjøpe seg guddommelig nåde og tilgivelse, og han hengte derfor gavene opp i trærne utenfor presteboligen.<sup>261</sup> «Syvstjernen» var ei aktiv gruppe som kjempet for «sjelenes frelse», og var nidkjære i møte med det de betraktet som manglende tro og kristendomskunnskaper. Våren 1714 skrev de til kong Fredrik IV for å klage over hvor dårlig det stod til med kristendommen i Norge. De mente at folk flest fortsatt var hedninger, selv om de kalte seg kristne. Samme år ble Misjonskollegiet opprettet i København, hvis viktigste oppgaver var å drive misjon i de dansk-norske koloniene. I 1716 ble Thomas von Westen utnevnt til leder av den delen av misjonsvirksomheten som skulle rette seg mot den samiske befolkningen i Norge.<sup>262</sup> Noen år senere ble også Grønland innlemmet i Misjonskollegiets aktiviteter, da Vågan-presten Hans Egede reiste dit som misjonær i 1721.<sup>263</sup>

Som leder av samemisjonen dro von Westen på tre såkalte misjonsreiser til det nordlige Norge. Den første reisa foretok han i 1716, da han reiste helt nord til Vadsø i Øst-Finnmark. Det var på denne reisa han møtte Isaac Olsen, og fikk ham til å bli med til Trondheim som samisklærer for blivende misjonærer. Den andre reisa, som ble foretatt i 1718, gikk også til Finnmark, men da besøkte han også Troms og Nordland. På sin tredje og siste reise i 1722 tok von Westen for seg Trøndelag og Nordland.<sup>264</sup>

Mye av vår viten om Thomas von Westens og hans misjonsvirksomhet kjenner vi gjennom Hans Hammonds bok *Den Nordiske Missions-historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse, fra første Begyndelse indtil hen udi Aaret 1727, da Lapperne og Finnerne Apostel Thomas von Westen døde....* I likhet med Thomas von Westen var også Hans Hammond født i Trondheim og presteutdannet i København. Han var i tillegg stebarnebarn av von Westen, siden von Westens kone var mormor til Hammond. Men de to traff hverandre aldri, da von Westen døde i 1727 og Hammond ble født i 1733.<sup>265</sup> Likevel nærte Hammond en dyp beundring for stebestefar, noe hele boka gjennomsyres av. Hammond gjorde flittig bruk av von Westens egne manuskripter

---

<sup>261</sup> Amundsen 2005:248.

<sup>262</sup> Amundsen 2005:252.

<sup>263</sup> Jørgensen, Torstein: [https://nbl.snl.no/Hans\\_Egede](https://nbl.snl.no/Hans_Egede), sist sett 05.04.2016.

<sup>264</sup> Hammond 1787:209,315, 410.

<sup>265</sup> Amundsen, Arne Bugge: [https://nbl.snl.no/Hans\\_Hammond](https://nbl.snl.no/Hans_Hammond), sist sett 05.04.2016.

under arbeidet med boka om misjonen. Også deres teologiske syn var ganske sammenfallende, noe som kan illustreres ved at Hammond skriver at *et land kan have prægtige Kirker, og dog ingen Christendom. Engeland er Beviis*.<sup>266</sup> Samene blir beskrevet som hedninger som driver med de skrekkeligste avgudsdyrkelser. Hammonds bok må derfor leses og tolkes utfra både hans pietistiske kristendomssyn og hans familiære tilknytning til Thomas von Westen. Også sistnevntes tekster må naturligvis ses i lys av det pietistiske kristendomssynet og hans syn på mennesker som ikke delte denne troen. Hammond kunne ikke samisk og hadde heller ikke selv kjennskap til samisk kultur. Men med tanke på at boka hans er skrevet på bakgrunn av tekster av von Westen og andre samiskspråklige misjonærer, mener jeg det kan forsvares å benytte den.

#### **2.4.2.3 Knud Leem (1697– 1774)**

Knud Leem ble født i Haram i Møre og Romsdal, der faren, Niels Knudssøn Leem, var prest. Moras navn var Anne Danielsdatter Bugge.<sup>267</sup> I en periode på 1680-90-tallet hadde faren vært huskapellan hos presten på Vardø,<sup>268</sup> noe som kan ha medvirket til Knud Leems interesse for samemisjonen allerede i ung alder. Han studerte teologi i København i årene 1713-1715, og var dermed ferdig utdannet teolog 18 år gammel. I en tiårsperiode arbeidet han som huslærer, før han i 1725 fikk en stilling som misjonær for samene i Porsanger og Laksefjord. I en treårsperiode levde han tett innpå samene der, og som kyndig i samisk språk, fikk han god innsikt i de fleste sider av samenes kultur og levevis, inkludert det religiøse feltet. Hans store etnografiske verk som jeg bruker som kilde her, utkom 40 år etter hans virke i dette området. I mellomtiden hadde han vært sogneprest i både Talvik/Alta og på Avaldsnes i Rogaland, ledet Seminarium lapponicum Fredericianum i Trondheim, utgitt flere bøker på samisk og blitt den første professor i samisk språk.<sup>269</sup> Til tross for at han var misjonær for den sterkt pietistiske samemisjonen var ikke Leem pietist. Han betraktes derimot som tilhenger av opplysningskristendommen, en retning preget av opplysningstidens filosofi der opplysning og fornuft stod sentralt. Dette kommer frem i Leems verk, der han holder en nøktern, realistisk tone, blant annet har han vanskelig for å tro på alle historiene om noaidier og stalloer som han ble fortalt i Finnmark. Om heksene sier han: Etter mine tanker har deres trolldom mest bestått i fantasi, innbilning og drømmer. Han nevner da også tvang, frykt og tortur (pinlig forhør)

---

<sup>266</sup> Hammond 1787:20-21.

<sup>267</sup> Granqvist Rolf: [https://nbl.snl.no/Knut\\_Leem](https://nbl.snl.no/Knut_Leem), sist sett 05.04.2016.

<sup>268</sup> Sollied 1901:42.

<sup>269</sup> Granqvist, Rolf: [https://nbl.snl.no/Knut\\_Leem](https://nbl.snl.no/Knut_Leem), sist sett 05.04.2016.

som årsak til tilståelsene.<sup>270</sup> Likevel holder han seg ikke for god til også å ironiserer over hekser som var på Dovrefjell julenatt og danset med den onde. I en parentes skriver han: «Monne jeg skal troe, det var Menuet, Polsk eller Engelsk Dants?»<sup>271</sup> Alt i alt vurderer jeg Leem som en svært troverdig kilde, på grunn av hans nøkterne tone, hans kyndighet i samisk språk og hans innsikt og forståelse for den samiske livsverdenen. Likevel var også han, som nordmann og luthersk prest, en utenforstående i samisk sammenheng, som neppe fikk del i absolutt alle sider av den samiske kulturen. I tillegg til sitt eget stoff, gjorde Leem også bruk av andres tekster, enten direkte eller indirekte, noe som må tas hensyn til.

---

<sup>270</sup> Leem 1975:463-464.

<sup>271</sup> Leem 1975:461.

## Kapittel 3 Teoretiske tilnæringer og metode

### 3.1. Teoretiske tilnæringer

#### 3.1.1 Synkretisme

Synkretisme er et begrep som defineres på forskjellige måter, samtidig som mange er svært kritiske til begrepet og stiller spørsmål ved dets nytte.<sup>272</sup> En enkel definisjon er å forklare synkretisme som en blandingsreligion der man har integrert trekk fra to eller flere religioner. I sin ytterste konsekvens kan man si at alle religioner er synkretistiske da alle har på et eller annet stadium fått impulser fra andre religioner.<sup>273</sup> Selv om også tidlig kristendom var en synkretistisk religion, med røtter i jødedommen og hellenistisk religion, blir den sjelden omtalt som synkretistisk.<sup>274</sup> Derimot har de kristne kirkene, lik de andre monoteistiske religionene, vanligvis hatt et negativt syn på at trekk fra andre religioner har blitt blandet med deres religion. Men det finnes også eksempler både fra tidlig nytid og moderne tid på at kristendommen har tilpasset seg lokal kultur i misjonsland.<sup>275</sup> Den danske religionshistorikeren Anita Leopold sier at den viktigste kritikken mot begrepet synkretisme nettopp har vært at begrepet historisk sett har vært knyttet til teologiske diskusjoner. Selv om det er gjort mange forsøk på å redefinere begrepet, henger fortsatt disse oppfatningene igjen, og mange unngår å bruke begrepet.<sup>276</sup> I stedet brukes en rekke andre begrep, for eksempel «hybridisation», «creolisation», «mongrelisation».<sup>277</sup> En annen kritikk går på at begrepet egentlig ikke sier noe, utover det at elementer fra ulike religioner er blandet sammen.<sup>278</sup> Andre er skeptiske til å bruke begrepet da de mener det er definert ut fra et «outsider»-perspektiv, som ikke korresponderer med de troendes eget «insider»-perspektiv, de sistnevnte vil dermed ha en annen oppfatning av sin egen religion.<sup>279</sup> Antropologene Charles Stewart and Rosalind Shaw har lansert termen anti-synkretisme, som en term brukt om forsøk på å beskytte de religiøse grensene,<sup>280</sup> slik de for eksempel er blitt gjort fra de kristne kirkesamfunnenes side. I noen fagdisipliner brukes synkretisme ikke bare om religiøs

---

<sup>272</sup> Stewart og Shaw 1994:6-7.

<sup>273</sup> Leopold 2004:5.

<sup>274</sup> Kippenberg 2004:29; Kraft 2002:146.

<sup>275</sup> Leopold 2002:48-49.

<sup>276</sup> Leopold 2004:8; Kraft 2002:142; Stewart og Shaw 1994:2.

<sup>277</sup> Kraft 2002:142; se også Stewart og Shaw 1994:2.

<sup>278</sup> Baird 1971:146 i Kraft 2002:143-144.

<sup>279</sup> Baird 2004:55.

<sup>280</sup> Stewart og Shaw 1994:7.



synkretisme, men også i en utvidet betydning som inkluderer kultur generelt. Fra antropologisk side er det foreslått at begrepet brukes kun om den religiøse sfæren eller knyttet til rituelle fenomener, der elementer fra to ulike historiske tradisjoner påvirker hverandre eller kombineres.<sup>281</sup> Stewart og Shaw mener at det kan by på noen utfordringer å skille ut religiøse fenomener fra øvrige kulturuttrykk, da de betrakter kategorien religion som en kulturelt konstruert vestlig kategori, som ikke nødvendigvis er signifikant i andre kulturelle og historiske kontekster. Det som er et viktig religiøst fenomen på ett tidspunkt i tiden kan senere bli tolket som kun et kulturelt fenomen, og vice versa.<sup>282</sup>

Til tross for at synkretisme som begrep er kritisert av mange, har jeg likevel valgt å bruke denne termen. Dette betyr ikke at jeg avviser begrepets negative konnotasjoner, men samtidig har begrepet fått en slags renessanse i løpet av de siste tjue år.<sup>283</sup> I og med utviklingen av den post-koloniale teologien og religionspluralismen de siste tiårene, er det også åpnet opp for et bredere og mer nyansert perspektiv på synkretisme.<sup>284</sup> Jeg velger å bruke det fordi jeg har behov for et overordnet teoretisk begrep for å analysere en religionsform der elementer fra ulike religioner er inkludert. Synkretisme kan mer betegnes som en samlebetegnelse for ulike grader og typer av religionsblanding. Det må derfor konkretiseres i hvert enkelt tilfelle på hvilke måter de synkretistiske trekkene gjør seg gjeldende.

Leopold skiller mellom synkretisme der sammenblandingene blir betraktet som en naturlig interaksjon, av noen kalt *an «unconscious» mode of syncretism*, og synkretisme som har skjedd som en konsekvens av at en dominerende kultur har påtvunget en minoritetskultur sin egen religion og gjort den til den offisielle religionen.<sup>285</sup> Den samiske befolkningen ble utvilsomt påtvunget den protestantiske kristendommen i tidlig nytid fra svenske og dansk-norske myndigheter, slik at eventuell synkretisme som oppstod i denne tiden, må kunne defineres som en slik type synkretisme. Men mange av de synkretistiske trekkene som kildematerialet viser, oppstod trolig i katolsk tid, og det er da et spørsmål om man kan snakke om tvang for å omvende samene til kristendommen på den tiden i de aktuelle områdene. Kildematerialet gir ikke grunnlag for å trekke konklusjoner i den retningen.

Synkretisme synes i noen grad å ha blitt forbundet med en slags religionsforvirring, der man ganske vilkårlig innlemmet elementer fra en annen religion i sin egen. Men dette er en

---

<sup>281</sup> Stewart og Shaw 1994:10.

<sup>282</sup> Stewart og Shaw 1994:10.

<sup>283</sup> Kraft 2002:142.

<sup>284</sup> Salomonsen 2003:147-178.

<sup>285</sup> Leopold 2004: 4.

misforståelse, elementer fra andre religioner blir ikke vilkårlig tatt med inn i en religion, det er en grunn til det. Når for eksempel kristne helgener ble inkorporert i en annen religion så var det på grunn av helgenens spesielle kvaliteter.<sup>286</sup>

### **3.1.2 Kosellecks teori om tidslag og Bourdieus habitus-begrep**

I det følgende vil jeg ta for meg hvordan den tyske historikeren Reinhardt Kosellecks teori om tidslag kan brukes for å forstå hvordan ulike typer endringer påvirker de samiske samfunn.

Særlig aktuelt er det han kaller gjentakelsesstrukturer og «transcendente»

gjentakelsesfenomen, som er trege strukturer knyttet til mentalitet og som ikke endres eller endres i liten grad fra den ene generasjon til den andre. Reinhardt Koselleck var inspirert av den franske historikeren Fernand Braudel fra Annales-skolen, og da særlig Braudels tidsdimensjoner. Braudel hentet sin empiri fra Middelhavsområdet i tidlig nytid. Han delte tida inn i tre ulike dimensjoner, etter de ulike elementers endringstakt. Den første dimensjonen kalte han ”La longue duree”- det vil si de lange linjer - dette er elementer som geografi, klima og økosystem, som han mente lå nesten urørlige. Det andre er ”Conjonctures” som beskriver økonomi og demografi, der det skjer endringer fra generasjon til generasjon. Den siste dimensjonen er ”Duree courte” som dreier seg om diplomati og politikk. Dette betraktet Braudel som skiftende begivenheter; overflatekrusninger eller døgnfluehistorier, slikt som er av kort varighet og som snart blir glemt.<sup>287</sup> Braudel ble imidlertid kritisert for at han ikke klarte å binde de tre nivåene sammen på en tilfredsstillende måte. Spesielt gjaldt dette det tredje nivået som kritikerne mente var påklistret og frittsvevende.

Koselleck utviklet etter hvert en mer kompleks teori om historiens tidslag, med utgangspunkt i Braudels tidsdimensjoner og en tanke om at «alle typer af historiske forløb kan studeres som forskellige tidslige lag eller strukturer, der er præget af så vel gentagelighed som forandring».<sup>288</sup> Til forskjell fra Braudels tidsdimensjoner, som ble kritisert for at de var for løst knyttet sammen, klarer Koselleck her å integrere de ulike tidslagene i hverandre. Selv betrakter han sin måte å behandle tid på som et tredje alternativ til historikernes vanlige to måter: 1) en lineær bevegelse, enten fram mot endetida eller mot en åpen framtid, 2) en syklisk eller rekursiv bevegelse, med en evig gjentakelse av det grunnleggende. Den første oppfattelsen av tid har jødisk-kristent opphav, mens den andre varianten kan føres tilbake til

---

<sup>286</sup> Leopold 2004:8-9.

<sup>287</sup> Green og Troup 1999:89-90.

<sup>288</sup> Koselleck 2007:15 (innledning av Jeppe Nevers og Niklas Olsen).

grekerne.<sup>289</sup> Koselleck mener at ingen av disse to måtene å behandle tid på er tilstrekkelige alene, da all historie inneholder både lineære og rekursive elementer. Videre sier han at de historiske tider består av flere lag som gjensidig henviser til hverandre, uten å være fullstendig avhengige av hverandre.<sup>290</sup> For Koselleck er tidslag og erfaring tett knyttet sammen, slik det går fram av hans inndeling i tre erfaringsformer, som også utgjør tre ulike tidslag. Den første erfaringsformen er den singulære erfaring; den overraskende, irreversible erfaring, som også kan kalles urerfaringen. Det er snakk om enkelthendelser, som for eksempel politiske hendelser som blir vendepunkt i historien.<sup>291</sup> Den andre formen er gjentakelse av erfaring, eller at erfaringene blir innsamlet (akkumulasjon av erfaring). Historien kan ikke bero på kun enkelthendelser, den må også bero på gjentakelsesstrukturer, både i form av dagligdagse rutiner og mer dyptliggende strukturer.<sup>292</sup> Den siste formen er erfaring som strekker seg ut over enkeltmenneskers og samtidigelevende generasjoners erfaring. Dette er erfaring som også fantes før disse generasjonene, og med størst sannsynlighet også ville finnes etter dem. Herunder hører de biologiske forhold som ikke endres, i tillegg til noen kulturelle faktorer som ikke endres eller endres svært sakte fra generasjon til generasjon, for eksempel religiøse eller metafysiske sannheter.<sup>293</sup>

Den franske sosiologen Pierre Bourdieus teori om *habitus*, kan også anvendes her. Habitus kan betegnes som et «sett av internaliserte disposisjoner for handling», som både bevisst og ubevisst preger den enkelte. Hansen og Olsen beskriver habitus slik: [...] det er hans uttrykk for at den lokale livsverden slik den er materielt, sosialt og ideologisk konstituert. Denne habitus skapes av mennesker, men former samtidig menneskenes skapen.<sup>294</sup> Gjennom habitusbegrepet forsøker Bourdieu å bygge bro mellom strukturelt anlagte studier og aktørperspektivet. Eller sagt på en annen måte, han tar sikte på å integrere disse to perspektivene i hverandre, i stedet for å betrakte dem som motpoler, slik det inntil da hadde vært vanlig innenfor den samfunnsvitenskapelige diskusjonen. I utgangspunktet står man fritt til å forvalte dette som man vil gjennom hele livet, men strukturer av både nåtidige og fortidige erfaringer vil påvirke hvordan den enkelte handler.

Bourdieu selv forklarer habitus på følgende måte:

---

<sup>289</sup> Koselleck 2007:185

<sup>290</sup> Koselleck 2007:186

<sup>291</sup> Koselleck 2007:186-187.

<sup>292</sup> Koselleck 2007:187-189.

<sup>293</sup> Koselleck 2007:191 – 192.

<sup>294</sup> Hansen og Olsen 2004:36.

The structures constitutive of a particular type of environment (e.g. the material conditions of existence characteristic of a class condition) produce *habitus*, systems of durable, transposable *dispositions*, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations which can be objectively “regulated” and “regular” without in any way being the product of obedience to rules, objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary to attain them and, being all this, collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor.<sup>295</sup>

Med strukturert og strukturerende struktur sikter Bourdieu til at hver enkelt gjennom kontakt med ulike arenaer, både i fortid og nåtid, har blitt preget av disse, som har med seg sitt handlingssett som er blitt utformet gjennom sosialisering innenfor den kulturen man er oppvokst i. Sosialiseringen det enkelte individ går gjennom kan forklares som en inkorporering av sosiale strukturer. Samtidig påpeker Bourdieu at handlingene blir utført av mennesker med både vilje og intensjon. Lars Ivar Hansen har forklart dette på følgende måte:

Ifølge Bourdieu bærer nemlig de individuelle aktørene med seg en internalisering av sine tidligere og nåværende posisjoner i det sosiale systemet, som igjen er et resultat av en objektiviseringsprosess. Derfor er det vesentlig også å ha med seg oversikt over de objektiverte strukturene, som til dels forlener samfunnsmedlemmene og deres handlinger med en objektiv mening, som går utover deres subjektive intensjoner og bevisste, intenderte prosjekter, det være seg kollektive eller individuelle. (Bourdieu 1977:81) Det er nettopp for å ivareta sammenkoplingen av disse to sidene, at Bourdieu utvikler begrepet «habitus», som et generativt prinsipp, som skal ivareta den formidlingen som skjer ved at de objektive strukturene blir internalisert i aktørene, ved at de erfaringer de gjør med disse objektive strukturene nedfelles som en indre «matrise» eller referanse-ramme. Dermed kommer de til å medvirke som strukturerende disposisjoner for disse aktørenes handlinger, samtidig som disse disposisjonene og handlingene som defineres av dem, i sin tur virker tilbake på de objektive betingelsene, dels ved å opprettholde dem, og dels ved å endre dem.<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> Bourdieu 1977:72.

<sup>296</sup> Hansen 1990:22.

Tilbake til Koselleck, så sier han at ved siden av den personlige overraskelse – den singulære erfaring – finnes det også generasjonsspesifikke erfaringsmuligheter og erfaringsgrenser, som skaper felles historie, når de først er blitt institusjonalisert og overskredet. De omfatter alle mennesker som lever sammen, enten det er familier, faggrupper, borgere av en by eller en stat, soldater i en hær, medlemmer av sosiale klasser, troende eller ikke-troende innenfor eller utenfor kirker, medlemmer av politiske handlingsfellesskap av en hvilken som helst art, om det så er partier, sekter, fraksjoner med mer. Et hvert handlingsfellesskap som er brakt sammen i kraft av levevei, tilfelle eller organisasjon, hjelper til med å stabilisere innsamlete erfaringer. Tidlig kan man snakke om politiske og sosiale generasjonsenheter, hvis fellestrekk består i å gjøre og innsamle singulære og gjentakende erfaringer.<sup>297</sup> Mennesker gjør seg singulære erfaringer, og de sammenfører erfaringene sine på generasjonsbetinget vis. Hva ”tidsånd” enn er for noe, er det her den skal finnes, sier Koselleck, som her bruker et sitat fra Edward Clarendon: ”For eftertiden er det nyttigere at efterlade sig en karakteristikk af tiden frem for en karakteristikk af personerne eller en fortælling om kendsgerningerne, der ikke kan forstås så tilbundsgående, som hvis man kender den ånd, der herskede, da begivenhederne udspillede sig.”<sup>298</sup>

En av Kosellecks mest sentrale temaer er modernitetens oppkomst. Hans modernitetstese går ut på at overgangen til moderne tid i europeisk historie kjennetegnes av at menneskets forventninger til fremtiden i stigende grad er blitt løsrevet fra erfaringene av fortiden.<sup>299</sup> Mens det før-moderne mennesket regnet med at livet stort sett ville arte seg som det hadde gjort tidligere, forestiller det moderne mennesket seg at livet er noe som kan skapes. Denne tesen utviklet så Koselleck videre til en teori om et begrepsmessig paradigmeskifte i opplysningstiden, som han også betegnet som en tredje revolusjon, ved siden av den franske revolusjon og den industrielle revolusjon. Han plasserer dermed troen på en menneskeskapt fremtid inn i en historisk kontekst, som et historisk fenomen. Koselleck viser til at for 200 år siden levde 80 prosent av Europas befolkning i agrarsamfunn. Disse samfunnene var på en svært direkte måte avhengige av naturen, og var dermed også preget av den. Kunnskaper og ferdigheter som var nødvendige for å klare seg i agrarsamfunnet ble overført fra den ene generasjonen til den neste. Selv tekniske nyvinninger ble innført i et såpass langsomt tempo at det ikke medførte de store brudd i levemåten. På samme måte forholdt det seg i datidens byer,

---

<sup>297</sup> Koselleck 2007:202 - 203.

<sup>298</sup> Koselleck 2007:204.

<sup>299</sup> Koselleck 2007:12 (innledning av Jeppe Nevers og Niklas Olsen).

der håndverkslaugene med sine regler og restriksjoner sørget for at det heller ikke her skjedde store omveltninger fra den ene generasjonen til den andre. Både innen jordbruk og håndverk var den ene generasjonens forventninger omtrent lik de tidligere generasjoners erfaring. ”Hvis noget ændret sig, er det sket så langsomt og over så lang tid, at kløften mellem den hidtidige erfaring og en ny forventning ikke sprængte den traditionelle livsverden.”<sup>300</sup>

Koselleck plasserer overgangen til moderniteten til sist på 1700-tallet, som vil si at dette ligger utenfor den tidsmessige avgrensning av mitt prosjekt. Når jeg likevel ønsker å anvende Kosellecks teorier er det fordi jeg mener de også kan anvendes for andre tidsepoker. Selv om Sápmi både geografisk og kulturelt skilte seg fra det Europa Koselleck siktet til, var området likevel innlemmet i europeiske handelsnettverk og var helt eller delvis underlagt statsdannelser innenfor den europeisk-kristne kulturkretsen. De samiske samfunn i perioden 1600 – 1750 kan dermed defineres som før - moderne samfunn i endring. Innenfor de samiske samfunn var man selvsagt både avhengige av naturen og preget av den. Samtidig skjedde det en rekke endringer både innad og i forhold til nabofolkene, som må ha bydd på visse utfordringer også på det mentale plan.

Som vi så hos Koselleck plasserer han religion og metafysiske sannheter til et tidslag som strekker seg over generasjonsgrensene, og som endres i liten eller ingen grad over generasjonene. I et tidslag plasserer Koselleck det han kaller dyptliggende strukturer, som han definerer som gjentakelsesstrukturer, og som jeg forstår må kunne defineres som mentalitet. Også dette er trege strukturer som ikke endrer seg nevneverdig fra den ene generasjon til den andre eller på grunn av nytt politisk styresett. Koselleck nevner som eksempel at østtyskerne beholdt sin DDR-mentalitet i tiden etter sammenslåingen med Vest-Tyskland, noe som er sammenlignbart med samenes situasjon da de ble underlagt henholdsvis dansk-norsk og svensk overhøyhet. Denne integreringen medførte ikke at den samiske mentaliteten endret seg. I tillegg hadde samene en religionsform som ikke harmonerte med statsmaktens luthersk-protestantiske kristendom. Som jeg forstår Koselleck, mener han religion og metafysiske sannheter strekker seg over lengre tidsspenn enn disse gjentakelsesstrukturene. Noe som skulle tilsi at dette burde være noe av det vanskeligste å endre.

---

<sup>300</sup> Koselleck 2007:40.

## 3.2 Metode

### 3.2.1 Komparativ metode

Jeg har benyttet meg av komparativ metode for å sammenligne hvordan kirkelivet artet seg i tidlig nytid for samer i utvalgte deler av Sápmi, som tilhørte henholdsvis den norske og den svenske kirka. Før jeg redegjør for hvilke komparative metoder jeg har benyttet i dette prosjektet, vil jeg si noe om hvorfor jeg har valgt å sammenligne samisk kirkeliv i områder som var under henholdsvis norsk og svensk kirkelig administrasjon. Samer blir ofte betegnet som et «grenseløst» folk. Med det siktes det vanligvis til at samene aldri har dannet noen egen stat med tilhørende riksgrenser, men at de benyttet sine tradisjonelle områder allerede før grensene mellom nasjonalstatene ble trukket, og at den samiske befolkningen i dag er bosatt i de fire nasjonalstatene Norge, Sverige, Finland og Russland. I tillegg kan det nevnes at ulike samiske grupper etter opprettelsen av riksgrensene, fortsatte å benytte områder innenfor grensene av to eller flere staters territorier. Eksempler på dette er reindriftssamenes rett ifølge Lappekodisillen til å benytte beiter i både Norge og Sverige etter grensefastsettelsen i 1751, og de russiske skoltесamenes rett til å fiske i fjordene i Sør-Varanger etter at grensa ble trukket i 1826.<sup>301</sup>

Den samiske kulturen i tidlig nytid kan også beskrives som «grenseløs» fordi språk og andre kulturuttrykk, strakk seg over grensene for kirkelig og sekulær administrasjon, samt de senere riksgrensene. I stedet må skillelinjene mellom de ulike samiske områdene betegnes som gamle kulturgrenser, som for det meste var skapt innad i de samiske samfunnene lenge før riksgrensene ble fastsatt. For eksempel tilhører hele mitt primære forskningsområde, Finnmark og Torne lappmark, det nordsamiske språkområdet, selv om det sistnevnte området i dag er delt mellom Norge, Sverige og Finland. Likevel fokuserer svært mange forskere innen samisk historie på forhold innenfor sitt eget land. Vanligvis er det våre dagers riksgrenser som danner de geografiske rammene, selv om de historiske interesseområdene ikke alltid er i overensstemmelse med dagens riksgrenser.

Når jeg har valgt en komparativ innfallsvinkel for dette forskningsprosjektet, er det av to grunner. Det ene er at en sammenligning mellom samisk kirkeliv på norsk og svensk side vil kunne avdekke likheter og forskjeller mellom de to kirkeorganisasjonenes måte å møte samene på, som ellers ikke ville kommet til syne. Det andre er at den svenske kirka etablerte seg i tidlig nytid i våre dagers indre Finnmark, mens den norske kirka holdt til på kysten og i

---

<sup>301</sup> Hansen og Olsen 2004:273-280; Andresen 1989:40-45, 52-58.

fjordene. Et ensidig fokus på kirkelivet slik det utspilte seg innenfor den norske kirka i Finnmark, ville dermed ha utelatt samene i indre Finnmark. Ved å inkludere hele Torne-regionen i undersøkelsen, har jeg gitt en oversikt over den svenske kirkeorganiserings, som hadde sin nordligste utløper i Koutokeino pastorat med annekset Utsjoki. For å kunne gi en helhetlig forståelse av forutsetningene for samers deltakelse i kirkelivet både på norsk og svensk side, har jeg funnet det riktig å undersøke de kirkelige forholdene også utenfor de rent samiske områdene, og sammenligne de norske og de svenske områdene med hverandre.

Jeg har tatt utgangspunkt i Theda Skocpol og Margaret Somers' inndeling i tre hovedbetydninger av komparativ metode. Den første betydningen kan utlegges som en parallell demonstrasjon av en teori eller en tillemping av en generell modell på flere historiske tildragelser. Som eksempler på denne typen komparasjon nevner Skocpol og Somers *The Political Systems of Empires* av N. Eisenstadt og *Agrarian Revolution* av Jeffery M. Paige.<sup>302</sup> I dette arbeidet har jeg imidlertid ikke benyttet denne metoden. I stedet har jeg valgt å ta utgangspunkt i den metoden som kalles *kontrast-orientert sammenligning*.<sup>303</sup> Denne metoden kan beskrives som en kontrastering av kontekster, og kan brukes som et verktøy for å finne frem til nye aspekter og problemstillinger. Jeg vil for det meste benytte meg av denne komparative metoden, til en viss grad i kombinasjon med den tredje kategorien for komparativ metode som Skocpol og Somers nevner. Denne tredje metoden kan forklares som en analyse av kausale regelmessigheter i historien, der man søker å trekke slutninger om årsaksforhold på makronivå, såkalte kausale generaliseringer. Blant metodene innenfor sistnevnte kategori finner man «overensstemmelsesmetoden» og «forskjells-metoden», som har visse likheter med kontrast-orientert sammenligning. Men til forskjell fra sistnevnte metode går man mer systematisk til verks ved disse to metodene, der man isolerer enkelte fenomen for å kartlegge samsvaret mellom forskjeller og likheter på årsaks- og virkningsiden.<sup>304</sup>

I de to artiklene “Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant” og “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period”, samt i diskusjonen om religiøs praksis har jeg brukt *kontrast-orientert sammenligning*. Ved å benytte denne metoden søker jeg å få frem forskjeller mellom de aktuelle områdene, samtidig som også likheter kommer til syne. Artikkelen om kirkene viser

---

<sup>302</sup> Skocpol og Somers 1980:176.

<sup>303</sup> Skocpol og Somers 1980:178; Hansen 1990:102-105.

<sup>304</sup> Ågotnes 1989:73,



at det finnes mange likhetspunkter mellom Finnmark og Torneregionen, selv om man på svensk side hadde en langt mer bevisst politikk enn på norsk side når det gjelder integreringen av den samiske befolkningen i kirka. Artikkelen om navnene er i tillegg en diakron analyse av bruk og endring i bruk av henholdsvis samiske, kristne og nordiske navn i fire utvalgte samiske områder. Ved å sammenligne de forskjellige områdene med hverandre har jeg fått frem interessant informasjon som kan settes i sammenheng med når og fra hvor de ulike områdene fikk kontakt med kristendommen.

Som nevnt innledningsvis er tredje del av avhandlingen en komparativ analyse av hvordan samer i Finnmark og svensk lappmark, med særlig fokus på Torne lappmark, forholdt seg til ritualer i tre ulike livsfaser; fødsel (navngivning og dåp), opprettholdelse av liv og helse (offerskikker og fasteskikker) og død (begravelse). Her vil jeg trekke slutninger om årsaksforhold på generelt nivå, der likheter og forskjeller i religiøs praksis blant samer som var underlagt henholdsvis norsk og svensk kirkelig administrasjon, står sentralt.

## **Del 2 Artikkelsamlingen**

**Artikkel 1:** The Protracted Sámi Reformation – Or the Protracted Christianizing Process

**Artikkel 2:** Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant

**Artikkel 3:** Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid

**Artikkel 4:** Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period

## **Del 3 Analyse av religiøs praksis, konklusjoner og oppsummering**

## Kapittel 4: Religiøs praksis i Finnmark og Torne lappmark

Med de fire artiklene og del 1 som bakgrunn, vil jeg med utgangspunkt i empirisk materiale fra Finnmark og svensk lappmark og ved hjelp av de nevnte teoriene, ta for meg religiøs praksis i tre livsfaser:

1. Fødsel (navngivning og dåp)
2. Opprettholdelse av liv og helse (offerskikker – og fasteskikker)
3. Død (gravskikker)

Som det går frem av overskrifta vil fokuset hovedsakelig ligge på Finnmark og Torne lappmark. Jeg har i tillegg valgt å trekke inn kildemateriale fra andre svenske lappmarker der kildegrunlaget fra Torne lappmark er mangelfullt.

### 4.1 Navngivning og dåp

I tidlig nytid ble samiske barn både i Finnmark og i Torne lappmark døpt i en kristen dåpsseremoni.<sup>1</sup> Dåpen ble foretatt av presten etter samme ritualer som ellers innenfor den svenske og den norske kirka, eventuelt som nøddåp hjemme av foreldrene eller andre. I artikkelen “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period” har jeg påvist at det fantes kirker, eller bygninger som ble brukt som kirker, innen rekkevidde fra de samiske bosetningsområdene i både Finnmark og Torne lappmark. Det var dermed mulig for samer i de to regionene å søke kirke, selv om mange likevel hadde en lang og besværlig reisevei. I flere av disse kirkene ble gudstjenester kun holdt noen få ganger i året. Kildene gir ulike signaler, mens noen melder om at de samiske kvinnene ikke lot seg stoppe av lang vei, sier andre at dette førte til at det ofte gikk lang tid før barna ble døpt eller hjemmedåpen ble stadfestet i kirka. Faktorer jeg ikke har studert er samers holdninger til den kristne dåpen, og myndighetenes bruk av straff mot dem som unnlot å døpe barna eller dømte dem etter fristen. At det var en viss motstand mot dåpen viser Isaac Olsens utsagn fra Finnmark: « ...hvilket de icke gör i den henseende at det skal være for Nøden eller til nogen Nytte, men alleniste af frygt for den legemlige straf, som vil paa følge, om de lade deris børn blive U-Døbte, ...».

---

<sup>1</sup> Rydving 2010:39.

I artikkelen “Navn i det nordlige Sápmi på 1500-og 1600-tallet - eller historien om navnene som forsvant” viser jeg at andelen samiske personnavn (mannlige fornavn) sank i de svenske skattelisterne, mens andelen kristne navn økte i løpet av perioden. Jeg har også konstatert at det var til dels store forskjeller regionene imellom, både med hensyn til hvilke typer navn de brukte og når endringene i navnebruken skjedde. I de sørvestlige delene av Torne lappmark og langs fjordene i Finnmark hadde de aller fleste kristne eller nordiske navn allerede på midten av 1500-tallet. Kun i de østlige delene av Kemi lappmark hadde flertallet av skattebetalerne samiske navn,<sup>2</sup> mens nesten halvparten hadde samiske navn i de nordøstlige delene av Torne Lappmark. I løpet av 1600-tallet forsvant de samiske navnene fra skattelisterne også i de sistnevnte områdene, samt i Enare i Kemi Lappmark.<sup>3</sup>

De samiske personnavnene ble sett på som hedenske av mange prester, og ble derfor ofte ikke godtatt som døpenavn. Andelen ikke-samiske navn blant den samiske befolkningen kan derfor antyde noe om graden av integrering i kirka. Også bruken av nordiske navn versus kristne navn kan fortelle hvor den kristne påvirkning kom fra og på hvilken tid det skjedde. Men siden prestenes praksis rundt dette varierte, kan ikke navnemateriale ukritisk brukes som et barometer for hvor stor andel av befolkningen som var døpt. Kong Gustav Vasa skal i 1559 ha gitt et påbud til fogdene sine om å forby samiske navn, fordi han mente de var hedenske.<sup>4</sup> Samuel Rheen sier at samene gjerne ville gi barna hedenske navn, dersom de fikk lov til det. Navnene han nevner er Thor, Guttorm, Finne og Pagge. I hvert fall de tre første er nordiske navn, noe som viser at heller ikke disse navnene ble akseptert av alle innenfor den svenske kirka. Vi kjenner ikke til noe direkte forbud mot ikke-kristne navn i Norge, men i Nyere Gulatings kristenrett II heter det at barnet skal få et kristent navn.<sup>5</sup> Hva som ble regnet som et kristent navn må ha variert, siden nordiske navn var allment i bruk i både katolsk og etter-reformatorisk tid. Kildematerialet fra Finnmark viser at også samiske fornavn ble akseptert av enkelte prester. Ifølge fogd Niels Knags matrikkel av 1694 hadde nesten ti prosent av mennene samiske navn.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Inkludert i definisjonen samiske navn er også navn av østersjøfinsk opphav. Se Hansen 2014:64-65.

<sup>3</sup> Rasmussen S 2015, se tabell 1, tabell 2, tabell 3, tabell 4 og tabell 5.

<sup>4</sup> Nielsen 1990:68.

<sup>5</sup> Spørck 2009:73.

<sup>6</sup> Rasmussen S 2015:157-158.

Jeg vil nå beskrive ritualer knyttet til navngivning og dåp, og diskutere hvordan disse ritualene inngikk i religiøse praksiser med synkretistiske trekk. Ritualene varierer en del fra område til område, og fra noen områder er også kildegrunlaget for dårlig til å si noe eksakt.<sup>7</sup>

#### 4.1.1 Navngivning

##### 4.1.1.1 Navnebruk og dobbel navngivning

Navn og identitet var nært knyttet sammen i det gamle samiske samfunnet. Barn ble vanligvis oppkalt etter en avdød slektning, som hadde egenskaper man ønsket overført til barnet.<sup>8</sup>

Tanken bak synes å være at den døde på den måten ville fortsette å leve gjennom det nye barnet. Det var avgjørende å finne ut hvilken slektning som skulle oppkalles, noe den avdøde selv på ulike måter kunne gi beskjed om. Levende og døde kunne stå i kontakt med hverandre, selv om de døde levde i en annen verden. Det samiske navngivningssystemet var dermed ikke kun en måte å identifisere individet på, det hadde også viktige sosiale og religiøse funksjoner. Når foreldrene ble presset av presten til å velge fremmede døpenavn til barnet, var dette en trussel mot den samiske samfunnsordningen, mener Håkan Rydving.<sup>9</sup> I sørsamiske områder ble løsningen å opprette et system med dobbel navngivning, der et eller flere samiske navn tilsvarte ett nordisk eller kristent navn. Barnet ble først gitt et kristent eller nordisk navn i den kristne dåpen. Men ved hjemkomsten fra kirka ble dette navnet vasket av i et ritual vanligvis utført av ei jente eller kvinne. Barnet fikk så et samisk navn, som ble brukt innad i det samiske samfunnet og som ikke måtte bli røpet ovenfor ikke-samer. Navnet barnet hadde fått i den kristne dåpen ble kun brukt i kontakt med ikke-samer, slik som prest, fogd og rettsvesen.<sup>10</sup> På denne måten kunne samene fungere i begge kulturer eller sfærer, vanligvis uten at representantene for kirke og annen øvrighet var klar over dette. Rydving understreker at dette var to klart adskilte religiøse sfærer; den samiske og den kristne/skandinaviske. Samene i Finnmark og Torne lappmark kan også sies å ha levd i to religiøse sfærer, men jeg vil argumentere for at disse to sfærene til dels også var innvevd i hverandre.

I artikkelen “Navn i det nordlige Sápmi på 1500-og 1600-tallet - eller historien om navnene som forsvant” har jeg tolket en seremoni der barn som var døpt av presten, ble døpt på nytt, som en parallell til det sørsamiske rituallet med å vaske av den kristne dåpen. Etter grundigere

---

<sup>7</sup> Hansen og Olsen 2004:322; Rydving 2004:115.

<sup>8</sup> Leem 1975:417; Qvigstad 1910:14,16.

<sup>9</sup> Rydving 2003:20.

<sup>10</sup> Rydving 2004:116-117; Qvigstad 1910:18-19.

nærlesing av kilden har jeg revurdert denne tolkningen av teksten, og kommet frem til at denne seremonien må betraktes som omdøping, og ikke som en seremoni for å vaske bort det kristne døpenavnet. I underkapitlet *Dåp og omdøping* vil jeg diskutere de ulike formene for navngivnings- eller dåpsseremonier som ble brukt i Finnmark.

I den samme artikkelen har jeg antatt at et dobbelt navngivningssystem også fungerte i de samiske områdene som denne avhandlingen omfatter. Kildemateriale fra både Finnmark og Torne lappmark peker i retning av et system med faste parallellnavn, selv om dette ikke kan fastslås helt. Fra Torne lappmark finnes flere eksempler på slike navnepar, som **Gerell/Gjermund** og **Gunnar, Miellet /Mikkel, Murut/Mårten**.<sup>11</sup> En sammenligning av en norsk tiendeliste og en svensk skatteliste for Finnmark år 1567, viser at personer som i den svenske lista het *Beaivi* (*Peiffue* og lignende i kilden) har blitt til Per eller Peder i den norske kilden, mens *Čoavvá* (**Sowa**), *Sárra* (**Sarri**) og *Soarve* alle er kalt Sigurd (Siurd).<sup>12</sup> Isaac Olsen nevner at *Samuel* tilsvarte tre samiske navn; *Sáppá* (**Sabbe**), *Sárra* (**Zare**) og *Cáija* (**Sajja**).<sup>13</sup> Fra sin tid som misjonær i Porsanger beretter Knud Leem at noen av samene der hadde *besynderlige* navn, som de hadde fått i et bad hjemme som små. Dette var samiske navn som de fikk etter sine forfedre og som de hadde i tillegg til døpenavnene. Navnene han nevner er **Utze Beivatzh (lille Soel), Qvive, Mielze, Akkie, Guia og Nokke**.<sup>14</sup> Han forteller også om to menn som kalte hverandre for *gáimmažan* (min kjære navnebror), til tross for at den ene het *Niels* og den andre *Gunner*. Dette forklares med at de begge i barndommen hadde fått navnet *Guivi* (**Qvive**) i et bad hjemme.<sup>15</sup> Leem understreker at samenes døpenavn vanligvis var de samme som hos andre norske folk, slik som *Niels, Oluf, Peder*. Men disse navnene hadde sine samiske varianter, utlagt av Leem slik: «...*Anders nævnes Anda, v. Adda, Svend:Spein, Jens: Juntze, Joseph: Juks, Lauritz:Lalla, Niels:Nikke, Oluf:Wulle v. Volab, Peder:Piettar, Povel: Pave, Johan: Anthe*». <sup>16</sup> Noen av disse variantene er navn av samisk opphav, mens andre er laget som tilpasninger til det kristne eller nordiske navnet. Når Leem sier at bare noen av samene hadde opprinnelige samiske navn i tillegg til døpenavnet, kan dette tolkes som at systemet med denne typen dobbel navngivning var i oppløsning eller

---

<sup>11</sup> Rydving 2003:19. Jeg bruker her samme skrivemåte for navnene som Rydving gjør i artikkelen jeg henviser til. De nevnte samiske navnene har flere ulike skrivemåter i kildene. Moderne samisk skrivemåte avviker til dels fra skrivemåten her. Fet skrift=skrivemåte i kilden, kursiv=moderne skrivemåte.

<sup>12</sup> NLR 1943:219-220; Rauø og Larsen 2002:17-21 (1567).

<sup>13</sup> Qvigstad 1910:19-20. Angående skrivemåten for de samiske navnene, se note 11.

<sup>14</sup> Leem 1975:495-496. Navnene er her skrevet med Leems skrivemåte.

<sup>15</sup> Leem 1975:497; Rydving 2015:173.

<sup>16</sup> Leem 1975:495-496. Det siste må være en feilskrivning, siden *Juhán* er det vanligste samiske formen av *Johan*, mens *Ánde/Ánte* er en samisk form av *Anders*.

endring på hans tid, og at de opprinnelige samiske navnene i stor grad ble erstattet av samiske varianter av de kristne og nordiske navnene.

Dobbel navngivning er kjent fra andre kulturer, også fra Bibelen der for eksempel Peters jødiske navn var Simon.<sup>17</sup> I Norden hendte det i tidlig middelalder at barn døptes med et kristent navn i tillegg til et nordisk navn, der det mest kjent tilfellet er den svenske kongen Anund Jakob. Det siste navnet skal han ha fått fordi han var født Jakobsmesseaften.<sup>18</sup> Selv om enkelte kristne navn ble tatt i bruk i Norden allerede i den første kristne tiden, var det først med oppsvinget i helgendyrkelsen i høymiddelalderen at de kristne navnene virkelig slo igjennom, først i Sverige og Danmark, deretter i Norge. I høymiddelalderen dominerte fortsatt de nordiske navnene i Norge, mens undersøkelser fra Sverige og Danmark viser at helgennavnene stod sterkere i disse landene enn i Norge på 1300-tallet.<sup>19</sup> Denne forskjellen gjenspeiles også i de nordlige områdene i tidlig nytid. Kristne navn dominerte blant den ikke-samiske befolkningen både på svensk og norsk side, men likevel hadde langt flere finnmarkinger enn tornedalinger nordiske navn. I tillegg var det langt større variasjon i navnebruken på norsk side, da det var langt flere nordiske navn i bruk i Finnmark enn i Tornedalen.<sup>20</sup> Dette er trolig bakgrunnen for forskjellene i bruken av nordiske og kristne navn blant samene i Torne Lappmark og i Finnmarksfjordene, som jeg påviser i min undersøkelse. Både i 1558 og i 1603 hadde nesten 30 prosent av de samiske mennene i Finnmarksfjordene nordiske navn, mot noe under 10 prosent i de sørvestlige delene av Torne Lappmark. De nordøstlige delene av Torne Lappmark utgjorde en mellomposisjon med 18 prosent nordiske navn. Det var også langt flere nordiske navn i bruk nordøst i Torne Lappmark, enn i sørvest. Disse forskjellene kan forklares med de tre områdenes ulike grad av kontakt med henholdsvis dansk-norske, svensk-finske og russisk-karelske handelssystem, samt kirkelig og verdslig administrasjon.<sup>21</sup> Særlig interessant er bruken av enkelte nordiske navn i de sørvestlige delene av Torne lappmark. Dette var navn som var i bruk blant sjøsamer i Troms, og det er nærliggende å anta at navnene har spredt seg derfra, muligens gjennom en tidlig kontakt med kirkene der. Dette må ses i sammenheng med de kristne gravene fra middelalderen i Rounala.

---

<sup>17</sup> Dybdahl 2008:121.

<sup>18</sup> Hald 1974:44-45.

<sup>19</sup> Dybdahl 2008:115.

<sup>20</sup> Knag 1938:1-17; Kuoksu E 2010; Lundholm 1993:319; NRL 1943:197-204, 226-229; Tenerz 1960; 38-39; Wahlberg, upublisert artikkel.

<sup>21</sup> Hansen 1990.



I artikkelen om navnebruken har jeg vist til Lars Ivar Hansens funn fra Astafjord-området i Sør-Troms, der han påviser at samene på 1500-1600-tallet brukte nordiske fornavn som hadde vært populære blant nordmennene i høymiddelalderen, blant dem også navnene jeg nevner overfor.<sup>22</sup> Hansens utgangspunkt er en antakelse om at de samiske navnene ikke ble god tatt som døpenavn da samene i dette området ble innlemmet i kirka på slutten av høymiddelalderen, og at samene dermed tok i bruk nordiske navn innenfor den norske sfæren. Innad i den samiske sfæren brukte de sine tradisjonelle samiske navn, der bestemte samiske navn ble knyttet sammen med bestemte ikke-samiske navn. Mens nordmennene gikk over til helgennavn som var populære ellers i Europa, holdt samene fast ved døpenavnene som de adopterte fra nordmennene 200-300 år tidligere. Hansen tolker dette som at de fortsatt holdt kirka på en god armlengdes avstand, og dyrket sin egen religion ved siden av kristendommen. Jeg mener at noe lignende kan ha skjedd i Torne lappmark og i Finnmark, kanskje på et litt senere tidspunkt enn i Sør-Troms. Men jeg tolker både navnebruken og samenes religiøse praksis i tidlig nytid noe annerledes.

Jeg har gått gjennom leidangslista for nordmennene i Finnmark for år 1567 og tiendelista for sjøsamene samme år, og ser den samme tendensen som Hansen fant i Astafjord. Av totalt 434 nordmenn hadde 93 personer nordiske navn, uttrykt i prosent vil det si at 21,4 hadde nordiske navn. Totalt er det 37 ulike nordiske mannsnavn og tre nordiske kvinnenavn som er brukt i denne leidangslista.<sup>23</sup> På tiendelista for den sjøsamiske befolkningen hadde 37 personer nordiske navn, av totalt 94 personer. Det betyr at hele 39,4 prosent hadde nordiske navn. De mest populære navnene blant nordmennene var fem helgennavn av første grad (*Olav* 1. plass, *Jon/Hans/Jens/Johannes* 2. plass, *Nils* og *Per/Peder* delt 3.plass, *Anders* 5.plass). Også blant sjøsamene hadde helgennavnene av første grad vunnet innpass, med fire slike navn blant de fem mest brukte navnene. Men til forskjell fra nordmennene var også de gamle nordiske navnene svært populære, der *Sigurd* delte 3. plassen med *Per/Peder* og *Gunder* var på 6. plass (*Nils/Nicke* 1. plass, *Olav* 2. plass, *Per/Peder* og *Sigurd* delt 3.plass, *Jon* 5.plass). Det finnes ingen samiske navn på denne norske tiendelista over sjøsamene, men den svenske skattelista fra samme år har med en del samiske navn. Som jeg tidligere har nevnt gir en sammenligning mellom de to listene signaler om at visse kristne og nordiske navn ble brukt som parallellnavn til bestemte samiske navn.<sup>24</sup> Det kan innvendes at vi ikke med sikkerhet vet hvordan og av

---

<sup>22</sup> Hansen 2000(a):312-317.

<sup>23</sup> NLR 1943:197-204, 219-220.

<sup>24</sup> NLR 1943:219-220; Rauø og Larsen 2002:17-21 (1567)

hvem disse navnevalgene ble tatt. Jeg har hatt som utgangspunkt at nordiske og kristne navn er en indikator på samenes tilknytning til den kristne kirka, selv om navnebruken alene ikke kan betraktes som bevis for integrering i kirka. Det er selvsagt også mulig at skatteoppkreverne valgte å bruke navn som de selv var vant med, og dermed lettere kunne skrive. Dette kan imidlertid ikke forklare de store forskjellene i navnebruken mellom de ulike områdene som er med i undersøkelsen min, da den svenske skatten ble oppkrevd av samme person i alle områder. Som jeg viser til i artikkelen, var fogdene i undersøkelsesårene 1558 og i 1603, menn med lokal forankring i datidens Västerbotten, med god kjennskap til de samiske områdene.

De ikke-samiske navnene blir gjerne beskrevet som noe som ble påtvunget samer mot deres vilje.<sup>25</sup> Uten tvil må det ha vært øvet et sterkt press, og også tilfeller av tvang, fra prestenes side. Men kan det være mulig at samer etter hvert så på det som et pluss å ha et helgennavn? Selv om samene var noe senere enn sine nabofolk med å gå over til denne typen navn, hadde likevel de fleste samer i både Finnmark og Torne lappmark helgennavn allerede på midten av 1500-tallet. I tillegg til undersøkelsen angående navnebruken som jeg viser til i den nevnte artikkelen, har jeg undersøkt mer detaljert bruken av helgennavn i Finnmarksfjordene og Torne Lappmark, i perioden 1553 – 1603, hvert 10. år fra og med år 1553 til og med år 1603. Blant de kristne navnene dominerer nordiske kortformer av helgennavn. Dette var navn som hadde vært populære blant den øvrige befolkningen i Norden siden seinmiddelalderen.<sup>26</sup> Samer kan bevisst ha valgt helgennavn av to grunner: fordi det gjorde det lettere å bli akseptert som et kristent menneske og fordi de mente det ville innebære beskyttelsen fra helgenen.

#### **4.1.1.2 Ritualer for valg av navn**

De mest detaljerte opplysningene om samiske navngivningsritualer finnes fra sørsamisk område, både i henhold til hvordan barnets navn ble valgt og selve navngivningsseremonien som var knyttet til samisk religion. Fra sørsamisk område kjenner man til flere ulike metoder som barnas foreldre kunne ta i bruk for å velge navn. Det sentrale ved alle metodene var troen på at avdøde slektninger ga beskjed om hvilket navn de burde velge. Barnets mor kunne be en

---

<sup>25</sup> Rydving 2003:19; Hansen 2000(a):311-314

<sup>26</sup> Hansen 2000(a):314-315.

bønn til fødselsgudinna Saaraahkka<sup>27</sup>, som så svarte ved at en avdød slektning viste seg for mora i en drøm, da skulle barnet oppkalles etter denne slektningen. En annen måte å få vite navnet på var at faren til barnet eller en annen nærstående person fikk beskjed ved hjelp av runeomma eller et annet spådomsinstrument. En tredje mulighet var at foreldrene kontaktet en noaidi for å få vite navnet.<sup>28</sup> Også i de nordlige delene av Sápmi spilte drømmer og de døde en viktig rolle ved navnevalget, selv om informasjonen er mindre detaljert. Ifølge Isaac Olsen fikk barnets mor beskjed om navnet fra de døde, mens barnet fortsatt var i mors liv. Dette skjedde gjennom drømmer eller andre åpenbaringer.<sup>29</sup> Knud Leem utbroderer dette ikke, men skriver ganske kort: “Lapperne gave deres Børn navne efter Drømme”.<sup>30</sup> I noen samiske områder har det vært en utbredt tradisjon helt opp til vår egen tid at barnets mor kunne drømme navnet. Den samiske sosialantropologen Marit Myrvoll viser til hvordan drømmer fortsatt i dagens samiske kultur kan bli brukt for å finne rett navn til barnet. Hun nevner eksempler fra nyere tid der foreldre har valgt navn til barnet på bakgrunn av drømmer de har hatt. I to av eksemplene går det fram at mora til barnet hadde drømt avdøde personer. I det ene tilfellet drømte mora en slektning av seg, mens mora i det andre tilfellet drømte en for henne ukjent ung kvinne som hadde bodd i huset deres før dem. Begge barna ble oppkalt etter den avdøde som mødrene drømte.<sup>31</sup> Historiene om at mødrene drømmer barnets navn ser ut til å føye seg inn i tradisjonen om at barnet skal få rett navn. Fortsatt står oppkallingstradisjonen veldig sterkt innenfor samisk miljø. Men til forskjell fra praksisen i tidlig nytid, er det i dag også vanlig å oppkalle etter levende slektninger. Det er stort sett nære slektninger som blir oppkalt, men alle som bærer samme navn kaller hverandre på samisk for *gáibmi* (navnesøster/navnebror), noe som forteller at det å bære samme navn gjør en forbundet til hverandre på en spesiell måte.

## 4.1.2 Dåp og omdøping

### 4.1.2.1 Dåp i den romersk-katolske kirke og de evangelisk-lutherske kirkene

Både i den romersk-katolske kirka og de evangelisk-lutherske kirkene er dåpen inngangen til medlemskap i kirkesamfunnet. Opphavet til den kristne dåpen finnes i Bibelen, der religiøst rensende bad er omtalt allerede i Det gamle testamente. I Det nye testamente fortelles det at

---

<sup>27</sup> Saaraahkka (sørsamisk)= Sáráhká (nordsamisk).

<sup>28</sup> Rydving 2004:116.

<sup>29</sup> Qvigstad 1910:15, 16.

<sup>30</sup> Leem 1975:495.

<sup>31</sup> Myrvoll M 2005:31.

Jesus ble døpt i elva Jordan av sin slektning Johannes, som senere fikk tilnavnet Døperen.<sup>32</sup> I den romersk-katolske kirka er dåpen ett av til sammen syv sakramenter; dåp, konfirmasjon, ektevielse, den siste olje, skriftemål, nattverd og prestevielse.<sup>33</sup> I de nyere norske kristenrettene sies det at alle barn som fødes og som har menneskehode, skal føres til kirka og døpes av presten.<sup>34</sup> De fleste av kristenrettene har med en bestemmelse om at barnet skulle døpes i kirka før det var fem døgn gammelt.<sup>35</sup> Men dersom barnet var svakelig skulle det døpes rett etter fødselen. Jordmødre og andre kvinner som var tilstede ved fødselen måtte ha vann tilgjengelig, i tilfelle det var nødvendig å døpe barnet med det samme. En slik dåp kunne foretas av enhver som var tilstede, også barnets egne foreldre. I Nyere Gulatings kristenrett poengteres følgende: “De skal gi barnet et kristent navn og døpe det i vann og samtidig si disse ordene: *Jeg døper deg i Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn. Amen*”.<sup>36</sup> Når barnet ble sterkere skulle det tas med til kirka, der presten salvet barnet og stadfestet dåpen.<sup>37</sup> Hensikten med hjemmedåpen, eller nøddåpen som det også blir kalt, var å redde barna fra den evige fortapelse. I følge den romersk-katolske kirke var dåpen nødvendig for å bli frelst, og siden spebarnsdødeligheten var høy, var det mange som ikke rakk til kirke med barnet før det døde.<sup>38</sup>

Etter reformasjonen ble antallet sakramenter redusert til to, dåp og nattverd. “Dåpen var kanskje det sakramentet det hersket minst konflikt om i forholdet mellom den gamle og den nye kirken”, skriver Arne Bugge Amundsen. Også i etter-reformatorisk tid var dåpen avgjørende for å bli frelst. Et nytt dansk-norsk ritual ble utformet på bakgrunn av Martin Luthers dåpsritual fra 1520-årene.<sup>39</sup>

Børn skal døbes med dansk læsning og i samme døbefont som sædvanlig. De skal have tøjet af og så overøses med vand tre gange. Dog skal man tage hensyn til deres helbred, om de på nuværende tidspunkt kan tåle at få tøjet af. Det er jo børnenes frelse,

---

<sup>32</sup> Petersson 2012:40-41.

<sup>33</sup> Amundsen 2005:172.

<sup>34</sup> Spørck 2009:12, 39-40, 73, 101. (Nyere borgartings kristenrett I, Nyere Gulatings kristenrett I, Nyere Gulatings kristenrett II, Erkebiskop Jons kristenrett).

<sup>35</sup> Spørck 2009:12, 39, 73. (Nyere borgartings kristenrett I, Nyere Gulatings kristenrett I, Nyere Gulatings kristenrett II)

<sup>36</sup> Spørck 2009:73.

<sup>37</sup> Spørck 2009:102.

<sup>38</sup> Spørck 2009:184.

<sup>39</sup> Amundsen 2005:172.

der er formålet med dåben og ikke deres fordærv. Så skal præsten spørge fadderne, hvis barn det er, og om det er hjemmedøbt.<sup>40</sup>

Da Norge fikk sin egen kirkeordinans i 1607, het det at barnet skulle døpes med norsk lesing.<sup>41</sup> I Sverige var den første etterreformatoriske kirkeforordningen, som gjaldt kirkelivet i hele landet, den såkalte *Kyrkoordningen av 1571*. Denne ble i 1686 avløst av en ny forordning, der det stod følgende om dåpen:

Alle, fulkomligen til Werlden födde, och lefwande Barn, skola af theras Föräldrar, åtminstone in om thet ottonde Dygnet, til then helige Döpelsen befordras. Försummar någon thet af Wårdzlösheet, så skal then samma antingen med Kyrckioplicht af Consistorio beläggas, eller i dess ställe, gifwa något ansenligt til Kyrckan och the Fattige.<sup>42</sup>

Barnet måtte altså døpes før det var åtte dager gammel, og foreldre som ikke fulgte dette påbudet ville bli straffet. Hovedregelen var at barna ble døpt i kirka av presten eller kapellanene. Nøddåp hjemme utført av en ikke-geistlig person, var kun tillatt dersom barnet var så svakelig at det verken kunne tas med til kirka eller vente på den budsendte presten. Nøddåpen kunne ellers bare utføres av voksne gudfryktige og forstandige personer, som var hadde fått undervisning i katekismens lære. Kvinner kunne kun døpe dersom det ikke var menn til stede som oppfylte kravene.<sup>43</sup> Også i Christian V `s Norske Lov av 1687 var hovedregelen at barna skulle døpes i kirkene innen åtte dager etter fødselen, men som i Sverige var det fortsatt mulig å døpe barna hjemme dersom de var svakelige.<sup>44</sup>

#### **4.1.2.2 Dåp i Torne lappmark – og øvrige svensk lappmark**

Johannes Tornæus sier at samene i Torne og Kemi lappmarker hadde stor ærbødighet for alterets og dåpens sakramenter, slik som andre kristne. Under markedstiden bar de aller først barna til dåpen og førte hustruene til introduksjon, før de handlet med kjøpmennene.<sup>45</sup>

Nicolaus Lundius sier at samer i Ume Lappmark som hadde gått på skolen, brukte å døpe sine barn selv. Dette kalte de nøddåp, siden de ikke kunne dra til kirka straks med barnet. For noen gikk det et helt år før de kom seg i kirka med barnet. Samuel Rheen skriver fra Lule lappmark

---

<sup>40</sup> <http://lutherdansk.dk/Trellix/id134.htm>

<sup>41</sup> Kirkeordinansen 1607.

<sup>42</sup> <http://www.mlang.name/arkisto/kyrkio-lag-1686.html>

<sup>43</sup> <http://www.mlang.name/arkisto/kyrkio-lag-1686.html>

<sup>44</sup> <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1687-04-15>

<sup>45</sup> Tornæus 1983:39.

at når de nyfødte barna ble vasket etter fødselen, unnlot man å vaske hodet, fordi det ikke skulle komme vann på hodet før presten hadde døpt det. Vanligvis skyndte de samiske kvinnene seg til presten med barnet, kun åtte eller fjorten dager etter fødselen reiste de lange veier, over høye berg og fjell, store sjøer og skoger. Om vinteren ble barna lagt i en pulk og om sommeren i kløv på reinens rygg.<sup>46</sup> Rheen tar også opp fadderskap, der han påpeker at samene var tett knyttet sammen som faddere, og at de kalte hverandre med ord som *Christ wellie* (*Christ broder*) og *Crist arbin* (*Christ syster*).<sup>47</sup> På moderne nordsamisk heter det *ristviellja* (gudbror) og *ristoabba* (*gudsøster*). Disse termene brukes fortsatt som benevnelse på barn av ens gudforeldre og på ens egne foreldres gudbarn. I den romersk-katolske kirka ble fadderskap betraktet som et slags «åndelig slektskap», som hindret ekteskap mellom personer som stod i fadderskap til hverandre. Dette ble avskaffet ved den lutherske reformasjonen, men oppfattelsen av et spesielt forhold mellom gudbarn, gudforeldre og deres øvrige familie er fortsatt levende i samisk kultur i dag. Olaus Graan sier at når samene lar sine barn kristne, pleier de vanligvis gi dem navn etter sine forfedre. To søsken har ofte samme navn, hvis den ene sønnen eller dattera er oppkalt etter farfaren eller farmora, og den andre sønnen eller dattera er oppkalt etter morfaren eller mormora. I slik tilfeller blir de kalt gamle Pål og unge Pål, gamle Anders og unge Anders, store Chierstin og lille Chierstin.<sup>48</sup> Gabriel Tuderus sier om samene i Kemi lappmark at de før har brukt hedenske navn, men at de nå gir barna kristne navn.<sup>49</sup> Med tanke på dåp og dåpsritualer ligger fokuset i de svenske presterelasjonene på den kristne dåpen. De inneholder ingen direkte informasjonen om dobbel navngivning eller noen dåpsseremoni knyttet til samisk religion, selv om oppkallingstradisjonen og omdøpingspraksisen må betraktes som en arv fra denne religionen. Mulige årsaker til dette vil bli diskutert senere. I materialet fra Finnmark forholder dette seg annerledes da det også er snakk om en dåp eller et bad med klar forbindelse til den samiske religionen. Håkan Rydving har argumentert for at det også i det lulesamiske området fantes en seremoni der barnet fikk et samisk navn.<sup>50</sup>

#### 4.1.2.3 Dåp i Finnmark

I sin beretning fra Øst-Finnmark beskriver Isaac Olsen flere typer seremonier som han kaller dåp. Seremoniene kan inndeles i to hovedkategorier: *Noaididåp* og *kristen dåp*. Videre kan

---

<sup>46</sup> Rheen 1983:7.

<sup>47</sup> Rheen 1983:8.

<sup>48</sup> Graan 1983:21-22.

<sup>49</sup> Tuderus 1983:17.

<sup>50</sup> Rydving 2004:115-120.

den kristne dåpen deles inn i to former for dåp: Kirkedåp og hjemmedåp. I tillegg fantes det en type dåp der barn som allerede var døpt, ble døpt på nytt; det jeg kaller omdøping. Hovedhensikten med å døpe barn på nytt, var at de ikke hadde fått rett navn i den første dåpen. Barn kunne døpes på nytt både etter noaididåp og etter begge former for kristen dåp.<sup>51</sup> Isaac Olsen har en grundig redegjørelse av den førstnevnte seremonien, som ble foretatt rett etter fødselen, og dermed før barnet ble døpt i kirka. Som jeg har skrevet tidligere, nevner Knud Leem et bad i hjemmet, der barna fikk samiske navn. Når Leem kaller dette et bad, og ikke en dåp, er det antakelig fordi han bruker dåp kun om den kristne dåpen. Dette badet må betraktes som en seremoni av samme type som det Olsen beskriver. Jeg har valgt benevnelsen noaididåp fordi den vanligvis ble utført av en noaidi ifølge Olsen.<sup>52</sup> Noaididåp kan karakteriseres som en seremoni med trekk fra både samisk religion og kristendommen. Den praktiske utøvelsen av dåpen beskrives som overøsing av vann på barnets hode, og vitner om impulser fra den kristne dåpen. Da dåpen ble utført rett etter at barnet var blitt dyppet ned i en kjele med vann for å vaskes etter fødselen, kan dette tolkes som en overføring av middelalderens katolske dåpsritual, som innebar at hele kroppen skulle dukkes i vann. I erkebiskop Jons kristenrett heter det at vannet skal stenkes eller øses over barnet. Videre sies det at det er best at vannet øses over hele barnet, og at jo mer vann som kommer på barnet, desto bedre.<sup>53</sup> Siden verken Olsen eller Leem nevner det kristne dåpsritualet i denne forbindelse, kan ikke denne dåpen betraktes som en kristen hjemmedåp. Sentralt i seremonien stod navngivningen av barnet, som skulle oppkalles etter en avdød slektning. Olsen gjengir et muntlig ritual der det vektlegges at barnet skal få visse spesifikke egenskaper som den avdøde slektningen hadde, for eksempel som noaidi. Både kvinnelige og mannlige slektninger kunne ha vært noaidi.<sup>54</sup> Ifølge Olsen og Leem fikk barnet mat og drikke etter badet, kalt *noaideborramuš* og *noaidejuhkamuš*, som skal ha gitt det en spesiell kraft.<sup>55</sup> Disse ritualene viser at seremonien utvilsomt var knyttet til den samiske religionen.

Den kristne dåpen ble enten utført i kirka av presten eller som hjemmedåp av foreldrene eller andre. Barn som var hjemmedøpte ble tatt med til kirka på et senere tidspunkt, der presten stadfestet dåpen. Olsen sier at samene førte barna til kirka og presten for å la det døpe og kristne det, etter de kristnes skikk. Men at de kun gjorde dette fordi de fryktet den legemlige

---

<sup>51</sup> Qvigstad 1910:13-20.

<sup>52</sup> Qvigstad 1910:13-14.

<sup>53</sup> Spørck 2009:101.

<sup>54</sup> Qvigstad 1910:14, 18.

<sup>55</sup> Leem 1975: 498; Qvigstad 1910:23-24.

straff, ikke for noen nød eller nytte.<sup>56</sup> De fleste av barna fikk et kristent navn i dåpen, selv om også nordiske og samiske navn ble brukt som døpenavn.<sup>57</sup>

#### 4.1.2.4 Omdøping

Både fra Finnmark, og fra ulike deler av den svenske lappmarken er det beskrevet tradisjoner knyttet til omdøping av barn, og til dels også voksne personer.<sup>58</sup> Hensikten med denne typen omdøpingen var ikke primært å bytte ut det kristne/nordiske navnet med et samisk navn, men det kan kanskje iblant ha fungert slik i praksis, dersom barnet hadde fått et helgennavn som det ikke var knyttet et samisk navn til. Sykdom eller gråt hos små barn ble tolket som at noen blant forfedrene plagde barnet fordi de var misfornøyde med navnevalget. Barnet ville bli friskt igjen dersom det ble døpt på nytt og fikk et navn som forfedrene godtok. Dette var den vanligste årsaken til bytte av navn, men i noen området kunne man også endre barnets navn dersom en slektning døde. Samuel Rheen skriver at foreldre kunne bytte navn på barn når en høyt elsket pårørende døde, da hendte det at de fikk hans eller hennes navn.<sup>59</sup> Dette nevner også Olaus Graan, som sier at foreldre kunne skifte navn på barna både to og tre ganger innen de var ti år.<sup>60</sup> Nicolaus Lundius forteller at barna fikk nye navn i 3-4 års alderen, særlig hvis de var syke. I følge Lundius mente samene at barna ble bedre hvis de byttet navn,<sup>61</sup> men han begrunner ikke hvorfor navnebytte gjorde barna friske. Også Johannes Tornæus nevner bytte av navn når et barn ble sykt. Han hadde en svært åpen holdning til dette, og sier at det ikke er noe å forarge seg over, da det ikke er noe ondt ment med det.<sup>62</sup> Det fortonte seg svært annerledes i Finnmark, der Isaac Olsen strevde med å overtale varangersamene til å slutte med det han kalte djeveldåp.

Isaac Olsen forteller om omdøping av barn både etter noaididåp og de to typene kristen dåp; hjemmedåp og prestens dåp i kirka. Barn kunne bli syke etter alle tre former for dåp, noe man tok som tegn på at barnet hadde fått feil navn. Dette kunne rettes opp ved at navnet ble vasket bort, og at barnet ble gitt et nytt navn i en dåpsseremoni hjemme. Uansett om navnet var blitt gitt i en noaididåp eller kristen dåp, ble barnets navn vasket av med omtrent de samme beskrivende ordene om hvilket dårlig navn dette var. Bortsett fra at i det siste tilfelle, het det

---

<sup>56</sup> Qvigstad 1910:16-17.

<sup>57</sup> Rasmussen S 2015:153-154.

<sup>58</sup> Lundius 1983:24; Tornæus 1983:47; Qvigstad 1910:13-21.

<sup>59</sup> Rheen 1983: 8.

<sup>60</sup> Graan 1983: 21.

<sup>61</sup> Lundius 1983:24.

<sup>62</sup> Tornæus 1983:47.



at man vasket av navnet som presten hadde lagt på det.<sup>63</sup> Det ser dermed ikke ut til at samene i Varanger gjorde forskjell på noaididåp og kristen dåp i denne forbindelse. Olsen hevdet det var djevelen som pinte de samiske småbarna, som ifølge ham alltid ble syke etter å ha blitt døpt av presten. Samene mente derimot at sykdom var et tegn fra forfedrene om å endre barnets navn, og at selve befalingen om å omdøpe syke barn hadde Guds engler gitt dem. Da Olsen forsøkte å få en slutt på omdøpingen, ble han møtt med følgende spørsmål: “Saa skal vi da lade voris barn døe, for nafn skyld”.<sup>64</sup> Dette viser at det var en reell frykt blant samene for at barna ville dø, dersom de ikke ble døpt på nytt.

Isaac Olsen skriver om en hendelse fra 1710 der barnet til Ole Nilsen var blitt omdøpt. Olsen fikk greie på hendelsen da han og Povel Iversen besøkte Marit Larsdatter. Denne samiske kvinnen fortalte hvordan Ole Nilsens barn hadde fått vasket av både prestens dåp og navnet som presten hadde døpt det med. Isaac Olsen skriver videre:

Hun sa til meg både det navnet som presten hadde døpt barnet med og det annet djevelnavn, som de la på barnet i den annen djeveldåp. Hun fortalte det til oss i sin enfoldighet, for hun mente ikke at det var ondt eller noen uskikk, og Povel Iversen sa så den gang, at han visste ikke hva han skulle si, for det var svogeren hans hun snakket om”.<sup>65</sup>

Povel Iversen var ingen hvem som helst i Varanger. På det meste av 1690-tallet var han såkalt *finnelensmann*.<sup>66</sup> Han var med og førte Anders Povelsen til Vadsø, og var trolig også blant de som anmeldte Povelsen til myndighetene for bruk av tromme.<sup>67</sup> Iversen var også tilstede under rettssaken mot Povelsen, der han fungerte som tolk fra samisk til norsk. Povel Iversen synes å ha vært en som støttet opp under både de verdslige og de kirkelige myndighetenes virksomhet i området. Men i dette tilfellet med det omdøpte barnet har han antakelig kommet i en presset situasjon. Han sier at han ikke vil si noe, siden det handler om hans egne slektninger. Fra et samisk synspunkt er dette en legitim begrunnelse, da det er dårlig folkeskikk å kritisere sine egne slektninger overfor noen utenfor slekta. Men denne vegringen til Iversen kan også tolkes som at samer generelt hadde et annet syn på omdøping enn det Isaac Olsen hadde, uavhengig av deres eget forhold til kristendommen. Mens Olsen mente at

---

<sup>63</sup> Qvigstad 1910:17, pap ajum leej bium dunne – (moderne nordsamisk: ...báhpa-áddja lei bidjan dutnje)

<sup>64</sup> Qvigstad 1910:23.

<sup>65</sup> Qvigstad 1910:20.

<sup>66</sup> [http://www.arkivverket.no/URN:db\\_read/db/48949](http://www.arkivverket.no/URN:db_read/db/48949), sist sett 06.04.2016; Finnelensmann tilsvarte omtrent bygdelensmann i norsktalende deler av Norge, jfr. NHL 2. utg. 1999:112.

<sup>67</sup> Niels Knag, 15. desember 1693, Kgl.bibl. København.

omdøping var en dåp der djevelen var en medvirkende part, synes varangersamene å ha sett på det som en ubalanse som måtte gjenopprettes. Barnet var sykt og gråt mye fordi det hadde fått feil navn, dermed måtte det døpes på nytt med riktig navn.

Ifølge Olsen hadde mange eldre mennesker fått vasket av prestens dåp som små. Dette førte til at de gamle som verken hadde foreldre eller faddere i live, ikke kjente til hvilket navn de opprinnelig hadde fått i dåpen.<sup>68</sup> De gamle han refererer til var trolig født i tidsrommet 1620-1660, noe som viser at kristen dåp ble praktisert blant varangersamene på denne tiden. Men som jeg har påpekt tidligere ble sannsynligvis samer i dette området døpt allerede i katolsk tid. På Olsens tid hendte det også at voksne folk ble omdøpt på grunn av sykdom.

#### **4.1.3 Tolkning av ritualer knyttet til navngivning og dåp**

Som nevnt innledningsvis i dette kapitlet ble kristen barnedåp praktisert blant de aller fleste samer både i Finnmark og i svensk lappmark på 1600-tallet og begynnelsen av 1700-tallet. Få kilder beretter noe om dåp på 1500-tallet og i middelalderen, selv om den tidligste samiske dåpen vi konkret kjenner til ble foretatt i Torneå på midten av 1300-tallet. Også andre faktorer tyder på at den kristne dåpspraksisen i disse områdene kan gå tilbake til katolsk tid. Det sterke, gjensidige båndet mellom faddere, fadderbarn og deres familiemedlemmer som Rheen beskriver fra Lule lappmark, peker mot en innføring av dåpen allerede i katolsk tid, da fadderskap ble betraktet som et åndelig slektskap. Som jeg har vist i artikkelen “Navn i det nordlige Sápmi på 1500-og 1600-tallet - eller historien om navnene som forsvant” og foran i denne analysen, tyder bruk av nordiske navn i både Finnmark og Torne lappmark i tidlig nytid, på at dåpspraksisen begynte før reformasjonen.

Samtidig som samer i Finnmark og i svensk lappmark selv var døpte i den kristne kirka og også døpte sine barn der, holdt de fast ved tradisjoner knyttet til navngivning og dåp som hadde røtter i den samiske religionen. Hovedregelen i de fleste områder som jeg her har undersøkt, var at barna ble oppkalt etter avdøde slektninger, som ville leve videre gjennom barnet. Kilder fra Finnmark sier at foreldrene fikk kjennskap til navnet i en drøm, mens kildene fra svensk lappmark ikke sier noe om dette. I både Finnmark og svensk lappmark ble det praktisert omdøping av barn som var syke. Man mente at barna ble plaget av en avdød slektning, som ønsket at barnet skulle få et annet navn. Eneste løsning på dette var gi barnet et nytt navn i en ny dåp. Men det er ikke sikkert at samer i tidlig nytid betraktet dette som elementer koblet til den samiske religionen eller at det fra deres side ble sett på som en

---

<sup>68</sup> Qvigstad 1910:13-19.

motsetning til kirkas lære. Som nevnt er ritualer knyttet til fødsel (dåp/navngivning) preget av å være trege strukturer, som i liten grad endrer seg fra den ene generasjonen til den andre.

## 4.2 Fasteskikker og kirkeoffer

### 4.2.1 Fasteskikker

#### 4.2.1.1 Fasteskikker og katolske helligdager i Finnmark

Isaac Olsen vektlegger at samene i Finnmark holdt en rekke katolske fastedager på hans tid. Kvinner som hadde fått barn skulle faste Vårfrues aften, mens både kvinner og menn fastet alle høytidsaftener, slik som julaften, kyndelsmesseaften, påskeaften og pinseaften. I tillegg fastet de langfredag og alle andre fredager, hver onsdag kveld, torsdag og lørdag. De fleste av disse dagene var fastedager i den katolske kirke; julaften, langfredag, påskeaften, pinseaften, samt hver fredag året rundt. Skikken med å faste også andre dager i uker kan ha kommet fra kvatemberdagene, også kalt tamperdager, temperdager og imbredager. Dette var fire årlige fasteperioder som varte i tre dager hver; onsdag, torsdag (eller fredag) og lørdag.<sup>69</sup> Disse fastedagene var lagt til perioden før eller etter de store høytidsdagene, men det varierte noe hvilke høytider. I tillegg var det en rekke helgendager i den katolske kirke. Fra begynnelsen av 1400-tallet ble det vanlig å faste også på lørdager, mens det ikke var knyttet faste til kyndelsmesse.

Olsen var fullt klar over at dette var katolske skikker. Selv om Olsen som god lutheraner, mente at både katolsk tro (*papisme*) og samisk religion var avgudsdyrkelse, ser det ut til at han til en viss grad skiller mellom offisielle katolske fastedager og fastedager som var særskilte for samene.<sup>70</sup> Han sier at samene hadde noen besynderlige [faste]dager om året, som de selv hadde valgt seg ut, og som han mener de hadde lært av *Dievelen, Noiderne, Noaidegadze, Jullegadze, Jammisstellerne eller Jammis-Cuuserne, Faste alma, Passe alma, Unnakas faste alma*.<sup>71</sup> De fleste av disse vesenene kan relateres til enten kristendommen eller samisk religion, noen også til begge deler. Isaac Olsen betrakter alle som djevler, også de som kan sette i sammenheng med kristendommen, slik som fastu almmái (fastemannen). Samenes

---

<sup>69</sup> Spørck 2009:21

<sup>70</sup> Jeg har ikke undersøkt hvorvidt noen av varangersamenes fasteskikker kan forklares med innflytelse fra den russisk-ortodokse kirke.

<sup>71</sup> Qvigstad 1910:22. Her skrevet slik Isaac Olsen skrev dette. Senere i teksten skrives ordene med nordsamisk rettskriving.

syn kjenner vi kun gjennom Olsens tekst, og vi vet dermed ikke om det er slik de oppfattet det. Men slik Olsen gjengir det hadde han og samene et sterkt avvikende syn på hvem de hadde lært fasteskikkene av. Ifølge Olsen nevnte samene at både Gud selv, Guds engler, deres forfedre og deres vise gamle hadde befalt dem å faste. Både Gud og Maria hadde fastet. Maria smakte ikke kjøtt eller kokt mat av kjøtt, men kun tørr mat, og slik skulle de også gjøre. Dette hadde deres forfedre og deres gamle vise befalt dem, og de visste det nok så vel hvordan det skulle være.<sup>72</sup> Olsen på sin side mente dette var noe de hadde lært av djevler som åpenbarte seg for dem. Deres vise gamle tolket Olsen som noaidiene og trollmennene. Han mente at samene ble oppsøkt av djevler i hvite klær, som kalte seg engler, og som dermed lurte samene. Samene selv argumenterte med at hvis disse dagene ikke var hellige, så hadde ikke englene åpenbart seg så ofte for dem og påbudt dem å holde dagene hellige. Og da hadde heller ikke *bassi almmái* (*helgen eller hellig mann*), som er Guds mann eller en engel, straffet dem som ikke helligholdt disse dagene.<sup>73</sup>

De sier også at torsdagen og de andre helligdagene ikke har vært hellige i gamle dager. Det er uklart hva de la i begrepet gamle dager, men de refererer muligens til tiden før katolsk kristendom fikk innpass hos dem. Bestemmelsene om tamperdager finnes allerede i Nyere Borgartings kristenrett I fra 1200-tallet.<sup>74</sup> De gjaldt dermed allerede da de første kirkene ble etablert i Finnmark i slutten av høymiddelalderen. Men skikken med at de fleste av ukens dager var hellige hver uke, kan ha etablert seg på et senere tidspunkt i Varanger. Olsens misjon var jo å lære samene luthersk kristendom, men han fikk tydelig motstand fra dem på flere områder, blant annet at de nektet å gi slipp på fasteskikkene. Han har tydeligvis gjort forsøk på å overbevise varangersamene om at de ikke behøvde å faste, for han sier minst to ganger at dette er noe som ingen noen gang får dem til å slutte med. Som årsak til at de faster på Vårfrueaften oppgir Olsen at de gjør det for barnas skyld, slik at barna skal bli sunne og friske, og lære både språket og noaidekunsten.<sup>75</sup>

Elias Heltberg som var misjonær i Varanger noen år etter Olsen, forteller at det var en eldgammel lov blant samene ikke å spise kjøtt på julaften eller på andre hellige aftener. Jula 1720 kom det samer både fra Tana og Varanger til den nybygde kirka på Angsnes, som alle bodde og spiste hos Heltberg. Da han forklarte dem at de kunne avstå både fra fasten og andre

---

<sup>72</sup> Qvigstad 1910:23.

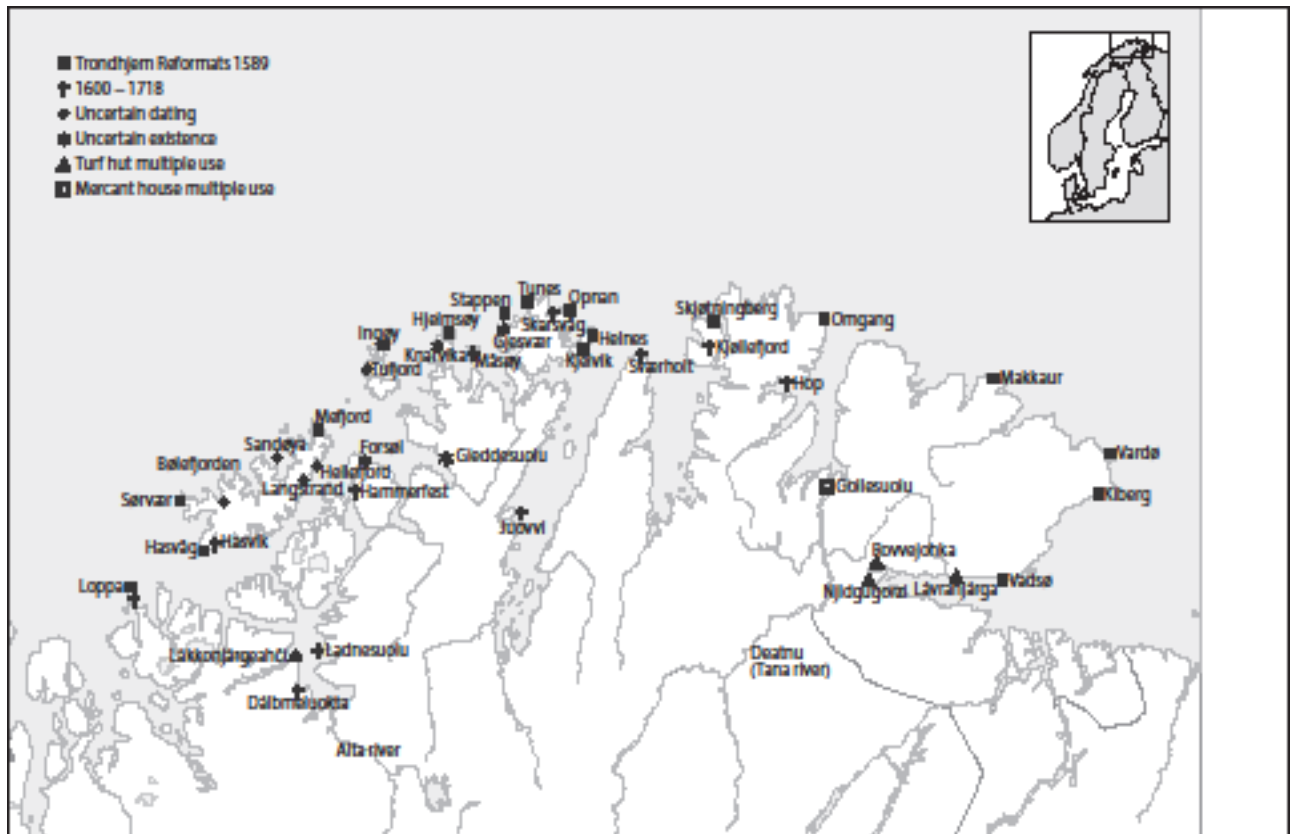
<sup>73</sup> Qvigstad 1910:23.

<sup>74</sup> Spørck 2009:21.

<sup>75</sup> Qvigstad 1910:21.

skikker som de overholdt i jula, takket de og priset Gud for bedre opplysning, ifølge Heltberg.<sup>76</sup> Vi kan selvsagt fundere over om det å avstå fra å spise kjøtt 3-4 dager i uka, overhodet opplevdes negativt for varangersamene, slik Olsen og Heltberg presenterer det. De hadde jo en fjord full av fisk og havpattedyr, og en av Sápmis beste lakseelver like i nærheten.

Figur II: Kirker og bygninger brukt som kirker i Finnmark ( Ill. UiT 2015, Bjørn Hatteng og Siv Rasmussen)



#### 4.2.1.2 Fasteskikker og katolske helligdager i Torne lappmark – og øvrige svensk lappmark

1600-tallets samers forhold til katolske helgener og fasteskikker blir også beskrevet av samtidige forfattere på svensk side. I sin *Descriptio Lapponiae* forteller Nicolaus Lundius om hvordan samene tilba Jomfru Maria:

Lappernarna de tilboda också Maria, som jag och det hördt hafwer med mine egna öron, att om de falla säja de hielp Maria, eller när som de undra på något ting då

<sup>76</sup> Hammond 1787:805.

korssa de sig och säja hielp Maria, (:heter på deras tunga tungomål wecket Maria) så mycket sagdt hielp Maria.<sup>77</sup>

Lundius nevner også at samene slo kors over brystet, da han underviste samene i Ume lappmark om Gud.<sup>78</sup> Å slå kors over brystet eller korse seg forbindes med katolsk tro, selv om skikken også levde videre i Norden noen tid etter reformasjonen. Samuel Rheen skriver fra Lule lappmark at fjellsamene holdt fastedager hver fredag, samt julaften og første juledag, da de ikke spiste noe kjøtt. De spiste da enten fisk de selv hadde fanget eller fisk de hadde kjøpt av andre samer. Dersom de ikke fikk tak i fisk, spiste de melk og ost.<sup>79</sup> Også Johannes Schefferus viser til Rheen når han trekker dette frem i Lapponia:

De flesta lappar iakttaga fortfarande seden att om fredagarna avhålla sig från kött, antagligen en kvarleva från påviska lärör, och äta då antigen fisk eller, om de icke ha sådan, mjölk och ost. Detta är, vad fjällapparna beträffar. Desto märkligare som de eljest leva av kött.<sup>80</sup>

Når Schefferus poengterer at de fleste fjellsamer *fortsatt* opprettholdt skikken med å holde seg borte fra kjøtt på fredager, og samtidig påpeker at dette trolig var en levning fra katolsk lære, gjenspeiler det hans syn om at samene kom under kristen påvirkning i katolsk tid.<sup>81</sup>

Johannes Tornæus derimot er svært tilbakeholden med opplysninger som kan peke mot katolske tradisjoner i Torne lappmark, på lik linje med at han nedtoner kulturtrekk som har forbindelse med den samiske religionen. Han sier blant annet at samene der ikke kjenner til tilbedelsen av helgener. Hans tekster bør derfor leses i lys av dette, og ses i sammenheng med andre kilder. Et par av uttalelsene hans indikere likevel en katolsk tilknytning. Han nevner at samene hadde en egen kalender, *Rijmspielkar*, som han sammenligner med svenske bønders *rimstaver* (primstaver), der alle årstider og de faste helligdagene er avmerket.<sup>82</sup> Som andre runekalendre i Norden, hadde også de samiske runekalendrene avmerket de katolske helligdagene. Videre poengterer han at samene helligholdt både søndager, andre helligdager og særlig de store høytidene, og føyer til at de æret *St Johannis döparens, Mikaëlis och Allahelgona dagar*, mer enn aposteldagene.<sup>83</sup> I følge den nye kirkeordningen fra 1571 ble

---

<sup>77</sup> Lundius 1983:15.

<sup>78</sup> Lundius 1983:24.

<sup>79</sup> Rheen 1983:19, 27.

<sup>80</sup> Schefferus 1956:246.

<sup>81</sup> Schefferus 1956:99-103.

<sup>82</sup> Tornæus 1983:39.

<sup>83</sup> Tornæus 1983:39.

antallet helligdager i Sverige redusert til 32, og med unntak av to, skulle det ikke arbeides disse dagene. Søndager kom i tillegg. Dette var ikke like drastisk som i Danmark og Norge, der man ifølge kirkeordinansen av 1539 bare skulle ha 16 arbeidsfrie dager bortsett fra søndagene, og der aposteldagene ble flyttet til nærmeste søndag.<sup>84</sup> Imidlertid ble både de tre dagene som Tornæus nevner og de fleste aposteldagene beholdt som helligdager etter helligdagsreduksjonen i Sverige. På Tornæus` tid pågikk det en diskusjon rundt aposteldagene blant geistligheten, der det var uenighet om det skulle være tillatt å arbeide etter gudstjenesten på disse dagene.<sup>85</sup> Dette kan være bakgrunnen for at han nettopp poengterer samenes forhold til aposteldagene.

Tornæus gir en generell beskrivelse av rune-bommer i Torne – og Kemi lappmarker. Blant symbolene nevner han Torneå by og kirke, presten og lappefogden, men helgensymboler sier han ingenting om. Dette står i kontrast til et par andre 1600-talls rune-bommer fra Torne lappmark der det finnes en rekke helgensymboler. Jeg har tidligere tatt for meg denne typen symboler og andre kristne symboler på Anders Povelsens tromme. I den svenskspråklige utgaven av *Laponia (Lappland)* finnes en tegning av en rune-bomme med 150 symboler i alt.<sup>86</sup> Eieren av tromma som er avtegnet var en tysker bosatt Stockholm. En muntlig forklaring angående symbolenes betydning ble gitt i Torneå av samer i 1673, og det blir derfor antatt at den kom fra Torne lappmark. Ernst Manker tolker den som en tromme av tornetypen.<sup>87</sup> Tolv av symbolene er helgen- eller aposteldager. Av andre symboler som kan knyttes til kristendommen er jule-, påske- og pinsehelga, kirker, engler, djevelen og djevelens kjele. I tillegg til symboler knyttet til den mer hjemlige sfæren, finnes det flere symboler som skal bety ulike europeiske land, noe som viser at den som laget tromma visste om regioner og land utenom sitt nærområde. Dette har fått Manker til å konkludere med at tromma ikke var laget av en «gemen» same, men av en som var øvet i boklige kunster.<sup>88</sup> Det må påpekes at kun et fåtall av de katolske helligdagene som nevnes i denne forklaringen ble avskaffet ved helligdagsreduksjonen i 1571.<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> Malmstedt 1994:71.

<sup>85</sup> Malmstedt 1994:84-85.

<sup>86</sup> Schefferus 1956:162-164.

<sup>87</sup> Manker 1934:179-181.

<sup>88</sup> Manker 1934:185.

<sup>89</sup> Malmstedt 1994:68-69.

Fra Lule lappmark melder Rheen at befolkningen i tillegg til de vanlige helligdagene, hadde noen *wahldagar* som *Catharinæ dagh*, *Marcus Mäss* eller *Cante päive*<sup>90</sup>, i tillegg til *Clementis dagh*.<sup>91</sup> Både Katarina, Clemens og Markus ble strøket som helligdager i Sverige i 1571, mens kyndelsmesse ble beholdt.<sup>92</sup> I katolsk tid var det blitt vanlig å holde marked i forbindelse med visse helligdager. I 1575 ble det gitt anledning til å gjeninnføre helligdager på steder der man tradisjonelt hadde holdt marked på disse dagene.<sup>93</sup> Da kirkene ble satt opp i lappmarken på begynnelsen av 1600-tallet, beordret kongen samene til å oppholde seg på kirke- og markedsstedet fra Tomasmesse (21. desember) til Kyndelsmesse (2. februar). I denne tiden skulle skatten innkreves, handel utføres og prestene preke i kirka annen hver dag. Fra Vårfruedagen i fasten (Maria bebudelsesdag) skulle de pånytt komme til kirken, hvor de skulle være 8-14 dager.<sup>94</sup>

På svensk side er det bevart ulike varianter av samiske runekalendere som var i bruk på 1600-1700- og 1800-tallet. Ingalill og John Granlund mener at den kristne runekalenderen nådde samene i forbindelse med den katolske misjonsvirksomheten på 1300-tallet. Samtidig hevder de at trekk ved kalenderen tyder på en langt eldre tradisjon av samisk opprinnelse, som strekker seg tilbake til tiden før den katolske påvirkningen.<sup>95</sup> Kalenderne ble dermed skapt i et samisk miljø, der de katolske symbolene etter hvert ble innlemmet. De var laget av enten reinhorn eller tre, og tilpasset den samiske livsstilen, da de var sammenleggbare og tok liten plass i koftebarmen. De var ikke bundne av grensene mellom bispedømmene, men en og samme kalender kunne inneholde trekk fra både Uppsala, Nidaros og Åbo.<sup>96</sup> Så langt jeg vet kjenner man ikke til om tilsvarende kalendre var brukt blant samene i Finnmark.

Siden svært mange helligdager, deriblant mange helgendager, ble beholdt i Sverige i etter-reformatorisk tid, kan ikke påvisningen av samenes kjennskap og helligholdelse av disse dagene ensidig benyttes som bevis på kristen påvirkning i katolsk tid. Men med tanke på at de også kjente til dager som ble avskaffet i 1571, og dager der det vanligvis ikke ble holdt

---

<sup>90</sup> Kyndelsmesse (lat: missa candelarum), eller Maria renselsesfest, katolsk fest som blir holdt 2. februar til minne om Jesu fremstilling i tempelet; jfr. 3 Mos 12, renselsesofferet. Brynjulf Alver: <https://snl.no/kyndelsmesse>, sist sett 21.4.2016

<sup>91</sup> Rheen 1983:28.

<sup>92</sup> Malmstedt 1994:68-69.

<sup>93</sup> Malmstedt 1994:71-72.

<sup>94</sup> Nordberg 1973:28.

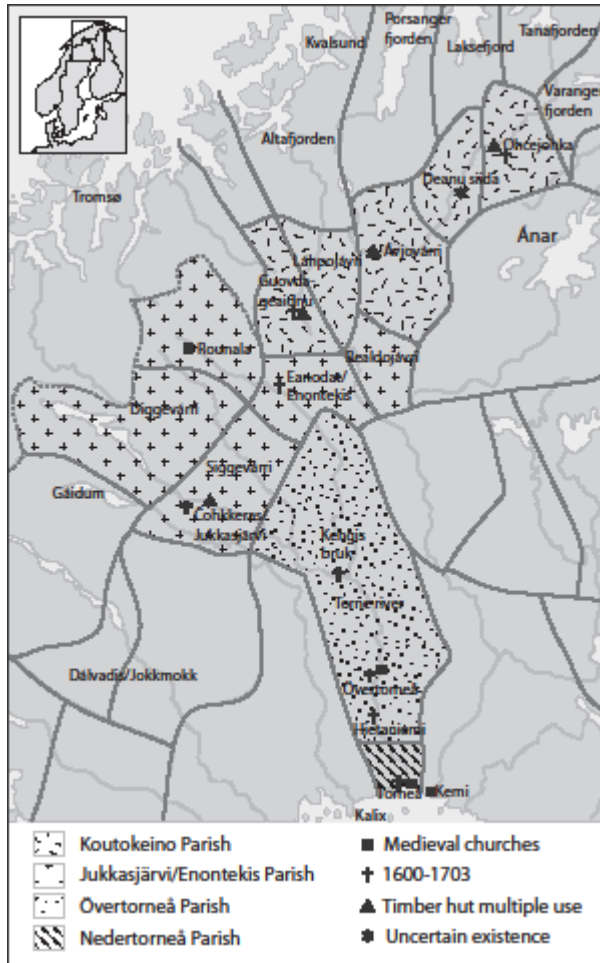
<sup>95</sup> Granlund og Granlund 1973:98.

<sup>96</sup> Granlund og Granlund 1973:8.



gudstjeneste i lappmarken, samt bruken av runekalendre, mener jeg det er grunn til anta deres forhold til helligdagene stammer fra katolsk tid.

Figur III: Kirker og bygninger brukt som kirker i Torneregionen ( Ill. UiT 2015, Bjørn Hatteng og Siv Rasmussen)



## 4.2.2 Kirkelig offerpraksis i Finnmark og Torne lappmark

### 4.2.2.1 Generelt om gave- og offerskikker

Den franske sosiologen Marcel Mauss er sentral i utformingen av tenkningen rundt gave- og offerinstitusjonene. Både boka *Sacrifice: Its nature and Function* (1899), som han skrev i samarbeid Henri Hubert, og essayet *Gaven* (1925), har blitt klassikere innenfor temaet.<sup>97</sup> I

<sup>97</sup> Hubert og Mauss 1899; Mauss 1925.

sistnevnte tekst redegjør han for gaveinstitusjonen i en rekke samfunn rundt om i verden, der det grunnleggende er at en gave eller en tjeneste fordrer en gjenytelse. Dersom dette ikke innfris, vil mottakeren stå i gjeld til giveren. Opprinnelsen til gaveutvekslingen ser Mauss i menneskets samhandling med de døde ånder og gudene, som ble betraktet som de egentlige eierne av verdens goder.<sup>98</sup> På en lignende måte blir også samenes offerskikker utlagt av Hans Mebius:

Mottagare av offer var de gudar eller makter som i samernas religion uppfattedes ha ett inflytande på olika situationer i människans liv och som man upplevde sig vara beroende av och som man kunde vända sig till antingen vid bestämda tillfällen under året eller vid särskilda situationer av speciell karaktär men dessutom i dagliga riter.<sup>99</sup>

Selv om praksis er forskjellig innen ulike kulturer, religioner og tidsperioder, fremstår likevel institusjonene som med et til dels universelt og tidløst preg, samtidig som det fremgår at opprinnelsen ligger i de arkaiske samfunnene. Ut fra en slik tankegangen er det tenkelig at utøvere av en religion vil ha en grunnleggende oppfattelse av hva offerhandlinger praktisert innen en annen religion innebærer, i alle fall på et elementært plan, og med det kan de være gjenkjennbare og forståelige. I forbindelse med et religionsskifte er det dermed tenkelig at egne offerskikker kan overføres til den nye religionen, eller at den nye religionens offerskikker blir tolket utfra formålet til ens egen religions offerskikker.

I kristendommen er det Jesus Kristus som er det sentrale offeret, som ofret seg selv for menneskenes skyld. Offergaver for å blidgjøre de høyere makter var dermed ikke lenger nødvendig for de som trodde på Kristus. Likevel ble begrepet offer brukt i flere sammenhenger innad i kirka. I den tidlige kristendommen ble brødet og vinen i nattverdsmåltidet betraktet som et takk- og lovprisningsoffer som menigheten bar frem. Fra høymiddelalderen av dreide fokuset mer over på at brødet og vin var Jesu legeme og blod. Det ble også vanlig at menighetslemmene ga lys, penger og andre gaver til kirka, presten og de fattige. Ved å delta i messen og nattverden tok man del i Kristi offerhandling, og gavene ble betraktet som en del av dette offeret.<sup>100</sup> Blant disse gavene finner man også almissen, gaven til de fattige. Mauss mener også den har røtter i gave- og offerskikkene, men at den er oppstått på et senere stadium i Midtøsten, og derfra spredt ut i verden med kristendommen og islam.

---

<sup>98</sup> Mauss 1995:31-33.

<sup>99</sup> Mebius 2003:147.

<sup>100</sup> Rasmussen og Thomassen 2002:172.

Han skriver følgende: «Almissen er en frukt av offerbegrepet på den ene siden og forestillingen om gavens høyverdige og lykkebringende natur på den andre. Gavnildhet er obligatorisk, for gjennom Nemesis tar de fattige og gudene hevn over mennesker med overdreven lykke og rikdom som de egentlig burde ha kvittet seg med».<sup>101</sup>

Også i Norden ga menigheten gaver til kirka, prestene og de fattige, både i katolsk tid og etter reformasjonen. Noe var man pliktig til å gi, som tiende og betaling for enkelte tjenester, mens andre var av mer frivillig karakter.<sup>102</sup> Blant de siste regnes sjelegaver; donasjoner av penger og eiendom til den katolske kirka, der hensikten var å forkorte tiden i skjærsilden.<sup>103</sup> I katolsk tro er skjærsilden en mellomtilstand, et tredje sted, der menneskene gjennomgår en renselse av sine synder på vei mot himmelen. I middelalderen mente man at de fleste døpte katolikker havnet her for en kortere eller lenger periode. Til forskjell fra helvete som var ensbetydende med evig straff, var skjærsilden et midlertidig sted.<sup>104</sup> Skjærsilden ble formelt sett avskaffet i Norden ved reformasjonen. I de evangelisk-lutherske kirkene stod man dermed igjen med to muligheter etter døden; himmel eller helvete.<sup>105</sup>

Kildemateriale fra 1700-1800-tallet vitner om at det i kirkene i Utsjoki, Kautokeino, Enontekis og Jukkasjärvi<sup>106</sup> ble praktisert ofringer som kan minne om skikker som er kjent fra andre deler av Norden i kirker som har gått under ulike termer: Votivkirker, gavekirker, lovekirker og offerkirker. Anne Eriksen, professor i kulturhistorie, har gitt en grundig redegjørelse av hva som er forskjellen mellom disse typene kirker. Hun sier at votivgaver i den klassiske antikken, i den nære orienten og i dagens verdensreligioner er en vanlig form for offer. Denne type offer er en takk for bønnhørelse etter et tidligere avlagt løfte (ex voto = etter løfte). Grensen mellom votivoffer og andre offer er ikke tydelig, men en votivgave i strikt betydning skal bare gis dersom bønningen som har gått forut for den, er blitt oppfylt. Votivkulten kan sammenlignes med en handelsavtale med guddommen. Dersom den ene part ikke oppfylder sin del av avtalen, er heller ikke den annen part forpliktet. I en videre sammenheng kan termen også brukes om et offer som skjenkes samtidig med at giveren ber

---

<sup>101</sup> Mauss 1995:35-36.

<sup>102</sup> Berg 2013:74, 110; Berntson, Nilsson og Wejryd 2012:56; Rasmussen og Thomassen 2002:222, 230-231; Schumacher 2005:110-113.

<sup>103</sup> Dette er dokumentert i jordebøker fra middelalderen. Se for eksempel OEJ.

<sup>104</sup> Rasmussen T 2009:370.

<sup>105</sup> Rasmussen T 2009:372.

<sup>106</sup> Kylli 2012:120; Fellman 1912:405; Anderzén pers.medd. 2012; Tilikirja 1702-1759, Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA; Kirkon tulojen ja menojen tilit 1763-1803, Enontekiön kirkonarkisto, Gla:1, OMA; Kautokeino kirkeistol 1723-1792, Kautokeino sogneprestkontor, kat 325, nr. 12, SATØ.

om hjelp eller i alminnelighet uttrykker sin respekt til guddommen. Innen kristendommen blir votivkulten ofte forbundet med helgenkult og forbønn.<sup>107</sup> Egentlige votivkirker er bygget etter et bestemt, situasjonsbetinget løfte av en eller flere personer. I kystområdene finnes en del kirker som skal være bygget etter løfte gjort i havsnød.<sup>108</sup> Dette blir også tatt opp av danske Henning Henningsen som sier at en votivgave har en snevrere betydning enn en offergave. En votivgave gis først etter at det kritiske punktet er overstått, mens en offergave gis på forhånd, uten at det stilles betingelser om at høyere makter skal hjelpe.<sup>109</sup> Anne Eriksen bruker termen gavekirke om kirker som har sitt utstyr og opphold fra gaver, dette kan både omfatte votivgaver og gaver som er gitt med en annen motivasjon. Svært mange kirker har mottatt votivgaver, og i en del tilfeller finnes det sagn om hvordan gjenstandene har kommet til kirken. Dette dreier seg da ofte om store, kostbare gjenstander. Eriksen peker også på at mange av sagnene er like, og at det må dreie seg om vandresagn. Ellers skriver hun at det er fare for at enkelte bygdebokforfattere har tolket alle gaver til kirka som votivgaver. Votivkulten har ofte blitt knyttet til helgenkult og forbønn.<sup>110</sup> Eriksen definerer lovekirker som kirker der votivgaver har vært en institusjonalisert skikk over lengre tid, og der det går frem av kildene i hvert enkelt tilfelle at kirka er ei lovekirke. Slike gaver kan ha ulik karakter, der Eriksen trekker frem penger som skal bidra til underhold av kirka, samt lys, liturgisk utstyr og prydgjenstander.<sup>111</sup> Gavekirker skiller seg lite fra lovekirker, men Eriksen omtaler dem som kirker som blir opprettholdt gjennom gaver.<sup>112</sup> Begrepet offerkirker brukes ikke av Eriksen, men det blir brukt av den svenske historikeren Monica Weikert i hennes doktoravhandling *I sjukdom och nöd. Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*. Hun definerer termen offerkirke som ei kirke som ble ansett å besitte en særskilt kraft, noe som gjorde at en gave, eller et offer, til kirka økte sjansen til å bli bønnhørt.<sup>113</sup>

#### 4.2.2.2 Kirkeoffer i Torne lappmark

Det har vært relativt lite fokus på offerskikkene i kirkene i Sápmi, og de har blitt tolket ulikt av forskerne. Monica Weikert betrakter kirkene i Enontekis og Jukkasjärvi som offerkirker, på lik linje med øvrige kirker i Sverige som hun definerer som offerkirker eller lignende.<sup>114</sup>

---

<sup>107</sup> Eriksen 1986:49.

<sup>108</sup> Eriksen 1986:51.

<sup>109</sup> Henningsen 1950:45.

<sup>110</sup> Eriksen 1986:49.

<sup>111</sup> Eriksen 1986:49.

<sup>112</sup> Eriksen 1986:51.

<sup>113</sup> Weikert 2004:4.

<sup>114</sup> Weikert 2004:56 – 57.

Hun har funnet til sammen 74 offerkirkene, der de fleste er konsentrert til stiftene Växjö og Skara i det sør-østlige Sverige. I Härnösand stift har hun kun funnet tre offerkirker, Enontekis<sup>115</sup> og Jukkasjärvi helt i nord og Sånga i den sørlige delen av stiftet. Som kilde for funnene viser hun til menighetenes regnskapsbøker i kirkearkivet i henholdsvis Härnösand og Uleåborg, samt det tidligere nevnte Bygdéns *Herdaminne for Härnösands stift*. Bygdén sier at Enontekis kirke og dens skytspatron hadde rykte for hjelpsomhet i alle farer og havsnød blant befolkningen på norsk side.<sup>116</sup> Disse opplysningene stammer fra den svenske botanikeren Johan Erik Forström, som under en ekspedisjon til Enontekis og videre over til Tromsø i 1800, ble fortalt dette av sin vert, sognepresten Erik Grape:

Kyrkoherden Grape underrättade mig, huru vidskepelsen hufvudsakligen bidrager till Enontekis kyrkoinkomster. På hela norska sidan härskar den fördomen, att Enontekis`kyrka eller dess patron är ganska hjälpsam uti alla faror, hvarföre också vid alla vådliga händelser, såsom då de frukta för storm eller ock på ett eller annat sätt äro uti sjönöd, gifves vanligtvis ett löfte att om allt lyckas, skall något visst skänkas till Enontekis`kyrka. Också fullgöras dessa löften på det nogaste, af fruktan att blottställa sig en annen gång för kyrkpatrons vrede; ibland andra förändringar skickas årligen en hel hop vaxljus, hvilka för kyrkans räkning bortsäljas under deras vintermarknad och ting, som hållas på samma tid.<sup>117</sup>

Også Erik Grape selv har skrevet om dette: “Ifrån Norrige offras årligen vaxljus och penningar til denne (Enontekis) kyrka, så som hjälpsamare än deres egne i Tromsö, Lungen, Carlsö, Skierföe och Kautokeino”.<sup>118</sup> Utfra dette virker det som Enontekis kirke fungerte nærmest som ei votivkirke eller gavekirke, slik Anne Eriksen definerer det, selv om det ikke var snakk om kostbare gjenstander. I alle fall kan den ha fungert slik for befolkningen på norsk side. Det ser ut til å ha vært knyttet en lignende praksis til Kautokeino kirke, ifølge den norske presten Fredrik Rode som virket der på 1800-tallet: “Det hender enkelte ganger at folk i nød gjør løfter til kirken i Kautokeino”.<sup>119</sup> Rode hevder denne skikken skyldtes overtro, men skriver at bedre opplysning hadde nesten avskaffet dette i hans tid. Likevel kom folk, også fra fjerntliggende sogn, fortsatt med gaver til kirka, som de hadde lovet i en nødssituasjon.

---

<sup>115</sup> Enontekis kirke lå i Markkina, på nåværende finsk side av riksgrensa. Prestegjeldet omfattet områder på begge sider av nåværende riksgrense frem til 1810.

<sup>116</sup> Weikert 2004:54.

<sup>117</sup> Bygdén 1923(II):61 ff; Forsström 1917:115.

<sup>118</sup> Grape 1969:7.

<sup>119</sup> Rode 1842:258.

Bygdén sier ingenting om Jukkasjärvi kirke som en offerkirke. Sölve Anderzén har opplyst om at skikken med å ofre oster på alteret ble kritisert fra kirkelig hold, og beskrevet som en “oskikk” på 1770-tallet.<sup>120</sup> Dessverre studerer ikke Weikert offerskikken i Enontekis og Jukkasjärvi nærmere. Hun nevner overhodet ikke kirkene i Kautokeino og Utsjoki, som hørte til Härnösand stift frem til midten av 1700-tallet, da hennes avhandling er geografisk avgrenset til det nåværende Sverige.

Offerskikkene i Utsjoki kirke er imidlertid beskrevet av den finske historikeren Ritva Kylli, i hennes avhandling *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742 – 1886*. En annen finsk historiker Bill Widén, tok opp dette temaet allerede i 1957 i avhandlingen *Det lappska prästerskapet under 1600-talet*, der utgangspunktet er såkalte *offerlängder* fra Enare i perioden 1731 – 1745. Verken Widén eller Kylli forbinder Utsjoki og Enare kirker med offerkirker. Derimot ser de en sammenheng mellom disse offerskikkene og praktiseringen av ofring innenfor den samiske religionen. Widén sier at til tross for at samene klagde over høye avgifter til prestene, var de ikke sene med å bære offergaver til kirka.<sup>121</sup> Han skiller dermed mellom avgifter som skulle betales til presten og gaver av frivillig karakter, som Widén kaller offergaver. Prestene i de svenske lappmarkene fikk sin lønn i korn. I tillegg skulle prestene ha lønn for utføring av ulike tjenester, som jordfesting og vielser. Andre avgifter til kirka var *pungpenningar* og *duukpenningar*, som finnes hyppig i kirkeregnskapene fra Torne lappmark. Det første var kollekt, mens det andre var en pliktig avgift kirkegjengerne betalte for å gå til nattverd.<sup>122</sup> I likhet med Kylli mener Widén at skikken med offergaver hadde røtter i den samiske religionen. Dette var en sedvane fra førkristen tid, skriver han, da samene ofret til gudene ved store steiner, ved foten av høye berg, og ved innsjø- og elvestrendene.<sup>123</sup> Videre sier han at kirka utvilsomt ville ha støtt på motstand fra samenes side, dersom den hadde nektet alt offer. I stedet for å nekte samene å ofre, ble skikken flyttet inn i kirka. Widén mener dette var en skikk som var etablert på 1600-tallet, og som levde videre på 1700- og 1800-tallet.<sup>124</sup> Fra 1600-tallet finnes det flere kilder som nevner ofring i kirka, og Johannes Tornæus setter det i forbindelse med ofring til *sieidit*. Både han og Olaus Sirma nevner ofring av reinskinn på alteret. Tornæus skriver dette:

---

<sup>120</sup> Sölve Anderzén pers.medd. 2012.

<sup>121</sup> Widén 1957:83-84.

<sup>122</sup> SAOB: [http://www.saob.se/artikel/?seek=pungp%C3%A4nningar&pz=2#U\\_P2273\\_151747](http://www.saob.se/artikel/?seek=pungp%C3%A4nningar&pz=2#U_P2273_151747);  
[http://www.saob.se/artikel/?show=duk-penningar&unik=D\\_2173-0300.8eWa&pz=3%20-%20U\\_D2173\\_184931](http://www.saob.se/artikel/?show=duk-penningar&unik=D_2173-0300.8eWa&pz=3%20-%20U_D2173_184931)

<sup>123</sup> Widén 1957:83.

<sup>124</sup> Widén 1957:85.

När deras Renkalfwar dö, offra dhe en kalfhudh på Altaret under Prästens Fötter, och på Predikestole wäl många, med hufwudet, hornen och klöfwarna sammanhängiande, (hwilka dhe sijna Seiter fordom offrat hafwa) twifwels utan, at dhe där igenom en bättre lycka förwänta.<sup>125</sup>

I 1687 ble det gjennomført en ransaking i svensk lappmark for å finne ut om noen fortsatt dyrket den samiske religion. I Jukkasjärvi svarte allmuen at de hadde brukt trommer eller *kåbdes* til denne dag, men kun i enfoldighet, etter deres forfedres skikk, og for å *winna godh lycka*. Offerstedene brukte de ikke mer.<sup>126</sup> Da kapellanen i Enontekis, Olaus Sirma, ble spurt om det samme på sin menighets vegne, hevdet han at han ikke visste om noen annen overtro enn at de lovet et reinskinn til kirka dersom sykdom eller noe annet hadde tilstøtt dem, i forhåpning om at sykdommen skulle lindres eller forminskes. Allmuen lovet innfor retten å slutte med dette.<sup>127</sup> Ifølge Sirma selv hadde han tidligere formant menigheten om å slutte med denne typen ofring. Likevel virker det ikke som at han så på dette som avgudsdyrkelse på lik linje med bruk av tromme, joiking og ofring til sieidi.

Under rettssaken mot ham selv i 1692 ga Anders Povelsen en forklaring om ofring i kirka, som har store likhetstrekk med det som kommer frem i regnskapsbøkene fra Torne lappmark. En av figurene på runebomma beskrev han som den kirka han hadde tilhold ved, og som både han og andre ofret til; voksløys, penger og annet.

...dog offerer ingen med mindre de blif(ue)r hiulpen, huilchet offer, de siden lefuerer til Presten til dend Rette Kirche, som denne afmalede haf(ue)r sin bemerchning af, item naar nogen er Syg, eller haf(ue)r Modgang paa Reen eller andet ont er nogen Vederfaret, da bediss oc lofuiss til denne Kirche, oc naar saa nogen blif(ue)r hiulpen da faar Kirchen huis lofuet er,<sup>128</sup>

Offerskikken Povelsen forteller om her har likhetstrekk med votivkulten, siden gaven først blir gitt til kirka etter at den kritiske fasen er overstått.

---

<sup>125</sup> Tornæus 1983:41.

<sup>126</sup> Larsen og Rauø 1997:156.

<sup>127</sup> Larsen og Rauø 1997:159.

<sup>128</sup> Willumsen 2010:383.

En gjennomgang av regnskapsbøkene for kirkene i Enontekis, Kautokeino og Utsjoki fra 1700-tallet bekrefter at det var svært utbredt å gi gaver til kirka.<sup>129</sup> Disse gavene kommer ikke inn under kategoriene *pungpenngar*, *duukpenningar* eller andre avgifter til prest eller kirke, men benevnelsene *offer* og *offerpenningar* brukes i blant om slike gaver.<sup>130</sup> Kollekten eller pungpengene ble for alvor innført i Utsjoki og Kautokeino først i 1727/1728, men den fikk ikke særlig stor oppslutning, heller små summer kom inn. Verken denne gaven eller de pliktige *duukpenningane* ble ført opp i regnskapsboka under givernes navn. Noe av dette kan ha blitt betalt i reintunger og skinn fra vilt, som ofte forekommer uten giver under posten inntekt. Uansett ser det ut til at menighetslemmene prioriterte å gi frivillige gaver som ble innskrevet i regnskapsboka under fullt navn; der også type gave, gavens verdi, samt giverens hjemsted ble oppgitt. Selv om det er noen lokale forskjeller, er de vanligste gavene i alle kirkene penger, voksllys, skinn fra vilt, ost av reinmelk og diverse produkter av reinskinn. Giverne er unge og gamle, gifte og ugifte, kvinner og menn, både folk som hører til sognet og folk fra nabosognene i innlandet og ved kysten. De fleste giverne var samer, men også finner, svensker og nordmenn var representert blant giverne. Både nybyggere, handelsmenn, prester, prestekoner, klokkere og kateketer forærte gaver til kirka. Mens innlandssamene gjerne ga skinn fra vilt, reinoster og andre produkter fra reinen, ga de andre gruppene stort sett voksllys og penger som offergave. Likevel var det også samer fra innlandet som ga voksllys, slik som den *danske* lensmannen i Kautokeino, Rasmus Syrtsson (Sjulsson).<sup>131</sup> Den nybygde St. Ulrica kirke fikk en rekke gaver, blant annet *en skiön klocka* fra kongen og en vakker lysekrone fra den rike reindriftssamen Hans Jonsson.<sup>132</sup> Men slik flotte gaver hørte til sjeldenhetene, og få av samene ga metallgjenstander. To unntak her er Brita Aslaksdotter fra Utsjok, som ga en liten sølvring, verdt 3 daler og 22 øre, til Kautokeino kirke i 1742,<sup>133</sup> og Agneta Germundsdotter fra Porsanger, som i 1738 forærte to par små søljer i sølv til kirka i Utsjoki.<sup>134</sup>

Kautokeino kirkestol fra perioden 1723 – 1792 viser at giverne var hjemmehørende på en lang rekke steder både på norsk og svensk-finsk side. I tillegg til Kautokeino, var det folk fra

---

<sup>129</sup> Tilikirja 1702-1759, Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA; Kirkon tulojen ja menojen tilit 1763-1803, Enontekiön kirkonarkisto, GI:1, OMA; Kautokeino kirkestol 1703-1792, Kautokeino sogneprestkontor, kat 325, nr. 12, SATØ.

<sup>130</sup> Tilikirja 1702-1759 (1707, 1709, 1715), Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA.

<sup>131</sup> Kautokeino kirkestol 1703-1792 (1734 s.), Kautokeino sogneprestkontor, kat 325, nr. 12, SATØ; Larsen og Rauø 1999(b):81; Dansk-norske myndigheters lokal samisk lensmann, også kalt *finnelensmann*.

<sup>132</sup> Tilikirja 1702-1759 (1715), Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA.

<sup>133</sup> Kautokeino kirkestol 1703-1792 (1742 s.126), Kautokeino sogneprestkontor, kat 325, nr. 12, SATØ.

<sup>134</sup> <http://digi.narc.fi/digi/view.ka?kuid=6099501>.



Karasjok, Ávjovárri, Utsjoki, Laksefjord, Porsanger, Hammerfest, Alta, Kvænangen, Nordreisa, Skjervøy, Rounala, Enontekis, Peltovuoma, Muonio, Kittilä, Pello, Övertorneå, Torneå og Uleåborg.<sup>135</sup> Det går ikke frem av kirkeregnskapene fra Enontekis og Kautokeino om gavene ble gitt med en særskilt hensikt, for eksempel på bakgrunn av et løfte til en skytshelgen, slik Grape og Forsström skriver om.

Regnskapsboka for Utsjoki annekssogn/sogn for perioden 1702 – 1759 viser at St. Ulrica kirke fikk årlig en rekke gaver av navngitte personer, slik det også var i Kautokeino og Enontekis. De fleste var samer som tilhørte denne menigheten, men blant giverne var det også mange samer fra Enare, Varanger, Tanafjorden, Laksefjord og Porsanger. I tillegg ga også de finske nybyggerne i Karasjok og Polmak gaver til kirka.<sup>136</sup> Det spesielle her er at for årene 1751 og 1752, har presten Anders Helander påført hvorfor vedkommende giver har forært gaven. Dette er kun oppført disse to årene. Vanlige begrunnelser for å gi gavene til kirka er knyttet til hell med fangsten, og til egen, familiemedlemmers og reinflokkens helse.<sup>137</sup> Også en av kirkens egne menn, den unge kateketen Isaac Tornensis, ofret til kirka mot en gjenytelse. Den 1. desember 1751 ga han 18 øre for gjenvinning av helsen.<sup>138</sup> Isaac Tornensis var fra Kautokeino og sønnesønn til sogneprest Anders Tornensis (1682-1705). Rundt kirka i Kautokeino hadde det vokst opp en liten fast bosetting med finsttalende prest, klokker og deres familier. Morsslekta til Isaac Tornensis var samisk, slik at man må anta at han var hjemme i begge kulturer. Også rundt kirka i Utsjoki hadde det begynt å vokse frem en lignende bosetting. Isaac Tornensis var gift med Helanders søster, Catharina. Mens Helander som hadde bakgrunn fra det svensk-finske borgerskapet i Torneå var gift med Margareta Isaksdatter Tornberg. Hun var prestedatter fra Övertorneå, og en slektning av Tornensis.<sup>139</sup> Også disse donerte gaver til kirka, men uten at det ble knyttet til noen spesiell gjenytelse. Man kan stille spørsmål ved om det hadde sammenheng med deres bakgrunn, og at ofring på et slikt grunnlag egentlig ikke var godtatt helt innenfor kirka. Rundt 30 år tidligere var den norske misjonæren Elias Heltberg vitne til at samene i Utsjoki ofret reinskinn, oster og penger, som skulle anvendes til kirkas underhold.<sup>140</sup> Dette skjedde da Heltberg holdt prekener

---

<sup>135</sup> Kautokeino kirkestol 1703-1792 (1708 s.13, 1719 s.37, 1726 s.64, 1727 s.66-68, 1728 s.72, 1729 s.76, 1730 s. 78-80, 1732 s.90, 1742 s.126), Kautokeino sogneprestkontor, kat 325, nr. 12, SATØ.

<sup>136</sup> Tilikirja 1702-1759 (1708, 1709, 1710, 1713, 1715,1716, 1717, 1719, 1720, 1722, 1736, 1737, 1744, 1745) Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA.

<sup>137</sup> Tilikirja 1702-1759 (16. februar 1751, 1.mars 1751, 14. april 1751, 26. januar 1752, 1.mars 1752, 25. mars 1752), Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA.

<sup>138</sup> Tilikirja 1702-1759 (1.desember 1751), Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA.

<sup>139</sup> Rasmussen S 2011:62- 69.

<sup>140</sup> Hammond 1787:795-796.

i St. Ulrica kirke under den svenske julehelga.<sup>141</sup> Han skriver ikke noe om at gavene skulle ha blitt gitt med håp om en gjenytelse eller som takk for en ytelse. Som nevnt går dette heller ikke frem av regnskapene for de øvrige årene. Men på bakgrunn av regnskapene for 1751 og 1752, og annet kildemateriale som jeg har vist til, mener jeg det er nærliggende å anta at offergavene ble gitt med en spesiell hensikt. Dette må da tolkes som at ofringene ble gjort utfra et løfte om en gjenytelse fra høyere makter, eller fordi de hadde gitt et løfte til høyere makter om å gi en gave om dersom løftet ble innfridd. Spørsmålet er om dette bør tolkes innenfor rammene av den samiske religionen eller kristendommen. I underkapittelet 4.2.2.4. Tolkning av faste- og offerskikkene vil jeg diskutere dette nærmere.

#### 4.2.2.3 Kirkeoffer i Finnmark

Regnskapsbøker for Finnmark prosti viser at personer bosatt i fjordene og på kysten av Finnmark ga gaver til kirkene der. Jeg har registrert at slike gaver ble gitt til kirkene i Alta/Talvik, Sværholt, Kjølvik, Hammerfest, Ingøy og Vadsø.<sup>142</sup> Samer ga i større grad enn nordmenn frivillige gaver, men gavene ble gitt i langt mindre omfang enn det som var vanlig i Torne lappmark. De fleste årene var det kun et fåtall personer som ga gaver, andre år er det ingen slike gaver. Slik som i Torne lappmark var dette gaver som ble gitt i tillegg til vanlig tiende og betaling for andre tjenester. Både samer og nordmenn ga tiende, der fisketienden var den viktigste. Andre produkter som ble gitt i tiende i Finnmark var tran og multebær. Disse produktene ble ikke gitt som frivillig gave. Den vanligste frivillige gaven var penger. Andre gaver forekom også, men ble gitt mer sjeldent, slik som Jonn Nielsen som i 1716 ga et reinskinn til Sværholt kirke.<sup>143</sup> Den kjente noaidien Simon Henriksen Stub<sup>144</sup> i Porsanger forærte et voksllys til Kjølvik kirke.<sup>145</sup> At han valgte å gi nettopp voksllys, er ikke så underlig siden dette var en mye brukt offergave i Torne lappmark, der han kom fra. Samiske kvinner, som var svært aktive givere i kirkene i Torne lappmark, er helt fraværende i kildematerialet for Finnmark. Dette gjelder også samiske kvinner fra fjordene i Finnmark som ofret til kirka i

---

<sup>141</sup>Danmark-Norge innførte den gregorianske kalenderen i år 1700, mens Sverige (og Finland) brukte den julianske kalenderen helt frem til 1753. Dette hendte dermed på nyåret etter norsk kalender. Presten i Koutokeino pastorat Johannes Tornberg d.y. kunne ikke komme, og menigheten oppfordret Heltberg til å preke i kirka i stedet.

<sup>142</sup> Finnmark kirkeregnskap (3006) 1689 -1693 + 1694-1699 (Alta 1690, s.6; Sværholt 1691, s.22; Kjølvik 1693, s.30; 1697, s.98); Finnmark kirkeregnskap (3007) 1701-1714 (Vadsø 1713, s.45); Finnmark kirkeregnskap (3008) 1712-1720 (Sværholt 1710 s. 86; 1712 s.87; Hammerfest 1714; Ingøy 1714), Amtmannen i Finnmark, SATØ.

<sup>143</sup> Finnmark kirkeregnskap (3008) 1712 -1720 (Sværholt kirke 1716), Amtmannen i Finnmark, SATØ.

<sup>144</sup> Han blir også kalt Simon Kjæs etter plassen han bodde på i Porsanger. Se Hanssen 1986:68,88.

<sup>145</sup> Finnmark kirkeregnskap (3006) 1689 -1693 + 1694-1699 (Kjølvik kirke 1693, s. 30), Amtmannen i Finnmark, SATØ.

Utsjoki, for eksempel Gunilla Thorsdotter fra Tanafjorden som både i 1710 og 1713 ga en pengegave til St. Ulrica.<sup>146</sup> Også kvinner fra Varanger, Laksefjord og Porsanger forærte penger til denne kirka. Det ser dermed ut som at de samiske kvinnene deltok mer aktivt i Utsjoki kirke, enn i den finnmarkskirka de egentlig tilhørte. Til tider var det stor utflytting fra innlandssiidaene til sjøsamiske områder. Dette gjenspeiler seg i navnetilfanget, der ett titalls personnavn går igjen i begge områder, noe som gjør det komplisert å identifisere enkeltpersoner som innflyttere til fjordområdene. Noen slo seg ned som sjøsamer ved fjordene, mens andre var offisielt reindriftssamer i Norge, men fortsatte å bruke innlandsområdet som vinterbeite. For disse var St. Ulrica kirka den nærmeste kirka i vinterhalvåret, i tillegg medførte språksituasjonen at de foretrakk denne kirka fremfor de norske kirkene.

Elias Heltberg forteller at juleaften år 1719 kom det noen reindriftssamer fra Tana, som ville gi penger til kirkens utsmykning. Med Hammonds ord lyder det slik:

Juleaften, dette Aar 1719, komme nogle Tana Field-Finner og begierede at hr.

Heltberg vilde Juledag, lade synge til Offer, da de agtede, paa Alteret av give noget, til Kirkens videre Prydelse, bedende , at det og, til samme Kirke maatte anvendes; tvende indsatte Værger modtog Pengene til Bevarelse.<sup>147</sup>

Knud Leem skriver om at samene ga gaver til kirka for helbredelse av syke. ”For *Syges helbredelse lovede de Gaver til Kirken; hvorved af somme brugtes den Skik at fare ud paa Vandet, vende Baaden 3 Gange om efter Solens Gang og dybt bukke sig; Bemeldte Løfte kaldede man: Kirkoi Zhjuorvot, i.e.a at raabe til Kirken*”.<sup>148</sup>

#### 4.2.2.4 Tolkning av faste- og offerskikkene

Denne gjennomgangen har vist at samer i Finnmark og i deler av svensk lappmark både fastet på visse fastedager og ofret i kirkene. Dette var ikke ritualer som formelt sett hørte hjemme i de lutherske kirkene. I etter-reformatorisk tid ser fasteskikken ut til å ha vært mest utbredt i Varanger, der man i tillegg til de katolske fastedagene hadde noen ekstra fastedager. Tornæus sier ingenting om fasteskikker i Torne lappmark. Men dette må ses i sammenheng med hvordan han generelt unnlater å fortelle om katolske skikker, og kan ikke tas til inntekt for at de ikke eksisterte, eller hadde eksistert. Dette særlig med tanke på Rheens opplysninger om

---

<sup>146</sup> Tilikirja 1702-1759 (1710, 1713), Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA.

<sup>147</sup> Hammond 1787:792.

<sup>148</sup> Leem 1975:498.

fasteskikker blant lulesamene. Likevel bør ikke Tornæus' utlegninger av kristendommens og kirkas posisjon blant tornesamene kun betraktes som hans egne ønsker om å presentere samene som gode lutherske kristne og ham selv som en dyktig prest og misjonær. Luthersk kristendom hadde blitt forkynt i Torne lappmark fra midten av 1500-tallet av, noe som ble intensivert da området hadde egen samisktalende prest i perioden 1606-1614. Også Tornæus selv hadde sørget for en grundigere opplæring av menighetene i Torne lappmark i den 30-årsperioden han hadde hatt ansvaret før kilden ble skrevet, der samisk språk ble brukt i tillegg til finsk. Til sammen kan dette ha ført til en sterk nedtoning av katolske skikker. Men med tanke på det vi ellers kjenner til om tidlige kristne spor i Torne lappmark, er det lite trolig at katolske fasteskikker var totalt ukjente for dem. En mulig årsak til forskjellen mellom samene i Torne lappmark og samene i Varanger på dette området, kan dermed være at varangersamene ikke hørte luthersk forkynnelse på samisk. Som nevnt i artikkelen "Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period" ble det på slutten av 1600-tallet holdt gudstjenester i de samiske bosettingsområdene i indre Varanger tre ganger årlig, i tillegg til at samer derfra besøkte Vadsø kirke. Fasteskikkene i Finnmark ser ut til å ha oppstått og blitt videreført innenfor rammene av en synkretistisk religionsform, der trekk fra både samisk religion og katolisismen virket sammen.

I motsetning til fasteskikkene var offerskikkene mye mer utbredt i kirkene i Torne lappmark enn i Finnmark. Hvordan skal disse ofringene forstås? Var dette offerskikker som var overført til kirkerommet fra sieidi? Var det såkalte offerkirker som stod under beskyttelse av en skytshelgen eller ble kirkene tilskrevet en spesiell åndelig kraft? Eller kan offerskikken og de aktuelle kirkene knyttes til andre ritualer eller tradisjoner innen den katolske kirka?

Ingen av disse kirkebyggene var fra katolsk tid, siden kirkene i Enontekis og Jukkasjärvi ble bygget tidlig på 1600-tallet, og kirkene i Kautokeino og Utsjoki på begynnelsen av 1700-tallet. Man kjenner heller ikke til noen tradisjoner knyttet til katolske relikvier i disse områdene. Men kan tradisjonen likevel skrive seg fra katolsk tid, og at dette var sjelegaver? Flere av de norske misjonærene forteller om samenes tro på ulike riker eller verdener der menneskene havnet etter døden. Det går frem av kildene at det både var snakk om forskjellige stadier i tilstanden mellom levende og død, og ulike nivåer og kvaliteter på disse verdenene. Hvor den døde havnet hadde sammenheng med vedkommendes oppførselen mot gudene ifølge Leem som siterer en anonym forfatter<sup>149</sup>:

---

<sup>149</sup> Opplysningene hos denne anonyme forfatteren stammer fra sørsamisk område, og bygger på manuskript av Thomas von Westen (Rydving 1995:61-62).

*Radien skal og tage de Døde til sig, naar de en tid lang efter Døden haver været i Dødningernes Rige, hvilket er et stykke neden i Jorden, hvorom herefter skal meldes; men de, som formedelst deres Ulydighed imod deres Guder komme til Rota Land, som er saare dybt neden i Jorden, og ikke udi Dødningernes Land, kommer ikke heller til Radien, men blive altid udi Pinen hos Rota.*<sup>150</sup>

En rekke forskere har betraktet disse og lignende oppfatninger som påvirkning fra katolsk kristendom, slik Louise Bäckman redegjør for i sin bok *Sájva*.<sup>151</sup> En vanlig tolkning er at jábmeáibmu (de dødes verden) ses på som skjærsilden, rotaáibmu som helvete og radienáibmu som himmelen.<sup>152</sup> May Lisbeth Myrhaug hevder at eskatologi, læren om de siste ting, fikk innflytelse på samisk tro i henhold til hva som skjer etter døden, deriblant skjærsilden. Den svenske religionsviteren Rolf Christoffersson relaterer tre symboler som finnes på Anders Povelsens tromme til skjærsilden, men dessverre uten noen forklaring.<sup>153</sup> Disse symbolene kaller Povelsen for henholdsvis *Hilvet Tol* (Helvetdolla), *Hilvet Tarve Giedme* (Helvet darvegiedme) og *Hilvet Haufd* (Helvet havdi)<sup>154</sup>. Under rettsaken forklarer Povelsen dette som helvetes ild, som brenner menneskes sjeler i helvete, helvetes tjærekjele som koker menneskenes sjeler i helvete, og helvetes grav, dit kaster Gud alle mennesker som tror på djevelen.<sup>155</sup> Også den tidligere nevnte tromma i *Lapponia* har et symbol kalt *Helvetes kittel*, i tillegg til flere andre symboler angående døden, helvete og djevelen.<sup>156</sup> Alle de tre beskrivelsene til Povelsen<sup>157</sup> minner om generelle beskrivelser av både helvete og skjærsilden, som et sted med pinsler og ild. Jeg mener at det dermed ikke er mulig å avgjøre utfra dette om disse figurene skal betraktes som symboler på skjærsilden eller helvete. Likevel må man anta med støtte i opplysningene fra misjonærene at skjærsilden var kjent for samene i Finnmark og Torne lappmark, men dermed er det ikke sagt at offerskikkene slik de ble praktisert i tidlig nytid kan forbindes med skjærsilden. En slik kobling kan ikke gjøres utfra kildene. I Utsjoki ble ofringene gjort for de levende og deres velbefinnende, enten for egen eller slektingers

---

<sup>150</sup> Leem 1975 (1767):410.

<sup>151</sup> Bäckman 1975.

<sup>152</sup> Fritzner 1876:78-79; Krohn 1905:157 i Bäckman 1975:95; Myrhaug 1997:33; Reuterskiöld 1912:97.

<sup>153</sup> Christoffersson 2015:195.

<sup>154</sup> Moderne nordsamisk form etter Solbakk 2009:29.

<sup>155</sup> Willumsen 2010:384.

<sup>156</sup> Schefferus 1956:163-164.

<sup>157</sup> I artikkelen "The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process" har jeg hevdet at Anders Povelsen trolig kom fra Jukkasjärvi. Povelsens kristendomssyn, eller hans tolkning av kristendommen, ble dermed mest sannsynlig dannet mens han bodde i dette området som barn og ungdom.

helbredelse og opprettholdelse av helse, eller for lykke med fiske, fangst eller reindrift. Dette samsvarer med begrunnelser som ble gitt for hvorfor man ofret til sieidi innenfor den samiske religionen. Selv om vi ikke kjenner til bakgrunnen for hvorfor den samiske befolkningen i andre deler av Torne lappmark og i fjordene i Finnmark ofret, er det nærliggende å anta at også det var med samme begrunnelse. Dette stemmer også med Anders Povelens forklaring.

Offerskikken slik den ble praktisert av befolkningen i Nord-Troms, ser ut til å ha hatt en noe annen karakter. Det fremstår nærmest som en annen type offerskikk. Slik Grape og Forsström forklarer offerskikken blant folk på norsk side, var den nært knyttet til troen på at en skytshelgen hadde hjulpet dem i havsnød, etter at de hadde avgitt løfte om å forære en gave til Enontekis kirke. Det blir også fremholdt at kirka innehar en spesiell kraft. Kirka ser dermed ut til å ha blitt oppfattet som en votivkirke eller gavekirke av dem. Muligens fungerte også Kautokeino kirke på lignende måte for givere utenfra.

Fra kirkas side kan dette ha blitt betraktet som en kristen skikk med røtter i den katolske kirka, og dermed blitt godtatt av kirka i etterreformatorisk tid. Likevel kan givene, både samer og andre, ha tolket ofringene og hensikten med den annerledes enn det kirka gjorde.

## 4.3 Gravskikker

### 4.3.1 Førkristne og kristne gravskikker

I forskningen om graver og gravskikker har kristne samiske graver vanligvis blitt knyttet til misjonsvirksomheten og etableringen av kirker i etterreformatorisk tid, selv om det også har blitt nevnt at middelalderkirkegårdene på ytterkysten av Finnmark kan ha blitt brukt av samer.<sup>158</sup> I de senere årene har undersøkelser fra både Finnmark og Torne lappmark avdekket funn som peker mot kristen gravskikk blant samer allerede på 1300-1400-tallet. Dette gjelder en undersøkelse av kranier fra Rounala kirkegård i Torne lappmark, der de eldste er datert til 1300-tallet, og en undersøkelse av graver på Kirkegårdsøya utenfor Hammerfest i Finnmark, som er datert til 1400-tallet.<sup>159</sup> I begge tilfeller er det snakk om kristne graver som er anlagt på organiserte kirkegårder i områder der den samiske befolkningen var i majoritet på denne tiden. Selv om det ikke kan fastslås med sikkerhet, regnes det som meget sannsynlig at det er samer som er gravlagt der. I artikkelen *Churches in Finnmark County and Torne region in the*

---

<sup>158</sup> Svestad og Barlindhaug 2003:10.

<sup>159</sup> Thomas Wallerström pers. medd. 16.9.2015; Asgeir Svestad pers. medd. 12.10.2015.

*Early Modern Period* har jeg kort nevnt noen kristne samiske gravplasser og kirkegårder. Dette temaet vil jeg nå utdype, med en diskusjon rundt kategoriseringen av førkristne og kristne graver, og praksis fra tidlig nytid.

Graver og gravskikker blir kategorisert som enten kristne eller ikke-kristne, ofte kalt førkristne i forskningslitteraturen, utfra visse typiske trekk. Noe av utfordringen med denne kategoriseringen er at den til en viss grad blir knyttet til en tidsinndeling kalt førkristen og kristen tid.<sup>160</sup> Tidsinndelingen synes å ta utgangspunkt i at den samiske kristningsprosessen foregikk i perioden 1550/1600-1750.<sup>161</sup> Etter min mening er det problematisk å forholde seg til denne inndelingen, siden kristne impulser har påvirket den samiske kulturen i Finnmark og Torne lappmark fra 1300-tallet. Arkeologene Audhild Schanche og Asgeir Svestad nevner at denne tidlige kontakten med kristendommen kommer til syne i gravskikken, men de tolker dette som impulser av mer ytre karakter.<sup>162</sup> Jeg har likevel valgt å bruke benevnelsen førkristen i denne sammenheng, slik den rådende terminologien er.

Som førkristne samiske gravskikker har man tolket urgraver/grunne jordgraver i sand/grus, neversvøping, begravelse i pulk, gravgods.<sup>163</sup> Offerplasser og andre hellige steder finnes ofte i nærheten av graven. Jordgraver, begravelse i kiste, begravelse i klær, mangel på gravgods tolkes som kristne graver, eventuelt som samiske graver som er påvirket av kristendommen.<sup>164</sup> De kristne gravene finnes både på kirkegårder ved siden av kirker og på gravplasser uten kirker.<sup>165</sup> Dette må betraktes som idealtyper, som ikke alltid stemmer med virkeligheten. Undersøkelser av graver i Finnmark og i svensk lappmark har vist at begge kategoriene graver fremviser stor variasjon når det gjelder gravskikk. Elementer fra kristen gravskikk opptrer i samiske graver av førkristen type fra middelalderen av, mens det i kristne graver er funnet gravgods og andre trekk ved gravskikken som minner om praksiser av førkristen type.<sup>166</sup> Det er slett ikke entydig hvordan gravene skal kategoriseres. Dette gjelder særlig grunne jordgraver på øyer og holmer i Finnmark, som overtar for de samiske urgravene i løpet av seinmiddelalder/tidlig nytid. Kanskje hele problemstillingen er feil. Kanskje problemet er at vi ønsker at det skal være mulig å dele inn i en kristen og en førkristen

---

<sup>160</sup> Svestad 2007:41, 47-48; Svestad 2011:42-43.

<sup>161</sup> Svestad 2007:41, Schanche 2000:338.

<sup>162</sup> Schanche 2000:338; Svestad 2007:48.

<sup>163</sup> Schanche 2000:164, 192-197; Svestad 2007:45.

<sup>164</sup> Schanche 2000:336; Svestad 2007: 46.

<sup>165</sup> Svestad 2007:49.

<sup>166</sup> Manker 1961: 186, 192-194; Schanche 2000:212, 336; Svestad 2007:48-63.

kategori, mens datidens samer blandet elementer fra de to religionsformene, slik de også gjorde på andre områder.

Også middelalderens kristne gravskikker fra andre deler av Norden viser stor variasjon. Fra tidlig middelalder er det dokumentert graver både med og uten kister, med og uten svøp. Kistene kunne ha svært ulik utforming. Også uthulte trestammer (Guddal og Oslo) og neversvøping (Oslo) forekommer utenfor det samiske områder.<sup>167</sup> Gravgaver var heller ikke uvanlig i middelalderske kristne graver. Dette betyr likevel ikke at de nevnte trekkene ikke bør betraktes som samiske gravskikker innenfor de samiske bosetningsområdene. Flere trekk av det som blir kalt førkristen type, var i bruk langt opp i moderne tid, noen fortsatt på 1900-tallet. Det kan være grunn til å spørre om disse trekkene i lokalsamfunnene ble oppfattet som gravskikker knyttet til den samiske religionen eller om man betraktet dem som kristne gravskikker, eventuelt som kristne samiske gravskikker. Et eksempel på dette kan være pulkbegravelser, som var svært utbredt både i Finnmark og i svensk lappmark.

Forestillinger og praksiser knyttet til døden må betraktes som fenomen som er vanskelig å endre ved overgangen til en ny religion. Forholdet mellom levende og døde slektninger var en viktig del av den samiske religionen. De døde kunne både opptre som beskyttere og hjelpere for sine gjenlevende slektninger, men de kunne også forårsake sykdom og død<sup>168</sup>, slik jeg har vist under redegjørelsen om navngivning og dåp. Denne gjensidige relasjonen ble opprettholdt gjennom seremonier, ofringer, navneskikker og drømmer.<sup>169</sup> Også innenfor den katolske kristendomsformen var det en toveis kontakt mellom de levende og de døde, der begge parter hadde sine oppgaver til gjensidig hjelp for hverandre. Katolsk tro hadde dermed en del likhetstrekk med den samiske betraktningssmåten på dette området. Den protestantiske reformasjonen avskaffet offisielt sett kontakten mellom de to verdenene, bortsett fra at de døde kunne fremstå som forbilder for de levende.<sup>170</sup> Innenfor rammene av de evangelisk-lutherske kirkene kunne ikke de levende be helgenene gå i forbønn for seg slik som i den katolske kirka. En annen sak er at helgendyrkelsen fortsatte også i lang tid etter reformasjonen, men da mer i det skjulte. Dette «åpnere» forholdet mellom levende og døde i katolsk tro, kan ha gjort katolisismen mer forståelig for datidens samer, enn den lutherske kristendomsformen gjorde. Men disse likhetstrekkene skal heller ikke overdrives. Mens

---

<sup>167</sup> Nordeide og Thun 2013:186. (De viser til S.W. Nordeide: The viking age as a period of religious transformation: The christianization of Norway from AD 560 -1150/1200, Turnhout 2011: 298-302 og passim.)

<sup>168</sup> Schanche 2000:262.

<sup>169</sup> Schanche 2000:264.

<sup>170</sup> <https://www.tf.uio.no/forskning/prosjekter/pd/Prosjektbeskrivelse.pdf>



katolisismens helgener var fremmede mennesker, som ofte hadde levd i en fjern fortid, langt borte, var de døde i den samiske religionen deres egne nære familiemedlemmer. Når Jomfru Maria fikk en svært sentral stilling blant samene, mener man det kommer av at hun fikk samme rolle som den samiske gudinnen *Sáráhkká*. Både Rheen og Lundius vektlegger at samene var nært forbundet til forfedrene og ville følge deres skikker.<sup>171</sup> Pehr Högström som var prest i Gällivare i Lule lappmark på 1740-tallet, skriver at det var vanskelig for samene å legge av seg de hedenske skikkene, fordi de næret stor ærbødighet for og hadde høye tanker om sine forfedre.<sup>172</sup> Ifølge ham mente samene at forfedrenes skikker hadde både vært gode og lovlige, og at den samiske befolkningen hadde levd et rikere og lykkeligere liv før kristendommen kom. Også Isaac Olsens beretninger vitner om at samene i Finnmark var sterkt knyttet til forfedrene og den religiøse praksisen de hadde lært av dem, og at de satte dem svært høyt.<sup>173</sup>

#### 4.3.2 Gravskikker i Finnmark

Urgraver regnes som den mest typiske førkristne samiske gravskikken langs fjordene i Finnmark, særlig i Varanger, Laksefjord og Porsanger.<sup>174</sup> Disse gravene ble anlagt på luftige og tørre steder, i ur, under hellere eller store steiner. Likene ble sydd inn i never. Dyrebein og metallgjenstander, som smykker og jernkniver ble lagt i gravene. I løpet av seinmiddelalderen avtar omfanget av neversvøping, mens det blir vanligere at liket blir lagt i pulk, gjerne med never under eller over. På samme tid kommer det også inn klare trekk fra kristen gravskikk, som trekiste, vanlige samiske klær, krusifiks og markering med kors.<sup>175</sup> I tillegg avtar bruken av urgraver, mens grunne jordgraver på øyer og holmer overtar. I Finnmarksfjordene finnes det en rekke øyer med denne typen gravplasser. Noen av disse var vigslende gravplasser, men mange av de andre gravstedene er ikke daterte, og det er usikkert om de bør tolkes som førkristne eller kristne graver.<sup>176</sup> På noen av øyene finnes det både urgraver og jordgraver. Allerede på 1800-tallet mente flere forskere at dette var en overgangsform mellom urgravene og gravlegging på kirkegårder.<sup>177</sup> I vår egen tid har dette vært drøftet av Håvard Dahl Bratrein, Audhild Schanche og Asgeir Svestad. Bratrein skriver at det synes som om

---

<sup>171</sup> Lundius 1983:33; Rheen 1983:26.

<sup>172</sup> Högström 1980:173.

<sup>173</sup> Qvigstad 1910:23,100-101.

<sup>174</sup> Schanche 2000:161; Svestad 2007:45.

<sup>175</sup> Schanche 2000:335-336.

<sup>176</sup> Schanche 2000:341.

<sup>177</sup> Schanche 2000:341.

presteskabet utnyttet gamle hedenske gravplasser til kristne kirkegårder. Han anslår at dette skjedde i seinmiddelalderen eller på 1500-1600-tallet.<sup>178</sup> Til dette sier Schanche at dersom Bratrein har rett, må det bety at samene hadde tatt i bruk gravholmene allerede før de gikk over til kristen gravskikk. Med kristen gravskikk synes hun å sikte til gravlegging på kirkegårder. Hun mener det kan være flere mulige årsaker til hvorfor dette skjedde ved overgangen til tidlig nytid. En mulighet er at det kan det være initiert utenfra, ved at gravplassene ble utpekt av prester og embetsmenn som ville ha slutt på urgravskikken. Samtidig peker både hun og Svestad på at skikken med å gravlegge de døde på øyer og holmer har røtter tilbake til tidlig metalltid, og har hatt stor utbredelse også i samiske områder i Russland, Finland og Sverige. En annen mulighet er dermed at denne gravskikken kan ha hatt samme funksjon som urgravene; de døde og de levende skulle holdes adskilt fra hverandre. Schanche foreslår også at begravelserne på holmene beskyttet de døde mot de fremmede, samtidig som de levende kunne beskyttes mot de dødes reaksjoner på deres økende deltakelse i kirka og opphøret av ofringer til dem.<sup>179</sup>

I indre del av Varangerfjorden er det registrert grunne jordgraver på to små holmer, Sjøholmen (Várjavuonsuolu) og Løkholmen (Ávehat). På Sjøholmen finnes det også urgraver. Mange av utgravningene i Varanger ble foretatt i siste halvdel av 1800-tallet av handelsmannen og arkeologen Andreas Georg Nordvi, som var sønn av handelsmannen på Mortensnes i Nesseby.<sup>180</sup> Der vokste han praktisk talt opp på Nord-Norges største urgravfelt. Han har registrert særlig mange jordgraver på Løkholmen, der de døde lå i pulker, på sammennaglete bordstykker, i kister eller bare rett i jorda. Typiske samiske trekk som neversvøp og gravgaver er ikke funnet der. Nordvi mente dette var en kristen gravplass benyttet før kirkegården på Angsnes ble tatt i bruk i 1719.<sup>181</sup> Til tross for at han ikke tok hensyn til samenes motstand mot å forstyrre de døde, og det faktum at han kom fra en norsk innflytterfamilie, må han likevel ha hatt en viss kjennskap til lokal samisk kultur og tradisjonsstoff. Det er dermed god grunn til å ta på alvor hans syn på at de døde på Løkholmen må betraktes som kristne samer, i alle fall i betydelsen av at de var integrerte i kirka.

I Laksefjord finnes det jordgraver på Langholmen (Ratnjan) og Rypøya (Čoatni). Et funn av en knapp på sistnevnte sted, tyder på at grava kan være fra middelalderen. På Prestøya

---

<sup>178</sup> Bratrein 1968:25-27.

<sup>179</sup> Schanche 2000:340-342.

<sup>180</sup> Stylegar, Frans-Arne: [https://snl.no/Andreas\\_Georg\\_Nordvi](https://snl.no/Andreas_Georg_Nordvi), sist sett 29.4.2016.

<sup>181</sup> Schanche 2000:107.

(Juovvi, Ytre Langøy) i Porsangerfjorden, ikke langt fra der Kistrand kapell ble satt opp i 1719, finnes det både urgraver og jordgraver. Sognepresten i Kjelvik, Jens Madsen, innviet her en kirkegård før år 1686. Her skal det også ha stått et såkalt messehus, som var satt opp av lokale samer.<sup>182</sup> I tillegg er det registrert jordgraver på to andre øyer i indre del av Porsangerfjorden, på Sandholmen (Sáddesuolu) like utenfor Kistrand, og på Skjåholmen (Skadjasullot) lenger inn i fjorden. Ytterst ute i Porsangerfjorden, på Kirkeholmen ved Honningsvåg er det gjort utgravninger av samiske jordgraver. Også dette var grunne graver og likene lå i trekister. Det finnes i tillegg en udokumentert tradisjon om kirke på holmen.<sup>183</sup> I Revsbotn (Jáhkovuotna) i nåværende Måsøy kommune finnes en fortsatt levende tradisjon om kirke og kirkegård på Gressholmen (Gieddesuolu). Det er likevel uvisst om det har vært kirke der, da det ikke er registrert noen kirketuft, men på holmen har det vært både urgraver og jordgraver. Den samiske læreren Anders Larsen, som bodde i området tidlig på 1900-tallet, har fortalt om flere funn av likkister som lå svært grunt i jorda. Vadmel var brukt som liksvøp i ei barnekiste av uhøvlede bord.<sup>184</sup> Ut fra disse opplysningene og med tanke på at man ikke kjenner til andre gravplasser fra tidlig nytid i dette fjordområdet, er det meget sannsynlig at dette var en kristen gravplass. På kirkegårdsøya i Rypefjord ved Hammerfest har det vært en kirkegård, og som nevnt tidligere har nyere undersøkelser avdekket samiske begravelser der allerede på 1400-tallet. Asgeir Svestad som står bak undersøkelsen opplyser om at det er en del trekk ved selve begravelsesmåten som minner om samisk førkristen begravesskikk, noe som gjør at han vurderer gravene som samiske, i tillegg til at samer var i majoritet i området på denne tiden.<sup>185</sup> I Altafjorden ble det anlagt en kirkegård på Lille Årøya på 1660-tallet, som ble nedlagt i 1694, da kirke og kirkegård ble etablert på Årøya like ved.<sup>186</sup> Schanche mener det er sannsynlig at både Prestøya i Porsangerfjorden og i Lille Årøya i Altafjorden ble tatt i bruk som begravesholmer av sjøsamene før kirkegårdene ble anlagt der. En lignende funksjon har trolig også Gressholmen i Refsbotn og Løkholmen i Nesseby hatt i tidlig nytid, selv om vi ikke har noen samtidige skriftlige kilder som bevitner dette.

Vi kjenner ikke til hvor vanlig det var at samer i Finnmark ble gravlagt på kirkegårdene i tilknytning til kirkene, verken i middelalderen eller i tidlig nytid. Som jeg tidligere har skrevet ble Sværholt kirke bygget spesielt for samene fra Laksefjord, antakelig i første halvdel av

---

<sup>182</sup> Bratrein 1968:25; Schanche 2000: 114, 340; Rasmussen S 2014:175.

<sup>183</sup> Bratrein 1968:11-12; Trædal 2008:288.

<sup>184</sup> Schanche 2000:140-143.

<sup>185</sup> Pers.medd. Svestad 12.10.2015.

<sup>186</sup> Nielsen 1990:163-165; Sellevold 2006:41; Trædal 2008:346.

1600-tallet. De første skriftlige kildene som viser at samer ble begravd ved en ordinær kirke i Finnmark, kommer langt seinere, noe som har sammenheng med at de eldste bevarte regnskapsbøkene for kirkene i Finnmark er fra 1689. Betaling for begravelser av samer i Sværholt kirke fremkommer i regnskapene for årene 1702 og 1706. I det ene tilfellet er det to barn, *Tvende finner for hvert sit barn i Kiercken at begravnes*. I det andre tilfellet er det nok fire voksne personer, *for fire finne liig er nedsat i Kiercken*.<sup>187</sup> Dette betyr at de ble begravet under kirkegulvet. I Vadsø kirke er det flere eksempler fra 1690-tallet der det er spesifisert hvor i kirka den enkelte er lagt, der koret var det dyreste.<sup>188</sup> Kirkeregnskapene for Finnmark viser at det totalt sett er betalt for relativt få begravelser, og i de fleste tilfellene er det spesifisert at graven var inne i kirka. Dette gir grunn til å anta at det kun var denne typen begravelser man betalte for, bortsett fra at presten skulle ha betalt for jordfestelsen. Gravlegging inne i kirka var dermed ikke for folk flest, som enten ble begravd ute på kirkegården eller på gravholmene. Prestene har neppe vanligvis vært involvert i selve gravleggingen på gravholmene. Som jeg viser i artikkelen om kirker Finnmark og Torne lappmark, besøkte sogneprestene de samiske fjordområdene kun noen få ganger årlig. Det var nok familie og naboer av den avdøde som tok seg av gravleggingen, mens presten stod for jordfestelsen når han kom til plassen. Helt inn på 1900-tallet var dette vanlig i utkantsbygder dit prestene sjeldent kom.<sup>189</sup>

Thomas von Westen ga i 1717 instruks om at det straks måtte innvies en kirkegård ved kirka som skulle bygges i Varanger. Både fjellsamer og sjøsamere befaltes å begrave sine døde på kirkegården, og ikke i skog og mark som de tidligere hadde gjort, og som de noen steder fortsatt gjorde.<sup>190</sup> Dette må tolkes som at de fleste hadde gått over til en annen form for begravelse allerede før 1700-tallet. Knud Leem skriver fra sin egen tid i Finnmark at likene ble lagt nakne i kista, men under liket ble det lagt høvelspon eller lignende, og ovenpå ble det lagt et *klædebon*. Den døde ble fulgt til graven av et lite følge av de nærmeste pårørende. I noen områder hendte det også at de rikeste serverer et enkelt måltid, mjød eller lignende for begravelsefølget.<sup>191</sup> Videre sier han at det hender samene legger mat i kista den til avdøde,

---

<sup>187</sup> Finnmark kirkeregnskaper (3007) 1701-1714 (Sværholt 1702, s. 82; 1706, s. 83), Amtmannen i Finnmark, SATØ.

<sup>188</sup> Finnmark kirkeregnskaper (3006)1689 -1693 + 1694-1699, Vadsø 1697 – 1698, s. 82 – 83), Amtmannen i Finnmark, SATØ.

<sup>189</sup> Myrvoll M 2008:277.

<sup>190</sup> von Westen 1938(a):121.

<sup>191</sup> Leem 1975:406.

slik han hadde oppdaget en gang i Alta.<sup>192</sup> Selv om det er registrert kister i samiske graver i Finnmark tilbake til seinmiddelalderen, viser utgravninger av kirkegårdene på Prestøya i Porsanger og Angsnes i Varanger at pulkbegravelser dominerte på disse to kirkegårdene fra henholdsvis 1600 og 1700-tallet.<sup>193</sup>

### **4.3.3 Gravskikker i Torne lappmark – og øvrige svensk lappmark**

Den svenske etnologen Ernst Manker kategoriserer de samiske førkristne gravtypene som jordgraver, steingraver og hulegraver. Han antar at jordgraver var den vanligste samiske gravformen, men sier at det ofte finnes få spor etter denne typen graver.<sup>194</sup> Mange av gravene Manker har dokumentert i svensk lappmark er imidlertid ikke egentlige jordgraver ifølge Audhild Schanche, men grunne graver på tørre områder med sand eller grus. Hun tolker dette som en parallell til urgravene, at de døde skulle ligge tørt.<sup>195</sup> Samtidig mener hun at mange av Mankers steingraver og hulegraver ikke ligger i ur, og dermed ikke kan betegnes som urgraver. Dette anser jeg som årsaken til at hun hevder at urgraver ikke ble brukt på finsk side eller i det nordsamiske innlandsområdet på norsk og svensk side.<sup>196</sup> Informanter fra samebyene i Karesuando sogn, det vil si den svenske delen av det tidligere Enontekis sogn, ga på 1940-tallet opplysninger om både steingraver og hulegraver, i tillegg til jordgraver, i deres områder. Holmer og øyer var vanlige lokaliteter for samiske graver i Torne lappmark før kirkegårdenes tid, en tradisjon som ble videreført med de såkalte sommergravene.<sup>197</sup> Manker hevder skikken med sommergraver oppstod på 1600-tallet, i forbindelse med at det ble anlagt kirkegårder ved kirkene, og at praksisen først opphørte da helikoptertransport ble mulig. Reindriftssamer som døde mens de var på sommerbeite i fjellområdene langt fra kirkene, ble lagt i provisoriske graver. De ble vanligvis flyttet til kirkegården på vinterføre, men det hendte også at likene ble liggende i sommergravene.<sup>198</sup> Manker har påpekt at bruken av sommergraver gjorde at visse relikter fra førkristen gravskikk ble bevart. Om dette skriver han: «Hit hör utnyttjandet av samma slags gravplatser som där tidigare begravna sova sin eviga sömn, gruskullar, stenanhopningar og grottor, samt klädseln, neverhöljet eller akjan som

---

<sup>192</sup> Leem 1975:499.

<sup>193</sup> Schanche 2000:288.

<sup>194</sup> Manker 1961:180.

<sup>195</sup> Manker 1961:179; Schanche 2000:123.

<sup>196</sup> Schanche 2000:161-162; Svestad 2007:49.

<sup>197</sup> Manker 1961:175-184.

<sup>198</sup> Manker 1961:184.

kista etc.»<sup>199</sup> I noen områder var det vanlig å markere sommergravene med kors, mens det i andre områder ble korset reist på plassen der vedkommende døde.<sup>200</sup>

Innviede kirkegårder fantes i tilknytning til Enontekis kirke og Simojärvi kapell (Jukkasjärvi), som begge ble satt opp på begynnelsen av 1600-tallet. Manker mener imidlertid at kirkegården på Markkina i Enontekis kan ha vært etablert allerede før kirka ble bygd.<sup>201</sup> Ifølge Johannes Tornæus anla han selv kirkegårder i hver siida på sin reise i Lappmarken vinteren 1641.<sup>202</sup> Dette må ha vært i siidaer uten organiserte kirkegårder fra før, slik som Kautokeino der den eldste kirkegården Jámetmielli skal være anlagt på 1640-tallet.<sup>203</sup> Også i siidaene i Tanadalen finnes det tidlige gravplasser eller kirkegårder, Nuvvus og Dálvadas i Teno by (Deanu siida) og Áibmejohka i Utsjoki (Ohcejohka).<sup>204</sup> Tornæus kan trolig stå bak en eller to av dem, men det kan også være snakk om tidligere gravplasser. Ut fra Tornæus` opplysning virker det som om jordfestelse av graver også var blitt utført før hans tid.<sup>205</sup> Som jeg har skrevet tidligere hadde Torne lappmark kirkelig betjening i alle fall fra midten av 1500-tallet av. Dette gjaldt trolig også de nordøstlige siidaene, selv om kildene ikke opplyser direkte om at prester besøkte disse siidaene før på begynnelsen av 1600-tallet.<sup>206</sup> Men i 1568 ble to menn i Ávjovárri siida bøtelagt for at de *ohelgade sabbathen*<sup>207</sup>, noe som indikerer at også disse siidaene ble betraktet som underlagt kirka, og ble besøkt av kirkas representanter. Jordfestelse av graver var en del av prestens oppgaver generelt, og det er grunn til å anta at det gjaldt i lappmarken også, selv om det i realiteten kunne være problematisk å gjennomføre det. Det kan være flere årsaker til dette, både motstand fra samers side å begrave de pårørende etter kristen skikk, og at lange avstander vanskeliggjorde å få fraktet likene til kirkegården eller presten til gravplassene ute i marka. Man må her ta forbehold om både lokale forskjeller mellom de ulike siidaene og individuelle forskjeller mellom de enkelte samer og familier, med tanke på hvordan de stilte seg til kristendommen.

Som nevnt over har nye undersøkelser avdekket at kirkegården ved Rounala kirke, var i bruk allerede i middelalderen. Resultatene fra analysene av kraniene viser at begravelsene er

---

<sup>199</sup> Manker 1961:183

<sup>200</sup> Manker 1961:61-62.

<sup>201</sup> Manker 1961:74.

<sup>202</sup> Nordberg 1973:333.

<sup>203</sup> Svestad 2007:56; Keskitalo 1998:391.

<sup>204</sup> Ruohonen 2012:62-63.

<sup>205</sup> Nordberg 1973:335-336.

<sup>206</sup> Nordberg 1973:305-308;

<sup>207</sup> Rauø og Larsen 2002:27 (Nils Oravains regnskap 1568).

foretatt fra 1300-tallet til et stykke inn på 1600-tallet.<sup>208</sup> Ifølge arkeologen Thomas Wallerström, som har deltatt i disse undersøkelsene, er dette kristne graver og de gravlagte var mest sannsynlig samer. Det regnes som oppsiktsvekkende at samer fikk kristne begravelser i dette innlandsområdet allerede på 1300-tallet. Ifølge tradisjonen har det også vært en gammel kirkegård på Siikakielinen som var i bruk før Simojärvi kapell ble bygget, slik jeg har redegjort for i artikkelen “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period”. På 1700-tallet ga biskopen i Härnösand beskjed om at 60-80 graver på den gamle *lappkyrkogården* ved Siikakielinen burde flyttes til Jukkasjärvi kirke. Det er usikkert om dette ble gjort, og det er heller ikke gjort arkeologiske utgravninger på plassen.<sup>209</sup> År 1600 ble samene Jon Amundsson fra Tingevaara siida stilt for retten og anklaget for å ha ført sin fars lik til Ibestad i Salangen for å begraves. Han ble pålagt å gjøre sin likstol til Sverige og betale 6 lodd sølv til kronen.

Kom och samme tidh för Rette Jon Amundsson och bleff Anklagat, för thz han förde sinz Faders lick ifrå Tingewera, och till Ifuarstad i Sälånger til at begraffues, bleff tilsagd att giöre sin lickstoll till Swerige och 6 lod silff. Til Cronan.<sup>210</sup>

Dette tyder på at samene i Jukkasjärvi-området (Tingevaara og Siggevaara siidaer) allerede før kapellet ble bygd i 1607/08, benyttet en kristen gravplass. Likstol var en avgift som de pårørende betalte til presten for begravelsen eller jordfestingen. En slik avgift kunne ikke ha eksistert uten at det var mulighet for en kristen begravelse. Vi kjenner ikke konkret til hvorfor Jon Amundsson ønsket å begrave sin far på Ibestad i Norge, og vi vet heller ikke sikkert om dette var snakk om en begravelse på kirkegården der. Ibestad kirke var en middelalderkirke etablert i et område med både norsk og samisk befolkning, samtidig som det dannet en etnisk grense mot det samiske fjord- og høyfjellsområdet i øst. Lars Ivar Hansen skriver i Astafjord bygdebok at det er rimelig å anta at denne kirka kan ha hatt en funksjon som misjonskirke overfor den samiske befolkningen.<sup>211</sup> Jon Amundssons familie hadde mest sannsynlig tilknytning til Astafjord-området. I hvert fall fra midten av 1500-tallet har reindrifsamene fra Tingevaara siidaen benyttet fjordområdene på norsk side til sommerbeite, i tillegg drev de handel og fiske. Men det kan tenkes at slektas kontakt med kysten skrev seg enda lenger bakover i tid. Det finnes spor av en kystnær reindrift i Ofoten allerede på 1300-1400-tallet, og

---

<sup>208</sup> Pers. medd. fra Thomas Wallerström 16.9. 2015.

<sup>209</sup> Henriksson 2009:15-16.

<sup>210</sup> Rauø og Larsen 1997:2 (Arent Jostings regnskap Torneå lappmark 1599-1600).

<sup>211</sup> Hansen 2000(a):145.

det er foreslått at noen av disse samene kan ha flyttet til innlandet, for å ha bedre muligheter for å ta del i handelen over Bottenviken.<sup>212</sup>

På Jokkmokks gamle kirkegård i Lule lappmark, som var i bruk 1607 – 1753, er det gjort noen interessante funn. Da kirkegården ble delvis gravd opp på 1930-tallet, fremstod en særskilt del som både langt eldre og svært ulik de øvrige delene. Ernst Manker har antydnet at denne delen av kirkegården kan være fra 1500-tallet eller tidligere.<sup>213</sup> Mens det var spor av kister i gravene på den nyere delen av kirkegården, var det ingen slike spor på den gamle delen. De fleste likene lå i retning vest-øst, eventuelt øst-vest, som er vanlig etter kristen begravellespraksis, men noen av likene på den eldste delen lå også i andre retninger.<sup>214</sup> Manker trekker egentlig ingen direkte slutning om hvordan man skal tolke denne gravplassen, som kristen eller førkristen. Men han sier at det er mulig at samene i området benyttet dette som en felles gravplass allerede før kirka ble bygget.

Nicolaus Lundius skriver at samene i Lule Lappmark brukte uthulte stokker, mens samene i Umeå Lappmark la de døde i vakre kister. Samtidig hevder han at samene ikke så ofte førte sine lik til kirka, men la dem på det samme stedet som de døde.<sup>215</sup> Det er selvsagt vanskelig å danne seg et bilde av situasjonen utfra kun dette utsagnet, siden vi ikke kan vite hva Lundius mente med ofte. Han sier heller ingenting om det var forskjeller i gravskikken mellom de ulike siidaene eller sesongvise forskjeller, som kunne ha sammenheng med hvordan mulighetene for transport til kirkegården var. I likhet med Leem nevner også Lundius at den døde fikk med seg mat i kista. Dette skulle den døde ha når han kom til folk som var under jorden.

Ifølge Johannes Tornæus hadde samene før de ble kristne og en tid deretter begravd sine døde i skogen. Dette var en skikk som de fortsatt brukte på sommerstid, siden det var vanskelig å få likene til kirkegården som kunne ligge opptil 30 mil unna. Når presten kom opp til dem om vinteren reiste han dit vedkommende var begravet og holdt en seremoni på stedet. Likene ble lagt i en likkiste. Den nærmeste slekten var samlet og hver fikk litt brennevin. Samene satte vakre kors av tre på graven med den dødes navn og årstall. Dersom den døde ble begravet inne i kirka, slo man jernkors enten i taket eller på veggen overfor der den døde lå.<sup>216</sup> Noe

---

<sup>212</sup> Hansen 2000(a):279-280.

<sup>213</sup> Manker 1961:132-133.

<sup>214</sup> Manker 1961:133, 184-185.

<sup>215</sup> Lundius 1983:14.

<sup>216</sup> Tornæus 1983:41.



overraskende er det at Tornæus ikke nevner at det var vanlig også i Torne lappmark å gravlegge de avdøde i pulker, kister med pulklignende fasong og uthulte trestammer, slik undersøkelser av graver både i Jukkasjärvi og Kautokeino har vist.<sup>217</sup> Alle disse typene er dokumentert både i graver på kirkegården og under kirkegulvet, samt i sommergraver. Det synes som om Tornæus prøver å tone ned elementer ved gravskikken som ikke var vanlig i Sverige for øvrig. I teksten hans er det kun sommergravskikken som skiller seg ut fra vanlig svensk begravelsespraksis, og han gir en rent praktisk forklaring på hvorfor skikken fortsatt brukes i hans egen tid. Dette kan tolkes som at han ønsker å gi et bilde av at samene i menigheten hans er gode kristne, som praktiserer samme ritualer som andre folk i Sverige. En annen mulighet er at verken han eller andre i hans samtid betraktet pulkbegravelsen som en gravskikk med tilknytning til samisk religion. Dersom prestene generelt anså pulker for å være en ikke-kristen gravskikk, er det vanskelig å forstå at skikken kunne bevares så langt opp i tid. Samiske informanternes svar på Mankers spørsmål gir en pekepinn på hvordan denne gravskikken ble oppfattet i svensk lappmark på 1940-tallet. I samebyene i Torne og Lule lappmarker svarte de fleste informantene at man hadde brukt å legge de døde i pulk, men i Könkämä og Saarivuoma la man liket helst i en vanlig kiste. Kun dersom kiste ikke kunne skaffes brukte man pulk.<sup>218</sup> På spørsmål om hvorfor man la de døde i sommergraver på nettopp øyer og holmer, svarer de fleste at det er for å beskytte graven mot ville dyr. Mange nevner også at graven skal ligge uforstyrret til for folk. Årsaken ser ut til å være todelt; de levende skulle ikke forstyrre de døde, og de døde skulle ikke gjøre de levende syke. Det siste var man redd for ville skje, om noen uforvarende tok seg matpause eller overnattet ved grava.<sup>219</sup>

#### **4.3.4 Tolkning av gravskikkene**

I utgangspunktet måtte den enkelte avdøde naturlig nok få sitt endelige hvilested på kun én plass, ytterpunktene vil her være enten på en kristen kirkegård eller i en grav av førkristen samisk type. Men som jeg har poengtert i gjennomgangen av gravskikkene, fantes det ulike måter å kombinere gravskikker fra kristendommen og samisk religion. Kristen gravlegging må ha blitt oppfattet som problematisk av samer som var integrerte i kirka, samtidig som de holdt fast ved den samiske religionen. Ytterligere komplisert må det ha vært at forbindelsen til forfedrene stod sentralt i den samiske religionen, slik at gravlegging etter kristen skikk og

---

<sup>217</sup> Svestad 2007:56; Kuoksu J-E 2009:49; Manker 1961:186.

<sup>218</sup> Manker 1961:59.

<sup>219</sup> Manker 1961:56.

kristne ritualer fra samisk ståsted kunne bli betraktet som et brudd i kontakten med de avdøde. I en tidlig fase, middelalderen, virker det som at dette ble løst ved at noen få trekk fra kristen gravskikk ble inkorporert i gravene, slik som kors og krusifiks. Enkelte trekk som vanligvis blir tolket som samisk gravskikk kan ha oppstått eller ha videreutviklet seg nettopp i møte med kristendommen. Slik kan både jordgraver på øyer og holmer i Finnmark og begravelser i pulk ses i lys av kristendommens påvirkning. Dette var gravskikker med langt flere likhetstrekk med den kristne begravelsen, enn graver i ur og berg. Men skikkene har trolig likevel langt eldre røtter i noen områder, noe funn fra Kolafjorden i Russland. Der er det funnet pulker og båtlignende kister i jordgraver som kan ha vært i bruk opptil 2000 år f.Kr.<sup>220</sup> De eldste sikre funnene på norsk side av pulkbegravelser er imidlertid langt yngre, da de er datert til perioden 1000-1300 e. Kr. Funnene er gjort i Karlsøy, Kvæningen og Varanger.<sup>221</sup> Schanche nevner også et funn fra Jukkasjärvi innenfor samme periode. Selv om de første dateringene er svært tidlige med tanke på kristen påvirkning, er det ikke utenkelig at det nettopp er kristendommens inntreden som medførte at begravelser i pulk og pulklignende kister etter hvert ble svært utbredt i hele det nordsamiske området.

På grunn av manglende datering er det ikke mulig å slå fast nøyaktig når de tidligste jordgravene på øyer og holmer ble tatt i bruk, og det er også usikkert om alle skal betraktes som kristne graver, for eksempel gravene i Laksefjord som kan være fra middelalderen. Både i Altafjorden og Porsanger ble det anlagt kristne kirkegårder i siste halvdel av 1600-tallet. Sannsynligvis bør jordgraver på øyer i Varangerfjorden og i Revsbotn tolkes som tidlige kristne kirkegårder. Det er usikkert om den kristne gravskikken på disse øyene går lenger bakover i tid, men som jeg har skrevet overfor er det foreslått at de tidligste jordgravene på Prestøya i Porsangerfjorden kan skrive seg fra seinmiddelalderen. Dette vil i tilfelle være i overensstemmelse med funnene av kristne samiske graver på kirkegården på Kirkegårdsøya. Også i Ruonala siida i Torne lappmark går de kristne gravskikkene tilbake til seinmiddelalderen. Sannsynligvis har det også vært kristne gravplasser i noen av de andre siidaene før de offisielle kirkegårdene ble anlagt på 1600-tallet, men det er ukjent om noen av disse kan være fra førreformatorisk tid. Gravskikker knyttet til samiske religion har likevel blitt opprettholdt parallelt med kristne gravskikker, enten ved at gravleggingen foregikk i skog og mark, eller ved at trekk ved samisk gravskikk ble videreført der liket fikk en kristen

---

<sup>220</sup> Svestad 2007:47.

<sup>221</sup> Schanche 2000:196.

begravelse. Opplysningene om at den avdøde fikk med seg mat eller gjenstander i grava, må ses som eksempel på det siste.

Som jeg tidligere har vært inne på mente Ernst Manker at sommergravskikken medførte en videreføring av førkristne gravskikker. Dette temaet er også tatt opp av Asgeir Svestad, som har påpekt at både gravlegging i pulk, grunne graver, gravgods og tøysvøp, tyder på påvirkning fra den samiske religionen.<sup>222</sup> Han mener å se en viss motstand mot de kristne begravelsesskikkene i sine undersøkelser av samiske graver fra 1700-1800-tallet, der man kanskje i det skjulte bevisst har videreført visse gravskikker fra den samiske religionen. Dette betrakter han som en parallell til ritualene rundt dåp og navngivning.<sup>223</sup> Når samene bevarte en del trekk fra førkristen gravskikk, ser han det som en taus bekreftelse på at de levende fortsatt hadde kontakt med forfedrene. Samtidig argumenterer han for at det ikke nødvendigvis alltid lå en bevisst strategi eller tanke bak den fortsatte bruken av de førkristne gravskikkene, men at de pårørende fulgte tradisjonelle ritualer og praktiser. Dette knytter han til sosiologen Paul Connertons begrep «incorporating practice», som kan forklares som at «fortida gjennom et ritual nettopp blir husket gjennom «re-enactment», eller fysisk repetisjon av handlinger».<sup>224</sup> Dette kan også settes i forbindelse med Bourdieus habitus-begrep, der grupper og enkeltpersoner fortsetter å utføre handlinger slik som de engang har lært det og sett andre gjøre det, uten at de nødvendigvis har tatt et bevisst valg om at det er slik det skal gjøres. På samme måte mener Svestad at materialiteten kan ha knyttet sammen tid og rom, der det ikke var noen motsetning mellom det å bekjenne seg til kristendommen og samtidig praktisere gravskikker med tilknytning til den samiske religionens virkelighetsoppfattelse. Jeg er enig med ham i dette, men jeg mener at samtlige trekk ikke nødvendigvis bør settes i sammenheng med samisk religion.

Der er også grunn til å ta på større alvor de kristne trekkene ved samiske graver fra middelalderen og tidlig nytid. Som jeg har vist gjennom artiklene og de tidligere delene av analysen, mottok både samer i Finnmark og i Torne lappmark impulser fra kristendommen allerede i middelalderen. I en tidlig fase, mens den kristne kirka og den kristne troen fortsatt hadde liten innflytelse i de aktuelle områdene, kan de samiske gravskikkene ha blitt videreført fordi de var knyttet til den samiske religionen. Etter hvert som kirkas rolle ble mer omfattende og kristendommen vant mer innpass, også på et indre plan, kan disse gamle gravskikkene ha

---

<sup>222</sup> Svestad 2007:56-57.

<sup>223</sup> Svestad 2007:63.

<sup>224</sup> Svestad 2007:64.

utviklet seg til tradisjoner som de enkelte samer ikke forbandt med samisk religion, men derimot betraktet som kristne gravskikker. Religion og mentalitet karakteriseres som dypstrukturer som det tar tid å endre. Dette vil også gjelde de materielle sidene av disse faktorene. Kosellecks teori om tidslag kan også her brukes for å forklare resultatet av at en del trekk fra såkalt førkristen samisk gravskikk ble bevart langt opp i moderne tid, samtidig som kristne gravskikker eller trekk fra disse gravskikkene ble tatt i bruk allerede i middelalderen.

## Kapittel 5: Konklusjoner og oppsummering av prosjektet

Hovedfokuset i dette prosjektet har vært samisk integrering i den norske og den svenske kirka i tidlig nytid. Ved hjelp av en komparativ tilnæringsmåte har jeg undersøkt likheter og forskjeller mellom de to regionene på en rekke ulike områder og nivåer, både når det gjelder ytre faktorer, som prester, kirkebygninger og språkforhold, og indre faktorer som dreier seg om hvordan samenes religiøse praksis artet seg. Hovedkonklusjonen er at samer i Finnmark og Torne lappmark var integrerte i henholdsvis den norske og den svenske kirka i etterreformatorsk tid, i den betydningen at de deltok i kirkas ritualer. Likevel praktiserte de det som må karakteriseres som synkretistiske religionsformer, som innebar at både elementer fra kristendommen, særlig romersk-katolsk tro, var inkorporert i samisk religion, og at trekk fra samisk religion ble brakt med inn i kirka og den kristne religiøse praksisen. Dette ble realisert noe ulikt i de to regionene, og det er muligens også forskjeller innad i regionene. Det siste har jeg imidlertid ikke gått inn på. Jeg har også konstatert at samer i begge regioner kom i kontakt med kristendommen og tok i bruk en rekke katolske kristne elementer fra siste del av høymiddelalderen. Dette mener jeg må tolkes som en begynnende integrering i kirka, men jeg har ikke hatt som siktemål å si noe om hvor utbredt kristendommen var eller hvor omfattende og dyptgående denne påvirkningen var i katolsk tid. Likevel mener jeg at flere av de katolske skikkene som fortsatt var i bruk i tidlig nytid, som faste og helgendager, vitner om at det hadde betydning for folk på et dypere plan, og ikke bør avfeies som skikker kun av ytre karakter. Grunnlaget for noen av de synkretistiske trekkene som vi ser i etterreformatorsk tid, ble dermed lagt i møte med middelalderens katolske kirke. Dette kommer særlig til syne i varangersamenes praktisering av katolske fasteskikker så seint som på begynnelsen av 1700-tallet. I Torne lappmark kan dette leses ut av de katolske symbolene som finnes avbildet på samiske trommer og runekalendre fra området.

Den protestantiske reformasjonen innebar en stor omveltning for kirkene og kirkelivet i Norge og Sverige, selv om forskning de siste årene har vist at endringene ofte foregikk over lang tid. Blant annet har deltakerne i prosjektet “The Protracted Reformation in Northern Norway” fokusert på at reformasjonen i Nord-Norge i realiteten var en langstrakt prosess.<sup>225</sup> Men opplysningene om at samene i Varanger holdt katolske fastedager nesten to hundre år etter reformasjonen, peker mot at endringene skjedde i et enda langsommere tempo der enn blant befolkningen i Nord-Norge generelt. I artikkelen “The Protracted Sámi Reformation – Or The

---

<sup>225</sup> Berg 2013:344; Berg, Storm og Bergesen 2011:152-166; Hansen 2014:7-13.

Protracted Christianizing Process” har jeg stilt spørsmål ved om den samiske befolkningen kan karakteriseres som kristen før reformasjonen og om det er mulig å snakke om en samisk reformasjon. Jeg har tatt for meg hva ulike kilder sier om kristningsprosessen blant samene og hvordan dette er blitt tolket av forskjellige aktører, en problemstilling jeg har utdypet i gjennomgangen av forskningshistorien angående temaet. Det bør også nevnes at det er riktigere å snakke om prosesser i flertall, da samers møte med den kristne kirka og en påfølgende integrering skjedde til ulike tider og på ulike måter i de forskjellige samiske områdene. Dette er noe av bakgrunnen for at det er svært sprikende oppfatninger av når samer ble kristne, men den viktigste årsaken til dette ligger i de ulike definisjonene av hva det vil si å være kristen. Både under middelalderens katolske kirke og 1600-tallets lutherske ortodoksi var fokuset størst på mer ytre forhold, mens det avgjørende for 1700-tallets prester og misjonærer som hadde et pietistisk syn, var den personlige, indre troen. Jeg mener at den siste definisjonen har fått prege svært mye av fremstillingen av samenes kristningsprosesser. Dette kommer særlig til uttrykk i fortellingen om Thomas von Westen som samenes apostel, noe som har tatt fokuset vekk fra samisk integrering i kirka før hans tid eller underkommunisert betydningen av den.

Studien av navnebruken peker mot at den samiske befolkningen i Finnmarksfjordene og i den sørvestlige delen av Torne lappmark, kom i kontakt med kristendommen før samer i den nordøstlige delen av Torne lappmark og Kemi lappmark. Særlig de to førstnevnte områdene viser klare forskjeller i navnebruken med referanseområdet Kemi lappmark, der samiske fornavn, inkludert navn av karelsk/østersjøfinsk opphav, dominerte fortsatt på begynnelsen av 1600-tallet. Undersøkelsene mine angående navnebruken i den sørvestlige delen av Torne lappmark, viser at flere av de nordiske navnene som ble brukt i disse siidaene indikerer en gammel forbindelse til Norge.<sup>226</sup> Det er dermed meget trolig at samene i disse områdene stiftet bekjentskap med kristendommen i katolsk tid via kontakt med samer eller andre folk i Troms og kirkene der, først og fremst kirkene på Ibestad, Trondenes, Sand, Lenvik og Tromsø. Økt aktivitet fra den svenske kirka på 1400-tallet, og senere med Gustav Vasas misjonsfremstøt på 1500-tallet, kan ha ført til et skifte i navnevalget mot mer bruk av helgennavn, slik det var vanlig i Sverige på denne tiden.<sup>227</sup> Dateringen av de kristne middelaldergravene i Rounala siida passer også inn i dette bildet. Det samme gjør også fortellingen om at de tre kristne brødrene som hentet tømmer til Rounala kirke på norsk side.

---

<sup>226</sup> Rasmussen S 2015:164.

<sup>227</sup> Rasmussen S 2015:153, 159.

På tilsvarende vis vitner også navnebruken i Finnmarksfjordene om samisk kirkelig integrering mot slutten av høymiddelalderen, da den norske befolkningen fortsatt brukte nordiske navn, som samene adopterte da de ble døpt. I tidlig nytid hadde samene i langt større grad enn den øvrige delen av befolkningen nordiske navn, som på den tiden hadde fått et gammelmodig preg, siden de nye motenavnene var kortformer av helgennavn. Dermed er det grunn til å tro at samene har tatt i bruk de nordiske navnene i siste halvdel av høymiddelalderen, slik Lars Ivar Hansen har påvist for Astafjord. Også funn av middelalderske kristne graver eller graver med trekk fra kristendommen, tyder på en tidlig kristen påvirkning blant den sjøsamiske befolkningen i Finnmark.

Den første kontakten enkelte samer i Finnmark hadde med kristendommen kan skrive seg fra møter med kristne nordmenn på det kommersielle Finnmarksfiske om våren, slik man har en fremstilling av i *Passio Olavi* på 1100-tallet.<sup>228</sup> Vi kjenner ikke til om det kun var menn som deltok på dette fisket, men tradisjonelt har også samiske kvinner tatt en aktiv del i annen type fiske. Etableringen av kirker i fiskeværene senest på 1300-tallet må i alle fall ha ført til økt kontakt med kristendommen for begge kjønn, og en påfølgende integrering i den katolske kirka. Den eldste kirka man kjenner til er Vardø kirke fra 1307, og antakelig ble en rekke av de kjente kirkestedene langs ytterkysten av Finnmark etablert omtrent på samme tid. I tillegg finnes det sagn og arkeologiske spor etter flere andre mulige kirkebygg, blant annet i sjøsamiske områder i Vest-Finnmark. Vidar Trædal berører dette i sin avhandling, men han legger stor vekt på at alle kjente middelalderkirker i Finnmark lå i fiskevær på ytterkysten, og ut fra dette mener han at tradisjoner om kirker som bryter med dette mønsteret neppe kan dreie seg om virkelige kirkesteder.<sup>229</sup> Denne oppfattelsen er preget av et fokus på den ikke-samiske befolkningens bosetningsmønster og økonomiske tilpasning, mens jeg mener det må tas i betraktning at noen av disse kirkene kan ha vært bygget for eller av en hovedsakelig samisk lokalbefolkning. Sagnkirke tradisjonen er et kjent fenomen også i andre deler av Norden, men disse sagnene blir vanligvis ikke betraktet som kilder i historiefaglig mening. Arkeologene A. Jan Brendalsmo og Frans-Arne Stylegar argumenterer for at slike kirkesagn bør tas på alvor. Deres hypotese er at sagnet har en kjerne av sannhet inntil det motsatte er bevist, uten at de dermed vil hevde at alle sagnkirker nødvendigvis eksisterte. Støtte for at dette synet kan ha noe for seg, har de fått gjennom arkeologiske undersøkelser fra Åseral i

---

<sup>228</sup> Bratrein 1998:117-121. *Passio Olavi* er en forkorting for *Passio et miracula beati Olavi* (Hellige Olavs lidelseshistorie og mirakler).

<sup>229</sup> Trædal 2008:166-167, 179-181.

Vest-Agder, der de med temmelig stor sikkerhet mener det har stått en middelalderkirke på et sagnkirkested.<sup>230</sup> På samme måte mener jeg det er grunn til å ta sagnkirke tradisjonene i Finnmark og Torne lappmark på alvor. I tillegg til kirkesagnene fra Vest-Finnmark, finnes det et sagn om ei kirke i Dálvadas ved Tanaelva.

I tidlig nytid spilte de svenske regentene en aktiv rolle i oppbyggingen av kirkeorganisasjonen i de samiske bosetningsområdene helt eller delvis underlagt det svenske riket. Dette inkluderte bruk av samisk språk i kirka, utdanning av samiske prester og etablering av kirker i lappmarken, slik jeg har beskrevet i artiklene “Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid” og “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period”. I hvert fall fra midten av 1500-tallet av, ble prestene i Torne sogn pålagt av kongen å oppsøke samene i Torne lappmark for å forrette gudstjenester og foreta andre kirkelige handlinger. I løpet av 1600-tallet ble det bygget kirker, eller profane bygninger som også ble brukt som kirker, i Jukkasjärvi, Enontekis, Kautokeino og Utsjoki. Bygningene ble plassert slik at to eller tre siidaer sognet til hver kirke. I tillegg ble det anlagt kirkegårder i hver siida, men mye tyder på at flere av disse gravplassene var i bruk allerede tidligere. Den kirkelige organiseringen må ses i sammenheng med innlemmelsen av de samiske innlandsområdene i det svenske riket, samt forsøkene på å legge under seg kystområdene mellom Varanger og Tysfjord.

Også fra dansk-norsk side var interessen for nordområdene stor på slutten av 1500-tallet og deler av 1600-tallet. Christian IV (1588-1648) kjempet både mot svenskene og russerne om overherredømmet over disse områdene. I hans regentperiode ble det gitt noen forordninger som fikk en viss betydning for den kirkelige aktiviteten i Finnmark. Fra 1618 ble superintendentene forpliktet til å visitere kirkene i Finnmark hvert tredje år.<sup>231</sup> Dette lot seg vanskelig realisere, likevel var flere av dem på vitasjer nordover. Allerede i 1567 betalte sjøsamene i Finnmark tiende<sup>232</sup>, men både deres og nordmenneses tiende gikk direkte til kongen inntil 1631. Ifølge en ny forordning skulle prestene deretter få en tredjedel av tienden. Lønn til presten hadde inntil da vært et ansvar for befolkningen i sognet. Av tingboka fra Finnmark for år 1631 går det frem at sogneprestene i Hammerfest og Hasvåg fikk betaling av samer,<sup>233</sup> for eksempel når de gikk til nattverd. Som en motytelse for at de nå fikk sin del av

---

<sup>230</sup> Brendalsmo og Stylegar 2001:21-25.

<sup>231</sup> NRR 4: 686-687; Lysaker 1987:115.

<sup>232</sup> NLR 1943:219-220.

<sup>233</sup> Tingbok for Finnmark 1631, s. 274.



tienden, måtte prestene forplikte seg til å forkynne Guds ord for både *Nordmænd, Finner og Lapper*. I tillegg skulle prestene i de beste kallene ta til seg og informere en same eller en nordmann, som ville lære seg samisk, som så igjen skulle bringe *barnelærdom* og *gudsfrykt* videre til samer.<sup>234</sup> Disse planene ble modifisert allerede i 1634, og begrenset til tilsettelsen av en egen prest som skulle reise rundt i sørsamiske områder. Flere har påpekt at planene var for omfattende og dermed vanskelige å gjennomføre.<sup>235</sup> Jeg har ikke funnet ut om denne siste forordningen likevel i noen grad ble gjennomført i Finnmark. Men jeg mener at disse nevnte forordningene likevel kan ha, direkte eller indirekte, ført til en økt aktivitet fra kirkas side rettet mot den samiske delen av befolkningen. Dette kan videre være bakgrunnen til at det både ble bygget kirkelige bygg og tatt i bruk profane bygninger der prester forrettet kirkelige handlinger. Som jeg skriver i artikkelen “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period” var det slike bygninger i bruk på 1600-tallet i alle de fem store fjordene i Finnmark; Varanger, Tanafjorden, Laksefjord, Porsanger og Altafjord. I områder uten kirker eller andre offentlige bygninger ble gudstjenestene forrettet i samenes telt og gammer.<sup>236</sup> På samme tid ble det også tatt i bruk kirkegårder eller andre kristne gravfelt, enten i tilknytning til kirkene eller på øyer. Enkelte kirkegårder eller gravfelt med kristne graver ble tatt i bruk av samer allerede i seinmiddelalderen. På 1600-tallet hadde sogneprestene i Finnmark det kirkelige ansvaret for den samiske befolkningen på lik linje med den øvrige befolkningen. De eller kapellanene deres forrettet gudstjenester 1-3 ganger årlig i områder der samene var i majoritet. Undervisning spesielt rettet mot samer i Finnmark kjenner vi først til fra begynnelsen av 1700-tallet, da trønderen Isaac Olsen var lærer for samer i Varanger, Tana, Laksefjord og Porsanger. Noen år tidligere fungerte en ikke-navngitt same som kateket i Kvalsund-området, etter at han hadde fått opplæring av presten i Hammerfest, Hans Mogensen Herdal. Både Olsen og den anonyme samer brukte samisk språk i arbeidet sitt, mens all kirkelig virksomhet ellers foregikk på norsk eller dansk. I motsetning til i katolsk tid, ble prekenen det viktigste i gudstjenesten etter reformasjonen, noe som avskar de som kun snakket samisk fra å forstå store deler av innholdet i gudstjenesten. De gamle alterbildene ble imidlertid hengende i kirkene, og kunne dermed fortsatt besiktiges, tolkes og videreformidles til nye generasjoner av kirkegjengere. Det samme kunne også alle muntlige tradisjoner, både av katolsk og samisk opphav.

---

<sup>234</sup> NRR 6:275-276; Lysaker 1987:142-143.

<sup>235</sup> Berg 2013:314-315; Lysaker 1987: 143-144.

<sup>236</sup> Hansen og Schmidt 1985:16; Rasmussen S 2016(a).

Da Tornæus skrev sitt bidrag til Lapponia tidlig på 1670-tallet, hadde Torne lappmark fått årlige besøk av lutherske prester siden midten av 1500-tallet. Frem til 1673 var Torne lappmark hovedsakelig underlagt Torne sogn, senere Nedertorneå, periodevis var det betjent fra Övertorneå. Sogneprestene eller kapellanene deres foretok reiser til de ulike siidaene 1-2 ganger i året. Det ble riktignok ikke satset like sterkt på å få samisktalende prester og kateketer til Torne lappmark, som til de sørligere lappmarkene, der mange ble utdannet på sameskolene i Piteå og Lycksele. Men området hadde allerede i perioden 1606-1614 en egen samisktalende prest, Georgius Henrici, som besøkte hver siida tre ganger per år. Selv om finsk ble det offisielle kirkespråket der som ellers i Torne-regionen, ble også samisk språk benyttet, blant annet ved bruk av Tornæus` samiskspråklige alterbok. Ifølge Tornæus selv skal han også ha lært opp unge samiske gutter som virket som kateketer blant samene. På midten av 1670-tallet ble samnen Olaus Sirma tilsatt som prest i Enontekis, og fra siste del av 1600-tallet kjenner man til at samiske klokkere stod for leseopplæring av samer både i Utsjoki og Jukkasjärvi. Til sammen må dette ha gitt tornesamene en grundigere opplæring i luthersk kristendom, enn det samene i Finnmark fikk på samme tid.

Med tanke på forskjellene mellom de to regionene, kan ulikhetene i kirkestrukturen på svensk og norsk side hatt betydning, der erkebiskopene i Uppsala hadde langt mer makt enn superintendentene og biskopene i Trondheim. Erik Bredals forsøk på å forbedre undervisningssituasjonen i stiftet, som jeg nevner i innledningen, ble sterkt motarbeidet av prestene, og uten nødvendig makt bak forslagene kunne han ikke få utført endringene. Rekrutteringen av prester, superintendenter og erkebiskoper fra nord tyder på at det nordlige presteskapet spilte en viktig rolle innenfor den svenske geistligheten, noe som igjen hadde innflytelse på kongene og kretsen rundt dem, og dermed også på tiltakene for å styrke de kirkelige forholdene i nord. Flere av disse prestene hadde vært hoffprester hos kongen, noe som kan ha økt kongenes kjennskap til de nordlige områdene. Biskopene og superintendentene i Trondheim stift var i stor grad danske. Presteskapet i Finnmark hadde ikke lokale røtter, men kom utenfra. De svenske kongene og erkebiskopene hadde et nærmere forhold til nordområdene, enn kongene i København og deres danskfødte superintendenter/biskoper i Trondheim hadde. Bakgrunnen for at man ønsket å bruke samisk språk i den svenske kirka, kan også ha hatt sammenheng med at det svenske riket hadde en stor befolkning med et lignende språk i sin østlige del, Finland.<sup>237</sup> Kjennskapet til språkforholdene der, bruken av finsk i kirka og utgivelsen av finskspråklige bøker, kan

---

<sup>237</sup> Montgomery 2002:24-25.

dermed ha ført til økt forståelse for at også samene ville få en mer effektiv opplæring i luthersk kristendom på sitt eget språk.

Den siste delen av avhandlingen, som er en analyse av samenes religiøse praksis knyttet til livsfase-ritualer, har vist at synkretistiske trekk var fremtredende i deres religionsutøvelse både innenfor og utenfor kirka. Den samiske navngivningsseremonien som Isaac Olsen beskriver ble vanligvis foretatt av en noaidi, noe jeg tolker som at samene i området så på denne seremonien som en parallell til den kristne dåpen. Samer ønsket å ta kontroll over navngivningsseremonien i opposisjon til den kristne dåpen, som ble foretatt av prester. For å høyne statusen til denne seremonien der barnet fikk et samisk navn etter en av forfedrene, kan noaidien ha trått inn som seremonimester. Samenes syn på noaidi avvek sterkt fra hvordan Olsen beskrev dem. Han mente at det var djevelen som narret dem både til å holde katolske helgendager og fastedager, og til å tro på at noaidi kunne hjelpe dem. Hjelp hos noaidi kunne søkes både ved sykdom og helseproblemer, og for å få fiskelykke og reinlykke. I de avsnittene der samenes oppfatninger til dels skinner igjennom Olsens sterkt negative syn på det han kaller deres hedenskap og avgudsdyrkelse, ser man glimt av at deres oppfattelse, som at noaidi var gitt sine egenskaper av Gud, eller *gud og hans engler* som Olsen skriver. Jeg mener at dette må betraktes som en religionsform med sterkt synkretistisk drag, der samene i Finnmark hadde innlemmet deler av den kristne katolske troen i den samiske religionen, der noaidi ble sett på som samenes prest og lege, som var sendt av den samme gud som de kristnes gud. I denne posisjonen kunne selvsagt også noaidi døpe barna. Det finnes ikke kildemateriale som forteller om at en slik navngivningsseremoni knyttet til samisk religion ble praktisert i Torne lappmark. Det er likevel nærliggende å anta at en slik seremoni eksisterte eller hadde eksistert også i Torne lappmark, siden slike fantes både i det sørsamiske området og i Finnmark. Kildene fra Torne lappmark sier heller ikke noe om fasteskikker i tidlig nytid. Men bruken av samiske runekalendre med katolske helgendager, peker mot at dette var skikker som også var kjent for tornesamene. Dette i tillegg til at fasteskikkene fortsatt eksisterte blant samene i naboregionen Lule lappmark på slutten av 1600-tallet, gjør at jeg finner det rimelig at fasteskikker enten hadde vært i bruk tidligere eller fortsatt ble brukt i Torne lappmark på denne tiden.

Både i Finnmark og i Torne lappmark fortsatte samer langt opp mot moderne tid å bruke gravskikker som forskere har knyttet til den samisk religionen. Jeg har argumentert for at en del elementer som kategoriseres som trekk fra samisk religion, kanskje ikke ble betraktet som det verken av samer eller prester i tidlig nytid. Noe av dette bør kanskje heller ses på som

samisk tilpasning til kristen gravskikk, slik som grunne jordgraver og bruk av pulk i stedet for kiste. Likevel kan visse deler av gravpraksisen ha hatt røtter i den samiske religionen. Marit Myrvoll har behandlet forholdet til døden i vår egen tid, og skriver dette om emnet:

Forestillinger om sammenhengen mellom livet og døden hører med til feltet av dypkulturelle strukturer. Sammenlignet med andre kulturelle elementer, tar det lang tid å endre slike dype strukturer. Om man for eksempel tar i bruk nyere teknologi eller må forholde seg til nye politiske eller religiøse regimer, betyr det nødvendigvis ikke at den grunnleggende måten å forstå seg selv og verden på, endres. Forestillinger og praksiser knyttet til døden som fenomen, inngår generelt sett som en del av menneskers verdensbilde eller virkelighetsforståelse; hvordan vi forklarer oss i verden – opprinnelse, menneskeforståelse, opprettholdelse, struktur, maktkategorier og relasjoner mellom krefter.<sup>238</sup>

Dersom man ikke begrenser begrepet religion kun til ritualer og praksis, men inkluderer begrepet virkelighetsforståelse, vil man få et videre begrep som dekker flere sider av menneskets åndelige verden. Virkelighetsforståelse kan defineres som en kulturens grunnleggende holdninger og normer til sentrale livsområder. Dette er trege strukturer som endrer seg langsomt, selv om ytre forhold endrer seg. Mennesker kan dermed leve i kulturer som består av ulike tidslag som griper inn i hverandre, slik det er utledet av Koselleck. Noen av strukturene skifter fort eller varer bare kortere tid, mens andre, slik som dypstrukturene kan bestå over flere generasjoner. Disse ulike typer strukturer kan så eksistere side om side innenfor samme samfunnskontekst. Samtidig som samene tok opp elementer fra både kristendommen, nye næringer og skulle forholde seg til nye politiske virkeligheter, var tanker og mentalitet på det grunnleggende plan fortsatt knyttet til sentrale trekk fra den samiske religionen. I artikkelen “Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om navnene som forsvant” har jeg vist hvordan bruken av personnavn endret seg i løpet av perioden, der kristne navn blir den dominerende gruppen. I del 3 av avhandlingen påpeker jeg at til tross for at de fleste samer var integrerte i kirka og døpte barna sine der, beholdt de skikker knyttet til den samiske religionen som oppkalling etter avdøde slektninger og omdøping av barna ved sykdom. Varangersamenes fasteskikker på begynnelsen av 1700-tallet er et annet eksempel som viser at dette var trege strukturer, som det tok lang tid å endre, siden skikkene må ha blitt etablert under katolsk tid, det vil si minst 200 år tidligere. Til tross for at noen tradisjoner og forestillinger fra katolsk tid hadde overlevd både reformasjonsårhundret

---

<sup>238</sup> Myrvoll M 2008: 275-276.

og den lutherske ortodoksiens tidsperiode, hadde samene for lengst møtt en luthersk kirke, med sine prester utdannet innen luthersk teologi. Offerskikkene som samene i Torne lappmark praktiserte, ser ut til å ha hatt røtter både i samisk religion og romersk-katolsk tro. Samtidig deltok samene i den svenske lutherske kirka, som representerte en tredje kultur. Alle disse tre religionsformene grep inn i hverandre, og var en del av samenes virkelighetsforståelse. På denne måten kan man si at samer i Finnmark og Torne lappmark levde i en kultur med minst tre ulike tidslag når det gjelder religion; den samiske religionen, katolisismen og luthersk tro.

Også der religionsskiftet skjedde på et dypere indre plan, beholdt man mye av den samiske virkelighetsforståelsen fra den gamle tiden. Dette blir da et eksempel på et kulturlag bestående av gjentakelsesstrukturer som har elementer i seg som har overlevd helt fram til vår tid. Dette må også betraktes som en del av det Bourdieu kaller habitus, forklart av Hansen og Olsen som Bourdieus uttrykk for den lokale livsverdenen slik den er materielt, sosialt og ideologisk konstituert.<sup>239</sup> I møtet med den kristne kulturen og dens representanter ble den samiske habitus utfordret, der samer måtte revurdere egne levemåter og tenkemåter. I det materialet jeg har undersøkt ser man at samer var integrerte i kirka i tidlig nytid, ved at de deltok i kirkas ritualer, nyfødte barn ble døpt og de fleste fikk ikke-samiske navn i dåpen, man deltok på gudstjenester, skrifte og nattverd, og ble begravet etter kristen skikk. For de fleste innebar likevel ikke dette noe fullstendig brudd med den samiske religionen, som i varierende grad ble praktisert ved siden av kirkas ritualer. Men like viktig er det at den samiske virkelighetsoppfattelsen – og dermed også mange trekk fra samisk religion – ble inkorporert i den kristne troen og praksisen, slik jeg har vist når det gjelder navngiving og omdøping. Med forbehold om at kildematerialet fra Finnmark og Torne lappmark neppe viser hele bildet, særlig med tanke på Isaac Olsens pietistiske syn kontra Johannes Tornæus` holdninger preget av luthersk ortodoksi, mener jeg å se visse forskjeller mellom de to regionene. Forskjellene kan beskrives som en tendens som går i retning av at samene i Finnmark i større grad enn tornesamene hadde inkorporert den katolske troen i sin virkelighetsforståelse, noe som også ble videreført i tidlig nytid, mens samene i Torne lappmark ser ut til å ha beholdt noen flere sider fra den samiske religionen. Dette kan antakelig forklares med at samene i Finnmark kom under innflytelse av den katolske kirka tidligere enn flesteparten av samene i Torne lappmark. De sistnevnte ble på sin side fulgt tettere opp av lutherske prester i tidlig nytid, der forkynnelsen til dels foregikk på samisk. Dette innebar tydeligvis også et sterkere press til å oppgi katolske skikker. Likevel beholdt også disse samene en del katolske tradisjoner, som til

---

<sup>239</sup> Hansen og Olsen 2004:36.

dels fremkommer som synkretistiske trekk i deres religionspraksis. Et eksempel her er bruken av katolske symboler på *goavddis*. Selv om offergaveskikken også kan knyttes til gaveskikker innenfor kristendommen, må samenes begrunnelse for at de ga offergaver til kirka, ses i sammenheng med offerskikkene innenfor den samiske religionen. Dette må dermed tolkes som en skikk fra samisk religion som de tok med inn i kirkerommet og den kristne sfæren, mens de fortsatte å praktisere andre ritualer fra samisk religion utenfor kirkerommet, slik som bruk av tromma.

Den synkretistiske religionsformen som hadde utviklet seg i Finnmark siden middelalderen, kan ha medført en ekstra barriere for å ta inn den lutherske troen, siden de fleste var kristne i den forstand at de var døpte og ellers deltok i kirkas ritualer. De kan derfor ha ment at de ikke trengte noen ny form for kristendom. Samenes motstand mot den lutherske kristendommen kan også ses på som et forsøk på å opprettholde de etniske skillelinjene mellom same og dáža (ikke-same), utlagt slik av Olsen:

De holder det saa fore, at deris forfædre, har været de allerbeste, viisseste, sterckeste, og de dristigste i ald verden, og jeg har self seet og hørt det, om det er nogen, som vild holde sig ved de Nordskes Religion, skicker og sæder, den hader de, bespotter og beleer hannem, og Kalder hannem En frøssen Nordmand, og holde hannem icke værdig at være ibland dem, Denne tancke har finnerne og Lapperne om sig self.<sup>240</sup>

Dette kan til en viss grad ses i forbindelse med finnmarkssamenes sterkere integrasjon med den ikke-samiske befolkningen enn tilfelle var i Torne lappmark. Selv om også deler av Torne lappmark opplevde et visst press mot sine territorielle områder med finske bønders inntrenging på fiskevatnene og noe gruvedrift, hadde likevel samene i Finnmark levd tettere sammen med og nærmere ikke-samer i mye lengre tid, der samer og nordmenn også hadde stått mot hverandre i en ressurskamp. Dette betyr imidlertid ikke at jeg forkaster de teoretiske tilnærmingene jeg har beskrevet tidligere, habitus-begrepet og Kosellecks tidslag. Tvert imot kan slike strukturer også fungere som etniske markører for grupper som ønsker å markere skille til en annen gruppe.

---

<sup>240</sup> Qvigstad 1910:100-101.

## Litteratur og kilder

### Trykte kilder:

Amundsen, Arne Bugge: "Mellom inderlighet og fornuft" i Amundsen, Arne Bugge (red.) *Norges religionshistorie*. Universitetsforlaget, Oslo 2005.

Anderzén, Sölve: "Jukkasjärvi kyrkas historia – några nedslag i arkiven" i Kuoksu, Jan-Erik (red): *Jukkasboken*. Jukkasjärvi församling/Nordkalotten Ord&Bild, Luleå 2009.

Andrén, Åke: *Sveriges kyrkohistoria. Reformationstid*. Verbum förlag, Stockholm 1999.

Andresen, Astri: *Sii`daen som forsvant. Østsamene i Pasvik etter den norsk-russiske grensetrekningen i 1826*. Sør-Varanger Museum 1989.

Baird, Robert D.: "Syncretism and The History of Religion" in Leopold, Anita M. and Jeppe S. Jensen (eds.) *Syncretism In Religion, A reader*. Equinox Publishing Ltd. London 2004.

Barth, Fredrik: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press, Inc. Long Grove, Illinois 1998 [1969].

Berg, Sigrun Høgetveit: *Trondenes kannikgjeld – makt og rikdom gjennom seinmiddelalder og reformasjon*. Universitetet i Tromsø 2013.

Berg, Sigrun H., Dikka Storm og Rognald H. Bergesen: "Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap" i Hansen, L.I., R. Holt og S. Imsen (red.): *Nordens plass i middelalderens nye Europa - samfunnsdanning, sentralmakt og periferi*. Orkana Akademisk, Stamsund 2011.

Berntson, Martin, Bertil Nilsson og Cecilia Wejryd: *Kyrka i Sverige. Introduktion till svensk kyrkohistoria*. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2012.

Bertelsen, Jens Thodberg m.fl.: *Religion – en grundbog i livsanskuelser*. 2. udgave, 5. oplag, Gyldendal Uddannelse, København 1998.

Bourdieu, Pierre: *Outline of a Theory of Practice*. (Jack Goody ed.) Cambridge Studies in Social Anthropology, v. 16. Cambridge University Press 1977.

Bratrein, Håvard Dahl: "Befolkningsforhold og kirkebygging nord for Malangen i eldre middelalder" i *Håløyminne*, 2/1970.

Bratrein, Håvard Dahl: "Finnmark før Vardøhus" i Balsvik, Randi R. og Jens Petter Nielsen (red.): *Forpost mot øst, fra Vardø og Finnmarks historie 1307-2007*. Orkana 2008.

- Bratrein, Håvard Dahl: ” «Passio Olavi», Et kildested om Finnmarks-fisket på 1100-tallet” i Håløyminne, 1/1998.
- Bratrein, Håvard Dahl og Keth E. Lind: ”Hvordan sjøsamene ble kristna og innlemma i det norske samfunnet” i Kulturmøter i Nord-Troms, jubileumsbok for Nord-Troms Museum 1978-2003, Nord-Troms Museum 2004.
- Brendalsmo, A.J. og F.-A. Stylegar: *Kirkested i 1000 år. Grend, gård og grav i Liknes*. NIKU-publikasjoner 111, 1-52. Oslo 2001.
- Bygdén, Leonard: *Härnösands stifts herdaminne I-IV*. Uppsala & Stockholm 1923-1926.
- Bäckman, Louise: *Sájva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparatives Religion, Stockholm 1975.
- Christoffersson, Rolf: *Med tre röster och tusende bilder. Om den samiska trumman*. Uppsala Universitet 2010.
- Dahl, Svein Tore: *Geistligheten i Nord-Norge og Midt-Norge i tiden 1536-1700*. Trondheim 2000.
- DN = *Diplomatarium Norvegicum Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forhold, sprog, slægter, sæder, lovgivning og rettergang i middelalderen*, samlede og udgivne af C.R. Unger og H.J. Huitfeldt, ottende samling, P.T. Mallings boghandel, Christiania 1874.
- Dybdahl, Audun: ”Navneskikken i Trøndelagsregionen i senmiddelalderen. Personnavnforslaget i lys av helgenkulten” i *Maal og Minne* 2/2008.
- Elstad, Hallgeir og Per Halse: *Illustrert norsk kristendomshistorie*. Fagbokforlaget, Bergen 2012 (2002).
- Eriksen, Anne: *Lovekirker i Norge etter reformasjonen*. Universitetet i Oslo 1986.
- Eriksen, Thomas H.: *Fredrik Barth. En intellektuell biografi*. Universitetsforlaget, Oslo 2013.
- Erlandsen, Andreas: *Biographiske Efterretninger om geistligheden i Tromsø stift*. Chr. Tønsberg Forlag, Christiania 1857.
- Fellman, Isak: *Handlingar och uppsatser angående finska lappmarken och lapperna/samlade och utgivna af Isak Fellman: i anslutning till Jacob Fellmans «Anteckningar under min vistelse i Lappmarken»*, bd. II. Finska litteratursällskapets tryckeri,



- Helsingfors 1910.
- Fellman, Jacob: *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken*, bd. II. Finska litteratursällskapets tryckeri, Helsingfors 1906.
- Fenger, J. F.: *Den Trankebarske Missionshistorie*. Universitetets boghandler, København 1843.
- Fjellström, Phebe: Företal i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, nr 27 -1983, Umeå 1983.
- Forsgren, Tuuli: ”Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619-1858” i Johansson, Egil (red.): *Scriptum nr 6*. Rapportserie utg. av Forskningsarkivet vid Umeå universitet, 1988.
- Forsgren, Tuuli: ”...först at inhämta språket, och sedan deruppå lära sin Christendom...” Om finska böcker och sameundervisning i Torne och Kemi lappmarker före 1850. Samisk kyrko- och undervisningslitteratur i Sverige 1619-1858” i Johansson, Egil (red.): *Scriptum nr 26*. Rapportserie utg. av Forskningsarkivet vid Umeå universitet, 1990.
- Forsström, Johan Erik: *I norrlandsstäder og lapplandsbygd år 1800. Johan Erik Forsström dagbok öfver resan i Norrland och Finnmarken 1800 og i Roslagen 1801. Med en inledning af Nils Ahnlund*. Nationalförlaget, Stockholm 1917.
- Fritzner, Johan: *Lappernes hedenskab og trolldomskunst, sammenholdt med andre folks, især nordmændenes tro og overtro*. Det mallingske bogtrykkeri, Christiania 1876. Faksimilekopi utført av Børsums forlag & antivariat a.s. 1962.
- Graan, Olaus: ”Relation eller en fullkomblig beskrifning om lapparnas ursprung, så wähl som om heela dheras lefwernes förehållande” i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar. Nr 27 -1983. Umeå 1983 [1672, 1899].
- Grape, Er. J.: ”Utkast til beskrivning öfver Enontekis sokn i Torneå lappmark” i *Tornedalica* 1969/7 (omtryck från Kongl. Vetenskapsakademiens nya handlingar 1803-1804).
- Granlund, Ingalill og John: *Lapska ben-och träkalendrar*. Nordiska Museet: Acta Lapponica XIX. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1973.
- Granqvist, Karin: ”Du skall inga andra gudar hava jämta mig. Trolldoms och vidskepelsprocessarna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker ” i Finstad, Hansen, Minde, Niemi og Tjelmeland (red.): *Rapport fra Skibotn-konferansen, 27.-29. Mai 1996, Skriftserie nr. 4, Sámi dutkamiid guovddáš/Senter for samiske studier*, Tromsø 1997.

- Green, Anna og Kathleen Troup: *The Houses of history, a critical reader in twentieth-century history and theory*. Manchester University Press, Manchester 1999.
- Hagen, Rune Blix: *Hekser. Fra forfølgelse til fortryllelse*. Humanist forlag, Oslo 2003.
- Hagen, Rune Blix: *Samer er trollmenn i norsk historie. Trolldomsfølgelse av samer*. Čálliid Lágádus, Kárášjohka/ Karasjok 2005.
- Hagen, Rune Blix: ”Vardøhus som sentrum for dansknorsk statsmakt i nord 1550-1738” i Balsvik, Randi R. og Jens Petter Nielsen (red.): *Forpost mot øst, fra Vardø og Finnmarks historie 1307-2007*. Orkana 2008.
- Hald, Kristian: *Personnavne i Danmark. II. Middelalderen*. Dansk historisk fællesforenings håndbøger. København 1974.
- Haller, Elof: *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden*. Stockholm 1896.
- Hammond, Hans: *Den Nordiske Missions-historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse, fra første Begyndelse indtil hen udi Aaret 1727, da Lappernes og Finnernes Apostel Thomas von Westen døde, tilligemed denne udødelige Mands Levnetsbeskrivelse: samt Anhang om de første Missionariis og andre Missionens Medhielpere*. Gyldendal, København 1787.
- Hansen, Lars Ivar: *Astafjord bygdebok, historie 1. Fra eldre jernalder til ca. 1570*. Utgitt av Lavangen kommune 2000(a).
- Hansen, Lars Ivar: ”Den dynamiske etnisiteten og dens skiftende uttrykk”, i Jan Eivind Myhre (red), *Historie, etnisitet og politikk*. Stensilserie B nr 59, Universitetet i Tromsø 2000(b).
- Hansen, Lars Ivar: *Handel i nord. Samiske samfunnsendringer ca. 1550 – ca. 1700*. Del 1-2. Universitetet i Tromsø 1990.
- Hansen, Lars Ivar: ”Norwegian, Swedish and Russian ”tax lands” in the North” i Imsen, Steinar (red.): *Taxes, tributes and tributary lands in the making of the Scandinavian kingdoms in the Middle Ages*. (Trondheim Studies in History), Tapir Academic Press, Trondheim 2011.
- Hansen, Lars Ivar: ”Om synet på de «andre» -ute og hjemme. Geografi og folkeslag på Nordkalotten i følge *Historia Norwegiae*” i Ekrem, Inger, Lars Boje Mortensen og Karen Skovgaard-Petersen (red.): *Olavslegenden og den latinske historieskrivning i 1100-tallets Norge*. Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet, 2000(c).

- Hansen, Lars Ivar: "Samisk navneskikk på 1500- og 1600-tallet" i Alhaug, Gulbrand, Tove Bull og Aud-Kirsti Pedersen (red.): *Endre-boka, postfestumskrift til Endre Mørck*. Novus, Oslo 2014.
- Hansen, Lars Ivar: "The Arctic Dimension of "Norgeveldet " in Imsen, Steinar (ed.): *The Norwegian Domination and the Norse World c. 1100 – c. 1400*. Tapir Academic Press, Trondheim 2010.
- Hansen, Lars Ivar og Bjørnar Olsen: *Samenes historie fram til 1750*. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo 2004.
- Hansen, Lars Ivar og Einar Niemi: Etnisitet. *Norsk historisk leksikon, kultur og samfunn ca. 1500 - ca.1800*, 2. utgave, 1999 (red. Steinar Imsen og Harald Winge).
- Hansen, Lars Ivar og Tom Schmidt: *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller 1742-1745*. Utgitt av Kjeldeskriftfondet bind III, Oslo 1985.
- Hanssen, Einar R.: *Porsanger bygdebok, bind 1*. Utgitt av Porsanger kommune 1986.
- Henningsen, Henning: "Søfarendes votivgaver til danske kirker" Særtrykk av: *Handels- og Søfartsmuseets årbog 1950*. København 1950.
- Henriksson, Rune: "Glimtar ur historien" i Kuoksu, Jan-Erik (red.): *Jukkasboken*. Jukkasjärvi församling/Nordkalotten Ord&Bild, Luleå 2009.
- Henrysson, Sten: "Prästerna i Lappmarken före 1850: Ursprung och arbetsuppgifter" i *Scriptum* nr 19, Johansson, Egil (red.): Rapportserie utg. av Forskningsarkivet vid Umeå universitet, 1989.
- Hubert, Henri og Marcel Mauss: *Sacrific: Its nature and Function*, 1899.
- Högström, Pehr: *Beskrifning öfver de til Sweriges Krona lydande Lapmarker År 1747*. Med kommentar och efterskrift av Israel Ruong och Gunnar Wikmark. Nordländske skrifter 3, Umeå 1980.
- Itkonen, T.I.: *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*, bd I-II. Porvoo/Helsinki 1948.
- Johansson, Jan-Erik: Den gamla begravningsplatsen vid Siikakielinen, *Kirunatidningen* Historiespecial nr 5. Kiruna 1997.
- Johnsen, Oscar A: *Finmarkens politiske historie, aktmæssig fremstillet*. Videnskapselskapets skrifter. II. Hist.-filos. Klasse. 1922. No 3. A.W. Brøggers boktrykkeri as, Kristiania 1923.

- Jones, Sian: *The Archeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*. London & New York 1997.
- Julku, Kyösti: *Kemin ja Tornion vanha raja*. Studia historica septentrionalia 19, Rovaniemi 1991.
- Järventaus, Arvi: *Korset och trolltrumman*. Översättning Georg Gripenstad. Tornedalica nr. 31- 1980. Kemi 1980.
- Kippenberg, Hans G.: "In Praise of Syncretism: The Beginning Of Christianity Conceived In the Light Of Modern Culture" i Anita M Leopold og Jeppe S. Jensen (red.) *Syncretism In Religion, A reader*. Equinox Publishing Ltd., London 2004.
- K.O. 1607= *Kirkeordinansen av 1607 og forordning om ekteskapsaker gitt 1582*. Den rettshistoriske kommisjon. Norsk historisk kjeldeskrift-institutt, Oslo 1985.
- Kolsrud, Oluf: "Finnemisjonen fyre Thomas von Westen" i Nils Lid (red.) *Studia Septentrionalia III, Lapponica*. H. Aschehoug & Co, Oslo 1947.
- Koselleck, Reinhardt: *Begreber, tid og erfaring*. Redigert av Jens Busck, Jeppe Nevers og Niklas Olsen. Oversettelse av Jens Busck. Hans Reitzels Forlag, København 2007.
- Kraft, Siv Ellen: "«To mix or not to mix»: Syncretism/anti-syncretism in the history of theosophy" i NUMEN, Vol.49. Koninklijke Brill NV, Leiden 2002.
- Kristiansen, Roald: "Kirken og det samiske" i Øysten Ekroll m.fl. (red): *Vor kristne humanistiske arv- betraktninger ved 200-årsjubileet for Grunnloven*. Nidaros domkirkes restaureringsarbeiders forlag, Trondheim 2014.
- Knag, Niels: "Matricul oc Beschifuelse ofuer Findmarchen for Anno 1694" i Martha Brock Utne og O. Solberg (red): *Finnmark omkring 1700, aktstykker og oversikter første bind*. Nordnorske samlinger utgitt av etnografisk museum. Oslo 1938.
- Kuoksu, Jan-Erik: "Undersökningarna 1947" i Kuoksu, Jan-Erik (red): *Jukkasboken*. Jukkasjärvi församling/Nordkalotten Ord&Bild, Luleå 2009.
- Kuoljok, Kerstin Eidlitz: *Bilden av universum bland folken i norr*. Carlssons Bokförlag, Stockholm 2009.
- Kylli, Ritva: *Saamelaisten kaksi kääntymystä. Uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602-1905*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2012.
- Kylli, Ritva: *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742 – 1886*. Studia historica septentrionalia 47, Rovaniemi 2005.

- Larsen, Dag A. og Kåre Rauø: *Dombok Torneå lappmark, Jukkasjärvi og Enontekis tinglag 1639-1699*. Transkribert Lenvik Bygdemuseum, Lenvik 1997.
- Larsen, Dag A. og Kåre Rauø: *Dombok Torneå lappmark, Kautokeino, Aviovara, Teno, Utsjok tingsteder 1639-1725*. Transkribert Lenvik Bygdemuseum, Lenvik 1999(c).
- Larsen, Dag A. og Kåre Rauø: "*Jorde och uppbördsbok*" for Torneå lappmark 1638–1715. *Kautokeino, Aviovara, Teno, Utsjok byer*. Transkribert Lenvik Bygdemuseum, Lenvik 1999(a).
- Larsen, Dag A. og Kåre Rauø: "*Jorde och uppbördsbok*" for Torneå lappmark 1716 –1752. *Kautokeino, Aviovara, Teno, Utsjok byer*. Transkribert Lenvik Bygdemuseum, Lenvik 1999(b).
- Lausten, Martin S.: *Danmarks kirkehistorie*. 2. udgave, 2. oplag. Gyldendal. København 1989 [1987].
- Laugerud, Henning: "Visualitet og synskultur i det etter-reformatoriske Danmark-Norge, bilder, skrift og erindring" i Amundsen, Arne B. og Henning Laugerud (red.): *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjonen til opplysningstid ca. 1500–1814*. Bergen 2010.
- Leem, Knud: *Beskrivelse over Finmarkens lapper*. København 1975 [1767].
- Leopold, Anita M.: "General Introduction" i Leopold, Anita M. and Jeppe S. Jensen (eds.) *Syncretism In Religion, A reader*. Equinox Publishing Ltd., London 2004.
- Leopold, Anita M.: "Synkretisme: En analyse of illegitime blandinger og tredje-indentiteter" i *Religionsvidenskabelig tidsskrift* 40 (2002) s. 47-57.
- Lidberg, Hanna: *Johannes Tornæus & Manuale Lapponicum*. Finsk-ugriska institutionen, Uppsala universitet 2002.
- Lindmark, Daniel: "En skola för staden, regionen och kyrkan. Elever; lärare och präster i Piteå skola före 1850" i *Scriptum* nr 20, Johansson, Egil (red.): Rapportserie utg. av Forskningsarkivet vid Umeå universitet, Umeå 1990.
- Lundholm, Kjell: "Makten och överheten" i Hederyd, Olof og Yrjö Alamäki (red.): *Tornedalens historia II, från 1600-talet till 1809*. Utgiven av Tornedalskommunernas Historiebokskommitté, Jyväskylä 1993.
- Lundius, Nicolaus: "Descriptio lapponiæ" i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar. Nr 27 -1983,

- Umeå 1983 [1671/1672, 1905].
- Lundmark, Lennart: ”Den svårfångade etniciteten” i Roger Kvist (red.): *Föredrag vid Nordiska samehistoriska symposiet, Lövånger 13-14 februari 1995*. Umeå universitet 1995.
- Lysaker, Trygve: *Nidaros erkebispesetol og bispesete 1153-1953: 1. Reformasjon og eneveldet*. Nidaros domkirkes restaureringsarbeider, Trondheim 1987.
- Løøv, Anders: ”Samemisjonæren Isaac Olsen (1680-1730) og hans «Underdanigst undretning om Norlandenne» (1718) ” i *DOVLETJE, kildeskrifter til sørsamisk historie II*, Saemien Sitje, Snåsa 1994.
- Malmbekk, Svein, Sigmund Nasset, Øyvind Norderval og Kjell Y. Rise: ”Forord” i Malmbekk, Nasset, Norderval og Rise (red.): *Et helligt Land for Gud. Hålogaland bispedømme 200 år*. Ravnetrykk nr 32, Universitetsbiblioteket i Tromsø 2004.
- Malmstedt, Göran: *Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige, 1500 – 1800*. Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, nr 8, 1994.
- Manker, Ernst: *Lappmarksgravar. Dödsföreställningar och gravskick i lappmarkerna*. Almqvist & Wiksells boktryckeri aktiebolag, Uppsala 1961.
- Mauss, Marcel: *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oversatt og med etterord av Thomas Hylland Eriksen. I serien «Cappelens upopulære skrifter», redigert av Eriksen, Trond Berg, H. Harket og E. Tjønneland. Cappelen Akademisk Forlag, Halden 2011 [1925/1995].
- Mebius, Hans: *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Jengel – Förlaget för Jemtlandica, Östersund 2003.
- Mebius, Hans: *Värrö. Studier i samerna förkristna offerriter*. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1968.
- Mundal, Else: ”Kristninga av samane i lærebøker og faglitteratur – og kva kjeldene frå mellomalderen seier” i Lyngman, Susanne: *Om sørsamisk historie foredrag fra seminar i Røros 2006 og Trondheim 2007*, Stiftelsen Saemien Sitje, Snåsa 2007.
- Myrhaug, May-Lisbeth: *I modergudinnens fotspor: Samisk religion med vekt på kvinnelige kultutøvere og gudinnekult*. Pax, Oslo 1997.
- Myrhaug, May-Lisbeth: ”Samisk religion og kristendommen” i *Kultur og kirkenytt* 98/1993.

- Myrvoll, Elin Rose: *Samiske kirkegårder. Registrering av automatisk freda samiske kirkegårder i Finnmark, Troms og Nordland*. NIKU Rapport 14, Oslo 2007.
- Myrvoll, Marit: ”Drömvarsel” i Kroik, Åsa Viridi (red): *Efter förfädernas sed. Om samisk religion*. Stockholm 2005.
- Myrvoll, Marit: “Forestillinger og praksiser knyttet til døden” i Evjen, Bjørg og Lars Ivar Hansen (red.): *Nordlands kulturelle mangfold*. Oslo 2008.
- Mäntylä, Ilkka: ”Torneå – staden” i Hederyd, Olof og Yrjö Alamäki (red.) *Tornedalens historia II, från 1600-talet till 1809*. Tornedalskommunernas historiebokskommitté, Jyväskylä 1993.
- Nielsen, Jens Petter: *Altas historie, bd 1. De glemte århundrene 1520-1826*. Alta kommune 1990.
- Niemi, Einar: *Vadsøs historie, bind 1. Fra øyvær til kjøpstad (inntil 1833)*. Vadsø kommune 1983.
- Nissen, Kristian og Ingolf Kvamen: *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller 1742-1745*. Utgitt av Kjeldeskriftfondet, bind I, Oslo 1962.
- NHL=Norsk historisk leksikon, 2. utg. 1999.*
- NLR=Norske Lensrekneskapsbøker, 1548-1567*. Utgjevne av Riksarkivet, V, Rekneskap for Bergenhus len 1566-1567. Oslo 1943.
- NRR = Norske Rigs-Registranter, tildeels i Uddrag, bd. 4, (1603-1618) og bd. 6 (1628-1634)*. Redigert av Otto Gr. Lundh og Johan E. Sars, Christiania 1877.
- Nordberg, Erik: *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600 talet*. Kungl skytteanska samfundets handlingar No 11-1973, Umeå 1973.
- Nordeide, Sæbjørg Walaker og Terje Thun: ” «Kvart menneske som døyr skal med føra til kyrkja og grava i heilag jord» Kristen gravplass i myr fra tidlig middelalder” i *Historisk tidsskrift*, 2/2013.
- OEJ=Olav Engelbrektssøns Jordebog. Register paa St. Olavs jorder forfattet under erkebiskop Olav Engelbrektssøn. Anhang: Erkebiskop Gautes jordebøger*. Udgivet af Norges rigsarkiv ved Chr. Brinchmann og Johan Agerholt, Oslo 1926.
- Oftestad, Bernt T, Tarald Rasmussen og Jan Schumacher: *Norsk kirkehistorie*. 3. utgave. Universitetsforlaget, Oslo 2005 [1991].

- Odner, Knut: *Finner og terfinner. Etniske prosesser i det nordlige Fenno-Skandinavia*. Department of Social Anthropology, University of Oslo 1983.
- Olofsson, Sven Ingemar: Övre Norrlands medeltid, i Westin, Gunnar (red.): *Övre Norrlands historia, del I, Tiden till 1600*. Norrbotten och Västerbottens läns landsting, Umeå 1962.
- Olofsson, Sven Ingemar: Övre Norrlands historia under Carl IX och Gustaf II Adolf, i Westin, Gunnar (red.): *Övre Norrlands historia, del II, Tiden 1600 - 1721*. Norrbotten och Västerbottens läns landsting, Umeå 1965.
- Olsen, B., J.E. Henriksen og P. Urbańczyk: Interpreting multi-room houses: Origin, function and cultural networks in Olsen, Bjørnar, P. Urbańczyk and C. Amundsen (eds.): *Hybrid spaces, medieval Finnmark and the archaeology of multi-room houses*. Novus Press, Oslo 2011.
- Pentikäinen, Juha: *Saamelaiset – pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki, Hämeenlinna 1995.
- Petersson, Kjell: *Född av vatten och ande*. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2012.
- Pirinen, Kauko: *Finlands kyrkohistoria I, medeltiden och reformationstiden*. Översättning från finska: Bill Widén. Artos, Skellefteå 2000 [1991].
- Plantinus, Ericus: Responsum Dni Eri Plantini ad quæstiones quæ sequuntur in fine, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, nr 27 -1983, Umeå 1983 [1671/1672, 1905].
- Pollan, Brita: *For djevelen er alt mulig. Kristne historier om samene*. Høyskoleforlaget, Kristiansand 2007.
- Pollan, Brita: “Samisk religion i Norge” i Amundsen, A.B. (red.): *Norges religionshistorie*. Universitetsforlaget, Oslo 2005.
- Qvigstad, Just: Kildeskrifter til den lappiske mytologi. *Om lappernes vildfarelse og overtro af Isaac Olsen*. Trondheim 1910.
- Rasmussen, Siv: “Churches in Finnmark County and the Torne Region in the Early Modern Period” in Berg, Sigrun H., Rognald H. Bergesen and Roald Kristiansen (eds.): *The Protracted Reformation in Northern Norway, vol 2, Toward a Protestant North*. Troll Tromsøer Studien zur Kulturwissenschaft, Herausgegeben von Michael Schmidt, Band 14, Wehrhan Verlag, Hannover 2016 (a).
- Rasmussen, Siv: “Navn i det nordlige Sápmi på 1500 - 1600-tallet – eller historien om



- navnene som forsvant”, i Eggert, Birgit og Rikke S. Olesen i samarbeid med Bent Jørgensen (red.): *Navne og skel – Skellet mellem navne*. Rapport fra den femtende nordiske navneforskerkongres på Askov Højskole 6.-9. juni 2012, NORNA-rapporter 9, Uppsala 2015.
- Rasmussen, Siv: ”Prester og prestefruer i Kautokeino pastorat” i *Ottar*, 3/2011.
- Rasmussen, Siv: “Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid” i Lindmark, Daniel og Olle Sundström (red.): *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna. En vetenskaplig antologi* 1–2. Forskning för kyrkan 33, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2016 (b).
- Rasmussen, Siv: “The Protracted Sámi Reformation – Or The Protracted Christianizing Process” in Hansen, Lars Ivar, Rognald H. Bergesen and Ingebjørg Hage (eds.): *The Protracted Reformation in Northern Norway, Introductory Studies*. Orkana Akademisk, Stamsund 2014.
- Rasmussen, Tarald: ”Hell Disarmed? The Function of Hell in Reformation Spirituality”, in *Numen* 56 (2009) s. 366-384. Koninklijke Brill NV, Leiden 2009.
- Rasmussen, Tarald og Einar Thomassen: *Kristendommen. En historisk innføring*. Universitetsforlaget, Oslo 2002.
- Rauø, Kåre og Dag A. Larsen: «*Jorde och uppbördsbok*» for Torneå Lappmark, Jukkasjärvi pastorat og Enontekis anneks, 1695 – 1730. Transkribert Lenvik Bygdemuseum, Lenvik 1994.
- Rauø, Kåre og Dag A. Larsen: “*Mantahls längder*” for Torneå lappmark 1638 – 1694. *Jukkasjärvi pastorat og Enontekis anneks*. Transkribert Lenvik Bygdemuseum, Lenvik 1995.
- Rauø, Kåre og Dag A. Larsen: *Fogderegnskap for Torneå lappmark og “Wästersjöfinnmarken” 1602 - 1605*. Transkribert Lenvik Bygdemuseum, Lenvik 1996.
- Rauø, Kåre og Dag A. Larsen: *Fogderegnskap for Torneå lappmark og “Wästersjön” 1553 – 1561*. Transkribert, Lenvik Bygdemuseum, Lenvik 2002.
- Reuterskiöld, Edgar: *De nordiska lapparnas religion*. Cederquists grafiska aktiebolag, Stockholm 1912.
- Reuterskiöld, Edgar: *Källskrifter till Lapparnas mytologi*. Ivar Hæggströms boktryckeri A.B., Stockholm 1910.

- Rheen, Samuel: ”En kort relation om lapparnes lefwarne och sedher, wijdskiepellsser, sampt i många stycken grofwe wildfarellsser” i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, nr 27 -1983, Umeå 1983 [1671, 1897].
- Rydving, Håkan: ”Från döden till livet. Identitet och namngivning i samiska traditioner under 1600- och 1700-talen” i Skarstein, Sigrd (red.): *Dåp og død. Din inngang og din utgang*. Vadsø museum – Ruija Kvenmuseum, Vadsø 2003.
- Rydving, Håkan: ”Personnamn bland samer”, i Alhaug, Gulbrand og Aud-Kirsti Pedersen: ”Namn i det fleirspråkelege Noreg”, Novus Forlag 2015.
- Rydving, Håkan: ”Samernas möte med kristendomen. Ett par tema i källorna från 1600-1700-talen” i *Religion och samhälle i det förkristna Norden*. Odense Universitet 1999.
- Rydving, Håkan: *Samisk religionshistoria, några källkritiska problem*. Uppsala universitet 1995.
- Rydving, Håkan: *Tracing Sami Traditions. In search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*. The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo 2010.
- Rydving, Håkan: *The End of Drum-time. Religious Change among the Lule-Saami, 1670s 1740s*. Third edition. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala 2004 [1993].
- Rode, Fredrik: *Optegnelser fra Finmarken, samlede i Aarene 1826 – 1834 og senere udgivne som et Bidrag til Finmarkens Statistik*. Skien 1842.
- Ruohonen, Juha: ”Kalmistoja, kaivauksia, kallonmittausta. Fyysisen antropologian tutkimuskohteita Pohjois-Suomessa (Cemeteries, excavations, craniological measurements. Studies in physical anthropology in Northern Finland)” i *Faravid*, 36/2012.
- Salomonsen, Jone: ”Fra hedendom til kristendom – eller er vi fortsatt «hedningekristne»? ” i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 104/2003.
- Schanche, Audhild: *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk tid til nyere tid*. Karasjok 2000.
- Schefferus, Johannes: *Lappland*. Oversatt av Henrik Sundin. Uppsala 1956 [latin 1673].
- Schumacher, Jan: ”Kristendommen i tidlig middelalder” i Amundsen, Arne Bugge (red.): *Norges religionshistorie*. Universitetsforlaget, Oslo 2005

- Sellevoid, Berit J.: *Forvaltning av graver og skjeletter fra nyere tid*. Rapport fra Riksantikvaren. NIKU Arkeologiske utgravninger. Antropologiske undersøkelser rapport nr. 7 – 2006.
- Skocpol, Theda og Margaret Somers: ”*The uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry*” in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22 1980.
- Slunga, Nils: ”Kyrka och skola – prästerskap och kyrkligt liv” i Hederyd, Olof og Yrjö Alamäki (red.): *Tornedalens historia II, från 1600-talet till 1809*. Tornedalskommunernas historiebokskommitté, Jyväskylä 1993.
- Solbakk, Aage: *Hva vi tror på. Noaidevuohta – en innføring i nordsamenes religion*. Čálliid Lágádus, Kárášjohka/ Karasjok 2009.
- Sollied, Peter Ravn: *Prester, prestegjeld og kirker i Finmarken i det 17de århundrede*. Kristiania 1901.
- Spørck, Bjørg Dale: *Nyere norske kristenretter (ca.1260-1273)*. Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug, Trondheim 2009.
- Steen, Adolf: *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888*. Oslo 1954.
- Steinsland, Gro: ”Hvordan ble hedendommen utfordret og påvirket av kristendommen” i Liden, Hans-Emil (red.): *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*. Universitetsforlaget, Oslo 1995.
- Steinsland, Gro: *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Pax Forlag, Oslo 2005.
- Stewart, Charles og Rosalind Shaw: ”Introduction: problematizing syncretism” i Stewart, Charles og Rosalind Shaw (eds.): *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. Routledge, London and New York 1994.
- Svestad, Asgeir: ”«Folk er vanligvis ikke særlig villige til å prate om døden.» Synspunkter på materialitet og samisk gravskikk” i Ramqvist, Per H. (red.): *Arkeologi i norr*. Umeå 2007.
- Svestad, Asgeir og Stine Barlindhaug: *Samiske kirkegårder. Registrering av automatisk freda samiske kirkegårder i Nord Troms og Finnmark*. NIKU Rapport 4: 1-15. Oslo 2003.
- Tanner, Väinö: Antropogeografiska studier inom Petsamo-området. I Skolt-lapparna. *Fennia* 49 (4), Helsingfors 1929.
- Teerijoki, Ilkka: ”Lokal styrelse och överhet” i Hederyd, Olof og Yrjö Alamäki (red.): *Tornedalens historia II, från 1600-talet till 1809*. Tornedalskommunernas

- Historiebokskommitté, Jyväskylä 1993.
- Tenerz, Hugo: Namnen i Tornedalen under 1500-, 1600- och 1700-taltem, i Hans Beskov & Olov Isaksson Norrbotten 1960, Norrbottens läns hembygdsförening årsbok 1960, Luleå 1960.
- Thuen, Trond: "Acculturation and Ethnic Survival? Some problems in the study of so-called "Norwegianized" Sami communities. Akkulturasjon og etnisk overleving. Noen problem i studiet av såkalte "fornorskede" samfunn" i Acta Borealia vol.2, Novus forlag, Oslo/Tromsø 1985.
- Tingbok for Finnmark 1620 – 1633*. Redigert av Hilde Sandvik og Harald Winge. Norsk lokalhistorisk institutt, Oslo 1987.
- Tornæus, Johannes: "Berättelse om lapmarckerna och deras tillstånd" i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, nr 27. Umeå 1983 [1671/1672, 1900].
- Tuderus, Gabriel: "En kort underrättelse om the österbothnische lappar som under Kiemi gebiet lyda" i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, nr 27. Umeå 1983 [1672-1679, 1905].
- Turi, Johan: *Min bok om samene*. Norsk oversettelse av Turis bok fra 1910, oversatt av Harald O. Lindbach, Čálliid Lágádus, Kárášjohka/ Karasjok 2011.
- Turi, Johan: *Muitalus sámiiid birra. Samisk nyutgave av Turis bok fra 1910*, Čálliid Lágádus, Kárášjohka/ Karasjok 2010.
- Trædal, Vidar: Kirkesteder og kirkebygninger i Troms og Finnmark før 1800. Avhandling levert for graden philosophiae doctor. Det humanistiske fakultet, Institutt for kultur og litteratur, Universitetet i Tromsø 2008.*
- Vahl, Jens: *Lapperne og den lapske mission*. København 1866.
- Vahtola, Jouko: *Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty. Nimistötieteellinen ja historiallinen tutkimus*. Studia historica septentrionalia 3, Rovaniemi 1980.
- Wallerström, Thomas: *Norrbotten, Sverige och Medeltiden. Problem kring makt och bosättning i en europeisk periferi*. Del 1. Lund Studies in Medieval Archaeology 15:1, Stockholm 1995.
- Weikert, Monica: *I sjukdom och nöd. Offerkyrkosednen i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*. Historisk institutionen i Göteborg 2004.

Westen, Thomas von: ”Ex Topographia Ecclesiastica Findmarckia 1717” i Utne, Martha B. og O. Solberg (red): *Finnmark omkring 1700, aktstykker og oversikter første bind*. Nordnorske samlinger utgitt av etnografisk museum. Oslo 1938(a). [1717]

Westen, Thomas von: ”Topographia arctarchiaë Danicæ ecclesiastica dividendæ in Lapmarkiam et Finmarkiam, conscripta a Thoma von Westen, S. Theolog. Lectore Nidrosiensi ibidemque Vicario Collegii de cursu evangelii promovendo” i *Budstikken, Ugeblad af statistisk-oekonomisk og historisk indhold*, nr 1-7/1826. [1717]

Westen, Thomas von: ”Topographica Ecclesiastia. 2. del: Finmarckia 1717” i Utne, Martha B. og O. Solberg (red): *Finnmark omkring 1700, aktstykker og oversikter første bind*. Nordnorske samlinger utgitt av etnografisk museum. Oslo 1938(b). [1717]

Widén, Bill: *Det lapska prästerskapet under 1600-talet. Uppkomst, ekonomi samt levnads- och arbetsvillkor*. Åbo Akademi 1957.

Wiklund, K. B.: *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Faksmileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K.B. Wiklund 1897-1909, med företal av Phebe Fjellström och efterskrift av Israel Ruong, Kungl. Skytteansk samfundets handlingar, nr. 27, Umeå 1983. (Originalen utgjør en egen volym i tidsskriftet *Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv*, XVII, 1897-1909).

Willumsen, Liv Helene: *Trolldomsprosessene i Finnmark. Et kildeskrift*. Bergen 2010.

Ågotnes, Knut: ”Komparasjon – metode eller oppdagelsesreise” i Byrkjeland, Martin og Aage Engesæther (red.): *Kvar i sin dal...? Komparasjon som metode i lokalhistoriske studier*. Norsk historikerforening. Rapport fra HIFO-seminar 14-16. oktober 1988. Tapir forlag, Oslo 1989.

Aarseth, Bjørn: ”Kystsamenes bosetting i rikspolitisk sammenheng” i *Ottar* 4/82.

## **Utrykte kilder:**

### **Artikler og rapporter:**

Bratrein, Håvard Dahl: Kirketuftregistrering i Troms og Finnmark 1968, upublisert rapport. Tromsø museum, Universitetsmuseet.

Rasmussen, Siv: ”Presteskapet i Finnmark og Torneregionen i tidlig nytid”, upublisert manus 2014.

Wahlberg, Erik: ”Dopnamn på 1700-talet i Torne och Kemi älvdalar”, upublisert artikkel, Nordkalottbiblioteket i Övertorneå.

### **Arkivmateriale:**

Det kongelige bibliotek, København:

Knag, Niels: Relation om Anders Povelsen find, København 15.12.1693,  
Thott No1735 (Appendix).

Oulun maakunta arkisto (Landsskapsarkivet i Uleåborg) OMA:

- Utsjoen kirkonarkisto, tilikirja 1702-1759, III TI:1.
- Enontekiön seurakunta, Enontekiö kirkonarkisto, kirkon tulojen ja menojen tilit 1763-1803, III Gla:1.

Riksarkivet i Oslo (RA):

- Rentekammeret, fogderegnskap for Finnmark 1691-1700 (boks 4851), 1701-1704 (boks 4852), 1705-1706 (boks 4853), 1707-1708 (boks 4854), 1713-1715 (boks 4856).

Statsarkivet i Tromsø (SATØ):

- Amtmannen i Finnmark, Finnmark prosti kirkeregnskap 3006, kirkeregnskaper 1689-1693.
- Amtmannen i Finnmark, Finnmark prosti kirkeregnskap 3007, kirkeregnskaper 1701 – 1714.
- Amtmannen i Finnmark, Finnmark prosti kirkeregnskap 3008, kirkeregnskaper 1712-1720, samt noen ekstrakter og skrivelser ang. disse 1692-1720.
- Kautokeino sokneprestkontor, Kautokeino kirkestol 1703-1792, Kat 325, nr. 12. SATØ/S-1340.
- Vadsø sokneprestkontor, Vadsø og Nesseby kirkestol 1716 – 1789, SATØ/S – 1325/G/LOO18.

Universitetsbiblioteket i Tromsø:

- Samling ang. Missionsvæsenet i Finmarken og Lapperne Afgudsdyrkelse af E. J.Jessen T.v. Vesten, Kallske Samlinger nr 227, 2 (transkribert av Per Einar Sparboe, Tromsø mars 2002, etter mikrofilm ved Universitetsbiblioteket i Tromsø)

## **Digitale kilder:**

Anbyterforum: <http://aforum.genealogi.se/discus/messages/44/18107.html?983010552>;  
<http://aforum.genealogi.se/discus/messages/44/840.html?1457242951>

Christian Vs Norske Lov: Anden Bog. 5 Cap. Art.6, 7 og 8:  
<https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1687-04-15>

Dansk biografisk leksikon:

[http://denstoredanske.dk/Dansk\\_Biografisk\\_Leksikon](http://denstoredanske.dk/Dansk_Biografisk_Leksikon)

Den protestantiske døden:

<https://www.tf.uio.no/forskning/prosjekter/pd/Prosjektbeskrivelse.pdf>

Finnmark/Vardøhus fogderi fogderegnskap 4851, 1691-1700:

[http://www.arkivverket.no/URN:db\\_read/db/48949](http://www.arkivverket.no/URN:db_read/db/48949)

Forskningsarkivet, Umeå, Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:h:

<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502h.pdf>

Forskningsarkivet, Umeå, Kyrkoherde Erik Nordbergs arkiv. Handskrift 25. Volym 25:2:i:

<http://www.foark.umu.se/sites/default/files/arkiv/25/sefoark2502i.pdf>

Forskningsarkivet, Umeå, Professor Phebe Fjellströms arkiv (1924-2007), Handskrift 106:

<http://www.foark.umu.se/samlingar/arkiv/106>

Kirkeordinansen 1539: <http://lutherdansk.dk/Trellix/id134.htm>

Kuoksu, Erik: "Birkarlsläkter i Övre Tornedalen" 2010,

<http://erikkuoksu.se/wp-content/uploads/2014/04/birkarlar.pdf>

Kyrkolag 1686: <http://www.mlang.name/arkisto/kyrkio-lag-1686.html>

*Norsk biografisk leksikon (NBL), i Store norske leksikon:* <https://nbl.snl.no/>

Register over prester i Trondhjem prosti:

<http://www.genealogi.no/content/register-over-prester-i-trondhjem-prosti>

Regnskapsbok for Utsjoki menighet (Utsjoen seurakunnan tilikirja) 1702 – 1759, IIITI:1:

[http://digihakemisto.appspot.com/index\\_ay?amnimeke=Utsjoen+seurakunnan+arkisto&sarnimi=P%C3%A4%C3%A4kirjat&aynimi=Tilikirjat+1702-1759+%28IIITI%3A1%29&ay=895915&sartun=98651.KA&atun=184820.KA&ay2=105759](http://digihakemisto.appspot.com/index_ay?amnimeke=Utsjoen+seurakunnan+arkisto&sarnimi=P%C3%A4%C3%A4kirjat&aynimi=Tilikirjat+1702-1759+%28IIITI%3A1%29&ay=895915&sartun=98651.KA&atun=184820.KA&ay2=105759)

Regnskapsbok for Enontekis menighet (Enontekiön seurakunta, kirkon tulojen ja menojen) 1763 -1801, IIIGla:1)

[http://digihakemisto.appspot.com/index\\_ay?amnimeke=Enonteki%C3%B6n+seurakunnan+arkisto&sarnimi=Kirkonkassan+tilit&aynimi=Kirkon+tulojen+ja+menojen+tilit+1763-1803+%28IIIGla%3A1%29&ay=48422&sartun=86863.KA&atun=184270.KA&ay2=116835](http://digihakemisto.appspot.com/index_ay?amnimeke=Enonteki%C3%B6n+seurakunnan+arkisto&sarnimi=Kirkonkassan+tilit&aynimi=Kirkon+tulojen+ja+menojen+tilit+1763-1803+%28IIIGla%3A1%29&ay=48422&sartun=86863.KA&atun=184270.KA&ay2=116835)

Samiske bibeloversettelser:

<http://www.bibel.no/OversettelseSprakLitteratur/Bibeloversettelser/Oversettelser-Norge/Samiske-oversettelser>

Stamtavle König Olofsson: [http://familjenbostrom.se/genealogi/bure/11-301\\_2657.htm](http://familjenbostrom.se/genealogi/bure/11-301_2657.htm)

Store norske leksikon (SNL): <https://snl.no/>

Svenska Akademiens Ordbok (SAOB): <http://www.saob.se/>

Svenskt biografiskt lexikon, Riksarkivet: <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Start.aspx>

Wiklund, K.B.: Den svenska befolkningens ålder i Finland, några filologiska reflexioner.  
[http://samla.raa.se/xmlui/bitstream/handle/raa/1033/1933\\_091.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://samla.raa.se/xmlui/bitstream/handle/raa/1033/1933_091.pdf?sequence=1&isAllowed=y)