



## De levende og de døde

En analyse av saivo og jabmi-aimu-forestillingen i boken  
*Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn.*

*Leif Erik Varsi*

*Masteroppgave i religionsvitenskap  
Det samfunnsvitenskapelige fakultet  
Universitetet i Tromsø  
Høsten 2009*

## **Forord**

Nå som min masteroppgave er levert vil jeg spesielt takke min veileder Torjer A. Olsen, som konstruktivt har loyet meg gjennom den prosess det er å skrive en slik oppgave. Jeg vil forøvrig også rette en stor takk til mamma som har tatt hånd om korrekturlesingen, uten henne så hadde vel oppgaven språkligsett fremstått noe annerledes.



Forord .....	1
1. Innledning.....	5
1.1 Problemstilling .....	7
1.2 Begrepsavklaring.....	8
1.3 Oppgavens oppbygning.....	9
2. Mitt teoretiske og metodiske perspektiv .....	11
2.1 Myte og klassifisering .....	11
2.1.1 Myte og mytekonstruksjon.....	11
2.1.2 Klassifisering.....	16
2.2 Materiale og metode.....	17
2.2.1 Kildekritikk, en rekonstruksjon av fortiden .....	18
2.2.2 Kildekritikk på generellbasis.....	18
2.2.3 Den kamuflerte intensjon .....	20
2.2.4 En redaksjonsanalytisk betraktning.....	21
3. Friis, samtiden og kildene til <i>Lappisk Mythologi</i> .....	25
3.1 Historisk bakgrunn .....	26
3.2 Friis sin kildebruk.....	28
3.3 Kilder til samisk religion.....	30
3.4 Friis og kildekriftene.....	33
3.5 Saivo i en vitenskapshistorisk sammenheng .....	38
3.6 Sekundær litteratur .....	38
4. Jens Andreas Friis og <i>Lappisk Mythologi</i> .....	41
4.1 Friis og samtiden .....	41
4.2 Forfatteren Friis.....	43
4.3 Forskning om Friis .....	45
4.4 Tilblivelseshistorie .....	45
4.5 Bokens innhold.....	46
5. Saivo og Jabmi-aimu .....	49
5.1 Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn .....	49
5.2 De ”Underjordiske Guder” .....	50

5.3 Friis sin beskrivelse av saivo.....	56
5.4 De dødes verden .....	59
5.5 Oppsummering .....	60
<b>6. Dødsrikeforestillingen hos Friis, redimensjonert eller autentisk? .....</b>	<b>63</b>
6.1 Utvalg, utvalgsriterier og tema.....	63
6.2 Læstadius, Friis og dødsrikene.....	67
6.2.1 De ulike dødstilstander.....	67
6.2.2 Dødsrikets ulike nivåer.....	69
6.3 Samisk religion som lån .....	72
6.3.1 Teorier om lån .....	73
6.3.2 Fellman og Holmberg: Kulturlån fra norrøn religion.....	75
6.3.3 Kulturlån fra Kristendommen .....	78
6.3.4 Oppsummering .....	82
6.4 Differensieringen av dødsriket .....	83
6.4.1 Dødsrikeforestillingen i lys av nyere forskning .....	83
6.4.2 Sykdom relatert til dødsriketsfærene.....	86
6.4.3 Dåpen, en reinkarnasjonstanke.....	88
6.5 Den ubevisste agenda .....	91
6.5.1 Kilder, kildebruk og kontekst.....	91
6.5.2 Fortellinger fra majoriteten .....	93
6.6 Noen refleksjoner .....	99
6.7 konklusjon .....	100
<b>Kilder og litteratur .....</b>	<b>105</b>

# 1. Innledning

Hva samene har trodd om saivo, er en sentral nøkkel til deres kosmologiske forestilling. For eksempel skriver misjonæren Hans Skanke trolig i 1731 følgende:

Ded hâr været een gammel superstition hos Finnerne, at de troe, i bjerge paa deris Fjelde, som de kalde Saiwo, og i dødingers tilhold under jorden, som de kalde Jamik-aimo at skulle være folk ligesom de selv, have samme hanteringer, samme exerciter, og samme Konster, samma slags dyr som de, alleene med den underskjed, at de folk i bjergene og der under i jorden skulle have aldt saadant langt meere fuldkommen og i een langt riigere og lysaligere grad og vilkor end som Lapperne paa fjeldene.<sup>1</sup>

I så måte ble saivo ble sett på som et speilbilde av livet på jorden, bare mye bedre. Saivo-folket var tidligere slektninger og venner som bisto de levende med råd og hjelp når det trengtes. Skanke forteller videre at samene dyrket og holdt seg til saivo av den grunn at når deres "usle jordiske" liv opphørte, skulle de forflyttes til saivo om de flittig hadde ofret, tilbedt og joiket på saivo.<sup>2</sup> Med en slik kommunikasjonsform kunne de påkalle hjelpende krefter fra saivo. Noaiden dro til saivo på sine transereiser, hvis han ikke dro til jabmi-aimu. I praksis syntes det ofte å ha vært oppfattet som samme sted. Kildene er meget uklar på dette punkt. For kontakt med sine avdøde slektninger og venner fantes det naturlige og/eller konstruerte steder i naturen som var utgangspunkt for kommunikasjon med saivo. Slike kraftfylte steder ble kalt seider. Når en slik forbindelse var opprettet, var skillet mellom døde og levende opphevet.

Denne oppgaven skal ta for seg saivo og jabmi-aimu særlig med utgangspunkt i beskrivelsen gitt av presten og forskeren Jens Andreas Friis i hans bok *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Dette studiet er en systematisk fremstilling av gudelæren i den samiske religion, boken kommer også i noe grad inn på offerseremoniene. Grunnlaget for boken *Lappisk Mythologi* er preste- og misjonærberetninger fra 16- og 1700-tallet. Friis supplerer denne religionshistoriske fremstillingen med studier av nabofolkene til samene og deres mytologi som inntil da var foretatt. Ser vi Friis sin fremstilling av de samiske trosforestillingene i lys av dagens forskning, fremstår fremdeles det bildet som Friis tegner av den samiske religionen

---

<sup>1</sup> O. Solberg, "Hans Skankes epitomes historie missionis lapponicæ". s. 190, i *Nordnorske samlinger V. Bind II*. 1945.

<sup>2</sup> O. Solberg, "Hans Skankes epitomes historie missionis lapponicæ". s. 193, i *Nordnorske samlinger V. Bind II*. 1945.

som aktuelt. Med dette mener jeg at Friis gir en helhetlig og sammenhengende beskrivelse av samenes førkristne religions grunnleggende struktur som kan være representativt for hele det samiske området. På tross av at nyere forskning i sterkere grad vektlegger en regional differensieringen når de søker å forklare den religiøse strukturen i den samiske religion (se kapittel 6.3.1).

I den førkristne samiske forestillingsverden eksisterte troen på åndevesener som hadde sitt tilholdssted i bestemte hellige fjell. Troen på slike fjell med deres iboende ånder kom til uttrykk via kulthandlinger. Åndeskikkelsene i de hellige fjell hadde stor betydning for samene som hjelpere, rådgivere og beskyttere (se kapittel 5.3). Saivo og jabmi-aimu-forestillingen fremkommer i de fleste kildeskrifter. Selv om skriftene ikke representerer førstehåndskilder, utgjør de viktige bidrag med stor kildeverdi, da de omtaler og beretter om det samiske samfunns kultur og religion. Allment har forståelsen rundt saivo vært at det er en dødsrikeforestilling, der de har ansett samenes trosforestilling til å innbefatte at de døde fortsatt lever i en hinsides verden, der de utøver makt over de gjenlevende.

Når Friis behandler saivo og jabmi-aimu gjør han utstrakt bruk av utvalgte misjonærens beretninger. Følgelig er Friis sine skildringer og beskrivelser av samisk religion sterkt preget av andres fremstillinger om saivo og jabmi-aimu. På den måten vil en *redaksjonskritisk* tilnærming være nyttig (se kapittel 2.2.4). Selv om saivo defineres i form av et hellig fjell med dets iboende vesener, har kildene vi har til rådighet til dels ulike oppfatninger og tolkninger om hvem disse skikkelsene var. Det begrunnes med at kildene både er vage og/eller mangelfulle. Dette fører til at saivo-forestillingen aldri vil kunne bli besvart på en adekvat måte. Like fullt er det bred enighet på tvers av forskningstradisjonene at saivo-forestillingen helt åpenbart var et særs viktig element i den førkristne samiske religionen.

Det er viet stor plass til tolkningen av jabmi-aimu, der mange kildeskriftforfattere oppfatter dette som et allment dødsrike. Friis på sin side skriver at samene hadde redsel for dette dødsriket, men gir ellers ingen inngående beskrivelse av denne fryktede sfæren (se kapittel 5.4). Dette forklarer Friis med at kildeskriftene ikke omtaler denne delen av "dødsriket" i særlig stor grad. I så måte blir jabmi-aimu dratt inn i en disputt om hva dette dødsriket var. Ett annet argument på hvorfor jabmi-aimu i så stor grad blir trukket inn når jeg behandler Friis sin fremstilling av saivo og jabmi-aimu, er at det er mange og ulike oppfatninger forskere imellom om hvem som fikk ta del i de ulike sfærene. Lik de fleste forskere tolker også Friis

forestillingen om saivo og jabmi-aimu som påvirket av kristendommen, selv om de ulike forskningsparadigmene har forskjellig syn på graden av, og årsaken til hvorfor og hvordan påvirkningen av kristendommen fant sted (se kapittel 6.3 og 6.3.1).

## 1.1 Problemstilling

Hovedproblemstillingen for dette prosjektet er *En analyse av saivo og jabmi-aimu forestillingen i boken Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Mitt utgangspunkt vil være å se på hvordan Friis framstiller saivo og jabmi-aimu. Min underproblemstilling er *En undersøkelse av hvordan Friis kan sies å (re)konstruere et dualistisk perspektiv på saivo og jabmi-aimu*. Et slikt spørsmål vil være med på å legge føringer for hvordan jeg studerer Friis, og forestillingen han har om samenes dødsrike. Ut fra min lesning av Friis har han et dualistisk syn på hvor samene kunne komme til etter sin død. Det vil med andre ord si at han beskriver samenes tro på livet etter døden ut fra et prinsipp om at samenes dødsrike var delt inni i to sfærer der saivo skildres med et paradisisk drag, mens jabmi-aimu har et helvetesstempel. Slik Friis fremstiller saivo og jabmi-aimu opptrer disse sfærene dermed som klare antagonister satt opp mot hverandre. Hvorfor Friis sine beskrivelser er preget av et slikt motsetningsforhold, kan tolkes dit hen at når han skriver om disse sfærene, er det gjort på bakgrunn av, og/eller er et forsøk på å (re)konstruere samenes dødsrikeforestillingen slik at det passer inn i hans ideologiske og/eller teologiske standpunkt. Grunnen til at et slikt spørsmål blir fremsatt, begrunnes med at ved en foreløpig lesning av Friis sin fremstilling, ser det ut til at han har en sterkere vektlegging av saivo i forhold til jabmi-aimu. På tross av dette lar det seg ikke gjøre å fastslå om Friis prøver på å (re)konstruere eller gjengi denne forestillingen så oppriktig som mulig. Dette begrunnes med at det ikke eksisterer noen form for skriftlige primærkilder. På den måten må vi (også Friis) støtte oss/seg på de beretninger som er gjort av misjonærer fra 16- og 1700-tallet. En måte som kan være med på å kaste lys over Friis sin fremstilling av saivo og jabmi-aimu er å undersøke tilsvarende litteratur fra hans samtid og tolkningene som gjøres der. De verkene jeg valgt å ta med som støttelitteratur oppfyller visse kriterier jeg legger til grunn i analysen min i søken på å avdekke Friis sin intensjon ved denne forestillingen (se kapittel 6.1). Som et supplement til den eldre tids forskning vil jeg ta et sideblikk til den nyere forskningstradisjon. Dette gjøres for å tegne et så nyansert bilde som mulig, og kan være med på å støtte opp under min analyse av Friis sin



fremstilling av saivo og jabmi-aimu. Ved å se Friis i relasjon til andre forskere vil dette være med på å vise om Friis sine beskrivelser er i overensstemmelse med andre forfattere. Om de så er, kan dette være med på å fortelle oss om at det finnes en generell oppfatning av dødsrikene. Hvis så ikke er tilfelle, er spørsmålet hva dette betyr med henhold til Friis sin presentasjon av saivo og jabmi-aimu. Ved å støtte meg til et slikt prinsipp vil hva de andre skriver om saivo og jabmi-aimu være med på å bekrefte eller avkrefte om Friis sin fremstilling er adekvat eller ikke.

## 1.2 Begrepsavklaring

I denne oppgaven er det et knippe begreper som gjennomgående vil bli anvendt, og derfor kan det være på sin plass å forklare disse noe nærmere. Jeg gjør oppmerksom på at når jeg benytter meg av samiske ord og betegnelser, baserer jeg meg på Friis sin eldre samiske skrivemåte.

*Samisk religion* er en betegnelse som vanligvis betegner den religiøse tradisjonen som ble praktisert før kristendommen overtok som den dominerende religion i Sápmi (Sameland). Kristendommen er imidlertid også en viktig del av den samiske religionshistorien, i så måte bruker jeg betegnelsen *førkristen samisk religion* når jeg understreker at jeg sikter til den samiske religion før den tok til seg kristne impulser. Det skal forøvrig påpekes at betegnelsen *førkristen* som forstavelse kan være misvisende, da ordet kan oppfattes som en pekepinn på en bestemt tidsgrense før den samiske religion ble påvirket av kristen virksomhet. En slik tidsgrense kan ikke fastsettes eksakt. Religionshistoriker Hans Mebius forklarer dette med at selv om den lutherske kirke i Norge, Sverige og Finland på 16- og 1700-tallet ledet til avgjørende forandringer, kan vi ikke se bort fra at den romersk-katolske kirken har hatt en innflytelse på den samiske forestillingsverden.<sup>3</sup> På den måten sier ikke benevnelsen *førkristen* så mye om samiske trosforestillinger. Benevnelsen forteller bare oss om at det handler om de forholdt før et definitivt religionsskifte.

---

<sup>3</sup> H. Mebius, *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. s. 12. Östersund (2003)

*Lapp* (same) er en betegnelse jeg benytter meg av når jeg siterer eller bruker de eldre tids forskere for å illustrere deres syn på samene innad i en kontekst, da en slik begrepsbruk var en vanlig betegnelse folk brukte om samer. Same er den betegnelsen som i dag er korrekt. Det skal for øvrig bemerkes at når Friis titulerer samene som lapper, kan det ut fra Bäckman sin tolkning være noe misvisende, da hun hevder at fjellfinner synes å være den norske benevnelsen på de som drev med reindrift, og lapper svarer til de på svenskside.<sup>4</sup>

*Aimu* som endebetegnelse på saivo og andre destinasjoner samene kunne komme til etter sin død, betyr terminologisk sett ut fra Bäckman sin tolkning ”den andre tilstanden” eller den ”andre verden”. *Aimu* kan således også innbefatte en form for ”sinnstilstand” som i det senere tradisjonsmaterialet har fått definisjonen dødsriket.<sup>5</sup> Det forsterkes ytterligere når jabmi blir bruk som forstavelse. Jabmi betyr død.

*Saivo* er et begrep som kommer til uttrykk på flere måter i denne oppgaven og får ulike endebenevnelser avhengig av kontekst, med dette mener jeg at når jeg henviser/gjengir Friis og/eller andres utsagn anvender jeg meg bare av begrepet saivo. Når jeg kommer til formuleringer i teksten og/eller andre forskere blir trukket inn i diskusjonen, bruker jeg saivo-forestilling og saivo-sfære, med den begrunnelse at dette klargjør hvem som kommer til uttrykk i teksten.

### 1.3 Oppgavens oppbygning

Denne masteroppgaven har en tredelt profil. Den første delen av oppgaven tar for seg premisene oppgaven hviler på. Den første delen omfatter kapitlene en og to, og tar i all hovedsak for seg det teoretiske og metodiske perspektivet. Den andre delen av oppgaven er kapittel tre og fire, og tar for seg kildene til samisk religion, samt hvordan og hvem Friis anvender som sine kilder. Dernest tar denne delen for seg forfatteren Friis og boken *Lappisk Mythologi* sin oppbygning. Den tredje delen av oppgaven er kapittel fem og seks, og beskjeftiger seg i all hovedsak med undersøkelser på hvorfor Friis sin fremstilling av saivo og jabmi-aimu fremkommer slik dem gjør.

---

<sup>4</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 10 (1975)

<sup>5</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 85 (1975)



## 2. Mitt teoretiske og metodiske perspektiv

Mine teoretiske perspektiver baserer seg i all hovedsak på myteteori og klassifisering, særlig knyttet til religionshistorikeren Bruce Lincoln sine teorier. Mitt metodiske perspektiv er redaksjonskritikk og kildekritikk.

### 2.1 Myte og klassifisering

Når jeg i dette kapitlet skisserer mitt teoretiske perspektiv, kan det være på sin plass å klargjøre hvordan jeg har tenkt å anvende det myteteoretiske verktøyet. Myteteorien hva angår min problematikk, vil ha relevans på to ulike nivåer, det første nivå vil søke å tjene en forståelse av hvordan vi kan tilnærme oss saivo-myten på generell basis. Med dette menes hvordan verktøyet kan bli brukt og tjene en allmenn forståelse rundt saivo-forestillingen. Det neste nivået går på hvordan vi kan se Friis sin fremstilling av saivo som et forsøk på å (re)konstruere en allerede etablert myte.

#### 2.1.1 Myte og mytekonstruksjon

Når jeg undersøker Friis sine beskrivelser av saivo-myten vil jeg forsøke å sette dette opp mot en myteteoretisk vinkling. Jeg vil starte med å gå gjennom mytebegrepet, for deretter å gå gjennom de myteteoretiske vinklingene som skal bidra til å knytte mitt materiale sammen. Som teoretisk verktøy i analysen av Friis sitt syn på saivo, har jeg valgt å sette fokus på ideologi, identitet og klassifisering. Disse begrepene representerer samlet sett fundamentet for den myteteoretiske tilnærmingen min tematikk/vinkling bygger på.

Myte som fagterm sett fra et religionsvitenskaplig ståsted er ofte referert til historier som ses som sanne og hellige i en gitt kontekst. Myte er da vanligvis det komparative begrepet for de trosforestillinger og symboler som er av en fortellende art.<sup>6</sup> På den måten utvider myten virkeligheten, der det blir legitimt å kunne stille spørsmål om de ting den profane verden ikke

---

<sup>6</sup> I. Gilhus & L. Mikaelsson, *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. s. 102 Oslo (2001)

gir svar på. Saivo som myte handler om det gåtefulle skjæringspunktet mellom liv og død. Selv om kildekriftforfatterne (se kapittel 3.4) fremstiller saivo som et speilbilde av jorden, men av en mer lykksalig art, innehar den en ambivalent karakter, da frykten for døden og lengselen etter mening faller sammen i den mytiske visjon. I religiøse kontekster er det gjerne en sentral sammenheng mellom mytene og de religiøses moral, praksis og ritualer.<sup>7</sup> Myten kan dermed være med på å konstruere et grunnlag som er med på å definere de som deler myten i forhold til andre som ikke gjør det. Ut fra et myteteoretisk ståsted definer religionshistorikeren Russell T. McCutcheon dette som "sanne myter" fra de religiøses ståsted. Fra dette synspunktet uttrykker myter et dekket kodesystem, og/eller innehar symbolske former, som er med på å beskrive/definere gruppens dypeste sosiale verdier.<sup>8</sup>

I boken *Theorizing myth. Narrative, ideology and scholarship* (1999) gir Bruce Lincoln en syvpunkts beskrivelse av hvordan å tilnærme seg og studere myter. Lincoln hevder for øvrig at ikke alle punktene er like velegnet til alle mytiske tekster,<sup>9</sup> i så måte nøyer jeg meg med å trekke fram et knippe punkter som er hensiktsmessige og som tjener min analyse. Når jeg søker å avdekke saivo og jabmi-aimu-myten på bakgrunn av Friis sin fremstilling skal jeg:

(1.) Forsøke å samle sammen annet materiale som kan relateres til min tematikk, det vil si andre varianter av de "samme" fortellingene, andre tekster som tilhører samme kategori for deretter å se om det eksisterer noen forskjell mellom dem.<sup>10</sup> For å tegne et mer nyansert bilde av disse to sfærene Friis beskriver, har jeg valgt å støtte meg til tre andre forskere som ligger nær hans samtid. Disse representerer på hver sin måte et noe annet og mer differensiert syn enn Friis (se kapittel 6.1).

(2.) Etablere eventuelle forbindelser som kan eksistere mellom kategoriene som figurerer i tekstene, og se om det er noen form for sammenheng mellom de sosiale gruppene som teksten har sirkulert i.<sup>11</sup> Under dette punktet sikter Lincoln i all hovedsak til mytiske fortellinger på generell basis. I min kontekst vil de eventuelle forbindelsene som eksisterer mellom kategoriene

---

<sup>7</sup> I. Gilhus & L. Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*. s. 106 (2001)

<sup>8</sup> R. T. McCutcheon, "Myth". s. 197, i W. Braun and R. T. McCutcheon, (red.). *Guide to the study of religion*. London and New York: Cassell (2000)

<sup>9</sup> B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. s. 150 Chicago & London: The University of Chicago Press. (1999)

<sup>10</sup> B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. s. 151 (1999)

<sup>11</sup> B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. s. 151 (1999)

ta sikte på å fange opp likheter og/eller ulikheter med hensyn til hvordan dødsrikesfærene blir fremstilt (se kapittel 6).

(3.) Fastslå dato og forfatterskap på alle tekster og omstendighetene rundt deres opphav og mottakelse. Den kunnskap vi har i dag om samenes religion stammer i all hovedsak fra de misjonærer som på 1600 og 1700-tallet arbeidet i Sverige og Danmark-Norge. Det er utgitt en rekke tekster både fra den svenske og den dansk-norske siden som tar for seg den samiske religionen. Saivo-forestillingen er i så måte bare en del av en større enhet som inngår i beskrivelsene om samenes religion. Friis benytter seg av tekster fra begge sider for å fremme sitt syn (se kapittel 3.4).

(4.) Til slutt prøve å dra fornuftige slutninger med tanke på om fortellerens handling er gjort på bakgrunn av å beskytte myten eller om det er ignorerte aspekter ved myten som ikke er fremstilt. Dette kan sees i lys av at ulike sider ved myten er/blir konstruert på en slik måte at den sosiale orden i et samfunn redefineres og/eller re-kalibreres slik at enkelte grupper får et hierarkisk opprykke eller nedrykk.<sup>12</sup> I de fleste tilfellene vil det være den gruppen som innehar autoriteshegemoniet som definerer, og det vil være naturlig at de rykker opp eller blir stående øverst i makthierarkiet (se kapittel 6.5.2). Disse fire punktene fyller alle hver sin funksjon og er med på å komplettere hverandre. Med dette mener jeg at i denne kontekst må disse punktene sees på som en enhet, da de isolert sett ikke vil være i stand til å fange opp eller tegne et dekkende bilde av Friis sin saivo og jabmi-aimu forestilling. For eksempel vil det vanskelig la seg gjøre å studere Friis sin fremstilling av saivo-myten bare ved å benytte seg av det sistnevnte punktet. Foruten de tre første punktene vil jeg ikke ha noen forutsetning til å dra eventuelle fornuftige slutninger om hvorfor Friis sine tolkninger fremkommer slik de gjør.

Det ble tidligere nevnt at myter i religionsvitenskapelig forstand ofte blir forstått som sanne og hellige historier. I følge Lincoln er det ikke alltid tilfelle, han hevder følgende: "It is not always the case that myths are the product and reflection of a people who tell stories in which they effectively narrate themselves".<sup>13</sup> For noen ganger kan myten tjene som fortellinger til å beskrive andre, og andre ganger kan andres tilværelse bli et produkt av den mytiske diskurs. Dette viser oss at de som er i posisjon til å definere, kan være med på å (re)konstruerer andres

---

<sup>12</sup> B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. s. 151 (1999)

<sup>13</sup> B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. s. 211 (1999)

myter. Et slikt syn forsterkes ytterligere når Lincoln uttaler at: "If myth is ideology in narrative form, then scholarship is myth with footnotes".<sup>14</sup> Setter vi Lincoln sitt syn i sammenheng med Friis sin fremstilling av saivo og jabmi-aimu, kan vi se Friis sin tolkning som en mytisk tekst, i den forstand at han opererer i en slags mellomposisjon for hva kildekriftene faktisk sier om samenes dødsriker, og hva han selv oppfatter de som. I teksten til Friis er det flere eksempler på dette. For å illustrere hvordan Friis veksler mellom kildekriftforfatterens fremstilling, og hva han selv oppfatter som dekkende, kan følgende eksempel benyttes. Friis skriver: "Jessen identifiserer Jabmi aibmo med Saivvo aibmo, men af hans egen og Andres Beskrivelse af samme fremgaar dog aldeles tydeligt, at disse Steder vare høist forskjellige".<sup>15</sup> Men Friis som "mythmaker" kommer enda tydeligere frem når vi trekker fram støttelitteratur som tar for seg de samme temaene (se kapittel 6.2.1 og 6.2.2). I så måte gir Friis beskrivelsene av saivo og jabmi-aimu en egen innfatning. Dette er hans ramme som fremstillingen springer ut fra.

Hvem forteller myter og hvorfor? Retter vi spørsmålet i retning min tematikk, kan dette blant annet legitimeres ut fra et ideologisk syn. Når Friis gjorde sine bemerkninger rundt den opprinnelige samiske religion, var den ikke mer en del av den samiske religiøse kultur, da samene forlenget hadde konvertert til den kristne tro. I så måte kan vi betegne Friis sin behandling av saivo som en redaksjonsanalytisk (se kapittel 2.2.4) tilnærming av en fortidig tro. Når vi betrakter *Lappisk Mythologi* må vi (ta til inntekt de vurderinger og) forutsette at der Friis har brukt en eller flere kilder, kan hans ideologiske standpunkt ha vært med på å prege utvelgelsen, innordningen og utformingen av det valgte materialet. Jeg har tidligere nevnt at myter ofte er referert til som sanne og hellige fortellinger, men i stedet for å se myter som selvbekreftende, meningsfulle ting som vi kan fortolke og studere, kan vi i følge McCutcheon se myter som en menneskelig aktivitet, der en konstruerer myter i lys av en kamouflert eller ikke kamouflert agenda. Myteskaping blir da en form for sosial innordning for å fremme bestemte verdenssyn, og få disse til å fremstå som absolutte. McCutcheon bruker religionshistorikeren Burton L. Mack sin beskrivelse av mytens elastiskhet når han sier at sosial forandring og mytekonstruksjon passer som hånd i hanske.<sup>16</sup> Dette begrunner han med at de begge fungerer på den måten at de stimulerer hverandre, slik at de blir en form for "feedback"-system når sosiale formasjoner oppløser seg og kulturelle forandringer finner sted.

---

<sup>14</sup> B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. s. 209 (1999)

<sup>15</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 125 (1871) Christiania

<sup>16</sup> R. T. McCutcheon, "Myth", i W. Braun and R. T. McCutcheon, (red.). *Guide to the study of religion*. s. 203 (2000)

Disse elementene aktiveres når nye grupper assimileres og formes over tid. Setter vi min tematikk inn i en slik kontekst, kan vi si at i starten av kristningsprosessen var innholdets betydning og mening dypest sett den samme, men tolkningen av innholdet forandret seg i takt med samfunnsforandringene. Det vil si at saivo-mytens fundamentet forble uforandret og konstant, selv om mytens form forandrer seg. Men dette menes tanken på læren om livet etter døden, og hvordan samene måtte opptre i forhold til den troen. Men de sterke ytre påvirkninger vil etter hvert påvirke den indre formen når mennesker selv forandrer seg og tolker myten ut fra det endrede samfunns ståsted. Friis sin beskrivelse av relasjonen mellom samene og skytsånden kan tjene som eksempel på hvordan myten kan bli brukt for å understøtte en allerede definert hierarkisk samfunnsstruktur. Friis skriver følgende:

Saivo-Folket eller de Afdøde udførte dog ikke sine Tjenester mod de Gjenlevende for Intet. Der blev sluttet et formligt Forlig mellem Lappen og hans Skytsengle. Disse forpligtede sig til at indfinde sig, naar han ved Troldsang kaldte dem tilhjælp i en eller anden Forretning.<sup>17</sup>

I dette sitatet ser vi at Friis benytter seg av begrepene skytsengel og trollsang. Ut fra mitt syn står disse termene i motsetning til hverandre, men samtidig forenes de i Friis sin nydefinerte konstruksjon av saivo-mytene, da begrepet engel (skytsånd) er en nyinnført (kristen) merkelapp på samenes hjelpevesener hentet fra den kristne tro, som er med på definerer den førkristne samiske religion som noe fortidig og avsluttet. Når Friis bruker begrepet trollsang (joik) er dette med på å vise oss det nedlatende synet autoritetene hadde overfor samisk religion og kultur. I så måte opptrer Friis som en konstruktør og/eller modifikatør av en allerede bestående myte, der det er han som definerer positive og/eller negative aspekter ved myten. Myter og slike mytekonstruksjoner må i følge McCutcheon sees i relasjon til konstruksjon av sosiale identiteter og legitimering av samfunnsformasjoner fordi mytekonstruktører arbeider innefor et nettverk med skjult agenda, i et forsøk på å fabrikere et ubestridt "safe haven" av sosiale rettigheter.<sup>18</sup> Slik mitt eksempel illustrerer, kan konstruksjon av myter være med på å støtte opp under hierarkiske strukturer som i neste instans kan være med på å gjøre noen til tapere og andre igjen til vinnere i det sosiale system.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 116 (1871) Christiania

<sup>18</sup> R. T. McCutcheon, "Myth", i W. Braun and R. T. McCutcheon, (red.). *Guide to the study of religion*. s. 207 (2000)

<sup>19</sup> I. Gilhus & L. Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*. s. 112 (2001)



## 2.1.2 Klassifisering

Myter blir ofte klassifisert i motsetningsforholdet ”fact and fiction”, sant eller usant (mythos vs. logos). En slik klassifisering skriver seg tilbake til antikken der filosofene begynte å stille spørsmål om myter bare var usannsynlige og/eller falske fortellinger. I motsetningen til mythos, kom logos til å bli definert som fornuft, logisk tenkning og argumentasjon.<sup>20</sup> For å benytte ”mythos-logos” motsetningen i min kontekst, ble en slik taksonomi-strategi benyttet av de som var i posisjon til å definere. For eksempel fikk de nye retningene innen kulturvitenskap tildelt viktige ideologiske og legitimerende roller i nasjonsbyggingsprosessen som de vestlige samfunn, særlig i Europa, gjennomløp på 1800-tallet.<sup>21</sup> Der samenes opprinnelige religion ble sett på som ”mythos”, mens det vestlige samfunns religion og tenking sto for ”logos”. Et slikt stempel som samisk religion fikk, særstiller dermed kristendommen og vestlig vitenskap (logos) som sannere, og plasserer seg på et høyere utviklingsstadium enn samers og andre minoriteters religiøse kulturtradisjoner (mythos). Når det er den som innehar autoritetshegemoni i et samfunn konstruerer et slikt motsetningsforhold, vil slike omfattende endringer på det religiøse og samfunnsmessige plan kunne føre til at konkurrerende myter skapes og/eller gamle myter skifter ham.

I min kontekst vil en kunne si at den påtvingende radikale omstruktureringen av den førkristne samiske religion har gitt grobunn for en ny og modifisert mytekonstruksjon, der den fortidige saivo-myten har integrert kristne verdier og livssyn som baserte seg på motsetningene mellom himmel og helvete. En slik form for ”bevisst” misfortolkning av kultur, sier Lincoln, er et ideologisk aspekt som er karakteristisk for myten, det samme gjelder for fortellerens eksponering av idealer og verdier, der en favoriserer de kategorier som egner seg best i forhold til den fiktive fortid.<sup>22</sup> Dette innebærer med andre ord at fortellerne, i dette tilfelle de som sto for misjoneringen overfor samene reetablerer mytens innhold, slik at de i så måte forteller hvordan ting er og skal være. Et annet ideologiske trekk man ofte finner i myten, og som er med på å gi en uriktig fremstilling, fortsetter Lincoln, er å la det spesifikke representere det generelle (se kapittel 6.5.1). Myten som ideologi vil dermed ikke være i stand til å fange opp alle nyansene i samfunnet, slik at det på den måten er den ledende elite som

---

<sup>20</sup> I. Gilhus & L. Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*. s. 103 (2001)

<sup>21</sup> L. I. Hansen og E. Niemi, ”Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien – vitenskap og politikk”, i E. Seglen, (red) *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapens teori og praksis*. s. 352 Cappelen akademiske forlag (2001)

<sup>22</sup> B. Lincoln, *Theorizing myth*. s. 149 (1999)

tjenes i myten. Siden det alltid er de sterke som definerer, er det derfor en ideell måte å sanksjonere et samfunn på, om man kan vise til mytene for å legitimere hvordan et samfunn skal bygges opp og styres. Ser vi dette i relasjon til min kontekst, er det misjonærer på oppdrag fra myndighetene som definerer overfor samene hva som er rett og galt. Misjonæren Hans Skanke<sup>23</sup> sin beskrivelse av hvordan samer kunne komme til saivo kan være et godt eksempel på hvordan den ledende elite etablerer seg slik at mytens innhold endrer mening. Selv om det vanskelig lar seg gjøre (om ikke umulig) å få vite hva den førkristne forestillingen om saivo var, er begrep som banning et kristent integrert element som neppe har stått sentralt i samisk moral. I følge McCutcheon er myteproduksjon en form for ideologikonstruksjon, der idealet ikke blir forstått som noe abstrakt, men representerer og samtidig reproducerer bestemte sosiale verdier som om de er uunngåelige og universelle.<sup>24</sup> Setter vi dette utsagnet i relasjon til Friis sin forståelse av saivo, dannet denne myten fundamentet for det samiske samfunns verdigrunnlag, men i senere tid mer som en tradisjon med et førkristent verdigrunnlag. Selv om det er bred enighet om at den autonome anskuelsen rundt saivo-myten vanskelig lar seg definere, da den har tilpasset seg den kristne verdensforståelsen, kan den allikevel være med på å fortelle oss om de grunnleggende verdier og ideer som det samiske samfunn innrettet seg etter. En adekvat forklaring på hvorfor myter opprettholdes, kan settes i sammenheng med sosiale og økonomiske interesser, både på individ og samfunnsplan. Disse interessene spiller også inn når nye myter/fortellinger oppstår og nye religiøse grupper etableres.<sup>25</sup>

## 2.2 Materiale og metode

Hovedmaterialet for denne oppgaven baserer seg på Friis sin avhandling *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Før vi gir oss i kast med å illustrere hvordan jeg metodisk ønsker å gå til verks, kan det være på sin plass å forsøke å tegne et bilde av hva kildekritikk går ut på. Vi kan gjerne si at kildekritikk og hermeneutikk står i et symbiotisk forhold til hverandre når en

---

<sup>23</sup> Jamik-aimo er ikke andet end deres Saiwo, hvorthen de efter deres død haabe sig at skulle komme, saa mange som ikke have været genege til Tyverier, ond-sindenhed, og bandskab, ti disse eeniste laster have de erkjendt for synd, og saa mange, som dem vanligen have forøvet, dem holde Lapperne for, at de efter døden komme hen i *gerro-Mubben-aimo*, hvor ikke nogen saadan fornøyelse og lyksalighed som i Saiwo er at finde. O. Solberg, ”Hans Skankes epitomes historie missionis lapponica”. s. 196, i *Nordnorske samlinger V. Bind II*. 1945

<sup>24</sup> R. T. McCutcheon, ”Myth”, i W. Braun and R. T. McCutcheon, (red.). *Guide to the study of religion*. s. 204 (2000)

<sup>25</sup> I. Gilhus & L. Mikaelsson, *Nytt blick på religion*. s. 113 (2001)

arbeider med kritisk tekstanalyse. Dette begrunnes med at vi som forskere blir sett oss nødt til å gjøre bruk av tidligere nedtegnelser for så å tolke det ut fra dette, da tekster aldri blir konstruert i et vakuum, men blir til i situasjons- og kulturbestemte sammenhenger.<sup>26</sup>

## 2.2.1 Kildekritikk, en rekonstruksjon av fortiden

Historikeren Henri-Irène Marrou hevder at selve historien ikke kan skilles fra historikeren. ”Derfor må man si, at historikeren ikke ”finder” fortiden, men ”konstruerer” den”.<sup>27</sup> I lys av denne påstanden hevder historikeren Sebastian Olden-Jørgensen at fortiden aldri rekonstrueres alene på fortidens premisser, men på etterslektens premisser. En slik rekonstruksjon finner sted i dialog med fortidens vitnesbyrd. Når vi så har tatt inn over oss dette og begynner å formidle det kildene sier oss i en sammenhengende form, får vi en dialog med dem. På den måten kan vi si at det er de relasjonene kildene får til samtidens forskere som gjør at andre i ettertid igjen innbys til å nyttegjøre seg av dem som et ledd i sin egen dialog med fortiden.

## 2.2.2 Kildekritikk på generellbasis

Når vi gjør bruk av en kilde er det noen momenter som må ligge til grunn før vi hele tatt kan starte den kildekritiske prosessen. For det første bør vi skille begrepsmessig mellom levninger og kilder. Historikeren Knut Kjeldstadli hevder at levninger er alt som fortiden har skjenket oss, dette blir ikke til kilder for oss før vi tar dem i bruk for å svare på spørsmål.<sup>28</sup> Helt konkret kan vi si at kildekritikk er et sett av praktiske regler for hvordan forholde seg til og behandle kilder uten å forvri den informasjon som de innehar.

Vi skal gå litt nærmere inn på Kjeldstadli sin forståelse av forholdet mellom levninger og beretninger, om når og hvor de kan bli benyttet som kilder. Alt materiale stammer fra en eller annen situasjon i fortiden, disse restene kan vi bruke som levninger fra den fortidige situasjon

---

<sup>26</sup> M. Brekke, ”Analyse og fortolkning av tekst i forskningen” s. 22, i Brekke, Mary (red). *Å begripe teksten. Om grep og begrep i tekstanalyse*. Høyskoleforlaget (2006)

<sup>27</sup> S. Olden-Jørgensen, *Til kilderne! Introduktion til historisk kildekritik*. s. 16. København (2001)

<sup>28</sup> K. Kjeldstadli, *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*. s. 169. Universitetsforlaget Oslo (1999)

de oppsto i. I så måte anvendes levningen som en enhet som inngår i en større sammenheng da vi prøver å gjenskape sammenhengen den gikk inn i. Med utgangspunkt i de restene forskeren har for hånden, kan vi forsøke å rekonstruere situasjonen. Ser vi dette ut fra min kontekst, stammer mesteparten av det skriftlige materiale vedrørende samenes religion fra 16- og 1700-tallet. For øvrig representerer disse kildene en stor svakhet ved at de utelukkende gir en ensidig og negativ beskrivelse av den samiske religion. For å illustrere dette nærmere kan jeg vise til Hans Skankes beskrivelser for hvordan samenes kontaktet saivo ved hjelp av ”ukristelige metoder”, han skriver følgende:

Mænd og Qvinder have havt legemlig beblandelse med Satan selv under navn og skikkelse af Saiwo-Neide eller Saiwo-olmai; ikke alleeneste ved deres indtagelser udi Saiwo, og paa veye og Stier, men endog i Lappernes egne Kotter og Senge, hvor disse Saiwo-gadse skal have kommet til dem. Ligesaa haver Drukkenskab passeret iblandt dem i een forskrekkelig og u-menniskelig viis, vane, og maade, saa de ophøre ikke saa længe noget er tilbage, eller er at faae, aldt var ded saa meget, at de maatte paa stand og steden drikke sig ihjell, som og tit skeed er. De kunde ingen ting i deres sacris eller Noide-konster udrette uden brænde-viin, og ved brænde-viin er de liga imellem Satan og dem, at den meest overbeviiste Finne-Person, som hundrede gange haver spyttet efter Satans bedrægerier og abomineret dennem, dersom hand eller hun faaer ikkun een taar brænde-viin, saa bemægtiger sig strax Satan dem, og de begynde starx deres forige Troldjaugen paa Saiwo.<sup>29</sup>

Dette sitatet viser oss at vi kan gjøre bruk av beretninger som kilde, når de fyller et minimumskarv, med dette menes at kilden må være menneskeskapt og beskrivende og den må handle om fortiden.<sup>30</sup> Historikeren Ottar Dahl slutter seg til Kjeldstadli sin forståelse av hvordan skille mellom levning og beretning, men mener at et enda viktigere skille går mellom ulike måter å bruke kildene på.<sup>31</sup> Det vil si, vi kan bruke dem som levninger for å få innsikt å tegne et bilde av en gitt situasjon som var da de oppsto. Dette kan være fragmenter av konkrete situasjoner, virkninger av situasjonsbestemte forhold eller produkter fra tiden de er fra. Vi kan også lese kildene som beretninger, for eksempel som saksfremstillinger fra tenkende personer. Ut fra en slik forståelse kan alle kilder betraktes som levninger, mens en del også er berettende.<sup>32</sup> Dette viser bare hvordan tolke en kilde, enten det er en levning eller en beretning, og at de ikke har noen absolutt grense, men er heller flytende. Et annet aspekt

---

<sup>29</sup> O. Solberg, ” Hans Skankes epitomes historie missionis lapponicæ”. s. 216, i *Nordnorske samlinger V. Bind II*. 1945

<sup>30</sup> K. Kjeldstadli, *Fortida er ikke hva den en gang var*. s. 173 (1999)

<sup>31</sup> H. Østbye, K. Helland, K. Knapskog og L. E. Larsen, *Metodebok for mediefag*. 2. utg. s. 44. Fagbokforlaget (2002)

<sup>32</sup> H. Østbye, K. Helland, K. Knapskog og L. E. Larsen, *Metodebok for mediefag*. s. 44 (2002)

innen kildekritikk er vurdering av materialet og dets innhold. Det er av stor betydning å kunne fastslå kildens troverdighet opp imot den informasjon som tas til vurdering. Selv om vi i ettertid vet at den dansk-norske kirke bedrev intens og velorganisert misjonsvirksomhet blant samene, behøver det ikke å være et hinder for en korrekt beskrivelse av den ”vantrø” som fantes blant samene, selv om dette innebærer en ensidig framstilling. Skankes beskrivelse av hvordan samenes kontaktet saivo på, er en av mange eksempler som finnes på negative formuleringer overfor den samiske religion. Dette må ikke bare oppfattes som kraftfulle uttrykk fra kirkens side, men er også et kjennetegn på de holdninger som rådet på 1600-tallet og utover. Demonisering av den samiske religion hos kildekriftforfatterne henspeler seg på det syn og realitet som datidens mennesker og den datidige teologiske overbevisning hadde om at disse vesener villedet samene, ut fra en slik oppfattning ble samene ble sett på som vantrø.<sup>33</sup> Normalt sett er det ideelle at kilden vi ønsker å benytte oss av ligger tettest mulig opp mot den faktiske hendelsen. Om det ikke lar seg gjøre, som for eksempel i mitt tilfelle, blir kilder som bygger på systematisk innsamlet informasjon desto viktigere.

En skriftlig kildes troverdighet kan også være grunnet på hvilke kunnskap kilden besitter om den omtalte hendelse, og på om kilden har et motiv, som gjør at den fremstår slik den gjør. Med dette menes om personen som er opphavet til kilden har evnet å fortelle ”sannheten” og/eller om hvilke strømninger kildens forfatter er preget av. Videre må vi vite hvilken karakter kilden har, det vil si om det er av en privat eller offentlig art, og hvilken kontekst kilden står i.

### 2.2.3 Den kamouflerte intensjon

Når vi arbeider med kritisk tekstanalyse, er ikke fokuset rettet mot hva teksten sier oss, men hvordan de forskjellige meninger kommer til uttrykk i bestemte situasjoner og hvilke uttrykksformer som er valgt i teksten. Hensikten ved å analysere en tekst på denne måten er at en dermed prøver å gripe fatt i det som står ”mellom” linjene, for å fatt på den intensjon, hensikt og formål teksten har.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> H. Mebius, *Bissie*. s. 41. (2003)

<sup>34</sup> M. Brekke, ”Analyse og fortolkning av tekst i forskningen”, i Brekke. Mary, (red). *Å begripe teksten. Om grep og begrep i tekstanalyse*. s. 22 (2006)

Som forskere er vi ofte ute etter å synliggjøre hvordan ulike erfaringsbakgrunner resulterer i ulike virkelighetsbilder. For eksempel kan vi spørre oss om hva som var Friis sin intensjon og drivkraft bak boken *Lappisk Mythologi* selv om dette spørsmålet for meg vil være av en spekulativ art, da det meg bekjent ikke foreligger noen form for konkret svar på dette. Ser vi forøvrigt hans forfatterskap i relasjon til denne boken, vet vi at mesteparten av det publiserte materialet omhandler religion, folkeminne, historie, etnografi, demografi og studier av det samiske språk, i tillegg til dokumentar- og skjønnlitterære publikasjoner. Dette kan være med på å fortelle meg at *Lappisk Mythologi* kan ha vært et ledd i å tegne et bilde av den samiske religion (se kapittel 4.5). Hvorfor kan sees i sammenheng med samtidens evolusjonistiske syn, da en slik gammel religionsform ble oppfattet som fortidig og døende, og på den måten burde bli nedtegnet og bevart. Den mangfoldige produksjonen til Friis viser dessuten meg som forsker at arbeidet med Finnmark og samene ikke bare har vært fag for ham. Friis var også fylt med en levende interesse for landsdelens ve og vel, men kanskje mest av alt var han opptatt av å utbre kristendom og opplysning blant samene, om vi ser dette ut fra hans teologiske bakgrunn.

En annen måte å avdekke tekstens mening på, og som kan være med på å bygge opp under analysen av Friis sin tolking av saivo, er å se på hvordan menneskene i Friis sin samtid forsto, leste og/eller benyttet teksten, ut fra nåtidens forståelse, ettersom mottakerens oppfatning av forfatterens intensjon og budskap ut fra fremstillingen som er gjort, blir tolket forskjellig i tid og rom.

## 2.2.4 En redaksjonsanalytisk betraktning

I tiden da Friis gjorde sine bemerkninger rundt den opprinnelige samiske religion, var den ikke mer en del av den samiske kultur, da samene for lengst hadde gått over til den kristne tro. I ettertid har den på ulike sett og i ulike former blitt bevart som en muntlig tradisjon, som i den senere tid er blitt omtalt som folklore.

Selv om vi ikke kan betegne Friis sin behandling av saivo som folklore, kan vi se utgivelsen av *Lappisk Mythologi* som en redaksjonell utgivelse. Fra et kildekritisk hold kan dette være problematisk, da det tidsmessig er en ikke ubetydelig avstand mellom de faktiske hendelsene

og opptegnelsen. Derfor har tidsavstanden sannsynligvis gjort at materialet er blitt påvirket av de nye forhold, og den nye religiøse status i tros henseende.<sup>35</sup>

I følge Hans Mebius er det prinsipielt ikke noe som tilsier at en ikke kan benytte seg av folkloristiske utsagn når vi gjør tolkninger av førkristent materialet.<sup>36</sup> Når jeg ser på Friis sin utgivelse som en redaksjonell utgivelse må jeg ta i betraktning de vurderinger som Friis gjør. Ut fra et redaksjonskritisk perspektiv vil jeg se Friis sin tekst også som et resultat av en redaksjonell virksomhet. Altså der han har satt sammen ulike tekster (se kapittel 3.4) til en ny enhet som kommer til uttrykk gjennom boken *Lappisk Mythologi*. Et annet aktuelt aspekt vil være å se på hvilke prinsipper Friis bruker for kildeutvalget sitt. Med dette mener jeg om det er noen tekster som han gir spesiell forrang når han skildrer saivo og jabmi-aimu. På bakgrunn av min undersøkelse av *Lappisk Mythologi* fremkommer det klart at han anser de norske kildeskriftforfatterne som mest pålitelige. For en ytterligere spesifisering benytter han seg mest av E. J. Jessen (se kapittel 3.4). En annen form for redaksjonell virksomhet Friis foretar, er at han siterer sine respektive kildeskriftforfattere for så å underbygge dette med egne kommentarer. Der han ser seg uenig med kildene, kommenterer han dette (se kapittel 6.2.1). Jeg forutsetter dermed at der han har brukt en eller flere kilder, kan hans ideologiske standpunkt ha vært med på å prege utvelgelsen, innordningen og utformingen av det valgte materiale. Redaksjonsanalysens mål er å avdekke de eventuelle forandringer som er kommet til i teksten på dens skriftlige stadium som stammer fra redaktørens egen bearbeiding av teksten, og å vurdere den betydning disse har for forforståelsen av tekstens mening i dens nåværende form.<sup>37</sup> For å oppdage de religiøse og/eller de ideologiske særtrekk ved disse forandringene og deres funksjon som har tilkommet teksten, må vi vite mest mulig om redaktørens religiøse og ideologiske syn. Dette kan gjøres ved og nitidig studere teksten.

Et sentralt arbeidstrekk ved en slik analyse er å sammenligne de tekster som beretter om samme hendelse eller utsagn (se kapittel 2.1.1). Mitt utgangspunkt vil i så henseende være å se på hvordan de ulike kildene beskriver min tematikk, for i nesten instans drøfte de variasjoner og særtrekk jeg finner i henhold til min problemstilling. Derfor må jeg se på om Friis sin beskrivelse er utfyllende eller innskrenkende, og hvilken betydning den får for

---

<sup>35</sup> H. Mebius, *Bissie*. s. 38 (2003)

<sup>36</sup> H. Mebius, *Bissie*. s. 39 (2003)

<sup>37</sup> T. Seland, *Tekster og tolkninger, Arbeidshefte i bibeltolkning*. s. 36. Høgskulen i Volda (2005)

meningen.<sup>38</sup> Sagt på en annen måte: Kan vi finne noe i teksten som ikke er ”opprinnelig”, men stammer fra forfatterens tilføyelser? Da fortellingene om de ulike dødsrikene ble nedtegnet, hadde de allerede vært gjenstand for endring gjennom lang tids muntlige overleveringer. I så måte er fortellingens indre form, altså budskap eller ideologi nærmest statisk for den gruppen som støtter seg til myten, mens den ytre formen i større grad er eksponert for endringer. På den måten er intertekstualitet et nyttig verktøy i arbeidet med skriftlige kilder. Intertekstualitet som perspektiv kan enklest beskrives som relasjoner mellom tekster, og som har en avgjørende innflytelse på tolkningen av en tekst. En tekst konstrueres dermed i forhold til tidligere tekster og uttalelser: den oppstår ikke i et vakuum, men bygger på det som allerede er kjent, samtidig som den er individuell konstruert.<sup>39</sup> Et intertekstuel perspektiv kan dermed gi oss et mer dekkende bilde av den kultur som beskrives.

---

<sup>38</sup> T. Seland, *Tekster og tolkninger, Arbeidshefte i bibeltolkning*. s. 36. Høgskulen i Volda (2005)

<sup>39</sup> C. A. Ingemark, ”Intertextualitet”. s. 233, i Marander-Eklund. Lena, m.fl (red.). *Metodkompassen. Kulturvetarens metodbok*. Åbo: Åbo Akademi (2004)





### 3. Friis, samtiden og kildene til *Lappisk Mythologi*

Friis var ikke bare teoretiker; han skaffet seg førstehåndskunnskap om Finnmark ved tallrike reiser, første gang i 1850. Friis var sterkt fasinert av det frie, utvungne livet som rådet i Sameland, der han anså samene som primitive mennesker som levde i pakt med, og av naturen. Et slikt romantisk syn, har utvilsomt satt sitt preg på Friis som skjønnlitterærforfatter, men samtidig har dette også vært en viktig essens i hans forskning innen samisk språk og kultur. Siden Friis forstod samene som primitive i forhold til nordmenn, kommer dette synet ofte til uttrykk i hans beskrivelser av samene, der deres sinn fremstilles som stille, fredelige og ettergivende. For å beskrive synet på samenes karakter nærmere, kan en trekke frem et sitat som Friis låner fra språkforsker Castrén, og som han for øvrig beskriver som en treffende skildring. Friis skriver følgende: ”Han elsker ikke vidtflyvende Planer, kloge Beregninger eller noget Slags udad rettet Virksomhed, men lever helst hensunken i en stille Betragtning af religiøse Emner eller andre Sager, som findes i hans lille Verden”.<sup>40</sup>

Lik mange andre forskere i hans samtid var den ideologiske forutsetning spiren til den evolusjonistiske tankegangen, når en forsøkte å forklare religionens opphav og utvikling. Det ideologisk betingede forskningssyn som rådet i Friis sin samtid, var at man mente samene som folkeslag i førhistorisk tid sto på et lavere kulturtrinn enn andre nabofolk. På den måten ble samenes kultur og religion sett på som en slags ”lånekultur” som hentet impulser, det være seg både skikker, kultur og religiøse forestillinger fra de ”høytstående” skandinaviske nabokulturene.

I likhet med Friis har mange forskere vært bundet av den evolusjonistiske tankegangen, der de har sett for seg et utviklingsskjema som har gått fra et lavere animistisk stadium til et høyere, med en slags hierarkistisk innrettet gudeverden. I et slikt utviklings- skjema spilte kontakt og impulser med andre skandinaviske grupper en stor rolle. Dette synet kommer til uttrykk når Friis søker å forklare den førkristne samiske religionen med da de første misjonærene gjorde sitt inntog i Sameland. Friis hevder at selv om den samiske gudelære fullt og fast var forankret i samenes trosliv under de første misjonsreisene, mente han at om ikke alle samene, så i alle fall noaiden, hadde fått kunnskap om den kristne læren. Da sikter han til katolsk-kristelige forestillinger som var avtegnet på samenes runeboomer (se kapittel 4.5).

---

<sup>40</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. IX (1871)

Videre benytter Friis runebommen som eksempel på hvordan samene har integrert fremmedkulturelle elementer på trommen. Etter hans oppfatning er disse gamle samiske gudeskikkelsene modifisert etter kristendommens lære og/eller har blitt støpt om slik at de passet inn i den samiske samtids religiøse oppfatning. Derfor sier Friis at det er svært vanskelig å skille mellom det gamle og det nye, eller det ekte fra det uekte.<sup>41</sup> I så henseende søker Friis å vise hvorfor det er vanskelig å definere den opprinnelige religion, da dette har blitt konsekvensen overalt hvor kristendommen har gjort seg gjeldene. Friis søker å forklare denne prosessen i lys av at ”Hedningen giver ikke med engang Slip paa det Gamle, men optager efterhaanden mer og mer af det Nye, indtil omsider dette – i det Store taget – bliver det eneraadende”.<sup>42</sup>

Hvorfor slike kristne elementer er blitt assimilert så stekt som dette eksemplet illustrerer, har i den senere tid blitt definert som en prosess religionshistorikeren Louise Bäckman kaller for spontan akkulturasjon. Selve begrepet akkulturasjon<sup>43</sup> ble introdusert allerede på 1880-tallet og ble særlig brukt innen den amerikanske antropologien, i 1970-årene ble imidlertid dette begrepet mer sjeldent tatt i bruk.<sup>44</sup> Når Bäckman tar i bruk akkulturasjonsperspektivet i religiøs kontekst, forsøker hun i motsetning til Friis å vise at samene ikke tok til seg religiøse elementer fra sine nabokulturer fordi samene hadde mindre makt enn sine nabokulturer. En slik form for degradering av ens tradisjonelle religiøse trosliv og kultisk praksis blir først fremtredende i det den nasjonale enhetsstats politikk trer i kraft på slutten av 1600-tallet. Først da blir den samiske tro og praksis omstøpt og får sin endelige karakter, da den går fra å være en spontan akkulturasjon til å bli en påtvunget en.<sup>45</sup>

### 3.1 Historisk bakgrunn

Om jeg skal gi en kortfattet oversikt av samenes gamle religion, er dette en naturreligion basert på en animistisk livstolkning, der både det menneskelige og det ikke-menneskelige i sin

---

<sup>41</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XV (1871)

<sup>42</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XV (1871)

<sup>43</sup> Vise til en prosess der to kulturer kommer i kontakt med hverandre, og som resulterer i at de kulturelt sett blir mer lik hverandre. H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 11 (2004)

<sup>44</sup> H. Rydving, *The end of drum-time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s –1740s*. s. 11 (2004)

<sup>45</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 45-46 (1975)

helhet var nært knyttet til hverandre ved at alt liv ble betraktet som besjelet.<sup>46</sup> Et slikt religiøst syn er for øvrig å finne i mange andre naturreligioner. Noaiden fungerte som religiøs leder innad i det samiske samfunnet. Hans funksjon var forbundet med helbredelse, og var på mange måter en kunnskapshegemonisk autoritet som kunne hjelpe mennesker i dagliglivet, og for øvrig ble noaiden sett på som et bindeledd mellom gudsmaktene og mennesket. Instrumentet som noaiden benyttet for å oppnå kontakt med gudene, var runebommen. Siden samene i den førkristne tid levde etter veidesamfunnets livsform, preget dette også religionen deres. I så måte var ritualer bundet til jakt og fiske viktige elementer, da dette representerte næringskildene deres. På den måten var offeraspektet fundamentalt innen den religiøse praksis. Ofringene ble gjort for å opprettholde et godt forhold til de rådende maktene. Offer ble utført ved seider<sup>47</sup> som fungerte som en slags portal til den hinsidige verden. I stikkordsform kan vi si at førkristen samisk religion i all hovedsak var grunnet på: noaiden, trommen, offeret og seiden

Vi har ikke skriftlige primærkilder tilgjengelig, og med dette mener jeg skrifter som er forfattet av samer selv og som omhandler deres religiøse tro og kulturelle praksis. Denne formen for religiøsitet gikk fullstendig i oppløsning under den aggressive misjonsiver iscenesatt av forvalterne av den ”rette” tro, nemlig kristendommen.

I mangel på primærkilder må jeg her støtte meg til kildeskrifter forfattet av misjonærer, lærere og prester. For å kunne nyttegjøre meg av disse, må jeg benytte meg av metodiske og teoretiske verktøy som tar hensyn til at alle kilder har karakter av å være sekundærkilder. Disse kildeskriftene har en direkte ideologisk interesse som er å lese i misjonsiveren som rådet. Med andre ord er innsamlingen gjort i det øyemed at den informasjonen som ble innhentet, skulle hjelpe misjonærene til å forstå samenes tradisjonelle religion og på den måten lette kristningsarbeidet. Jeg nevnte innledningsvis at Friis baserer mange av tolkningene rundt saivo-tradisjonen på bakgrunn av kildeskriftforfatterne, noe som er en utfordring, da mange av kildene mer eller mindre bygger på og er avhengige av hverandre. Dette fordi opplysningene rundt opphavet om den førkristne samiske religiøse tro og praksis er relativt få. Konsekvensen av dette medfører til at fortolkere nyttegjorde seg av

---

<sup>46</sup> E. V. de Castro, “Cosmological Deixes and Amerindian Perspectivism”, s. 311, i M. Lambek, *A reader in the Anthropology of religion* (2002)

<sup>47</sup> Seiden er et sted som er særlig maktfylt. Der kan en oppnå kontakt med de krefter som har innflytelse over livet og den aktivitet som er knyttet til området. R. Kristiansen, *Samisk religion og læstadianisme*, s. 35 (2005)

forgjengernes tekster, men samtidig føyde til observasjoner og informasjon de selv gjorde og mottok.

### 3.2 Friis sin kildebruk

De referansene Friis bruker i *Lappisk Mythologi*, gjør at fremstillingen han gir av den samiske religionen bærer preg av en redaksjonell virksomhet (se kapittel 2.2.4). Når han benytter seg av forskjellige utsagn fra kildeskrikkforfatterne gjør han dette for å underbygge eller avfeie disse ut fra sin egen eller andres tolkning. Et slikt mønster er gjennomgående i hele boken.

For å belyse dette nærmere, kan en trekke fram et knippe eksempler som er med på å kaste lys dette mønsteret. I et avsnitt forteller Friis om saivo-sjøene og om hvorfor fisken der er så vanskelig å fange. Beskrivelsen er som følger:

I alle Lapmarker findes der enkelte mindre Indsøer, som have saa overordentlig klart Vand, at man kan se Bunden paa flere Favnes Dyb. De dannes nemlig af Opkommer nede i Jorden. Fisken i disse Indsøer er overordentlig sky og lader sig vanskeligt fange ved Garn eller Net. Lapperne paastaa, at slige Indsøer have dobbelt Bund, en Tro, som rimeligvis hidrører fra, at der i slige Indsøer findes store Huller i Bunden, hvorigjennem Vandet synligt strømmer op.<sup>48</sup>

Dette sitatet har tydelige likhetstrekk eller er tilnærmet lik Læstadius sin fremstilling av samenes syn på slike saivo-sjøer.<sup>49</sup> Friis henger seg på Læstadius sin rasjonelle konklusjon om at disse sjøenes oppkomst har naturlige årsaker, og at det ikke er saivo-folket som har gjemt bort fisken. Dette eksemplet kan være med på å forklare hvorfor Friis sitt syn ofte var i samsvar med andres, da dette viser som jeg tidligere har påpekt, at kildematerialet er vevd inn i hverandre og/eller er avhengig av hverandre. I dette tilfellet går Friis ut fra en felles oppfatning om ulike fenomener og kombinerer eller supplerer dette med hva han har sett og hørt.

Kildene som Friis benytter seg av blir også brukt konstruktivt. Med dette mener jeg at når han anvender kildematerialet til å begrunne eget syn, dette gjør han på en kritisk måte. Han

---

<sup>48</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 121 (1871)

<sup>49</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 112. Angelica Forlag, Tromsø (2003)

vrurderer kildematerialet opp i mot ulike kildekrifter, selv om det ikke er i overensstemmelse med hans egen tolkning. Et eksempel som er verdt å nevne i den forbindelse er når alvorlig sykdom inntraff. Friis skriver følgende:

Al Sygdom kom fra Rota aibmo, Pestens hjem, og naar Nogen blev farligt syg, antog Lapperne, at det var en af den Syges afdøde Slægtninger, som vilde have ham til sig i Jabmi aibmo, „enten fordi de længtes efter ham, eller fordi de vilde tugte ham for Et eller Andet, hvori han havde forseet sig mod dem”.<sup>50</sup>

I dette sitatet benytter han Jessen sin beskrivelse som kilde når han hevder at all sykdom kommer fra rota-aimu, som for øvrig er en av mange betegnelser han bruker om denne sfæren (se kapittel 5.4). For å illustrere hvordan Friis bruker kildene for å fremme sitt eget syn, kan vi trekke frem Jessen sin beskrivelse av dette, han skriver følgende:

Almindelige Sykdomme, ja Døden selv, blev dem paalagte af Saiwo-Olmak og de Jabmeker, som vare deres afdøde Venner, enten fordi disse længtes efter dem; eller og for at tugte dem for et eller andet, hvorudi de maate have forseet sig imod dem.<sup>51</sup>

Slik som disse sitatene forligger, ser vi at Friis mener at sykdom stammet fra rota-aimu, mens Jessen hevder at sykdom kom fra saivo. I slike dramatiske situasjoner kunne konsekvensen bli at samene måtte tilkalle noaiden da det var han som måtte ta reisen ned til rota-aibmu for å forhandle om den sykes sjel. Friis kommenterer denne uoverensstemmelsen, der han påpeker at ut fra både Leem og Jessen sin vurdering, så ble denne reisen tatt til saivo og ikke til rota-aibmu, selv om noaiden naturligvis kunne reise til begge steder.<sup>52</sup> Ut fra dette kan vi gå ut fra at Friis her gjør sin egen vurdering basert på de kildekriftene han har til rådighet, der han bygger på Leem og Jessen sitt syn. Det var til saivo en vendte seg når et barn var sykt, men til rota-aibmu når det var snakk om gamle, syke mennesker.

Men Friis viser også evne til kildekritikk, da han er av den oppfatning at kildene som er nedtegnet av misjonærer må leses med et kritisk blikk, fordi han ser deres beskrivelser av den samiske religion i sammenheng med den misjonsiver som rådet på den tid. I så måte er det

---

<sup>50</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 127 (1871)

<sup>51</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 59, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

<sup>52</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 127 (1871)

vanskelig, om ikke umulig å rekonstruere den førkristne samiske religion i sin opprinnelige form. Dette er på mange måter en direkte kritikk rettet mot misjonærene som søkte å kristne samene. Begrunnelsen for et slikt argument kan illustreres på følgende måte: ”Disse vilde vistnok kunne have faaet langt nøiagtigere Besked, dersom de havde gaaet varsommere og mildere frem mod de hedenske Lappers Noaider eller Præster”.<sup>53</sup> Ut fra denne vurderingen stiller Friis seg tvilende til at de som stod i den kristne misjonstjeneste noen gang klarte å etablere et fortrolig forhold mellom seg og noaiden, som i neste instans ville resultere i åpne og oppriktige samtaler om den førkristne samiske religion.

Ut fra Friis sitt syn anså han forholdet mellom informant og misjonær som heller fiendtlig. Dette kan sees i lys av hva Friis skriver om misjonærenes syn på noaiden og den samiske religionsutøvelse. ”Ligesom man i Almindelighed paa hin Tid gik ud fra den Forudsætning, at alt Hedenskab fra først til sidst var Djævelens Værk, saaledes var da ogsaa de lappiske Noaider i Missionærenes Øine den skinbarlige Djævels udvalgte Redskaber”.<sup>54</sup>

### 3.3 Kilder til samisk religion

Ettersom den gamle samiske religionsform døde ut på 1700-tallet, går det ikke an å samle inn nytt materialet gjennom f. eks feltarbeid. Det medfører at de viktigste kildene vi har til rådighet er fra brytningstiden mellom den gamle og den nye tro, og derfor har vi ingen skriftlige primærkilder å støtte oss på. Det er derfor nødvendig å skissere et bilde av den problematikken som oppstår når vi snakker om samisk religion i forskningshistorisk kontekst.

Det finnes ingen skriftlige kilder som er skrevet av samer som selv praktiserte sin religion. Likevel finnes det kilder som kan karakteriseres som primærkilder til førkristen samiske religion. Til disse tilhører runebommen med dens figurer, samt de hellige plasser som offerplasser og graver. Når vi kun har til rådighet kilder som ikke er av skriftlig karakter, må vi altså tolke disse ved hjelp av tekster. Vi blir dermed henvist de sekundære skriftlige kildene om vi skal kunne forstå et slikt kildemateriell. En annen type primærkilder som en kan finne fragmenter av i de sekundære kildene, er nedtegnelser gjort av misjonærer og prester som skrev ned sine erfaringer fra sitt arbeid i de samiske områdene, i tillegg til de opplysningene

---

<sup>53</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XIII (1871)

<sup>54</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XIV (1871)

de selv fikk fra samer som hadde praktisert sin religion. Slike utsagn kan henvise til tolkningen av trommens symboler gitt under avhør, eller til hva slags kultus som har foregått på angitte steder.<sup>55</sup> Det lar seg vanskelig avgjøre om slike opplysninger er av autentisk karakter, da vi ikke vet om disse kan ha blitt fordreid for å unngå reprimander og/eller er blitt tilpasset fortolkeren for å lette tolkningen rundt samenes kultur. Slike tilpasninger for å lette misjonærenes arbeid med å fortolke den samiske religion har vi blant annet sett når det gjaldt å dele inn den samiske gudeverden. Ut fra det kan vi ikke utelukke at det kan ha skjedd. Et annet kildekritisk problem er at den førkristne samiske religion i stor grad synes å ha vært en synkretisk religion, der de opprinnelige troselementene opptok elementer både fra norrøn religion og kristendommen,<sup>56</sup> uten at det i seg selv har representert et religiøst problem.

De viktigste kilder vi har er sekundære, det vil si at de fremkommer i form av tekster som beskriver religionen gjennom et "fremmed" filter, det er dermed høyst essensielt å kritisk granske den tendensen som er å finne i kildematerialet.<sup>57</sup> For vi skal være oppmerksomme på at kildene som beskriver og tolker samisk religion henger sammen med hverandre.

Når vi betrakter de sekundære kildene vi har til rådighet, er det ulike måter å kategorisere dem på. Vi kan for eksempel granske dem ut fra en tidsmessig og geografisk avgrensing, eller se dem på bakgrunn av en kronologisk og typografisk linje slik som Kristiansen gjør. Han skiller mellom eldre skriftlige kilder fra før 1600-tallet, ulike reiseskildringer, misjonsarkiv både fra Danmark-Norge og Sverige, kildekriftene fra 1600- og 1700-tallet og tradisjonsstoff.

En slik tilnærming skiller seg ikke veldig fra religionshistorikeren Håkan Rydving sin inndeling. Han velger å dele sekundærkildene inn kategoriene skriftlige og ikke-skriftlige kilder. Rydving hevder at de skriftlige kildene kan deles inn i flere kategorier; *Eldre skriftlige kilder fra før 1600-tallet*, her finnes noen referanser om samiske forhold. En av de viktigste kildene er blant annet *Historia Norvegiæ* fra slutten av 1100-tallet som inneholder den første beskrivelsen av en samisk tromme.<sup>58</sup> En annen kategori er *Reiseskildringer* som er gjort i Sameland. Her fremkommer det opplysninger som er relevante for arbeid med samisk religion som blant annet ulike protokoller som stammer fra forhør med samer om deres religiøse aktiviteter. Et eksempel kan være rettergangen mot sammen Anders Poulsen (1693), der han ble

---

<sup>55</sup> R. Kristiansen, *Samisk religion og læstadianisme*. s. 9 (2005)

<sup>56</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 5 (2004)

<sup>57</sup> H. Rydving, *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem*. s. 11. Uppsala (1995)

<sup>58</sup> H. Rydving, *Samisk religionshistoria*. s. 12 (1995)



anklaget for besittelse av en runebomme. Protokollnedtegningen har for eksempel gitt oss tilgang til hans forklaringer rundt symbolene på trommen og hvordan den ble brukt. *Misjonsarkivene* rommer kun ensidige opplysninger om den samiske religion, men inneholder et uvurderlig materiale for forståelsen av misjonsarbeidet.<sup>59</sup> Visitasjonsprotokoller er en annen kildekategori som kan være med på å gi informasjon om hvordan religiøs praksis endret seg som resultat av misjonenes virksomhet.

Som den siste kildekategori innen skriftlige kilder bruker Rydving bare betegnelsen *kildeskrifter* som stammer fra 1600- og 1700-tallet. Kildeskriftene deler han videre inn i tre samiske kulturområder (et vest-samisk, et kemisamisk og et østsamisk område) etter hvor informasjonen om samisk religion stammer fra.<sup>60</sup> I likhet med Kristiansen påpeker Rydving at det meste av informasjonen om samisk tradisjonell religion kommer fra det vestlige området fra midten av 1600-tallet til midten av 1700-tallet. Ut fra dette har det vært vanlig å dele inn kildeskriftene i to grupper; de svensk-finske fra slutten av 1600-tallet, som mest la vekt på riter og kultus, og de dansk-norske fra begynnelsen av 1700-tallet som mest fokuserte på mytologi og gudelære. Ut fra religionshistorikeren Roald E. Kristiansen sitt syn kan en tredje gruppe også integreres. Den består av arbeid fra 1700-tallet som er preget av et mer sammensatt perspektiv. Det vil si at en ikke i så stor grad la vekt på selve formålet med misjonen, men heller søkte få innsikt, forståelse og kunnskap om den samiske religionen i et helhetlig perspektiv.<sup>61</sup>

Disse kildeskriftene ser Rydving på som tre forskjellige grupper av skrifter, da de skiller seg ut ved å være skrevet i ulike tider og land, som medførte til at beskrivelsene som ble gjort, ble gjort på grunnlag av hva myndighetene mente misjonærene skulle vektlegge når de samle informasjon om den samiske kultur. Foruten om dette mener Rydving at disse forfatterne også representerer tre kirkelige tradisjoner, det vil si; den lutherske ortodoksien, pietismen og den opplyste ortodoksien.<sup>62</sup> Kildeskriftene fra 1600- og 1700-tallet er forøvrig ansett som de viktigste kildene vi har om samisk religion, der førstelinjetjenestemennene, det være seg misjonærer, prester og lærere, har skrevet ned sine erfaringer fra arbeidet innenfor de samiske områdene, samt opplysninger de har fått fra de mennesker de var i kontakt med.

---

<sup>59</sup> H. Rydving, *Samisk religionshistoria*. s. 13 (1995)

<sup>60</sup> H. Rydving, *Samisk religionshistoria*. s. 15 (1995)

<sup>61</sup> Kristiansen 2009: "Kildeskrifter og kildekritikk", på <http://www.love.is/roald/kildeskrifter.html>

<sup>62</sup> H. Rydving, *Samisk religionshistoria*. s. 16 (1995)

Til de ikke-skriftlige sekundære kildene peker Rydving på det omfattende tradisjonsmaterialet som finnes. Selv om en slik type kilder stammer fra den muntlige tradisjon og som i ettertid er fremkommet i skriftlig form (med dette mener jeg at de muntlige beretningene er blitt nedskrevet), kategoriserer Rydving dette under ikke-skriftlige kilder. Opptegninger som er gjort på bakgrunn av muntlige meddelelser er gjort av etnologer og folklorister som i all hovedsak baserer seg på muntlig tradisjonsstoff, det være seg fortellinger og myter, sagn og fortellinger som innehar religiøse opplysninger og som er tradisjonsbærere innen samisk kultur og åndsliv. I forbindelse med slike opptegninger kan Just K. Qvigstad og Johan Turi nevnes. Språklig materiell kan nyttes som kilder, det gjelder ikke minst religiøse termer og religiøse ornamenter på for eksempel runeboennen.

Når jeg her har skissert et bilde av den utfordringen samisk religion står overfor med tanke på primærkilder sett i forhold til sekundærkilder i forskningshistorisk kontekst, kan vi se at til tross for mangelen på primærkilder, er sekundærkildene (kildeskriftene) som er samlet inn omfattende. I så måte gir dette oss gode muligheter til å få innsikt i den samiske religiøse tradisjon. På bakgrunn av den informasjonen vi sitter på, kan vi begynne å bevege oss fram mot misjonstiden og se på hva som er skrevet om saivo-forestillingen.

Det er utgitt en rekke tekster som omfatter saivo som begrep og tradisjon, både i de svenske 1600-tallskildene og de dansk-norske 1700-tallskildene. Siden saivo presenteres av så mange kildeskriftforfattere, skal jeg begrense meg til bare å introdusere de skribenter som Friis har benyttet seg av.

### 3.4 Friis og kildeskriftene

For i hele tatt kunne tolke Friis sitt syn på saivo og jabmi-aimu er det derfor av nødvendighet å se på hvilke kilder han benytter seg av. Når en her ser Friis tegne opp saivo og jabmi-aimu forestillingen gjør han ikke dette kun ut fra sine egne vurderinger og forskning, men han benytter seg også av de gamle kildene han har for hånden. I så måte kan vi betrakte skildringene han gjør rundt saivo og jabmi-aimu i lys av mange ulike kilder, som igjen ofte reflekterer og er i samsvar med hans eget syn både når det gjelder samenes iboende natur og

religion. Paradokset er at de kildene Friis nyttegjør seg av var preste- og misjonsberetninger som på oppdrag fra riksmakten aktivt gikk inn og bidro til å undertrykke og ødelegge den gamle samiske kulturs egenart. På den andre side bidro de til å redde kunnskapen om den, samt å utvikle grunnlaget for samisk skriftspråk. Misjonærene tjenestegjorde for Antikvitetskollegiet i Stockholm og Misjonær-kollegiet i København, der de fikk i oppdrag og/eller ble oppfordret til å samle inn og nedtegne alt som var av interesse angående de samiske folks skikker og religion.

De svenske kildeforfatterne Friis har anvendt seg av er følgende: Pehr Högström og avhandlingen *Beskrifning öfver de til Sveriges Krona lydande Lapmarker (1747)* er en beskrivelse om og rundt de svenske lappmarker. Når Högström beskriver den samiske kultur, bygger han på sine egne observasjoner som han fortok under sin fem års lange virksomhet som misjonær.<sup>63</sup> I følge Mebius representerer Högström et mer moderne syn på hvordan formidle den samiske religionen. Dette kommer til uttrykk i uttalelsene han selv kommer med, der han sier at han redegjør for det han selv har sett og hørt, ”eller af trowärdigt folks muntelige berättelser befunnit wara med sanningen öfwerens kommande”.<sup>64</sup> I tillegg til å være en dyktig akademiker, tjenestegjorde han som prest. Han lærte seg samisk og publiserte en samisk katekisme foruten å oversette salmer og en postill. Både dette og andre av hans arbeider har høy kildeverdi, dette fordi Högström bygde arbeidet sitt på det han selv har observert og hørt under samtaler med samer som han mente var troverdige.<sup>65</sup> Det skal dog sies at Högström ikke hadde like store kunnskaper slik som for eksempel Jens Kildal (se under). Dette kan ha mange årsaker. Mebius forklarer dette med at den svenske kirkens interesse rundt den samiske religion avtok. En annen faktor kan ha vært at Högström ikke kom så nær informantene som de danske misjonærene gjorde.

En annen kilde er Lars Levi Læstadius sin bok *Fragmenter i Lappska Mythologien*.<sup>66</sup> Selv om skriftene til Læstadius strengt tatt ikke kan betraktes som kilde til den førkristne samiske religionen på samme måte som 1600- og 1700-talls kilder, har boken tross alt stor kildeverdi for studiet av samisk religionshistorie, og har en unik plass i den eldre litteraturen. Denne boken ble avsluttet i november 1844, og en del kommentarer ble deretter tilføyd i mai det

---

<sup>63</sup> H. Mebius, *Bissie* s. 35 (2003)

<sup>64</sup> H. Mebius, *Bissie* s. 35 (2003)

<sup>65</sup> H. Mebius, *Bissie* s. 35 (2003)

<sup>66</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. (2003)

påfølgende år etter at Læstadius hadde lest manuskriptet for sognepresten i Utsjok, Jacob Fellman. Det unike med arbeidet til Læstadius er ikke kunnskapen han har om den førkristne religionen, for den så han på som tapt etter kristendommens inntog. Det som gjør ham så spesiell, er at han går ut fra at tross tapet av samenes gamle religion, er kunnskapen om de gamle gudene ennå levende hos samene. I lys av dette tolker han det han har sett og hørt samene fortelle om deres gamle tro. I så måte kan dette sees på som en verdifull komplettering av det eldre materiell. I perioden 1840-1845 skrev han *Fragmenter i Lappska Mythologien*. Dette manuskriptet nyttegjorde Friis seg av. Det er et verk som i hovedsak er tolket og utlagt innenfor kretsen av de norske misjonærene på begynnelsen av 1700-tallet. Grunnen til at Læstadius tar utgangspunkt i de norske kildeskriftforfatterne slik som Friis gjør, henger dels sammen med at begge mente at de norske misjonærene gav et mer fullstendig bilde av den samiske mytologien, men også at de hadde ervervet seg større kunnskap om samisk språk og kultur.

Slik jeg tidligere har nevnt så er disse kildeskriftoppteegningene mer eller mindre flettet inn i hverandre, noe som viser at de ulike forfatterne hadde tilgang til hverandres materiale, og utviklet egne klassifiseringssystemer etter hvilke kildeforfattere de fant mest troverdige. Et eksempel som kan være med på å støtte opp under dette, er synet på den samiske gudeverden og klassifiseringen av denne. Her støtter både Friis og Læstadius seg til en slik klassifisering som er gjort av misjonærene. Dette gjorde de for å bedre oversikten over det innsamlede materiale. På tross av en slik oppfatning tar altså begge utgangspunkt i en slik inndeling, dog med forskjellig utgangspunkt. Lik Friis, er Knud Leem sin behandling av den samiske religionen kanskje den aller viktigste kilden til Læstadius. Vi kan dermed antyde at dette er en av årsakene til at Friis velger å benytte seg av Læstadius som referansekilde da han også støttet seg til Leem sine beskrivelser om den samiske religion. Det vil si, siden begge benytter seg av samme kildekrets og referanseramme, kan vi gå langt i å antyde at synet deres på den førkristne samiske religion hadde mange likhetstrekk, dog med nyanseforskjeller.

Når Friis skildrer samene, benytter han seg av professor M. A. Castrèn. Han var en språkforsker som i ettertid er sett på som en pioner innen etnologi og språkforskning, spesielt med tanke på finsk-urgisk mytologi.

Hva de dansk-norske kildene angår, trekker Friis inn Thomas von Westen. Selv om han bare fikk 10 år i misjonens tjeneste, nådde han allikevel å forfatte skrifter som har vært av

betydning og har blitt benyttet av blant andre Friis. Mye av den informasjonen som von Westen systematiserte, har han selv lånt fra sin forgjenger Isaac Olsen som tjenestegjorde som lærer i Finnmark. Dette materialet har både von Westen og Leem gjort en utstrakt bruk av.

Andre kildeskriftforfattere som nevnes er Jens Kildal, en av von Westens mest betydelige misjonærer, som både behersket samisk og var gift med en samisk kvinne. Etter von Westens død i 1727 forfattet Kildal boken *Afguderiets Dempelse*,<sup>67</sup> dette var en lærerbok tiltenkt samiske lærere som skulle sendes ut i misjonstjeneste blant samene. Denne læreboken inneholder informasjon om samisk religiøs praksis. Særlig er det etterordet som er interessant, for her sammenfatter Kildal det han kjenner til om samenes religion, dette gjør han på bakgrunn av von Westens notater og egne iakttagelser.<sup>68</sup> Som kilde har *Afguderiets Dempelse* i den senere til vært omdiskutert, der noen mener at han gjør relativt pålitelige iakttagelser, men at han noe ukritisk benytter seg av von Westens materiale og gjør utstrakt bruk av dem. For eksempel mener Mebius at selv om Kildals beskrivelser ikke er like omfattende som Skanke sitt arbeid, er Kildals arbeid innholdsrikt, og beskrivelsene gir et saklig og korrekt inntrykk av den samiske religionen. Rydving hevder for øvrig at det nettopp var av Kildal at von Westen selv lærte mye om den samiske religionen, da han påpeker at ”det var innledningsvis Kildal som undervisade von Westen om samisk religion, inte tvärtom”.<sup>69</sup> Et problem er imidlertid at Kildals manuskript ble skrevet lenge etter at von Westen samlet inn sitt omfattende materialet, noe som gjør at teksten inneholder mye informasjon som er hentet fra von Westen.

Sogneprest Johan Randulf, forfatter av *Nærøy-manuskriptet*, er av mange blitt ansett til å være et viktig kildeskrift da Randulf selv har hatt muligheten til å innhente kunnskap om den samiske religion på bakgrunn av egne erfaringer og observasjoner. Han fikk også ta del i von Westens kunnskap om samisk religion under et besøk som von Westen gjorde i 1727. Sett under ett er *Nærøy-manuskriptet* ansett å inneha stor kildeverdi, ikke minst av manuskriptets utgiver J. Qvigstad. En annen årsak til at dette manuskriptet er ansett å være et viktig bidrag til forståelsen av den samiske religion, er at det er geografisk avgrenset.

To andre siterte forfattere Friis benytter seg av er Knud Leem og Erich Johan Jessen-Scharddebøll. For å ta sistnevnte nærmere i øyesyn er det først og fremst gjennom Jessen og

---

<sup>67</sup> Jens Kildals *Afguderiets dempelse* / ved Marie Krekling. Hans Skankes Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ : Pars Prima, etc. / ved O. Solberg i *Nordnorske samlinger* vol. 2. 1945.

<sup>68</sup> H. Rydving, *Samisk religionshistoria*. s. 32 (1995)

<sup>69</sup> H. Rydving, *Samisk religionshistoria*. s. 33 (1995)

hans *Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion*<sup>70</sup> at von Westen sine undersøkelser ble gjort kjent. Denne monografien er et sammendrag av mange fortellinger nedtegnet av norske misjonærer som ble sendt til misjonskollegiet i København. Jessen sin avhandling er i virkeligheten en nesten ordrett avskrift av Skankes arbeid,<sup>71</sup> men er imidlertid redigert på en selvstendig måte og representerer et forsøk på å skape et helhetlig system av den samiske tradisjonelle religionen. *Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion* sett opp mot tidligere arbeider er ikke fullt så preget av det negative og fordømmende synet på samisk religion. Dette begrunnes med at Jessen har valgt å utelukkede avsnittene som setter samenes religion i sammenheng med djevelen og de negative vurderingene han gjør av samene.<sup>72</sup> Teksten Jessen skrev er både trykt som et selvstendig arbeid, og er dessuten inkludert i Leems bok *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]*.<sup>73</sup>

Før vi forlater de danske misjonsdokumenter, bør den førstnevnte kildeskrikkforfatter presenteres, nemlig Knud Leem. Hans arbeid inneholder en omfattende kunnskap om samisk kultur i sin helhet. Boken *Beskrivelse over Finmarkens Lapper* ble til da han i misjonens tjeneste virket i Porsanger og Laksefjord, og senere da han var sogneprest på ulike steder i Tromsø stift. Han behersket samisk godt, og han ga ut en samisk grammatikk og en ordbok. Det mest interessante med Leems bok er imidlertid et av kapitlene om samisk religion der et anonymt skrift er tatt med. Det går under navnet "den anonyme hos Leem". De fleste forskere, deriblant Bäckman,<sup>74</sup> mener at det er von Westen selv som er opphavsmann til "den anonyme hos Leem", selv om han ikke direkte har ført pennen. Det anonyme skriftet innehar en systematisk inndeling av den samiske gudeverden i forhold til hvor gudene er lokalisert. En slik klassifisering har i ettertid vært av stor betydning med hensyn til hvordan man skjematisk har inndelt samenes gudeverden. Slik jeg så vidt har vært inne på, så har slik inndeling neppe noe rotfeste i samisk tradisjon, men er gjort av misjonærer for lettere å kunne tolke og/eller forklare de samiske gudene. En slik inndeling har fått stor betydning i ettertid for tolkningen av den samiske religion, da dette mønsteret er blitt brukt som grunnlag både når det gjelder å skildre og gjengi mange av de essensielle elementene i den samiske religion.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> E. J. Jessen, "Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion", i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

<sup>71</sup> A. Nesheim, "Efterord af Asbjørn Nesheim" s. 8, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

<sup>72</sup> H. Rydving, *Samisk religionshistoria*. s. 51 (1995)

<sup>73</sup> K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

<sup>74</sup> H. Mebius, *Bissie*. s. 36 (2003)

<sup>75</sup> Kristiansen 2009: "Kildeskrikkter og kildekritikk", på <http://www.love.is/roald/kildeskrikkter.html>

### 3.5 Saivo i en vitenskapshistorisk sammenheng

Setter jeg mitt tema inn i en vitenskapshistorisk kontekst angående hva som er blitt publisert og forsket på i henhold til den problematikken jeg har tatt for meg, har det ikke lyktes å finne lignende forskning som samsvarer med min problematikk. Men det er gjort god del forskning både i den eldre og den nyere forskningstradisjonen som tar for seg dødsrikesfærene, men oftest bare som ett aspekt innenfor den samiske mytologi. Siden jeg kommer til å presentere de forfattere som tar for seg saivo og jabmi-aimu forestillingen senere i oppgaven (se kapittel 6.1) skal jeg bare skissere i korte trekk de forfattere jeg anvender meg av.

I den eldre forskningstradisjon skal jeg benytte meg av Lars Levi Læstadius og boken *Fragmenter i lappska mythologien* (1840-45). Her vil kapitelet som omhandler "Gudelære" være viet stor interesse. En annen forfatter er presten Jacob Fellman som tjenestegjorde i Utsjok i perioden 1820-1832, der han skrev et firebinds verk med tittelen *Anteckningar under min vistelse i lappmarken I-IV*. Den tredje og siste forfatteren fra den eldre tids forskningstradisjon er Uno Holmberg (senere Harva). Hans syn kommer til uttrykk gjennom boken *Lapparnas religion*. Boken jeg benytter meg av i dette studiet er imidlertid ikke den originale versjonen, men er publisert i 1987. Denne utgaven er nesten autentisk med utgivelsen fra 1915, bortsett fra at boken har noen korte henvisninger til nyere litteratur. Selv om stavemåten er modernisert, er teksten i samsvar med originalversjonen.

### 3.6 Sekundær litteratur

Ut fra Friis sin tolkning gis det ikke noen bastante svar på hvem som fikk innpass i saivo-sfæren. Et slikt spørsmål kan vanskelig besvares entydig. Dette leder oss direkte inn i diskusjonen om hvem som etter sin død inngikk i skaren av saivo-ånder. På bakgrunn av hvordan Friis tolker saivo, vil jeg søke etter sekundære tolkningsreferanser hentet fra brytningstiden mellom den eldre- og den nyere forskningstradisjonen og den nyere forskningen.

En representant som kan sies å være midt i mellom den eldre og den nyere forskningstradisjonen er religionshistorikeren Ernst Arbman. I artikkelen "Underjord och

heliga fjäll i de sakandinaviska lapparnas tro” tar han opp sentrale temaer innen saivokulturen som i stor grad er basert på språkforsker K. B. Wiklund sin forskning. Av nyere studier som er gjort rundt saivo skal jeg først og fremst benytte meg av L. Bäckman og boken *Sájva: föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Dette er en doktorgradsavhandling der forfatteren går meget grundig til verks i å behandle saivokulturen. I motsetning til den eldre tids forskning vektlegger den nyere forskningen en sterkere vekselvirkning mellom samer og øvrige folkegrupper. Den samiske religion bør neppe bare forstås som ”lån” fordi den hadde liknende trekk som andre kulturer, selv om samene til en viss grad tok til seg trosforestillinger fra sine nabokulturer. Hvorfor kan sees i sammenheng med at den nyere forskningen vektlegger en sterkere vekselvirkning mellom samer og øvrige folkegrupper. I så måte inngår den samiske forestillingsverden i en større eurasiatisk kultursammenheng og har derfor mange likhetstrekk med andre kulturer. For eksempel inngår forestillingen om at den religiøse lederen etter sin død fortsatt har en betydelig posisjon, men da som skytsånd. En slik ideologi finnes i hele det eurasiatiske området. Ved å se på slik vekselvirkning kulturene imellom, kan også saivo-forestillingen som Friis her søker å beskrive, brukes som tolkningsreferanse der kildene er ufullstendig og tilfeldige. Som et supplement til den nyere forskningen inkluderer jeg Hans Mebius og boken *Bissie*, som i all hovedsak tar for seg kildeproblematikk. Denne problematikken er dermed svært aktuell med tanke på min oppgave.





## 4. Jens Andreas Friis og *Lappisk Mythologi*

Jens Andreas Friis (1821-1896) ble født i Sogndal og ble student i 1840 ved Møllers institutt i Kristiania. Han tok han fatt på teologistudiet og ble cand.theol. med laud i 1844. En av grunnene til hans interesse for teologifaget kan sees i lys av begeistringen han hadde for den berømte afrikamisjonæren H. P. S. Schreuder. Denne misjonæren skrev blant annet til Friis om sine misjonsplaner i Afrika, noe som i ettertid kan ha inspirert Friis til misjonsarbeid i Finnmark. Det var som student at Friis fikk interessen for vitenskap, og under samemisjonæren Niels Vibe Stockfleth ledelse ble han interessert i det samiske språk.<sup>76</sup> Han kan sies å ha vært med å forme Friis sitt engasjement i Finnmark, og takke være Stockfleths anbefalinger bevilget Stortinget en årlig gasje til Friis. Han ble lektor i lappiske språk ved universitetet i Kristiania i 1863 og professor i lappisk og kvensk 1866. Friis kom til å videreføre det lingvistiske arbeidet, særlig når det gjaldt ordbokarbeid og oversettelse av religiøs samisk litteratur. Først i 1874 ble han utnevnt til ordinær professor i samisk og kvensk med embedsmessige forpliktelser til å utføre oversettelsesarbeid.

### 4.1 Friis og samtiden

Fra opplysningstiden hadde man arvet utviklingstankegangen, som gjennomsyret all tenking rundt samfunns- og kulturforhold. Det er også i denne tiden nasjonalstaten satte i verk forskningspolitikken overfor samene, som et ledd i nasjonsbyggingsprosessen. Målet med en slik minoritetspolitikk var assimilasjon på majoritetssamfunnets premisser. Sosialpolitisk sett var assimilasjon en nødvendighet for å få i gang en økonomisk vekst, og ble derfor et likestillings- og rettferdskrav.<sup>77</sup> Den sosialpolitiske tankegangen var også preget av det sosialdarwinistiske tankegodset om at samene var underlegen i forhold til nordmenn, og på den måten ville gå til grunne kulturelt sett. I det Friis tok fatt på sin vitenskapelige karriere i 1850-årene var han også preget av denne tankegangen. Samtidig vokste de nasjonalromantiske strømningene frem. I Norge var Stockfleth den fremste representanten for romantikkens syn på samene, og i det Friis sin karriere startet, var det en turbulent tid for

---

<sup>76</sup> H. Lindkjølen, *J. A. Friis og samene*. s. 9 (1983)

<sup>77</sup> P. Repstad, "Minoriteter i Norge". s. 45, i L. Alldén, N. R. Ramsøy, M. Vaa (red.). *Det norske samfunn*. Gyldendal norsk forlag. Oslo (1986)

samene, der industrien og jordbruket presset seg innover Sameland. I likhet med Stockfleth, forfektet og kjempet også Friis for at myndighetene skulle inneha ansvaret for at den samiske befolkning skulle få ta del i samfunnets goder fullt ut. Samtidig som at de skulle få beholde og videreutvikle sin egen kultur.<sup>78</sup>

Som elev av og arvtager etter Stockfleth fulgte han opp arbeidet på det minoritets- og språkpolitiske felt, selv om han søkte å holde en lavere profil enn det hans forløper hadde gjort. I motsetning til Stockfleth utvidet Friis sin forskningsvirksomhet innenfor studier av det samiske språk, religion, folkeminne, historie, etnografi og demografi, i tillegg til sin skjønnlitterære produksjon. Arbeidet med Finnmark baserte seg ikke bare på faglige interesser, men også en interesse for landsdelens ve og vel ut fra hans ståsted, samt en iver etter å opplyse om og å utbre kristendommen. Det at Friis gikk inn for misjon og opplysningsarbeid i Finnmark må sees i lys av de som kanskje mest har inspirert ham i arbeidet med Finnmark, nemlig Stockfleth og misjonæren Schreuder, da disse i likhet med Friis selv var preget av et sterkt personlig engasjement.

På den ene siden hadde Friis språk- om minoritetspolitiske synspunkter som forfektet det samiske språk og kultur, på den andre siden var han en anerkjent vitenskapsmann. Koblingen mellom vitenskaplig nøytralitet og politisk engasjement var to arenaer som Friis opererte på. Dette var dog ikke problemfritt for hvordan han skulle forholde seg lojal ovenfor statens minoritetspolitikk og den lojalitet og empati han følte for samene.<sup>79</sup> For å kjempe samenes sak og rettigheter, valgte Friis skjønnlitteraturen som medium, men som vitenskapsmann ytret han seg via ulike publikasjoner, leserinnlegg og artikler. Disse representerer grundige beskrivelser av de samiske samfunnsforhold og kultur, med en sterk vektlegging av reindriftskulturen. Gjennom en slik folkeopplysning søkte Friis å skildre samens behov, slik at nasjonen skulle komme deres behov i møte. Som vitenskapsmann forsøkte Friis og holde seg verdinøytral, men han forble grunnleggende romantisk i synet på reindriften. På tross av evolusjonismens tankegang, nasjonsbyggingsprosessen og lojaliteten overfor majoritetspolitikkenes harde linje, forsøkte Friis og knytte samefolket nærmere fedrelandet, ved at for eksempel prester og lærere som skulle arbeide blant samene skulle ha gode kunnskaper i det samiske språk. Og

---

<sup>78</sup> L. I. Hansen og E. Niemi, "Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien – vitenskap og politikk". i E. Seglen, (red) *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapens teori og praksis*. s. 355 Cappelen akademiske forlag (2001)

<sup>79</sup> L. I. Hansen og E. Niemi, "Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien – vitenskap og politikk", i E. Seglen, (red) *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapens teori og praksis*. s. 365 Cappelen akademiske forlag (2001)

kirken og undervisningsarenaer, mente Friis, ville kunne bidra til økt opplysning blant det samiske folk, forutsatt at opplysningsinstitusjonene møtte samene med deres eget språk. For bare på den måten kunne det samiske folk ”vinnes”, ikke bare for kristendommen, men også for Norge. Med andre ord ønsket han å formidle de nasjonale samfunngoder til det samiske folk, men på de samisk språklige premissene.

## 4.2 Forfatteren Friis

Som forfatter er Friis hovedsaklig kjent for romanen *Lajla* (1881), og foruten denne kjente romanen publiserte han en rekke vitenskapelige og skjønnlitterære verk. Hans øvrige produksjon består i stor grad av fagstoff om samisk kultur, men hans skjønnlitterære forfatterskap inneholder også høyfjellsskildringer om blant annet jakt og fiske.

Friis var en norsk språkforsker og forfatter og regnes som en av grunnleggerne av samisk språkvitenskap. Han utga mange svært grundige arbeider om samisk språk og mytologi, og folkelivs- og reiseskildringene hans ble svært populære. Jeg skal forsøke å skissere et lite bilde av Friis og hans bakgrunn. En slik beskrivelse kan være av betydning og samtidig være med på å forklare hvorfor interessen for Finnmark og misjonsarbeid i Sameland preget hans karriere. Mye av Friis sin arbeidstid gikk med til religiøst oversettelsesarbeid til samisk. I 1870 utarbeidet Friis den første utgaven av den samiske salmebok med tekster, alterbok og bønner.<sup>80</sup> Og med hjelp av Lars J. Hætta som var en de straffedømte fra Kautokeino-opprøret i 1852 som fortsatt sonet fengselstraff på Akershus, men som Friis etter gjentatte søknader hadde fått løslatt for å jobbe med oversettelsen av Bibelen til samisk. Den fullstendige samiske bibeloversettelsen ble gjort 1895. Friis nedla et betydelig arbeid innenfor lappologien. Dette er en forskningsretning som impliserer studier av samisk språk, historie, kultur og samfunnsforhold, uten at det ble trukket vesentlige disiplinære eller metodiske skillelinjer mellom feltene. Denne forskningstradisjonen vokste fram i Skandinavia fra midten av 1800-tallet og beholdt en ledende posisjon i godt og vel hundre år, helt fram til tida etter den andre verdenskrig. I 1856 utgav Friis en av sine viktigste arbeid på det språklige området

---

<sup>80</sup> L. I. Hansen og E. Niemi, ”Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien – vitenskap og politikk”, i E. Seglen, (red) *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapens teori og praksis*. s. 358 Cappelen akademiske forlag (2001)

som var Lappisk Grammatikk<sup>81</sup> og Lappisk sprogprøve.<sup>82</sup> Og i 1887 kom han ut med en ordbok over det samiske språk, både med norsk og latinsk forklaring.<sup>83</sup> Med dette både videreførte og fullbyrdet Friis ett av de prosjektene som Stockfleth hadde startet, nemlig å få i stand en mer moderne ordbok som kunne avløse Knud Leems *Lexicon lapponicum* fra 1768. Foruten de svært så grundige arbeidene han gjorde på det grammatiske feltet innen lappologien, utarbeidet han også et etnografisk kart over Finnmark som han utgav i 1861.<sup>84</sup> I europeisk sammenheng representerer det ett av de første forsøkene på å gi en kartografisk framstilling av regionens totale befolkning, geografisk så vel som etnisk. Friis forsøker med dette å systematisere familiene etter de tre etniske hovedkategoriene nordmenn, kvener og samer. I 1890 kom det for øvrig et etnografisk kart over Tromsø amt.<sup>85</sup> Friis behandlet også samenes gamle religion, og oversatte samiske eventyr og folkesagn, således utgav han *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn* som kom ut i 1871, og som er min kilde til denne avhandlingen. Foruten å forfatte sakprosa gav han ut mange skjønnlitterære verk og reiseskildringer, der han skaffet seg førstehåndskunnskap om Finnmark ved tallrike reiser, første gang i 1850. Våren, sommeren 1867 gjorde Friis en av sine mest utbytterike reiser til Øst-Finnmark og Kolahalvøya sammen med sin fetter L. K. Daa. Med seg på denne turen hadde Friis også her med seg Lars J. Hætta som tjene som tjener og tolk. Denne detaljert beskrivende reiseskildringen kom på trykk i 1871 og fikk tittelen, *En Sommer i Finmarken, russisk Lapland og Nordkarelen. Skildringer af Land og Folk*.<sup>86</sup> I dette omfattende verket finnes mye bakgrunnsstoff for hans senere skjønnlitterære forfatterskap. Friis deltok for øvrig på Kong Oscars Finnmarksreise i 1873. Skildringen fra reisen fikk tittelen: *Hans Majestæt Kong Oscar II.'s Reise i Nordland og Finmarken Aar 1873*.<sup>87</sup>

I 1876 utkom boken *Tilfjelds i Feriene eller Jæger- og Fiskerliv i Høifjelderne*.<sup>88</sup> Dette ble en klassiker og gjorde Friis til en autoritet blant sportsfiskere og jegere. Friis sin friluftsinnterese og hans syn på naturen og naturfolk som samene henger utvilsomt sammen. Men den boken som muligens har gitt Friis størst anerkjennelse som skjønnlitterær forfatter er *Fra*

---

<sup>81</sup> J. A. Friis, *Lappisk Grammatik : udarbeidet efter den finmarkiske Hoveddialekt eller Sproget, saaledes som det almindeligst tales i norsk Finmarken*. Christiania. (1856)

<sup>82</sup> J. A. Friis, *Lappiske Sprogprøver : en Samling af lappiske Eventyr, Ordsprog og Gaader : med Ordbog*. Christiania. (1856)

<sup>83</sup> J. A. Friis, *Ordbog over det lappiske sprog : med latinsk og norsk forklaring : samt en oversigt over sprogets grammatikk*. Christiania. (1887)

<sup>84</sup> J. A. Friis, *Ethnografisk kart over Finmarken*. Christiania. (1861)

<sup>85</sup> J. A. Friis, *Ethnografisk kart over Tromsø Amt samt Ofotens præstegjæld af Nordlands amt*. Christiania. (1891)

<sup>86</sup> J. A. Friis, *En Sommer i Finmarken, russisk Lapland og Nordkarelen : skildringer af Land og Folk*. Christiania. (1871)

<sup>87</sup> J. A. Friis, *Hans Majestæt kong Oscar II.'s Reise i Nordland og Finmarken Aar 1873*. Christiania. (1874)

<sup>88</sup> J. A. Friis, *Tilfjelds i Feriene, eller Jæger- og Fiskerliv i Høifjeldene*. Christiania. (1876)

*Finmarken: Skildringer*, som kom ut i 1881.<sup>89</sup> Den er senere bedre kjent under tittelen *Lajla*. Dessuten kom det i 1891 nærmest en fortsettelse av *Lajla* under tittelen: *Skildringer fra Finmarken*.<sup>90</sup> Til denne kategorien hører også *Klosteret i Petschenga*<sup>91</sup> som kom ut i 1884.

### 4.3 Forskning om Friis

Det har bare lyktes meg å finne to publiserte bidrag som går direkte på forskning om Friis. Den ene er en hovedoppgave, *J. A. Friis og samene* (1983) som er forfattet av Hans Lindkjølen. Denne hovedfagsoppgaven tar i hovedsak for seg Friis sitt skjønnlitterære arbeid med spesielt fokus på *Skildringer fra Finmarken*. Det andre bidraget jeg har funnet er artikkelen ”Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien - vitenskap og politikk”, som er å finne i boken *Vitenskap, teknologi og samfunn* (2001), og er en innføringsbok i vitenskapsteori. Denne artikkelen er forfattet av L. I. Hansen og E. Niemi og tar i all hovedsak for seg Friis sin forskning som helhet, men med et spesielt fokus på forholdet mellom vitenskap og politikk i hans forfatterskap. Men på generell basis er Friis sin forskning på den samiske religion blitt benyttet flittig både av den eldre og den nyere tids forskere både som belegg og argument for å underbygge egne studier.

### 4.4 Tilblivelseshistorie

I likhet med mange av de andre publiserte bidragene Friis har skjenket ettertiden, er det rimelig å anta at motivasjonen for å skrive *Lappisk Mythologi* var et ledd i en opplysnings- og misjonsprosess som rådet i samtiden hans. Om vi tolker boken i lys av en opplysnings- og misjonsprosess kan dette sees ut fra hans kamp for at embetsfolk som arbeidet blant samene skulle få gode kunnskaper i samisk språk og kultur.<sup>92</sup> Siden boken ikke er av skjønnlitterær karakter, er den å oppfatte som sakprosa som i neste instans er med på å fortelle leseren om Friis sin tolkning av den samiske religion og utøvelse. Samtidig ser vi tolkninger hos Friis som viser tegn på at han betrakter samene underlegne i forhold til nordmenn, og disse tegn gir

---

<sup>89</sup> J. A. Friis, *Fra Finmarken: Skildringer*. Christiania. (1881)

<sup>90</sup> J. A. Friis, *Skildringer fra Finmarken*. Christiania. (1891)

<sup>91</sup> J. A. Friis, *Klosteret i Petschenga: skildringer fra russisk Lapland*. Christiania. (1884)

<sup>92</sup> H. Lindkjølen, *J. A. Friis og samene*. s. 12 (1983)

seg utslag i negative rasebestemte fremstillinger. Friis skriver blant annet: ”Det maa rimeligvis være langt lettere for Lapper og andre med dem beslægtede Polarfolk at komme i en saadan Tilstand end for andre, mere nervestærke Nationer”.<sup>93</sup> Han fortsetter videre at det er en kjensgjerning ikke bare fra de eldre kildeskriftforfatterne, men også fra forfattere fra hans egen samtid at samene innehar en besynderlig iboende nervøsitet i seg og/eller en særegen svakhet. I samsvar med det evolusjonistiske perspektivet plasserte Friis samene nederst i en kultur- og utviklingshierarki med nordmennene øverst. På den måten ble samene sett på som en døende folkegruppe i kulturell forstand som ikke ville overleve over tid. Ser vi Friis sin bok *Lappisk Mythologi* i sammenheng med for eksempel Just Qvigstad avhandlinger som også behandlet samisk religion og eventyr, er det rimelig å anta at Friis liksom Qvigstad ønsket å dokumentere det han mente var en utdøende tradisjon som burde bevares for ettertiden. Som tidligere nevnt var ikke bare arbeidet med Finnmark basert på faglig interesse. Friis var også opptatt av den nordligste landsdelens utvikling og velferd, for dermed å kunne knytte samene nærmere den norske kultur. Et slikt syn kan også reflektere Friis sin intensjon med *Lappisk Mythologi* da han søker å formidle samenes kultur og religion til allmennheten. I ettertid kan vi nok slå fast at skildringene han gjør av den samiske religion ble et bidrag til å bygge opp under synet på samene som underlegne i forhold til nordmenn.

#### 4.5 Bokens innhold

I boken *Lappisk Mythologi* har jeg som sagt valgt å se nærmere på kapittelet som omhandler saivo og jabmi-aimu-tradisjonen, men før jeg går direkte inn på kapitelet, kan det være på sin plass å ta for seg innholdet i boken. Dette gjøres på grunn av at det kan være med på å fortelle hvorfor omtalen av saivo kommer der den gjør. Jeg vil starte med å gi en kort beskrivelse av de tre første kapitlene, for deretter å gå mer i dybden i det fjerde kapitelet som omhandler de underjordiske guder. Men før vi går nærmere inn på gudeverdenen er det nødvendig å gi en beskrivelse av runebommen slik Friis omtaler den. Hvorfor jeg velger å ta runebommen nærmere i øyesyn forklares med at den første delen boken til Friis er bygd opp og rundt de figurer som representerte samenes gudsmakter, der han beskriver gudesymbolenes betydning. Han tar utgangspunkt i 11 avtegninger av forskjellige runebommer med symboler, som er hentet fra misjonstiden i de svenske og de dansk-norske lappmarker, og tolker dette ut fra

---

<sup>93</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 3 (1871)

kildeskrikkforfatterne beskrivelser. Samtidig supplerer han dette med en komparativ vinkling basert på andre urfolk religiøse tro. På den måten bruker han de ulike symbolene og inndelingene av dem og tolker den samiske religion i lys av dette.

Den ”Lappiske runeboimen”, sier Friis, var samefolkets bibel og deres orakel, samtidig var den også et slags religiøst kart over den hinsidige verden der figurer var avtegnet på trommeskinnet.<sup>94</sup> Disse var igjen inndelt i ulike sektorer avhengig av hvor noaiden mente figurene som representerte ulike gudsmakter hørte hjemme. Kunnskapen om runeboimens utforming og symboler stammer i all hovedsak fra misjonstiden og innsamlingene misjonærene gjorde av dette instrumentet. Runeboimens utforming og figurenes plassering har vært forskjellig avhengig av geografi, men også ut fra noaidens kjennskap til den førkristne samiske religionen. Runeboimene kunne også være forskjellige fordi noaiden av en eller annen grunn hadde valgt å benytte seg av flere eller færre symboler på sin tromme. Det samiske navnet på runeboimen sier Friis er Gobdas eller Kobdas. ”Ordet udledes med størst Rimelighed af Govva eller Kovva, Billede”,<sup>95</sup> og med endelsen ”das” altså govvdas, får det betydningen: hvor noe er tegnet på, eller en samling bilder. Friis forteller videre at når en same skulle foreta seg noe som han ikke viste utfallet av, rådførte han seg med runeboimen. I små saker som angikk for eksempel jakt og fiske, eller når det gjaldt mindre alvorlige sykdomstilfeller, kunne den ”vanlige” same selv rådspørre runeboimen. Var saken derimot av en alvorlig karakter, det være seg liv eller død eller sidaens ve og vel, ble noaiden tilkalt. Det ble så vidt nevnt tidligere at samenes symbolinndeling var gjort på bakgrunn av hvor de mente gudsmaktene hørte hjemme, og det er lite trolig at samene hadde et teoretisk utbygd system for å tolke de ulike makter og deres innbyrdes relasjoner. Det var misjonærer som systematiserte de samiske guddommer og satte dem inn i samisk religiøs kosmologi, noe som senere har vært av stor betydning for hvordan klassifisere og tolke gudsmaktene i forhold til hverandre. Denne klassifiseringen legger Friis til grunn når han tar for seg de forskjellige kapitlene i boken.

I det første kapitlet Friis tar for seg, og som etter misjonærenes inndeling er det første og øverste nivået i den samiske religion befinner de ”Overhimmelske Guder” seg. Gudeskikkelsene Radien ačče, akka, bárdni og neida (min oversettelse til moderne samisk) var makter som rådet og hadde herredømme over livet som helhet. De hersket over alle

---

<sup>94</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 18 (1871)

<sup>95</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 19 (1871)



skapninger og ga befalinger til andre guder. Friis vurderer at disse rådende maktene er av en ikke-samisk opprinnelse, da han ser dette som et lån fra den kristne treenighet.

I følge Friis opptre ikke de ekte samiske guddommene før på det nesten nivået, det vil si i det andre kapittelet. Her tar Friis for seg "Himmelens og Luftens Guder". Friis hevder at samene dyrket "Ibmel" (himmelen), eller skjulte krefter på himmelen, det vil si ulike naturfenomener, og mener derfor at begrepet "Ibmel" er av samisk avstamning, selv om vi i ettertid knytter begrepet opp mot den kristne gud. Disse himmelske guder var naturmakter som rådet over jorden og ga vekst til alt liv. På den måten påvirket de hverdagslivets mange gjøremål og beskyttet mot forskjellige farlige krefter. De viktigste gudene i denne kategorien var Diermes, Varalde-olmai, Biegga-galles og Mader-ahkku (min oversettelse til moderne samisk).

På det tredje nivået, som også er Friis sitt tredje kapittel, behandler han de "Jordiske Guder", disse maktene rådet over livet i og omkring bostedet. Særlig viktig var Mader-ahkka's tre døtre: Sarahkka, Juksahkka og Uksahkka.

Det fjerde og siste nivået er det kapittelet min masteroppgave skal ta for seg. Dette er også det siste nivået i Friis sin nivåinndeling og som han har definert som de "Underjordiske Guder". Denne klassen skal jeg komme tilbake til i det neste kapittelet. På bakgrunn av misjonærenes inndeling og forståelse av de samiske gudene skal jeg kort gjengi de viktigste trekk rundt samenes gudstro, samt hvilken relasjon misjonærene mente de hadde til hverandre. Den mest betydelige av gudene i stjernehimmelen er Radian. Radian skal gi hjelpe i timelige ting som å gi lykke. Radians viktigste oppgave er derimot å sende ånd til menneskets unnfangelse i morslivet.<sup>96</sup> En slik ånd ble mottatt av Maddar-akka, som brakte den videre til sin datter Sarakka, som lot det vokse et legeme på ånden inntil det ble et foster. Juksakka hadde innflytelse på fosterets kjønn, det vil si at hun kunne forandre på barnets kjønn. Uksakka hadde sin plass ved lavvu/gamme-døren som var barselskvinnens plass, hun og overtok omsorgen for barn og mor etter fødselen. Radian hadde også relasjoner til de døde. Han tok dem til seg etter at de hadde vært en lang tid i dødens rike, som befant seg et stykke ned i jorden.<sup>97</sup> Men de som viste ulydighet overfor gudene, kom til Rotas land, der de ble pint i evig tid.

---

<sup>96</sup> R. Kristiansen, *Samisk religion og læstadianisme*. s. 11 (2005)

<sup>97</sup> R. Kristiansen, *Samisk religion og læstadianisme*. s. 11 (2005)

## 5. Saivo og Jabmi-aimu

I dette kapittelet skal jeg starte med å ta for meg strukturen i *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*, for så kort å redegjøre for kapittelet som omhandler de ”Underjordiske Guder”. Deretter vil jeg via sitater trekke fram hvordan Friis framstiller saivo og jabmi-aimu. Dette gjøres for å gi en så god forståelse som mulig rundt de to dødsrikene Friis mente samene kunne komme til. På bakgrunn av Friis sin tokning av disse sfærene vil dette kapittelet være med på å legge føringer for det neste kapittelet, da hans behandling av de ”Underjordiske Guder” vil gi åpning for å trekke med seg et knippe spørsmål. Det er tidligere nevnt at Friis benytter seg mest av Jessen som referanse når han beskriver saivo og jabmi-aimu (se kapittel 2.2.4). For å styrke min analyse av Friis sine beskrivelser av samenes dødsrikeforestilling, vil det være naturlig å kritisk granske hva Jessen skriver, for deretter å se om fremstillingene han gir er i samsvar med Friis sine gjengivelser. Et slikt sentralt arbeidstrekk vil kunne være med på å avdekke om Friis er tro mot kilden eller om han har tilføyd, innskrenket og/eller forandret på Jessen sin opprinnelige beskrivelse slik at utsagnet kan ha endret mening.

### 5.1 *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*

I *Lappisk Mythologi* har Friis behandlet samenes gamle religion og oversatt samiske eventyr og folkesagn. Boken er i så måte todelt, den første delen av boken er en klassisk eldre studie av samisk religion som systematiserer og sammenfatter de mytologiske forestillingene misjonærer og prester observerte blant samene i det 18. århundre. Den andre delen inneholder samiske eventyr og folkesagn.

I forordet til *Lappisk Mythologi* beskriver Friis samenes historiske bakgrunn og geografi, videre gir han en karakteristikk av samenes karakter. Den karakterutredelsen som han benytter seg av kan sees i sammenheng med hvordan han gjør bruk av referansene sine, da samene ofte blir skildret ut fra et evolusjonistisk syn, som i neste instans er med på å forklare deres religionsutøvelse. Det som er typisk for denne avhandlingen er at han ofte setter den samiske religion i sammenheng eller sammenligner den med andre naturreligioner, det være seg den grønlandske, finske eller den samojediske.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. V-XVI (1871)

Bokens første del er delt inn i fire hovedklasser. Dette er i samsvar med den klassifiseringen som misjonærene konstruerte for lettere å kunne tolke eller forklare den mangfoldige gudeverden den førkristne samiske religionen hadde. Der misjonærene forsøkte å konstruere et samisk panteon, det vil si at de samiske gudene ble satt inn i et komplisert kosmologisk system som hadde klare likhetstrekk med hvordan en vanligvis fremstilte den greske og romerske religion.<sup>99</sup> Friis benytter seg av Jessen sin nivådeling fordi Friis anser han som mest pålitelig av kildekriftforfatterne. Klassene er delt inn på følgende måte, som også representerer kapittelinnndelingen:

1. Overhimmelske guder
2. Himmels og luftens guder
3. Jordiske guder
4. Underjordiske guder

Kapittel 5, som er det siste kapittelet i den første delen av boken, omhandler offerlære.

I forordet til den andre delen av boken følger Friis det samme evolusjonistiske mønsteret hvor han beskriver samenes lynne og karakter. Friis deler den andre delen av boken inn i 5 kapitler med ulike genre. Ut fra hans oppfatning er det bare tre former for fortellinger som er opprinnelig samiske; disse handler om ulike dyrs opphav i den samiske fauna. Andre dreier seg om mystiske vesener eller inneholder levninger fra samenes gamle gudelære som tradisjonelt er oppbevart i eventyrform. Og til sist handler fortellinger om den fjerne fortid der møter med andre folkeslag fant sted, det være seg med tjuder, russere og skandinaver.

## 5.2 De ”Underjordiske Guder”

Rota er en av de maktene Friis definerer som ”Underjordiske Guder”. Han kunne være farlig og bringe med seg sykdom og død for både mennesker og dyr. Skapninger som rota beskrives ikke som egentlig ondsinnede vesener, men rådet over dødsriket. Samene ofret til denne guddommen for å få et langt og lykkelig liv på jorden. Rota holdt til dypt nede i jorden og var vanligvis fastbundet i dødsriket (rota-aimu). Når han slapp løs, førte det med seg ulykker, og

---

<sup>99</sup> R. Kristiansen, *Samisk religion og læstadianisme*. s. 11 (2005)

det var da noaidens oppgave å binde ham fast igjen. Til rota ofret samene en hest som skulle ta ham ned under jorden igjen.

I neste avsnitt av kapitlet kan vi lese Friis sin beskrivelse av saivo, og jeg vil naturlig nok gå mye dypere inn på fremstillingen han gjør av dette stedet som samene så inderlig ønsket komme til. Friis har delt saivolæren inn i to deler. Den første omfatter beskrivelser av livet i saivo og skikkelsene som hadde sitt tilhold der, og det er spesielt denne delen jeg vil gå mer detaljert inn på. Den andre delen konsentrerer seg om noaiden, det vil si at han beskriver noaidens hjelpe dyr som fantes i saivo og deres funksjon.

I den første delen begynner Friis å definere saivo-aimu. I motsetning til rota-aimu som befant seg dypt nede i jorden, var saivo-aimu nært jordskorpen. Friis starter med å klargjøre at ”Læren om Livet etter Døden har været en af de aller vigtigste Artikler i den lappiske Folketro”.<sup>100</sup> Men sier Friis, allerede under de første misjonærens tid var samenes religion påvirket av kristendommens lære om himmel og helvete. Samtidig har kildekriftene til dels motstridene og uklare fremstillinger om saivo. Dette har gjort at det vanskelig lar seg avgjøre hva den opprinnelige forestillingen har vært. Men når han sammenlikner alle opplysningene fra sine respektive kilder, ser Friis at samene ikke bare har trodd på sjelens udødelighet for mennesker og dyr, men også på legemets fornyelse etter døden.<sup>101</sup> Dette sitatet har klare likhetstrekk med Jessen sin beskrivelse, der han hevder at ”Saiwo synes at være Hoved Artiklen i den gamle Lappiske Religion”.<sup>102</sup> Selv om begge oppfatter samenes tro for å være underlegen kristendommen, er det imidlertid påfallende at Jessen karakteriserer troen på saivo som en del av den gamle samiske religion, mens Friis på sin side gjør en korleksjon av Jessen beskrivelse, og degraderer saivo-læren til en folketro.

Samene trodde at tilværelsen etter døden kunne ha to forskjellige tilstander; det var en lykkelig som belønning, og en ulykkelig som straff for det livet de hadde levd på jorden. Videre ser Friis saivo i lys av et utviklingskjema, der betydningen språklig sett har gått fra å bety fersk (adj. saivva) til saivo-čáccce (min oversettelse til moderne samisk) til å få benevnelsen et sted hvor det springer ut klare kilder. I ettertid mener Friis at den har fått

---

<sup>100</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 112 (1871)

<sup>101</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 112 (1871)

<sup>102</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 29, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

betydningen av å være et sted som stod under overnaturlige veseners beskyttelse, med andre ord ”et hellig sted”.

Friis forsetter så å ta for seg saivo-åndene og benytter flittig Jessen som referanse når han beskriver befolkningen og næringsveiene de drev med. Friis skriver at:

Befolkningen drev samme Næringsvei, som de havde drevet her paa Jorden, kun med den Forskjel, at de Væsener, som bo i Bjergene og under Jorden, hava i Alt opnaaet en større Fuldkommenhed og leve i en lykkeligere Tilstand, end Lapperne, som flakke om ovenpaa Fjeldene, ja, det allerlykkeligste Liv, som noget Menneske kunde nyde.<sup>103</sup>

Dette sitatet er for øvrig i overensstemmelse med Jessen sin beskrivelse av saivo-åndene.<sup>104</sup> I saivo var det ikke bare en mer lykkeligere tilværelse enn på jorden, det var også et herlig og rikt folk som var vel bevandret innen trolddom og runekunst. Dette var den fremste årsak til at samene ønsket seg dit og forklaring på hvorfor de så høyt æret saivo.

Videre behandler Friis saivo-åndenes lokalitet, der hevder han at et hvert større fjell alltid var et saivo-fjell, eller et oppholdssted for de avdøde. Der var de innkvartert etter sivilstatus, det vil si at i enkelte saivo-fjell kunne det bo bare menn, mens i andre fjell igjen gifte menn med sine niedat (piker) og barn. Friis forteller at: ”Naar Talen er om Saivvo, nævnes aldrig Ordet akka eller Hustru, men ikkun nieida, Pige, rimeligvis for at antyde, at Ægteskab ikke længer existerede i Saivvo”.<sup>105</sup> Siden dette er en fortsettelse på beskrivelsen av saivo-åndene, er det rimelig å anta at Friis også her bruker Jessen som referanse, når han skildrer saivos lokalitet og deres beboere. Jessen skriver følgende: ”I alla Saiwo fandtes Olmak eller Mænd, men ikke altid Nieida, eller Kvinder. Deraf formodes, at de troede, at visse Olmak vare ugifte”.<sup>106</sup> Slik dette sitat forligger, er det grunn til å tro at Friis har gjort forandringer både på ordlyd og innhold. Da det i Jessen sin beskrivelse fortelles om at i saivo var det menn, men ikke alltid kvinner, dette kan tolkes dit hen at han forsøker å vise at siden det ikke var kvinner i alle saivo, var det på grunn av at de var ugifte. Friis sin beskrivelse kan bero på en mistolkning av Jessen sin fremstilling. Dette begrunner jeg med at når Jessen bruker benevnelsen niedat

---

<sup>103</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 113 (1871)

<sup>104</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 23, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

<sup>105</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 114 (1871)

<sup>106</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 28, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

(jenter), tolker Friis det dit hen at det at det er ugifte kvinner, da det korrekte samiske ordet for kone er ahkku eller eami. Og ikke bare av den enkle årsak at enkelte menn rett og slett var ugift. En annen årsak som gjør at det er grunn til å tro at Friis selv har forandret på Jessen sitt utsagn, er at når Fellman<sup>107</sup> behandler samme tema, benytter han seg av Friis sitt utsagn, uten å kommentere noen av kildekriftforfatterens beskrivelser rundt en slik problematikk.

Mellom de forskjellige saivo-stedene var det samferdsel. En slik ferdsel sier Friis foregikk på samme måte som på jorden, og via offer fikk de avdøde slektningene i saivo tilgang til kjøredyr som de kunne benytte seg av. Men det var ikke bare samferdsel mellom de forskjellige saivo stedene; beboerne i saivo kunne også åpenbare seg i synlige skikkelse for menneskene på jorden. Omvendt kunne i det minste noaiden gjøre besøk i saivo, selv om Friis siterer Jessen på at de allmenne samene også berettet om sine besøk som var gjort i saivo. Ut fra noaidens lære, sier Friis, så eksisterte det ingen ”uoverstigelig Skranke mellem Livets og Dødens Rige”,<sup>108</sup> slik som for eksempel i kristendommens lære. I så måte var forholdene av den beskaffenhet at de avdøde, og især slektninger og venner, fremdeles bistod menneskene på jorden med råd og hjelp og hadde makt til å holde døden borte fra de gjenlevende.

En hver voksen same og spesielt noaiden hadde derfor mange saivo-ånder i sitt skytsvesen. På bakgrunn av Leem sin informasjon fremholder Friis at jo flere saivo en same var i besittelse av, desto mer fornem gikk han for å være. Friis gir flere konkrete eksempler på måter samene kunne skaffe seg saivo-åndene på. De kunne for eksempel være gjenstand for kjøp og salg, inngå som medgift, foreldrene kunne dele dem mellom sine barn mens de enda var i live, altså via árbbe-saivo (arv). Var foreldrene/familie/venner døde uten å ha delt sine saivo, kunne disse erverves ved offer.<sup>109</sup>

Ut fra dette går Friis over til å beskrive hvordan samene opprettholdte en gjensidig relasjon til saivo-åndene, for saivo-folket eller de avdøde utførte ikke tjenester for sine gjenlevende for ingenting, i så måte ble det inngått en avtale mellom samene og hans skytsengel. Disse saivo-åndene forpliktet å innfinne seg når samene joiket på dem. Skytsåndenes plikter overfor samene kunne for eksempel være å bringe lykke til deres næringsveier og/eller redde menneskers liv, til gjengjeld forpliktet samene seg til å yte offer.

---

<sup>107</sup> J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II.* s. 62. Helsingfors (1906)

<sup>108</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn.* s. 115 (1871)

<sup>109</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn.* s. 116 (1871)

Som allerede nevnt fantes det ikke bare mennesker i saivo, men også alle slags dyr, likesom de avdøde slektninger og venner ble skytsånder for de gjenlevende. Således var det også især tre slags dyr som inntok en spesiell rolle i saivo og som kunne stå til tjeneste for de gjenværende på jorden og spesielt for noaiden. som et felles navn ble de kalt for saivo-vuoijnak, saivo-ånder eller saivo-gadze (min oversettelse til moderne samisk).

Saivo-lodde (fuglen) kunne være av forskjellig art og størrelser og den tjeneste som slike fugler viste sin herre bestod blant annet av at de kom når de ble joiket på for så å vise vei på noaidereiser. Dessuten ble de sett på som budbringere fra fjerne steder. De kunne også gjete rein og brukes til å skade andre noaider.

Saivo-guolle (fisken), eller ormen har størrelse alt ettersom hvor kraftig noaiden kan joike, den kunne brukes til å skade fienden og kunne bli brukt som kjøredyr når noaiden dro på sin reise ned til rota-aimu. Under dette avsnittet går Friis tilbake til saivo-sjøene. I slike vann var fisken (saivo-guolle) svært sky og lot seg sjelden fange med garn eller not. Grunnen til dette, forklarer han sett ut fra samenes syn, var at slike sjøer hadde dobbelt bunn, og samene hevdet i følge Friis at den skyheten ikke hadde naturlige årsaker, men at det var fortidens saivo-folk som hadde gjemt bort fisken så snart de hørte bråk. Derfor måtte de bevege seg varsomt når det skulle fiskes i slike saivo-sjøer.<sup>110</sup>

Friis hevder på bakgrunn av Leem og Jessen sine opplysninger at Saivo-sarva (reinoksen) hadde bare de alle mest kyndige noaider. Slike reinokser tilegnet de seg på samme måte som andre saivo-vesener, nemlig enten ved arv, eller ved egen flid i noaidekunst. De kunne også være gjenstand for kjøp og salg noaider imellom. Saivo-sarva ble sendt mot andre reinokser, og all skade som ble forvoldt i en slik kamp rammet noaiden selv.<sup>111</sup>

I det siste avsnittet som tilhører de ”Underjordiske Guder” finner vi beskrivelsen av jabmi-aimu. Friis skriver at til saivo ønsket samene å komme til, men hadde en redsel for jabmi-aimu. Ut fra hans vurdering betyr jabmi-aimu ”de dødes verden”. Som tidligere nevnt hersket Rota og hans hustru i denne verden, og Friis forteller på bakgrunn av Jessen sin informasjon at dit kom de som hadde beskjefteget seg med synder som tyveri, ondsinnethet og

---

<sup>110</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 121 (1871)

<sup>111</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 122 (1871)

bannskap.<sup>112</sup> For øvrig er dette i overensstemmelse med Jessen sin utsagn, bortsett fra at de som bar på slike laster ble henvist til Gerro-Mubben-aimu.<sup>113</sup> Friis medgir at det er ytterst få opplysninger som forteller om selve tilstanden i jabmi-aimu, men at det ut fra hans syn må ha vært mørkets, pestens og gråtens hjem.

Friis forteller videre at all sykdom kommer fra rota-aimu, og når noen ble syke antok samene at det var en av de sykes avdøde slektninger som ønsket han til jabmi-aimu. Grunnen til at folk ble syke ble forklart med at de avdøde slektningene lengtet etter han og ville ha han til seg, eller at de av en eller annen grunn ønsket å straffe han. Det sistnevnte kan derfor sees i sammenheng med eventuelle brudd på de etiske normene innad i det førkristne samiske samfunn og/eller brudd på de nyinnførte kristne dydene. Når en skulle diagnostisere den syke og de skjulte bakenforliggende årsakene til at den syke var ønsket i rota-aimu, benyttet samene offer og/eller rådførte seg med runebommen. Friis skriver følgende:

Først blev da, efter Raadførsel med Runebommen, Offer forsøgt for dermed at formilde den Afdøde og faa ham til at afstaa fra sit Forsæt; men hjalp ikke dette, maatte man for gode Ord og Betaling faa en Noaide til at gjøre en Reise til Jabmi aibmo for umiddelbart at afhandle Sagen med den Jabmek eller Afdøde, fra hvem man troede, Sygdommen hidrørte.<sup>114</sup>

Men grunnen til at noaiden måtte begi seg ut på reise ned til jabmi-aimu var ikke alltid bare under sykdomstilfeller, men også for å prøve å få en av de avdøde forfedre, slektninger eller venner tilbake fra dødsriket, slik at de kunne tjene som reingjetere for de gjenlevende. Videre beskriver Friis i detalj hvordan et slikt ritual foregikk når noaiden hadde sett seg nødt til å reise av sted til dødsriket. I slike tilfeller ble saivo-gadzene tilkalt, og som tidligere nevnt var det trolig saivo-guolle som både tok han med ned til dødsriket og bistod han i kampen som utspilte seg der.

---

<sup>112</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 126 (1871)

<sup>113</sup> E. J. Jessen, "Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion". s. 32, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

<sup>114</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 127 (1871)



### 5.3 Friis sin beskrivelse av saivo

Friis skriver følgende om saivo: ”Med Ordet Saivvo eller Saivvo-aibmo har Lapperne betegnet det Sted, hvor de lykkelige Afdøde med fornyede Legmer skulde opholde sig”.<sup>115</sup> Foruten å bedrive med de samme næringsveier som på jorden, skulle samene leve i større fullkommenhet enn de gjenlevende samene på jorden. Dette sier Friis var den aller viktigste årsak til at de så høy æret saivo. Da de selv betraktet seg som arme og usle mennesker, var håpet å bli forflyttet til saivo.<sup>116</sup> I følge Friis sin skildring tror samene at det bor folk som dem selv i saivo, og dette stedet byr på bekvemmeligheter de ikke har i det jordelige livet, noe som er med på å forklare hvorfor de så inderlig ønsket seg dit. Videre kan vi tolke Friis sin fremstilling dit hen at saivo var et sted der samene fikk revitalisert kropp og sjel både for dyr og mennesker. Det er nærliggende å anta at troen på den lykkelige saivo-sfære ga samene en fornemmelse av et positivt reinkarnasjonsmønster, der de skulle gå fra en ussel tilværelse til en god en. Slik Friis fremstiller saivo kan det sees på som en måte å tone ned frykten for døden på, da samene dermed kunne vente seg en lykkeligere eksistens etter at de hadde forlatt sitt jordelige liv.

Friis skriver videre: ”Beboerne af Saivvo kunde aabenbare sig i synlig Skikkelse for Menneskene her paa Jorden, og omvendt kunde idetmindste Noaidene gjøre Besøg i Saivvo”.<sup>117</sup> På bakgrunn av Jessen sin beskrivelse hevder Friis at samene selv hadde vært i saivo og drukket, danset, joiket og runet med saivo-åndene, og selv sett sine avdøde menn, kvinner og barn der. Noen hadde til og med oppholdt seg uker igjennom der nede, der de hadde fått mulighet til å takke dem for de advarsler, spådommer og lærdommer som de hadde mottatt fra sine saivo-ånder. Enkelte samer hevdet også at de hadde blitt ledsaget opp til jorden og ført til sitt hjem igjen av saivo-åndene.<sup>118</sup> Denne fremstillingen Friis gjør av saivo-åndene er for øvrig i overensstemmelse med Jessen sin beskrivelse.<sup>119</sup>

Slik beskrivelsen til Friis foreligger viser det oss at noaiden i det minste kunne gjøre besøk i saivo, og i så måte er det rimelig å tro at samene hadde fått kunnskap om dette hellige stedet

---

<sup>115</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 113 (1871)

<sup>116</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 112 (1871)

<sup>117</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 114 (1871)

<sup>118</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 115 (1871)

<sup>119</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 23, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

fra noaiden når han hadde vært på trommereise i saivo, og dermed kunne berette om forholdene der. Men Friis hevder samtidig at også den allmenne samene antakelig kunne gjøre besøk i saivo. På den måten kan det være rimelig å anta at også vanlige samer kunne ha fått innblikk i saivo-sfæren da også de kunne benytte runebommen når det var snakk om små saker som de ønsket å få svar på.

Friis nyttegjør seg av *Nærøy-manuskriptets* opplysninger når han hevder at straks etter døden ”indflyttede Sjælene i den Saivvo eller det hellige Bjerg, hvis Husbonde eller Beboer havde været deres angelus tutelaris (Skytsengel), medens de levede her paa Jorden”.<sup>120</sup> Det ble sluttet en formell pakt mellom samene og skytsenglene. Saivo-åndene forpliktet seg til å innfinne seg når samene ved joik eller med runebommen kalte dem til hjelp. De innfant seg da synlig, men bare for han alene, og snakket med han i menneskeskikkelse, iført gule, røde, grønne eller hvite klær. Enhver saivo-engel hadde sin egen farge på sine klær for å skille seg fra andre saivo-folk i andre fjell.<sup>121</sup> Friis skriver videre om saivo-åndene: ”Saivvoenglene forpligtede sig ogsaa til at bistaa Lappen med at skaffe ham rigt Gifte, med at bringe han Lykke i hans Næring, paa Jagt og Fiske, til at redde Menneskers Liv, til at faa Alting at vide og til at hævne sig”.<sup>122</sup> På den annen side sier Friis, forpliktet samene seg til å yte offer, og det var forbeholdt saivo-åndene å kunne velge hvilket som helst dyr de ønsket til offer.<sup>123</sup> Forpliktelsene samene hadde overfor saivo-åndene med tanke på offer stemmer også overens med Jessen, men som en forlengelse av dette, hevder Jessen at samene også forpliktet seg til å tjene saivo med både liv og sjel. Friis på sin side nevner ikke denne forpliktelsen.

Som jeg tidligere har nevnt var alt i saivo var av en herligere beskaffenhet enn på jorden, dette gjaldt også vannet som sprang ut av saivo (saivo-čáccce). Når en noaide skulle tilkalle saivo-olmai til sin tjeneste, styrket han seg med saivo-čáccce. Dette fikk han også å drikke når han skulle begi seg ut i strid med andre noaider.

Friis hevder ut fra Leem sine beskrivelser, at når et barn ble sykt eller gråt mye, så trodde samene at årsaken var at en av beboerne i saivo ville at barnet skulle bli oppkalt etter ham, eller at de hadde gitt barnet et uriktig navn. Barnet ble da omdøpt og fikk et ádde-nama, i en

---

<sup>120</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 115 (1871)

<sup>121</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 116 (1871)

<sup>122</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 117 (1871)

<sup>123</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 115-117 (1871)

såkalt saivo-dåp.<sup>124</sup> Denne beskrivelsen Friis her gir, er riktignok i samsvar med gjengivelsene som er å finne i Leems bok *Finmarkens Lapper*, men er en beskrivelse<sup>125</sup> Jessen gjør i boken *Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion* som er inkludert i Leems bok. En slik omdåp sier Friis, ble utført på grunn av at samene trodde at den avdøde på den måte fikk en gjenopplivelse i barnet. En slik reinkarnasjonstankegang støttes også av Bäckman, der saivo-dåpen skulle gi opptak i gruppefelleskapet. Bäckman hevder at: ”Allmänt kan sägas att namnet ger individen dess fulla identitet och därmed får barnet sin plats i släktgemenskapen, och detta gällde i hög grad för samernas del”.<sup>126</sup>

Friis forklarer at når samene ofret til de døde både til saivo-folket og til vesener i jabmi-aimu, gjorde de det først av takknemmelighet for tjenestene de hadde mottatt, og deretter for å stille dem tilfreds. Når de ofret til de døde, rådsførte de seg med runebommen og slo på den mens de sang, og spurte: „Maid værøid, jabmek, sitte” (ɔ: sittebetet)?” Hvilket Offer ville I have, I Døde!”.<sup>127</sup> Når det med ringens gang ble klart hvilke offer som skulle bringes (som oftest et reinsdyr), ble den slaktet og benene nedgravd i jorden. Friis skriver videre at ”Naar de Dødes Paarørende eller gode Venner kom forbi de Steder, hvor deres Afdøde laa begravede, pleiede de at kaste et Stykke Tobak til dem eller Andet, som den Afdøde i levende Live havde havt særlig Smag for”.<sup>128</sup> Jeg bemerker at når Friis beskriver en slik praksis, henviser han til Högström uten nærmere begrunnelse.<sup>129</sup> Hvorfor det er grunn til å påpeke dette, forklares med at denne skildringen finner vi også igjen hos Jessen.<sup>130</sup> Dette er imidlertid påfallende når vi vet at Friis anså de dansk-norske kildene som mer troverdige og nyanserte enn de svenske kildene når det gjaldt beskrivelser av den samiske religion (se kapittel 3.4).

Slik dette sitatet illustrerer, var offer et middel til å holde seg på god fot med saivo-åndene, og som i neste instans skulle være med på å opprettholde forbindelsen mellom de to verdener slik at samene fikk innpass i saivo når tiden var inne for det. Samlet forteller sitatene oss hvorfor

---

<sup>124</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 127 (1871)

<sup>125</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 34, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

<sup>126</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 165 (1975)

<sup>127</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 152 (1871)

<sup>128</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 152 (1871)

<sup>129</sup> I spørsmålet på hvorfor Friis velger å nyttegjøre seg av Högström som kilde i stedet for de dansk-norske kildene hadde vært et interessant tema å gå nærmere inn på, men det er dessverre utenfor oppgavens ramme. Da en slik problematikk hadde krevd en meget dyptgående historisk analyse av Friis sitt utvalg og kildebruk.

<sup>130</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 71, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

samene så inderlig ønsket seg til saivo og hvordan de i sitt jordiske liv kunne være med på å legge føringer for sitt neste liv som etter Friis sin beskrivelse var av en helt annen og positiv art en det liv som ble levd på jorden. Slike føringer kunne for eksempel bli gjort via offer på steder der samene selv trodde de respektive gudene hadde sitt tilholdssted.

## 5.4 De dødes verden

Hva samene har trodd om saivo, er en sentral nøkkel til deres kosmologiske forestillinger, og det er mange teorier om dette. Til nå har vi sett hvordan Friis fremstiller sin forståelse rundt saivo og som han har gjort på bakgrunn av sine respektive kildekriftforfattere. Men før vi kan gå nærmere inn på de ulike forskeres forståelser rundt saivo-sfæren, kan det være på sin plass å redegjøre for de forskjellige benevnelsene som har blitt brukt rundt dødsriketsfærene.

Om vi benytter oss av Friis sin forståelse rundt bruken av de ulike navn på dødsrikene, hevder han at både saivo og jabmi-aimu er karakterisert som ”de dødes verden”, selv om disse sfærene ofte er blitt tegnet adskilt på runebommene. Foruten jabmi-aimu bruker Friis også Mubben-aimu som de ondes oppholdssted i den andre verden.<sup>131</sup> Andre benevnelse som blir benyttet om de ondes sfære er Rota-aimu, Fuonos-aimu (det slette hjem), čappis-aimu (det sorte hjem) og čierro mubben-aimu (gråtens hjem) (min oversettelse til moderne samisk). Når Friis forklarer de ulike betegnelser på samenes dødsriker, benytter han også her Jessen som referanse. Jessen skriver følgende:

Lappiske gamle religion ikke har vidst af mere end en Sted, som kaldes Saiwo-Aimo eller Jabme-Aimo, eller ogsaa Sarakka-Aimo. Hvorimod de Efterretninger, som de havde om Rut-Aimo, Mubben-Aimu, Fudnos-Aimo, og Zhjaepes-Aimo, Synes at være laant af de Christne, som har givet dem nogen Underretning om Dievel og Helvede.<sup>132</sup>

Slik dette sitat viser, hevder Jessen at saivo er synonymt med jabmi-aimu og sarakka-aimu, og at denne sfæren er den eneste opprinnelige samiske. Friis på sin side forfekter sin egen oppfatning med at Jessen sin beskrivelse beror på en misforståelse fra hans side. I Konrad

---

<sup>131</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 125 (1871)

<sup>132</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 29, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

Nielsen sin ordbok, *Lappisk ordbok* (1932), betegner også han jabmi-aimu og čappis-aimu som ”de dødes verden”. Foruten saivo-aimu betrakter for eksempel Læstadius både jabmi-aimu og sarakka-aimu som den lykkelige sfære, men slik vi ser her, anser Læstadius i motsetning til Friis at jabmi-aimu er en av benevnelsene på den lykkelige tilstanden. En grunn til det er den noe forskjellige inndelingen de opererer med, der Friis på sin side har en todelt dødsrikeinndeling, noe som også Læstadius har, men han gir jabmi-aimu en annen funksjon. Denne problematikken skal jeg for øvrig komme nærmere inn på senere.

## 5.5 Oppsummering

Når jeg har valgt å legge vekt på Jessen sine beskrivelser, som er Friis sin hovedkilde når han beskriver saivo og jabmi-aimu, har vi sett at Friis sine beskrivelser stort sett er i samsvar med Jessen sin fremstilling. På tross av et slikt samsvar kan vi allikevel se Friis sine beskrivelser av saivo som et forsøk på å omkonstruere en allerede bestående myte, slik at den passer inn i rammen av hans egen oppfattelse av saivo. For eksempel bruker Friis begrepet folketro når han definerer samens religion. I så måte kan vi tolke Friis dit hen at når han nyttegjør seg av dette begrepet kan det være ideologisk betinget, for i dette begrepet ligger det en kamuflert vurdering om at dette er en trosforestilling som er av en lavere art en den offisielle kristendommen. Friis beskrivelser bærer også preg av en redaksjonell virksomhet. Et eksempel på det er Friis sin beskrivelse av samenes og saivo-åndenes forpliktelser overfor hverandre. Her har han bevist utelatt at samenes forpliktet å tjene saivo med liv og sjel. Selv om det bare er spekulasjoner fra min side, er det fristende til å tolke det dit hen at han bevist kutter denne forpliktelsen da det står i sterk kontrast til kristendommen.

Siden Friis ikke utdyper kildeutvalget sitt, men kun karakteriserer de dansk-norske kildene som mer pålitelige en de svenske, kan en imidlertid stille spørsmål om hvorfor Friis benytter seg av Jessen og ikke Skanke sine beskrivelser, når vi vet at Jessen sin fremstilling nesten er helt identisk med Skankes manuskript. En årsak til at Friis nyttegjør seg av Jessen og ikke av Skanke sin avhandling, kan forklares ut fra det grunnleggende romantisk synet Friis hadde på samene, og særlig overfor det samiske nomadelivet. Og siden Skankes beskrivelser av samenes er preget av et mer dømmende og negativt syn på samene en Jessen (se kapittel 3.4),

ville dette ha medført et mer omfattende redaksjonelt arbeid enn tilfellet var med Jessen sine beskrivelser.

Slik Friis behandler de "Underjordiske Guder", ser vi imidlertid den tyngden han legger i å fremstille saivo-aimu sett i forholdt til jabmi-aimu. Det er dog grunn til å stille spørsmål om hvorfor beskrivelsen av jabmi-aimu nesten er fraværende. Ut fra Friis sin egen vurdering av dette misforholdet, forsvarer han det med at det foreligger svært lite informasjon rundt den sistnevnte sfæren. Et annet element som er karakteristisk for Friis sin framstilling, er de mange betegnelsene han bruker om de "dødes verden", selv om det fremkommer lite informasjon om hva denne sfæren var. På bakgrunn av dette kan det være berettiget å tolke Friis sin forståelse av de "dødes verden" som en verden med mange betegnelser som kan settes i sammenheng med en kristen ideologisk oppfatning, der jabmi-aimu har fått et helvetestrekk. I det neste kapitlet skal jeg søke å gi svar på om Friis har belegg for sin framstilling av disse to sfærene, og om framstillingen av jabmi-aimu er adekvat på bakgrunn av hva andre forskere har skrevet.



## 6. Dødsrikeforestillingen hos Friis, redimensjonert eller autentisk?

I det foregående kapittelet avsluttet jeg med å antyde at når Friis behandler de ”Underjordiske Guder”, har han lagt hovedvekten på saivo-aimu i motsetning til jabmi-aimu. Slik Friis sitt syn rundt saivo-forestillingen til nå har blitt presentert, vil jeg i dette kapittelet se nærmere på om Friis sine betraktninger er i overensstemmelse med andre forfatteres syn. Dette gjøres gjennom å undersøke tilsvarende litteratur og de tolkningene som gjøres der. Hvorfor dette gjøres, begrunnes med at foreløpig observasjon peker i retning av at Friis har en utilstrekkelig behandling av jabmi-aimu-sfæren og ellers andre nevnte sfærer som han inkluderer i dette dødsriket.

For å styrke min analyse av Friis, vil jeg undersøke om jabmi-aimu er like fraværende hos andre. Når jeg benytter meg av et slikt utgangspunkt, vil det være hensiktsmessige å trekke inn parallell litteratur fra hans samtid. Ved å granske denne litteraturen vil det andre skriver om jabmi-aimu eller fraværet av hva de skriver, være med på å fortelle meg om Friis sin fremstilling av disse to dødsrikesfærene er dekkende. Ut fra en slik vinkling vil dette være med på og bekrefte eller avkrefte fravær og/eller mangelfull behandlingen av jabmi-aimu-sfæren. Når jeg behandler Friis sine beskrivelser på denne måten, er dette i samsvar med Lincoln sine punkter som jeg nyttegjør meg av for hvordan tilnærme seg og studere myter (se kapittel 2).

### 6.1 Utvalg, utvalgskriterier og tema

I det påfølgende avsnittet skal jeg redegjøre for hvorfor jeg benytter meg av mine utvalgte forfattere som argumentasjonsmaterialet i analysen av Friis sin forståelse av saivo og jabmi-aimu.

Følgende kriterier er lagt til grunn for mitt utvalg av støttelitteratur: Forfatterne skal ligge nært opp mot Friis sin samtid. Et slikt kriterium blir lagt til grunn slik at jeg lettere kan påvise om Friis sine beskrivelser samsvarer med de andre forfatternes fremstilling. Dette kriteriet vil i så måte være med på å fange opp eventuelle avvik forfattere i mellom. Ved midten av 1800-tallet var fagretningene som vi i dag kjenner som forskjellige samfunnsvitenskapelige og



humanistiske disipliner ikke splittet opp. Den brede samfunnsvitenskapelige tilnærmingene ble ikke differensiert inn i mer spesialiserte disipliner før den andre halvdel av 1800-tallet. Derfor er det ikke til å undres over at pionerene innen kulturforskning nettopp hadde sin skoloring fra de klassiske fag som teologi, sosialantropologi, historie og rettsvitenskap. Forfatterne jeg bruker som støttelitteratur skal alle ha en teologisk bakgrunn eller være prester, dette begrunnes med at fagretningen deres skal ligge så tett opp mot Friis sin som mulig. Med et slikt utgangspunkt innehar de alle en felles ideologi og forutsetning for fremstillingen av saivo og jabmi-aimu. Samtidig skal de ha hatt tilgang til og/eller ha benyttet mye av det samme kildematerialet som Friis. Argumentet for det forklares ut fra at når jeg vet at de benytter samme kildematerialet, er det lettere å påvise om det er eventuelle forskjeller på forfatternes behandling av temaet. Beskrivelsen av saivo-forestillingen skal ikke avvike i nevneverdig grad, med den begrunnelse at fokuset ikke skal ligge på hvordan saivo-aimu var, men heller hvem som fikk komme dit, og hvilken funksjon de andre sfærene hadde.

Den første forfatteren er Jacob Fellman. Han tjenestegjorde som prest i Utsjok (1820-1832). Firebindsverket *Anteckningar under min vistelse i lappmarken I-V* ble utgitt i begynnelsen av 1900-tallet, der han skildrer de samiske samfunnsforhold og den samiske mytologi fra den tid han arbeidet som prest. Han representerer en noe mer nyansert tilnærming til den samiske mytologi enn Friis. Selv om han benytter seg av mange av de samme kildekriftforfattere, supplerer han samtidig det med egne iakttagelser og fortellinger han har hørt. Fellman sine observasjoner og beskrivelser av den samiske religion er forøvrig blitt benyttet både av Læstadius og Friis.

Den andre forfatteren jeg skal presentere er Lars Levi Læstadius. Hvorfor jeg anvender hans arbeider som argumentasjonsmateriale som presenteres gjennom "Gudalära", sett opp mot Friis bok *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*, forklares med at de bare har et tidsmessig avvik på ca. 30 år. Læstadius sin bok kan strengt tatt ikke betraktes som kilde til den samiske religion, men den har tross alt stor kildeverdi for studiet av samisk religionshistorie, og har en unik plass i den eldre litteraturen. En annen årsak til at jeg ønsker å benytte meg av Læstadius forklarer jeg med det tilnærmingsavviket disse to forfatterne representerer, på tross av at begge benytter seg av de samme kildene. En annen grunn til at Læstadius er aktuell, må sees i lys av mitt teoretiske perspektiv, da han foretar en mer dyptgående behandling av den samme myten. Med dette menes at Læstadius både står for en annen og bredere håndtering av dødsrikesfærene. Og når jeg ut fra min redaksjonsanalytiske tilnærming vet at Friis har hatt

anledning til, og samtidig nyttegjort seg av Læstadius sitt manuskript, er det av betydning å trekke Læstadius inn i denne diskusjonen for å se om det eksisterer noen differanse mellom dem.

Den tredje og siste forfatteren fra den eldre tids forskningstradisjon er Uno Holmberg. Hans syn kommer til uttrykk gjennom boken *Lapparnas religion* [1915] (1987). Boken er preget av datidens evolusjonistiske ideer, men er viet interesse på bakgrunn av at Holmberg på mange måter går inn under samme kategori som Friis. Med dette menes at de begge presenterer den samiske religion i lys av en redaksjonell utgivelse.

Som et supplement til den eldre forskningen vil jeg ta i bruk Ernst Arbman og artikkelen ”Underjord och heliga fjäll i de sakandinaviska lapparnas tro” (1960) som han presenterte under gjesteforelesningen i Kungl. Vitterhatsakademien 6. okt. 1959. Her tar han for seg saivo og ser det som en grunnleggende del av samenes religiøse forestillingsverden. De sentrale temaer innen saivokulturen som han fremstiller, er i storgrad basert på K. B. Wiklunds lengre avhandling i *Le Monde Oriental* (1916), med tittelen ”Saivo”. Den andre forskeren er Louise Bäckman som i sin meget grundige doktoravhandling *Sájva* (1975) tar for seg saivo-forestillingen.

Begge representerer den nyere forskningstradisjonen og har i motsetning til den eldre tids forskning et noe mer nyansert syn på hvordan den samiske religionen har tatt til seg elementer fra andre kulturer, men samtidig deler de også mange av de samme synspunktene som den eldre forskningen legger til grunn. På bakgrunn av R. Kristiansen sin inndelig av eldre og nyere studier av samisk religion,<sup>133</sup> skal det påpekes at jeg plasserer E. Arbman mellom den eldre og den nyere forskningstradisjonen.

I det neste avsnittet skal jeg presentere mine utvalgte forskere som jeg skal legge til grunn for analysen av Friis sin forståelse av saivo og jabmi-aimu fremstillingen. Jeg har valgt å ta utgangspunkt i enkelte temaer som forekommer i Friis sin skildring av dødsrikesfærene. Disse blir så satt i kontekst med annen relevant litteratur. Det første temaet som behandles er Læstadius sin forståelse av de dødes verden. Dette begrunnes ut fra hans noe mer nyanserte syn på disse sfærene, noe som er med på å kaste lys over Friis sin analyse. Dernest skal jeg ta

---

<sup>133</sup> Kristiansen 2009: ”Samisk sjamanisme”, på <http://www.love.is/roald/litteratur.htm>

for meg J. Fellman og Uno Holmberg. Som Læstadius ligger disse også tett opp mot Friis sin samtid, men på hver sin måte er de representanter for ulike tolkinger av samenes dødsrikeforestilling. Deretter retter jeg fokuset mot den nyere forskningsarena, dette igjen for å undersøke om det kan være eventuelle misforhold rundt Friis sin forståelse av saivo og jabmi-aimu-forestillingen. Tanken bak det å undersøke den parallelle litteraturen og den nyere forskningen, vil være om jeg klarer å avdekke om Friis sin undersøkelse er adekvat i forhold til om han omdimensjonerer de ulike dødsrikene, som det ut fra hans beskrivelser kan tyde på. De neste temaene som jeg skal ta for meg er Friis sin behandling av sykdom og dåp, som etter hans og andres oppfatning relateres til de ulike dødsrikesfærene. Hvorfor disse temaene har betydning for min analyse av Friis, begrunnes ut fra hans noe diffuse forklaring på hvor og hvorfor sykdom inntreffer. Siden jeg oppfatter Friis sin beskrivelse av dette temaet som unyansert, ser jeg det som vesentlig å trekke inn annen litteratur som kan være med å belyse denne problematikken, enten for å påpeke mangler og/eller for å bygge opp under Friis sine uttalelser.

Når jeg betrakter Friis sin fremstilling av den samiske religionen, framkommer det klart at han anser deler av religionen som lånt fra andre kulturer. Dette var forøvrig ikke et uvanlig syn hos forskere på den tiden. Men i spørsmålet om hvorfor jeg velger å trekke opp diskusjonen om samisk religion er basert på lån fra andre kulturer og om hvorfor dette er relevant for min problematikk, begrunner jeg det med at Friis har et noe smalere og mer differensiert syn på dødsrikesfærene enn forfatterne som jeg benytter som støttelitteratur. Når jeg undersøker Friis sitt syn på samenes dødsriker og setter det i relasjon til andre forskeres oppfatning, vil dette være med å gi ytterligere substans til min analyse om Friis eller andre forskere har underkommunisert enkelte aspekter ved den samiske religions syn på livet etter døden.

Når jeg så har behandlet temaene ovenfor, har dette gitt meg et fundament som er med på å gi kunnskap om Friis sin fremstilling er dekkende eller ikke sett i lys av andre forfatters forståelse. I et samlet perspektiv vil jeg forsøke å tegne et bilde av Friis sitt syn, og hvorfor det kommer til uttrykk slik det gjør. Det kan dermed være berettiget å stille spørsmål om Friis uttrykker saivo og jabmi-aimu-forståelsen på bakgrunn av et personlig standpunkt. Med dette mener jeg at boken *Lappisk Mythologi* akademisk sett er et instrument som anvendes for å fremme et ideologisk syn. En slik diskusjon skal jeg forøvrig komme tilbake til i slutten av dette kapitlet.

## 6.2 Læstadius, Friis og dødsrikene

Grunner vi oss på Læstadius sin forståelse av dødsrikets sfærer, baserte samene seg på en dødsrikeoppfatning rundt en todelt *aimu*-forestilling<sup>134</sup> om menneskers tilstand etter døden, det vil si underjordiske verdener som de døde sjeler kunne komme til. I den første *aimu* som betegnet *saivo* og *jabmi-aimu* skulle de døde få ny kropp (dog ikke den samme som de hadde hatt i det jordelige livet). Deretter skulle de som ikke hadde vært henfalne med uetisk adferd forflyttes til Radien eller *Ibmel-aimu* (himmel), der de skulle nyte evig salighet. De som hadde levd et dårlig liv, det vil si ikke levd i tråd med samfunnets normer og regler, skulle derimot synke enda dypere under jorden og ende nede i *rota-aimu* for der å bli pint og plaget i all evighet.

### 6.2.1 De ulike dødstilstander

Går vi igjennom Friis sitt syn på hvem som fikk ta del i den lykkelige sfære, fremholder han lik Læstadius at Jessen sin beskrivelse av *jabmi-aimu* og *saivo-aimu* som synkrone sfærer er feil, men forsvarer Jessen dit hen at dette beror på en misoppfatning fra hans side.<sup>135</sup>

Læstadius på sin side hevder at *jabmi-aimu* var de døde rike, mens *saivo* var den verden der de underjordiske hadde sitt tilholdssted. I *jabmi-aimu* oppholdt det seg ånder, og med dette mener han de avdøde menneskers sjeler, mens i *saivo* var der halvt åndelige og halvt materielle skikkelser.<sup>136</sup>

Når Læstadius omtaler de underjordiske, gir dette han anledning til å drøfte samenes syn på sjelers udødelighet og livet som skulle leves etter dette. På den måten forsøker han og fremstille de ulike sfærene på bakgrunn av dette. Læstadius er av den oppfatning at den delen av førkristen samisk religion som omhandler sjelenes udødelighet og livet etter dette utgjør en essensiell bestanddel i den gamle samiske religion.

---

<sup>134</sup> Bäckman hevder at begrepet *aimu* også kan tolkes som en sinnstilstand. I det senere tradisjonsmaterialet har dødsriket ofte blitt bare blitt betegnet som *aimu*. L. Bäckman, *Sájva*. s. 85 (1975)

<sup>135</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 104 (2003)

<sup>136</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 104 (2003)

Ser vi Friis sin forståelse i sammenheng med Læstadius, deler de synet på at samene ikke bare trodde på sjelens udødelighet, men også på de dødes oppstandelse og/eller kroppers fornyelse etter døden.<sup>137</sup> Men Læstadius sin forståelse av de ulike tilstandene på døden skiller seg betraktelig fra Friis, for etter døden kunne samene havne flere steder. Ut fra min lesning av Friis så deler han dødsriket inn i to sfærer; saivo-aimu og jabmi-aimu. Og om jeg tolker Læstadius rett så definerer han døden i tre ulike nivå avhengig av hvordan folk hadde levd sitt jordiske liv. Nærmest under jorden bodde de underjordiske<sup>138</sup> saivo-olmai som verken var i synlig skikkelse eller var menneskeånder, men en mellomting av kropp og ånd. Lengre ned under jorden er jabmi-aimu, det vil si de dødes rike, og langt under jordens overflate er rota-aimu.

Grunnforståelsen til Friis og Læstadius om hvem som fikk ta del i de ulike sfærene er tilnærmet lik, med dette menes at de avdøde ble henvist til en av sfærene på bakgrunn av sine jordiske handlinger. Men selv om den grunnleggende forståelse rundt samenes tro på sjelens udødelighet og de dødes oppstandelse er tilnærmet lik, er oppfatningen om de ulike dødsrikenes stratifisering veldig forskjellig. Fra et redaksjonskritisk ståsted vil det være naturlig å spørre seg hvorfor? Det vi vet er at de begge nyttegjorde seg av samme kildekrets, det vi også vet er at Friis benyttet Læstadius sin bok *Fragmenter i Lappska Mythologien* (se kapittel 3.4). I så måte er både kildene og utvalget til Friis i forhold til Læstadius veldig likt. Det som derimot skiller disse to utgivelsene er blant annet at Læstadius sitt manuskript er mer empiribelagt, det vil si at han gjør tolkninger av det han har sett og hørt samene fortelle om sin gamle tro. Friis sin bok *Lappisk Mythologi* er en redaksjonell behandling av den samiske religion, i så måte er det nærliggende å tro at når Friis har en ulik forståelse på dødsrikenes stratifisering er dette gjort på bakgrunn av hans ideologiske oppfatning (se kapittel 6.5.2).

---

<sup>137</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 112 (1871)

<sup>138</sup> Læstadius benytter seg av begrepet *underjordiske* når han her omtaler saivo-olmai. L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 103 (2003)

## 6.2.2 Dødsrikets ulike nivåer

I det følgende avsnittet skal jeg ta disse tre nivåene nærmere i øyesyn basert på Læstadius sin forståelse av disse sfærene. Jeg skal ikke gå inn på selve livet i de ulike sfærene, da omtalen Læstadius gir spesielt rundt saivo ikke avviker så veldig fra Friis sin forståelse.

Når Friis hevder at saivo var det sted der de lykkelige avdøde skulle oppholde seg, mens til jabmi-aimu kom de som hadde vært henfallen til uetisk adferd (i følge kristen etikk og moral), står det i kontrast til Læstadius sitt syn. Han hevder på sin side at saivo-aimu skal være lokalisert tett opp under jordens overflate. Om vi fremholder Læstadius sin tolkning av noaidens syn på denne sfæren, sier han følgende: ”Lappska Nåiden föreställde sig ett slags folk, som bodde i *Saiwo*, d.v.s. i en verd, som icke hvar man kunde se, vare sig i Berg eller Sjö, eller med ett ord under jordens yta”.<sup>139</sup> Til saivo sier Læstadius kunne ingen komme, foruten de som ble bergtatt og forsvant fra jorden, mens til jabmi-aimu måtte alle etter sin død.

På den andre side deler de begge tolkningene om at det underjordiske folket var et mer lykkelig folk enn de som vandret rundt på jorden, og hele den levende natur som var representert i saivo var av en mer fullkommen art enn på jorden. Hvorfor Friis ikke omtaler jabmi-aimu i større grad enn det han gjør, da han bare karakteriserer jabmi-aimu som mørkets, pestens og gråtens hjem, forklarer han med at det er ytterst få opplysninger som beretter om selve tilstanden i jabmi-aimu. Ut fra hans vurdering betyr jabmi-aimu ”de dødes verden”, og der hersket Rota og hans hustru, dit kom de som hadde befattet seg med tyveri, ondsinnethet og bannskap. Som tidligere nevnt baserer de begge seg på de samme kildene, men i motsetning til Friis gir Læstadius en nokså inngående tolkning av denne sfæren.

Læstadius skriver følgende om jabmi-aimu: ”På ett bestämt afstånd ner om jorden är de dödas rike, *Jabma aimo*, Der herrskar Dödens Moder *Jabma akko*; der skola de döda få en ny kropp i stället för den förruttnade ofvan jord. De skola ock der komma i samma magt och anseende, som de haft i Verdslifvet”.<sup>140</sup> Ut fra Læstadius sin vurdering av jabmi-aimu, kan dette dødsriket tolkes dit hen at dette på mange måter var endestasjonen for majoriteten av de

---

<sup>139</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 115 (2003)

<sup>140</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 125 (2003)

avdøde samene. Når jeg her ikke generaliserer dette som et allment dødsrike for de som hadde avgått med døden, er det på grunn av at Læstadius opererer med en tredje sfære som langt fra var så lysbetont som de foregående, nemlig rota-aimu. Til jabmi-aimu kom alle sier han: ”utom de, som svurit, stulit och mördat. De kommo till *Tjerro-mubben-aimo* (den andra gråtverden)”.<sup>141</sup> Ut fra Friis sin tolkning av begrepet er dette et synonym til rota-aimu. Benevnelsen ”Gerro mubben aibmo” forekommer hos Jessen, men ut fra Friis sin forståelse av ordet, er Gerro fra Jessen sin side en feilaktig oppfatning av det samiske ordet čierro, som betyr gråt, altså gråtens andre verden.<sup>142</sup> Dette har både Friis og Læstadius<sup>143</sup> tatt følgende av, da de har valgt å rette på stavelsesmåten.

Om vi i så måte tolker Læstadius rett, så fikk ikke alle de avdøde ta del i jabmi-aimu-sfæren på permanent basis, for noen ble denne sfæren bare en midlertidig transittstasjon inntil deres skjebne var endelig bestemt. Dette begrunnet Læstadius med å hevde at hver og en måtte kommet til jabmi-aimu og trolig også de som ble fordømt til rota-aimu. Slik Læstadius sin tolkning av jabmi-aimu her fremkommer gir dette oss et godt innblikk i synet på denne sfæren vis a vis Friis. Om vi ser dette ut fra mitt teoretiske perspektiv kan det være legitimt å tolke Friis sin snevre, for og ikke si fraværende behandling av jabmi-aimu dit hen at han på mange måter til dels har ignorert enkelte aspekt ved denne tilstanden og/eller ikke har fremstilt dette på en adekvat måte. Når jeg her antyder at Friis ikke fremstiller jabmi-aimu-forestillingen tilstrekkelig, må det forstås ut fra utgangspunktet til Friis. Med dette mener jeg at Friis på sin side benytter seg av en todelt sfæreinndeling det vil si saivo-aimu og rota-aimu, da den sistnevnte sfæren er en felles betegnelse for jabmi-aimu, rota-aimu, mubben-aimu, fuonos-aimu og čierro-mubben-aimu.

Det siste dødsrike Læstadius omtaler i drøftingen om samenes syn på sjelens udødelighet og livet etter dette, er rota-aimu. Denne underjordiske verdenen befant seg dypt nede i jorden, og samene anså denne underjordiske verden som ond. For menneskene var rota et høyst skadelig vesen. Læstadius skriver følgende om rota-aimu: ”De mennisko Andar, som äro djupt ner i jorden eller närmare afgrunden vistas i *Rota aimo*, eller Rotas land. Dessa komma alldrig derifra till Radien eller allfadren i Stjernhimmelen, såsom de andre döde, som vistas i *Jabma*

---

<sup>141</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 141 (2003)

<sup>142</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 126 (1871)

<sup>143</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 141 (2003)

*aimo*".<sup>144</sup> På den måten trodde samene, om vi tar Læstadius sin tolkning til inntekt, at når en same først var dømt til fortapelse i rota-aimu, slapp de aldri derifra. I motsetning til de som kom, og ble i jabmi-aimu, kunne de vente seg en tilværelse i radien-aimu når tiden var inne, mens de som kom til rota-aimu skulle pines og plages der akkurat som i helvete.

Slik jeg har vært inne på ser Friis rota-aimu som et synonym av jabmi-aimu. I så måte bekrefter dette seg selv ettersom Friis ikke gir noen inngående tolkning av hvordan denne sfæren var. Et annet element som er helt fraværende i Friis sin tolkning mot Læstadius, er synet på jabmi-aimu som en transittstasjon og/eller permanent stasjon for de avdøde. Der Friis kun opererer med en lykkelig og en ulykkelig tilstand etter døden, kan Læstadius sin tolkning av jabmi-aimu både sees på som en skjærsildssfære og/eller et dødsrike for den allmenne same. Om vi ser den behandlingen jeg til nå har gitt, der Læstadius er blitt brukt som argument for å underbygge Friis sin mangelfulle tolkning av jabmi-aimu, kan det være legitimt antyde at denne sfæren ikke er blitt behandlet på en adekvat måte. Noe av årsaken til det kan dog ha med Friis sin todelte sfæreinndeling å gjøre, men det fratar han ikke ansvaret for å tegne et bredere bilde av denne sfæren uavhengig av hvilken definisjon han omtaler den med. Den siste dødsrikestratifiseringen Læstadius opererer med støttes for øvrig av Friis, der han skriver: "I Rota-aibmo, dybt nede i Jorden, og de Mennesker, som her paa Jorden havde levet mod Gudernes Villie, kom ogsaa til Rotaheim, hvor de bleve plagede af Rota".<sup>145</sup>

Til nå har jeg til dels forsvart Friis sin mangelfulle behandling av jabmi-aimu på bakgrunn av den tosfæreinndelingen han opererer med. Men om vi gransker denne mangelfulle behandlingen ut fra en myteteoretisk forståelseshorisont, kan vi studere dette som et forsøk fra Friis sin side på å uttrykke samenes dødsrikeforestilling i lys av sin egen og nasjonens verdier. Når Friis anser samenes dødsrikeforestilling som svært påvirket av kristendommens himmel og helvete, kan beskrivelsen av saivo og jabmi-aimu være et forsøk på å sette den nasjonale kristenprotestantiske oppfatningen inn i en samisk kontekst. Med dette menes at han forsøker å gi den samiske forestillingen et kristent innhold. En slik vinkling kan vi finne støtte for hos Læstadius, om vi baserer oss på Roald E. Kristiansen sin tolkning av Læstadius sin forståelse av den samiske religion. Kristiansen hevder at Læstadius betrakter mer den samisk mytologi som en form for et samisk "gamle testamentet", som gjenspeiler den kristen lære på sin egen

---

<sup>144</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 141 (2003)

<sup>145</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 107 (1871)



måte.<sup>146</sup> I så måte kan vi betrakte Friis sin tosfære-inndeling som en omstrukturering av den ytre formen, men ikke dens innhold. Ut fra Friis sin samtid var dette mer forenelig med de samfunnsnasjonale oppfatningene. Uavhengig av hvordan realiteten er, er synet på myten som en tilsløret kommunikasjonsform av den sanne sammensetning av verden og menneskers tilværelse, da mytestudier er med på å fortelle hvordan fortidige eller fremmede samfunn anså realiteten som, eller hvor de står/har stått i forhold til andre.<sup>147</sup> Ut fra et slikt syn kan vi si at Friis dobbeltkommuniserer. Med dette menes at han både gir et innblikk i hvordan den samiske religionen var, og hvordan han søker å gjenspeile den kristne lære gjennom samiske religionsoppfatning.

### 6.3 Samisk religion som lån

Da forskningen på den samiske religionen tok til på slutten av 1800-tallet, var mange forskere bundet til det evolusjonistiske synet, der mente de at samenes religion har fulgt et utviklingskjema som har gått fra et "lavere" animistisk<sup>148</sup> stadium, til et "høyere" stadium, med en hierarkisk innrettet gudeverden. I lys av dette mente mange forskere at saivo-forestillingen var en ukomplisert tro på at den døde fremdeles lever i eller ved gravplassen. Men gjennom spredningen av den germanske kultur og religiøse elementer, ble denne tro mer komplisert. En mente dermed at forestillingen om et differensiert dødsrike fikk innpass i den samiske tro. På den måten orienterte forskerne seg vestover og stilte samenes religion i relasjon til sine skandinaviske nabokulturer. Mange forskerne forsøkte derfor å påvise at mange av de samiske trosforestillingene kunne relateres til samenes nabokulturer, der de for eksempel hadde lånt norrøne ideer om personifiserte guddommer, samtidig som de prøvde å forklare hvordan samiske forestillinger hadde blitt påvirket og endret av kristendommen. Enkelte innen den eldre forskningen har til og med gått så langt som å se hele det samiske religiøse system som et lån fra de skandinaviske naboene.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. s. 179 (2003)

<sup>147</sup> R. T. McCutcheon, "Myth", i W. Braun and R. T. McCutcheon, (red.). *Guide to the study of religion*. s. 198 (2000)

<sup>148</sup> Dyrking av hellige steiner og fjell uten klart å skille mellom det fysiske objektet for tilbedelsen og guddommen selv.

<sup>149</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 67 (1975)

### 6.3.1 Teorier om lån

Ofte er det de som innehar maktmonopol som definerer, i så måte kan det være legitimt å hevde at den eldre tids forskning har konstruert et syn på at samisk religion er et lån fra mer høytstående kulturer. Dette kan sees på som en slags sosial innordning for å fremme bestemte verdenssyn og få disse til å fremstå som absolutte. En slikt ensidig fremstilling blir dermed en måte som er med på å understøtte hierarkiske strukturer og medvirker dermed til å gjøre noen til tapere og andre til vinnere i det sosiale system.<sup>150</sup> I motsetning til den ensidige fremstillingen den eldre forskning støttet seg til, har den nyere forskningstradisjonen et mer sammensatt syn. Ideologisk sett kan den nyere forskning betraktes som et oppgjør med fortidens maktovergrep. Der søker en å rekonstruere det som ble borte da nasjonalstaten gjorde sitt inntog, med dens religiøse ensretning og rasjonalistiske verdenssyn. I ettertid har for eksempel Rydving tatt for seg religionsskiftet sett fra samisk hold. Siden han gir en meget grundig og dyptgående behandling av religionsskiftet blant lulesamene, gis det ikke rom for en inngående undersøkelse av denne tematikken i min oppgave. Men i søken på å besvare den religiøse forandringen benytter Rydving seg av et akkultureringsperspektiv. Dette perspektivet søker å vise til en prosess der to kulturer kommer i kontakt med hverandre, og som resulterer i at de kulturelt sett blir mer lik hverandre.<sup>151</sup> Han kompletterer det med to andre perspektiv, nemlig dekulturering<sup>152</sup> og enkulturering.<sup>153</sup> Om vi benytter oss av Friis som eksempel, hevdet han, som jeg tidligere har nevnt, at de samisk religiøse forestillingene allerede under de første misjonærers tid var sterkt påvirket av kristendommen. I så måte kan det være berettiget å hevde at disse to religionene virket side om side i begynnelsen, men overalt hvor kristendommen gjorde seg gjeldende, ble den enerådende. Ser vi Friis sin uttalelse i lys av Rydving sin forskning, hevder han at under hele den perioden han har studert, foregikk det en enkultureringsprosess, der den kristne religionen ble integrert i den førkristne samiske religionen. På tross av denne enkultureringen framsto disse religionen som adskilte. På 1680-tallet startet myndighetene en dekultureringsprosess, der man tok i bruk makt for å ekskludere samisk religiøs praksis. Konfrontasjonen mellom kristendommen og den samiske religion, gikk etter hvert på bekostning av den samiske religion.

---

<sup>150</sup> I. Gilhus & L. Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*. s. 103 (2001)

<sup>151</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 11 (2004)

<sup>152</sup> Den prosess der den tradisjonelle religion svekkes.

<sup>153</sup> Den prosess der den nye religion styrkes på bekostning av den tradisjonelle religion.

Når Friis beskriver den samiske religionen, får vi inntrykk av at dette er en form for blandingsreligion der elementer fra begge religioner virket side om side, eller at ulike segmenter religionene imellom utgjorde et alternativ til den førkristne samiske religionen. Baserer vi oss på et slikt syn, sier Friis:

Lappen har altid vist sig frygtsom og forsigtig, bange for at fornærme Nogen og tilbøielig til at holde gode Miner med alle Parter saalænge som muligt. Han optog derfor paa sin Runebom den nye Gud, der forkyndtes af den kristne Missionær, ja, indrømmede han endog Hæderspladsen og søgte saavidt muligt og saalænge som muligt at holde sig til Vens baade med „Rist-Ibmel”, de Kristnes Gud, og med „Horageles” eller andre af sine Forfædres fornemste Guder.<sup>154</sup>

En slik forståelse er i samsvar med arkeologen og sosialantropologen Knut Odner. Han hevder at det var den samlede effekten av den kristne misjoneringen som resulterte i at samene opptok kristne symboler inn i sin egen religiøse sfære.<sup>155</sup> For Rydving framstår et slikt syn som høyst usannsynlig og er for øvrig et gjenskinn av de evolusjonistiske teoriene som ble frembrakt på begynnelsen av 1900-tallet, der de samiske symbolene hadde blitt innlånt fra skandinavene. Dette begrunner han med at det ikke finnes noen form for skriftlige kilder som støtter et slikt syn. I kontrast til dette post-evolusjonistiske synet ser Rydving denne prosessen som en sammensmelting der kristne elementer har blitt integrert inn i den samiske religionen, og disse religiøse aspektene er dermed ansett å være samiske, mens andre igjen er ansett å være fremmede.<sup>156</sup>

Slike teorier om kulturlån er ofte konstruert og sett gjennom nasjonale brilleglass. Og når samiske religion er blitt ansett å være synkretisk, forklares det i all hovedsak med at den var underlegen kristendommen og/eller andre nabokulturer, slik at de dermed tok til seg religiøse elementer. Slike ideologisk betingete forutsetninger gjelder også i Friis sitt tilfelle.

Setter vi Friis og de andre presenterte forfatterne i relasjon til Rydving som tolker religionsskiftet fra et samisk ståsted, trekker han fram en rekke årsaksfaktorer som kan være med å forklare hvorfor og hvordan utenforstående religiøse elementer ble integrert i den samiske religionen. I boken *The end of drum-time* legger Rydving fram tolv forslag til, eller hypoteser om, årsaker til religiøs endring i situasjoner hvor en hjemlig religion møter en

---

<sup>154</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XVI (1871)

<sup>155</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 6 (2004)

<sup>156</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 160 (2004)

misjonerende religion. Selv om Rydvings hypoteser blir vurdert i lys av et lulesamisk materiale, er det likevel representativt for denne kontekst. Dette begrunner jeg med at når Friis gjør sine beskrivelser, kommer hans ideologiske standpunkt til syne. Og det vi ofte finner i ideologisk betingende beskrivelser, er at det spesifikke representerer det generelle. Med dette menes at Friis behandler den samiske religion som en ”masse” eller enhet uten å ta hensyn til de regionale forskjellene. Myte som ideologi vil dermed ikke kunne fange opp nyansene i det samiske samfunn.

Jeg skal nøye meg med å trekke fram to forklaringer på hvorfor samisk religion tok til seg andre religiøse elementer som medførte til religionsskifte. For det første var en av årsakene til religionsskifte at den samiske religion ikke hadde noen utpreget organisert lederstruktur, og fremfor alt, de hadde ikke evne til å bruke makt på samme måte som forkjemperne for den kristne religion.<sup>157</sup> For det andre går religionsskifte fra å være en spontan akkulturasjon til å bli en påtvunget. Samtidig som enkultureringen stadig gjør seg mer gjeldene, blir religionsskiftet i stor grad ufrivilling. Rydving hevder: ”When the Christians authorities started to make strong efforts to enforce religious change, Lule Saamis changed their (overt) religious customs to Christian practice”.<sup>158</sup> (jeg bemerker at religionsskiftet i denne kontekst er tuftet på den samlede prosess der den samiske religion blir byttet ut med en annen). I så måte kan det være berettiget å hevde at i de prosessene der det ble brukt makt, trusler og avstraffelse for å avskaffe den samiske religion, var det den viktigste årsaken til at dekultereringen fant sted i de lulesamiske-områdene.

### 6.3.2 Fellman og Holmberg: Kulturlån fra norrøn religion

Slik jeg har skissert den eldre tids forskning, betraktet Friis lik mange andre forskere samenes religiøse system som lån fra de skandinaviske kulturer. Det er tidligere nevnt at Friis fremholder at jabmi-aimu og saivo-aimu var høys forskjellige.

I det påfølgende avsnittet skal jeg ta for meg J. Fellman og U. Holmberg som de siste to forskere fra den eldre tids forskning. Disse to tolker på hver sin måte samenes dødsrikeforestilling. For eksempel har de en ulik tolkning i forhold til Friis med tanke på om

---

<sup>157</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 163 (1995)

<sup>158</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 165 (1995)

saivo-sfæren er opprinnelig samisk, da de begge ser til den norrøne tradisjonen når de forklarer saivo-forestillingen.

Et annet aspekt som gjør disse forskerne relevante for min kontekst, er at de begge synes å operere med en skjærsildstankegang, noe som er fraværende hos Friis. Dette kan være med på å gi min redaksjonsanalytiske tilnærming føde, enten til å undergrave Friis forståelse av saivo, eller for å underbygge hans syn. Dette gjøres ved at jeg forutsetter at der Friis har brukt en eller flere kilder, kan hans egen teologiske og ideologiske standpunkt ha preget utformingen av det materiell han tar med.

Ser vi så saivo-forestillingen i lys av Fellman og Holmberg, deler de synet til Friis om hva saivo var (se kapittel 5), men i motsetning til Friis, konkluderer de begge med at saivo-forestillingen er basert på lån fra andre kulturer. For eksempel bruker Holmberg Jessen sin beskrivelse når han sier at ”*Saivo* synes vara huvudartikeln i den gamla lapska religionen”.<sup>159</sup> Det påfallende er imidlertid at han relaterer saivo-forestillingen til andre skandinaviske religioner, noe som gjør denne forestillingen til et lån fra andre kulturer. Denne gjengivelsen ser jeg på som selvmotsigende. Med dette mener jeg at Holmberg på den ene siden hevder at saivo-forestillingen er et lån fra andre nabokulturer, mens han på den andre siden fremhever saivo som det aller viktigste elementet innen den gamle lappiske religionen, altså før eventuelle påvirkninger fant sted.

Fellman på sin side oppfatter ”*Saivo* helt enklet såsom de förklarade, genom döden fullkomligade, förfäderna, hvilka beskyddade och inverkade på sina efterkommande”.<sup>160</sup> For øvrig er Uno Holmberg sin tolkning rundt forestillingen om saivo som en lykkelig sfære svært diffus i forhold til Friis sitt syn. Med dette mener jeg at oppfatningen om hvordan troen på det liv som skulle leves etter en sames død skildres veldig likt med tanke på saivo og jabmi-aimu. Hvorfor kan sees i lys av hvem Holmberg benytter som kilde og den redaksjonelle behandlingen han gjør av den samiske religionen. Vi kan eksemplifiseres dette med følgende sitat:

De hade den tron, att de i det andra livet skulle i Jabme-aimo (dödsriket) driva samma hanteringar, såsom de här varit vana vid, nämligen att slå på trolltrumma, skjuta, ha sin lust hos kvinnokönet, äta,

---

<sup>159</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion*. s. 27. Uppsala (1987)

<sup>160</sup> J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II*. s. 70. Helsingfors (1906)

dricka, dansa, röka tobak och göra sig glada med brännvin; dock skulle allting i den andra världen gå långt härligare till och deras förnöjelse vara fullkomligare än i detta timliga.<sup>161</sup>

Siden Holmberg har hatt tilgang til samme kildematerialet som Friis, og i dette tilfelle benytter han seg av Jessen sin fremstilling,<sup>162</sup> er det dermed grunn til å stille spørsmålstegn ved denne gjengivelsen. Dette begrunnes med at Friis bemerker at Jessen identifiserer jabmi-aimu med saivo-aimu, men av hans egen og andres beskrivelser, fremgår det aldeles tydelig at disse stedene var av høyst forskjellig karakter.<sup>163</sup> Slik dette sitatet illustrerer, kommenterer Friis denne uoverensstemmelsen, og det er derfor rimelig å anta at han gjør det for å underbygge sitt eget syn på saivo-aimu. I så måte kommer hans eget religiøse og ideologiske standpunkt til syne, da han ser disse sfærene som to klare antagonister. Med dette menes at vi kan tolke Friis sitt syn på saivo og jabmi-aimu som en kristen forestilling i samisk religiøs drakt. Da Jessen sine beskrivelser på hvordan samene levde i saivo/jabmi-aimu ikke er overensstemmelse med kristen etikk og moral.

Ser vi derimot Holmberg sin sammenblanding av jabmi-aimu og saivo-aimu i lys av norrøn mytologi (Valhall), deles denne tankegangen også av Fellman. Dette gir oss en klar indikasjon på at også Fellman anser den saivo-forestillingen som påvirket og/eller lånt fra nabokulturer. Han søker imidlertid å forklare dette ved å trekke fram eksempler på samenes dyrking av naturguder, det være seg solen og andre overhimmelske guder. Disse setter har i relasjon til de naboskandinaviske religioner og henviser blant annet til Tor og andre norrøne guder som har mange likhetstrekk med de samiske gudene.

Holmberg deler Fellman sin tanke om dyrkingen av de døde som hadde sitt tilholdssted i fjell og berg, da det i de skandinaviske sagn fortelles om de døde, som har tatt plass i bestemte hellige berg, selv om de er blitt bisatt andre steder. På bakgrunn av dette sier Holmberg at samene og skandinavene har mye til felles, og fortsetter videre med å si at: ”sannolikt förefaller det dock, att germanska förebilder influerat på lapparnas saivo-föreställningar liksom på så många andra delar av deras religion”.<sup>164</sup> Ut fra Holmberg sin behandling av denne sfæren fremkommer det tydelig at han anser jabmi-aimu som en lykkelig tilværelse. Og selv om de døde levde i en lykkelig tilværelse under jorden, kunne de ikke helt slippe taket på

---

<sup>161</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion*. s. 23 (1987)

<sup>162</sup> E. J. Jessen, ”Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion”. s. 70, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

<sup>163</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 125 (1871)

<sup>164</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion*. s. 27 (1987)

de gjenlevende, men blandet seg i samenes saker på jorden. For utenom på gravplassene kunne de skremme og plage menneskene i sine hjem gjennom sine besøk. En av årsakene til dette hevder han er på grunn av at de døde lengtet etter sine slektninger og venner.

Lignende skildringer finner vi også igjen hos Friis, der han blant annet skriver at når noen ble syke antok samene at det var en av de sykes avdøde slektninger som ønsket ham til seg i jabmi-aimu, enten fordi de lengtet etter han eller fordi de ville tukte han for ett eller annet.<sup>165</sup> Et annet utsagn Friis har og som harmonerer med Holmberg sin tolkning av de døde i jabmi-aimu er at de ikke alltid representerer ulykke og sykdom, men at de også kunne komme opp på jorden for å bistå samene med reingjeting. Ser vi Friis sin fremstilling av saivo og jabmi-aimu, kan vi ut fra den presentasjonen jeg til nå har gitt av Holmberg konkludere med at i motsetning til Friis, så stiller Holmberg jabmi-aimu i relasjon til saivo-aimu, uten at jeg her søker å knytte forståelsen han gjør av jabmi-aimu direkte til saivo-aimu sin lykkelige sfære.

### 6.3.3 Kulturlån fra Kristendommen

Om vi kan rekapitulere litt med tanke på Holmberg sitt syn på saivo som en lykkelig sfære for avdøde samer, har vi til nå sett at slik han fremstiller jabmi-aimu gir det grunnlag for å stille spørsmålstegn ved tolkningen av denne hinsidesliggende verden, da det ut fra det første sitatet<sup>166</sup> å bedømme blir trukket svært mange likhetstrekk sfærene i mellom. Vinkler vi derimot dette synet og ser det i lys av kristen påvirkning, er det rimelig å anta at han var inneforstått med at den samiske religion allerede var påvirket av kristendommen. Dette forsvares med at det ikke finnes noen form for skriftlige kilder før misjonærenes inntog, og dermed er det umulig å si noe eksakt om hvordan den autentiske førkristne samiske religionen var. Sitatet viser oss hvorfor samene så høyt æret saivo, men viser samtidig til en uetisk adferd som ikke er forenlig med den kristne tankegangen, da mange av de gjengitte elementene medførte at en ble henvist til rota.

---

<sup>165</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 127 (1871)

<sup>166</sup> At de i det andet Liv i Jabme-Aimo drive de samm Handteringer, som de her havde været vante til, nemlig: at rune, skyde, nyde deres Lyst hos Kvindekiønnet, æde, drikke, dandse, røge Tobak, og gjøre sig lystige med Brendeviin; Dog skulde alle Ting gaae langt herligere til, og deres Fornøylelse være langt fuldkommere end i dette Timelige. E. J. Jessen, "Afhandling om de Norske Finners Hedenske Religion". s. 70, i K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]* Oslo (1956)

Om vi så går tilbake til spørsmålet rundt Holmberg sitt syn på hvem som fikk ta del i saivo etter sin død, ser vi at han deler mange av de samme synspunktene som Friis, noe som tenderer i retning av at dette var en allmenn sfære for samene, i alle fall for de som ikke hadde vært henfalte til uønsket adferd og brudd på etiske normer og regler. Dette kan blant annet forklares med at Holmberg benytter seg av det samme kildematerialet som Friis gjør, men han er ikke like kritisk med tanke på kildeskrikkforfatterens fremstilling av saivo. De tolkningene mine utvalgte forfattere gjør av jabmi-aimu som transittstasjon, kan være nok et eksempel på den usikkerhet som hersker rundt læren om livet etter døden, som i neste instans gir rom for en slik tolkning. Både Fellman og Holmberg slutter seg til tanken på en katolsk påvirkning og betegner jabmi-aimu som et mellomstadium for de avdøde.

Fellman anser troen på livet etter døden med henvisning til jabmi-aimu som influert av kristendommens himmel og helvete. Dette søker han å forklare på følgende måte, da han hevder at steder for de døde utenom saivo synes å være jabmi-aimu: Der regjerte jabme-ahkka (de dodes mor), her skulle samene oppholde seg en tid for senere å bli forflyttet, alt ettersom hvordan de hadde opptrådt i sitt jordelige liv. I så måte forestilte samene seg en tilstand som enten var av en lykkelig eller ulykkelig karakter.<sup>167</sup> Slik Fellman sin forståelse her kommer til syne, kan vi se klare likhetstrekk med Friis sin oppfatning av de to tilstandene samene kunne komme til etter sin død. Forskjellen ligger imidlertid ikke på den dikotomiske oppfatningen av de ulike tilstandene, men på veien fram til den endestasjonen samene ble henvist til. Med dette menes at Fellman opererer med en tredje sfære som befant seg midt imellom den lykkelige og den ulykkelige tilstanden, der de døde skulle oppholde seg til deres endelige skjebne var avgjort.

Ut fra en slik tankegang sier Fellman at: ”De af de döde, som en längre tid lefvat efter guds vilja i Jabme aimo, förflyttades derifrån till Radiens sälla boningar, hvaremot de, som icke ens der förbättrat sig, fövisades till *Rota aimo*”.<sup>168</sup> Holmberg støtter seg til dette synet, men går enda mer detaljert tilverks i forsøk på å forklare hvordan samenes tro på jabmi-aimu var blitt influert av den katolske tro. Han hevder at Jabme-ahkku ble Jomfru Maria i samenes forestilling, og de gjenlevende oppfordret derfor de døde foreldrene i jabmi-aimu til å vende

---

<sup>167</sup> J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II.* s. 23 (1906)

<sup>168</sup> J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II.* s. 68 (1906)



seg til jabmi-ahkku/Jomfru Maria med forbønn.<sup>169</sup> For fra denne plass skulle de ”gode” menneskene forflyttets til radien-aimu, og de syndlige skulle flyttes til rota-aimu.

Ut fra mine studier av Friis, tolker jeg han dit hen at han mener at samene enten ble plassert i saivo-aimu eller jabmi-aimu, alt etter hvordan de hadde handlet i det jordiske livet. Et slikt syn er etter mitt skjønn basert på et kristent forestillingsmønster. En slik himmel-helvete-stratifiseringer sier imidlertid både Fellman og Holmberg seg enig i. Når Friis i likhet Holmberg og Fellman anser det som svært vanskelig å avgjøre hva som var den opprinnelige forestillingen av den førkristne samiske religionen, begrunnes det med at allerede under de første misjonærs tid var samenes forestilling påvirket av den kristne tro. Det er for øvrig bred enighet om at idet misjonsarbeidet satte i gang, hadde samene allerede fått kjennskap til den kristenkatolske læren. Med et slikt kristent forestillingsmønster anser både Fellman og Holmberg jabmi-aimu å være en slags mellomstasjon der den døde blir vurdert ut fra sine jordiske gjerninger, og der de enten kan bli forflyttet til den himmelske overgudens sted (radien) eller ned under jorden (rota).

Fellman grunner denne tankegangen på at dette er et element som har tilkommet senere og begrunner det med at slike guddommer har vært ukjent i Kemi-lappmark og flere andre steder. Holmberg tolker jabmi-aimu, og i tiden under overgangen til kristendommen med tanke på døden, ser han lik Fellman denne sfæren som en mellomstasjon der den avdøde stilles til ansvar for sine gjerninger som er gjort på jorden. Dette begrunner Holmberg med at jabmi-aimu under kristendommens inntog ble en slags mellomtilstand der de dodes sjel ble vurdert ut fra sine jordelige handlinger, for deretter å bli henvist til en god eller dårlig tilstand.<sup>170</sup>

Slik både Fellman og Holmberg sine syn kommer til uttrykk her, kan vi oppfatte samenes tro på det ”andre livet” som et prosessuelt forløp der den døde først etter en lang proses tar form som en åndelig udødelighet. Fellman skriver følgende: ”det andra lifvet är en materiel fortvaro af det första jordiska, med alla dess bestyr, men befriadt från dess sorger, med förhöjda krafter och njutningar”.<sup>171</sup> Videre hevder han at det ”andre liv” etter samenes forestilling ble levd i saivo-hjem der de levde i naboskap med de levende. Siden de døde

---

<sup>169</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion*. s. 28 (1987)

<sup>170</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion*. s. 27 (1987)

<sup>171</sup> J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II*. s. 71 (1906)

hadde sterke relasjoner til sine levende naboer på jorden, hadde de stor innvirkning på de levende og omvendt.

Selv om ikke Friis deler stratifiseringstankegangen til Fellman og Holmberg, slutter han seg allikevel til tanken om at samenes gudelære var sterkt påvirket av de katolskkristelige ideer. Dette begrunner Friis med at allerede på den tid da de første misjonærene begynte å gjøre sine opptegnelser om samenes gudelære, var befolkningen i alminnelighet fremdeles hedninger, og avgudsdyrkelsen ble praktisert. På tross av dette sier Friis:

Men skjønt Lapperne paa den Tid endnu holdt fast ved sine gamle Guder, viser det sig dog tydeligt nok af Læren om disse, at Folket eller idetmindste Enkelte, sandsynligvis Noaiderne, allerede langt tidligere eller langt tilbage i den katholske Tid maa have faaet nogen Kundskab om den kristelige Lære.<sup>172</sup>

Om vi benytter dette sitatet for å skissere Friis sitt syn på hvordan samene har opptatt andre naboreligiøse elementer, betrakter han dødsrikeforestillingene som modifisert etter den kristne lære. Den nytilførte stratifiseringslæren har i så måte opptatt nye elementer og/eller omdøpt allerede bestående religiøse faktorer innad i troen på saivo. På bakgrunn av dette sier Friis at det er en meget vanskelig sak å skille det gamle fra det nye, eller det ekte fra det uekte. Tolker vi Friis sitt utsagn dit hen at han ser den samiske religion som synkretisk, det vil si at den opptok elementer fra andre religiøse tradisjoner, gir det spire til å undergrave den samiske religion. Selv om også Rydving påpeker av den samiske religionen har vært synkretisk, har Rydving et helt annet syn på hvordan den samiske religion tok til seg andre religiøse elementer (se kapittel 6.3.1). Vi kan ikke se bort fra at den samiske religionen forandret seg når de kom i kontakt med andre kulturer, og at samene tok til seg trosforestillinger fra sine naboer om det hadde relevans for sin egen kultur, samtidig som de ga fra seg elementer som ga mening til andre kulturer.<sup>173</sup> Friis på sin side ser de samisk religiøse forestillingene som lån fra mer høytstående kulturer. I så måte kan det være berettiget å hevde at dette er nok et eksempel på hvordan Friis klassifiserer ”de andre”, det vil si samene. Friis sitt syn kommer klart til syne i spørsmålet om samene har etablert sine religiøse forestillinger i lys av signifikante nabokulturer, når han medgir at det er en naturlig følge overalt hvor kristendommen blir innført blant hedenske folkeslag. Friis skriver følgende. ”Hedningen giver

---

<sup>172</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XV (1871)

<sup>173</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 45 (1975)

ikke med engang Slip paa det Gamle, men optager efterhaanden mer og mer af det Nye, indtil omsider dette – i det Store taget – bliver det eneraadende”.<sup>174</sup>

### 6.3.4 Oppsummering

Vi har til nå sett at Fellman og Holmberg deler Friis sitt grunnleggende syn på hvor den døde kunne ende. Samtidig har Friis et helt annet syn på hva jabmi-aimu var, der han likestiller dette dødsriket med det kristendefinerte helvete, altså et lån fra kristendommen. Fellman og Holmberg betrakter for eksempel saivo-sfæren som en forestilling influert av den norrøne tradisjon, mens jabmi-aimu er inspirert av den katolske kristendommen.

Denne formen for skjærsildslære fremkommer ikke i Friis sin tekst. Ut fra mitt syn er det påfallende, da de alle har hatt tilgang til mye av det samme kildematerialet. Selv om Fellman for eksempel virket som sogneprest i Utsjok og dermed kunne gjøre egne observasjoner og intervjuer, må vi ha i minnet at i den tiden han utførte sin prestegjerning, var den opprinnelige samiske religion et avsluttet kapittel. Videre ser vi at det kildekritiske aspektet forfatterne imellom varierer i stor grad. For eksempel viser Friis evne til å konkludere med at saivo og jabmi-aimu var av høyst forskjellig karakter. Holmberg på sin side slutter seg utelukkende til Jessen sitt syn, selv om det fremkommer ganske klart at disse sfærene var forskjellige. Et slikt avvik kan forklares i lys av at både Friis og Holmberg sine utgivelser er av et redaksjonelt format.

I så måte kan det være fristende å gå ut fra at når begge har gjort bruk av kildene sine, kan deres egne religiøse og/eller ideologiske standpunkter ha vært med å prege utvelgelsen og innordningen av det materiale de har tatt med. Vi kan om mulig tolke Holmberg dit hen at hans beskrivelse må tolkes i lys av to ulike låneteorier, dersom vi henviser til beskrivelsen han gir på hvordan livet i jabmi-aimu skulle leves,<sup>175</sup> der den første teorien er tuftet på lån fra den norrøne mytologi (for eksempel Valhall), mens den andre er inspirert av en kristen påvirkning.

---

<sup>174</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XV (1871)

<sup>175</sup> De hade den tron, att de i det andra livet skulle i Jabme-aimo (dödsriket) driva samma hanteringar, såsom de här varit vana vid, nämligen att slå på trolltrumma, skjuta, ha sin lust hos kvinnokönet, äta, dricka, dansa, röka tobak och göra sig med brännvin; dock skulle allting i den andra värden gå långt härligare till och deras förnöjelse vara fullkomligare än i detta timliga. U. Holmberg, *Lapparnas religion*. s. 23 (1987)

Tar vi i betraktning Friis sitt ideologiske og teologiske syn, vet vi at han ønsket å knytte samefolket nærmere fedrelandet. Han ønsket med andre ord å formidle alle samfunnsgoder til samefolket. Dette kan være med på å fortelle oss at ved å se saivo og jabmi-aimu som to klare motsetninger og som synonymmer på himmel og helvete, gir han den samiske religionen en dikotomisk fremstilling, som kan tolkes dit hen at han forsøker å knytte den samiske religionsforståelse nærmere kristendommen og nasjonen for øvrig.

## 6.4 Differensieringen av dødsriket

Til nå har vi sett at forskere fra den eldre forskningstradisjonen har betraktet saivo-aimu og jabmi-aimu fra ulike perspektiver. Dette viser oss den kompleksiteten rundt saivo og jabmi-aimu som medfører at det hersker stor usikkerhet rundt hva dødsrikeforestillingen til samene var. I dette avsnittet skal jeg ta for meg Friis sitt syn på saivo og se dette i relasjon til den nyere forskningen. Dette gjøres for å tegne et nyansert bilde av hvordan Friis fremstiller saivo.

### 6.4.1 Dødsrikeforestillingen i lys av nyere forskning

Når Arbman drøfter troen på de hellige fjell som skulle huse samers avdøde sjeler, sier han at saivo-aimu ikke kan være identisk eller forbundet med jabmi-aimu. En slik påstand er for øvrig i overensstemmelse med Friis sitt syn, da han hevder at jabmi-aimu og saivo-aimu var av høyst forskjellig karakter. Ser vi dette utsagnet i lys av de drøftingene som allerede foreligger om hva disse sfærene var for noe, trekker han frem en rekke tolkninger som gjør at man kan stille spørsmålstegn ved den eldre forskningens forståelse rundt samenes dødsrikesfærer. Arbman hevder at det er en stor forskjell på det ”paradisiske” saivo og det mørke dystre jabmi-aimu, dette er et argument som er forenelig med Friis sin beskrivelse av disse to sfærenes lokalitet. Han hevder at saivo er ansett å være like under jordens overflate,<sup>176</sup> mens jabmi-aimu som er en av benevnelsene han bruker, befinner seg lengre nede.<sup>177</sup> Et slikt

---

<sup>176</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 113 (1871)

<sup>177</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 106 (1871)

syn forenes også med Læstadius sin tolkning, selv om hans forståelse er preget av et noe mer komplisert nivå inndelt dødsrike, der man blir dømt ut fra sine jordiske handlinger.

Et annet poeng Arbman fremholder for å underbygge sin forståelse av saivo-aimu og jabmi-aimu som differensierte sfærer, baserer seg på skriftene til Jens Kildals yngre bror, misjonæren Sigvard Kildal som senere ble sogneprest i Kjøllefjord (Finnmark) og Vågan (Lofoten). Han betrakter de hellige fjells menn og kvinner som likestilt med de sydlige norske samers saivo-olmai og saivo-neida som bodde på jorden.<sup>178</sup> S. Kildal hevder at disse fjellguder og -gudinner dyrkes ved offer av ulike slag i seider på de hellige fjell. Når Arbman gir en slik beskrivelse søker han å vise at saivo-aimu var en helt annen verden enn jabmi-aimu der jabme-ahkku regjerte.

Et aspekt Friis er inne på, er synet på at de døde i jabmi-aimu kunne komme opp på jorden med noaidens hjelp for å bistå samene med reingjeting. Om vi ser denne handlingen i forbindelse med noaiden og saivo-aimu, hevder Arbman:

När slutligen nåiden begav sig till Jabmiaimo för att mot ett bestämt överenskommet vederlag städsla en avliden anhörings ande som vaktare av hans egna eller hans uppdragsgivares renar, tog han honom med sig upp från Jabmiaimo och stationerade honom i sitt eget eller vederbörande renägeres saivo- eller passevarefjäll.<sup>179</sup>

Videre hevder Arbman på bakgrunn av S. Kildals informasjon at den avdøde så vendte tilbake til jabmi-aimu etter noen års tid. Dette viser oss at det har vært en grunnleggende og konkret tro på saivo-aimu og jabmi-aimu som helt atskilte verdener og/eller lokaliteter, dette forstekes ytterligere vet at sitatet viser til at når noaiden hentet en avdød i jabmi-aimu og plasserte han i et saivo-fjell, at ikke disse to sfærene var høyst ulike. I så måte hevder Arbman at jabmi-aimu ikke er bebodd av de hellige fjells innbyggere, det vil si saivo-olmai og noaidens skytsvesen, men bare de døde og deres mor jabmi-ahkku. Friis på sin side har en noe annen tilnærming angående praksisen rundt det å hente avdøde forfedre eller slektninger opp på jorden igjen for å tjenestegjøre som reinvoktere, selv om han langt på vei har samme syn som Arbman her har presentert.

---

<sup>178</sup> E. Arbman, "Underjord och heliga fjäll i de skandinaviska lapparnas tro", i *Scandinavian yearbook of folklor.* s. 126. Stockholm (1960)

<sup>179</sup> E. Arbman, "Underjord och heliga fjäll i de skandinaviska lapparnas tro", i *Scandinavian yearbook of folklor.* s. 127 (1960)

Friis siterer Jessen når han skriver følgende: ”En saadan opmanet Afdød skal baade lykkeligt og vel, have vogtet deres Rensdyr, saalænge det belovede Offer blev dem rigtigt bragt, enten et eller flere Aar, alt eftersom man i Jabmi aibmo forud var bleven forlig derom”.<sup>180</sup> Slik dette sitat her er blitt skissert, tegner Friis et mer nyansert bilde av en slik praksis. Han sier for øvrig ingenting om hvor de avdøde ble plassert etter at de hadde blitt hentet opp fra dødsriket. Men Friis hevder at de avdøde både lykkelig og vel vokter sine gjenlevdes reinsdyr. Det er derfor rimelig å anta ut fra Friis sin tolkning at de av de avdøde som ikke hadde fått tatt del i den lykkelige tilværelsen fikk muligheten til det når de ble hentet opp til jorden som drenger for sine gjenlevende. Selv om ikke Friis nevner hvor de ble stasjonert, er det rimelig å tro at de avdøde, slik Arbman har skissert, ble plassert i saivo- eller passe-varre, om vi forstår det slik at de holdt seg for lykkelige når de fikk tjenestegjøre for de levende. Dog er det bare spekulasjoner fra min side.

Videre ser vi at Friis trekker inn offer som et viktig element innenfor en slik praksis, i slike tilfeller var det ofte en hard kamp som måtte til for at vedkommende skulle bli frigitt til de levende, imot at offer ble brakt på et bestemt sted i naturen. I så måte kan vi konkludere med at Arbman bestemt avviser tanken om at de hellige fjell er tilholdssted for samens sjeler. Jabmi-aimu og saivo var helt adskilte sfærer. Som et ytterligere moment påpeker han at i dødsriket hersket jabmi-ahkku, og dit måtte noaiden av sted for å kjøpslå når han ville bote sjuke menneskers sjeler og/eller hente opp avdøde til jordelige tjenester.<sup>181</sup> Derimot fremstår saivo med et mer paradisiske drag og som et speilbilde av jordelivet, bare mye bedre.

Vi kan ut fra det jeg til nå har skissert konkludere med at Arbman sitt syn er forenelig med Friis sitt syn om at jabmi-aimu og saivo-aimu er adskilte sfærer om vi ser det ut fra den kontekst jeg har behandlet Arbman i. Det som derimot ikke forener Friis sin tolkning av saivo med Arbmans tolkning, er at Friis anser saivo som et oppholdssted for samers sjeler. Slik jeg til nå har skissert, har saivo blitt sett på av mange eldre tids forskere som et av stedene de avdøde sjeler kunne komme til, og saivo-aimu er blitt likestilt med andre navn på dødsriket. På bakgrunn av misjonærenes kildeskrifter konkluderer Bäckman i likhet med Arbman og Friis at saivo og jabmi-aimu var klart adskilte verdener. For å illustrere dette, hevder Friis på bakgrunn av Jessen sin informasjon at under noaidereisen til dødsriket hadde han ofte en hard

---

<sup>180</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 128 (1871)

<sup>181</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 90 (1975)

kamp mot vedkommende Jabmek (dødsånd), da den enten ikke ville gi slipp på den avdøde som noaiden skulle ha tilbake som reinvokter, eller absolutt ville ha den syke til seg. Noaiden sto da ofte i fare for å bli drept selv av denne Jabmek.<sup>182</sup> I denne kampen sto trolig saivo-guolle ham trolig bi. Dette eksempelet til Friis er en god illustrasjon som forender både Arbman og Bäckman sitt syn på at jabmi-aimu er av en helt annen sfære enn saivo.

For å benytte Friis sine ord som et siste argument for at samene hadde en differensiert dødsrikekopffatning, skiver han følgende: ”Til Saivvo ønskede Lapperne inderlig gjerne at komme, men derimot have de Rædsel for Jabmi aibmo”.<sup>183</sup> En slik oppfatning ser Bäckman seg enig i, men hevder at bare å se saivo som en kult basert på døde slektninger ikke er i overensstemmelse med kildene, men en er sett seg nødt til å gjøre en distinksjon mellom ulike åndevesener og deres tilholdssted. Dette begrunner hun med at det er altfor begrensede opplysninger i kildene for at en skal kunne legge vekt på de opplysninger som forkommer om at alle mennesker etter sin død flyttet inn i de hellige fjell etter sin død.<sup>184</sup> Dette begrunner hun med det materiell som foreligger der det kun fremkommer at dette dødsriket kun var forbeholdt de (noaiden) som i sin livstid hadde omgått det hellige folket. En annen faktor som Bäckman deler med Friis, er synet på avtegningene som er bevart på de innsamlete runebyggene, der saivo-aimu og jabmi-aimu er avtegnet som helt adskilte figurer.

#### 6.4.2 Sykdom relatert til dødsrikesfærene

I diskusjonen rundt Friis sitt syn om at saivo-aimu både er en allmenn sfære og en plass der de lykkelige avdøde skulle oppholde seg, skal jeg trekke fram momenter som kan være med på bygge opp under undersøkelsen av Friis sin forståelse av saivo og jabmi-aimu. Hvorfor disse temaene har relevans for min problematikk begrunnes med at foreløpige studier av støttelitteratur peker i retning av at disse innehar et helt annet syn på hvor sykdom stammet fra og hvorfor dåpshandlingene ble utført. Hvorfor Holmberg og Fellman definerer disse elementene inn i en annen sfære enn Friis, kan ha med et ideologisk betinget standpunkt å gjøre.

---

<sup>182</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 130 (1871)

<sup>183</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 125 (1871)

<sup>184</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 77 (1975)

Om vi forbinder sjukdom med saivo sier Fellman:

Den egentliga grundorsaken till alla sjukdomar ansågs härflyta ifrån Saivofolket ock isynnerhet af Lappens i Saivo bosatte afsomnade anförvänder (Jabmek), hvilka antingen längtade efter den sjuke ock med dödens tillskyndan försökte få honom till sig.<sup>185</sup>

Slik Fellman her fremstiller saivo, gir dette oss en fornemmelse av at han sammenblander saivo-aimu og jabmi-aimu. Hvorfor må sees i lys av at han først hevder at det ”andre” livet tilbringes i saivo-hjem med all den lykke det innebærer sett i relasjon til det liv som er levd på jorden, men han forteller samtidig at all sjukdom kommer fra saivo.

Friis på sin side hevder at all sykdom kom fra rota-aimu som er en av flere betegnelser han bruker om dødsriket (se kapittel 5.4). Om vi tolker dette ut fra Friis sitt perspektiv blir det vanskelig å ikke tolke Fellman dit hen at han ikke klart skiller mellom saivo-aimu og jabmi-aimu, selv om han nokså klart lokaliserer sistnevnte sfære til fjerdeklassens guddommeligheter, det vil si til de som angivelig bodde under jorden i jabmi-aimu,<sup>186</sup> der de skulle få nye kropper i stedet for dem de hadde levnet igjen på jorden. For eksempel hevder Holmberg på sin side at av og til kunne de som bodde i de hellige berg frata menneskers sjel. Og dette medførte at personer ble sjuke, og dermed måtte noaiden av sted for å lete etter den fortapte sjel.<sup>187</sup>

Knytter vi denne forståelsen til Friis sin oppfatning av denne problematikken, forteller han at all sykdom kom fra rota-aimu, og når noen ble syke trodde samene at det var deres avdøde slektninger som ville han/henne til seg i jabmi-aimu, enten for at de ønsket han til seg eller at de ville tukte han for et eller annet.<sup>188</sup>

Når Friis her knytter sykdom til rota-aimu kan dette sees ut fra et ideologisk synspunkt. Dette må sees i sammenheng med at han betegner rota-skikkelsen<sup>189</sup> som et ondt vesen, som igjen kan relateres til kristendommens djevleskikkelse. Ut fra undersøkelsen av Friis sin fremstilling av dødsrikesfærene kommer det klart fram at han underkommuniserer jabmi-

---

<sup>185</sup> J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II.* s. 37 (1906)

<sup>186</sup> J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II.* s. 68 (1906)

<sup>187</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion.* s. 26 (1987)

<sup>188</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn.* s. 127 (1871)

<sup>189</sup> Friis anser rota-skikkelsen i å være innlånt fra sine nordiske naboer og gjennom dem har de fått kunnskap i kristendommens lære om helvete. J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn.* s. 106 (1871)



aimu-forestillingen, men bruker den flittig for å underbygge sitt syn på denne sfæren, der den i samisk kontekst får et slags helvetesstempel. Ut fra et myteteoretisk ståsted kan det antydes at når Friis beskriver samenes dødsrikeforestilling, har han gjort bevisste korreksjoner som er mer i takt med den nasjonale ideologi. Dette viser oss av synet på for eksempel jabmi-aimu er dynamisk, og som dermed har gitt Friis muligheten til å modifisere enkelte aspekter ved denne forestillingen slik at den har fått en kristenbetont profil.

Går vi den samiske kultur etter i sømmene, var et personifisert symbol på det "onde" Rota, men denne symboliserende ånden var knyttet opp mot de erfaringer som var gjort i vanskelige situasjoner, for eksempel sykdom. Samene antok at det var deres døde slektninger som ville ha dem til seg eller at de ønsket å tukte dem. Slike erfaringer, i dette tilfelle sykdom, gav ikke grunnlag for en kristen typeideologisk dualisme der Gud og Satan var klare antagonister. For onde krefter var ikke bare onde, for levde de i harmoni og respekterte dem, kunne de også være gode. På samme måte kunne gode krefter bli dårlige hvis en brukte dem i dårlig hensikt.

Friis bemerker imidlertid at ut fra Leem og Jessen sine beskrivelser ser det ut som om noaide-reisene ble gjort til saivo og ikke til jabmi-aimu. Men Friis hevder videre at noaiden naturligvis kunne reise til begge steder, og sykdom hos eldre mennesker kom fra rota-aimu, mens hos barn kom den fra saivo. I så måte spilte sykdom hos barn en annen rolle enn den sykdommen som Friis knyttet til jabmi-aimu. Dette må sees i sammenheng med en reinkarnasjonstankegang som kommer til syne via dåpen.

I det følgende avsnittet skal jeg ta for meg den dåpspraksisen som hadde til hensikt å tjene de døde, men som i dette avsnittet fremkommer det ulike syn på hvem denne praksisen var myntet på, de døde i saivo eller jabmi-aimu. For å illustrere dette trekker jeg også her inn Fellman og Holmberg sitt syn.

### 6.4.3 Dåpen, en reinkarnasjonstanke

Jeg nevnte innledningsvis at Fellman påpekte at all sykdom kom fra saivo. Ut fra hans tolkning kan dette sees i lys av relasjonene den døde hadde med sine levende venner og slektninger. Slik kunne de døde ha innvirkning på livet på jorden. En måte som de døde kunne

påvirke de levende på, var synet samene hadde om at den døde kunne komme tilbake til de levendes sfære igjen. En slik reinkarnasjonstanke fikk sitt uttrykk i omdåpen. Dette synet henspiller seg, i følge Fellman, til tiden før fødselen av barnet, da den vordende mor får en åpenbaring fra en av sine avdøde i jabmi-aimu der de forteller hva barnet skal hete. Dette skjer først etter at samene hadde ”vasket” bort den kristne dåp. Fellman beskriver dette på følgende vis: ”Den christna lärans fordran, att barnet skulle döpas af prest, kunde Lapparne, efter denna läras införande hos dem, dock icke undgå att efterfölja. Men sedan det kyrkliga dopet verkstälts, blef barnet omdöpt”.<sup>190</sup>

Denne praksisen baserer seg i all hovedsak på troen om at de døde i jabmi-aimu lengtet etter sine venner og slektninger, som gjorde at de traktet etter de gjenlevendes liv på jorden og forsøkte å få dem til seg. I så måte var omdåpen der barnet fikk navnet til en av sine avdøde en metode som skulle hindre de dødes ønske etter de levendes liv. Men var barnet sjukt eller skrek mye, sier Fellman, fikk barnet et nytt navn som kaltes ádde-nama gjennom en ny dåp. En slik sykdomsdiagnostikk indikerte og var et bevis for at noen i jabmi-aimu var misfornøyd med navnevalget, slik at det forvoldte sykdom på barnet. Ut fra dette synet om at de døde kunne påvirke de levende, fikk barnet et nytt navn etter den døde som de trodde hadde forårsaket sykdommen. Det nye navnet sier Fellman ble kalt saivo-nama, for med denne dåpen ble barnet innviet i saivo. Ut fra Friis sin antagelse har vi sett at sykdom hos barn kunne stamme fra saivo, men sykdom hos voksne kunne stammet fra jabmi-aimu. Friis siterer Jessen, og skriver følgende:

Naar derimod en Familiefader eller en af Forældrene blev syg, maate Noaiden ned til Jabmi aibmo for at stille dets Beboere, Dødningerne, tilfreds og formaa dem til ikke at tragte efter at jage den Syge ned til Jabmi aibmo, men lade ham endnu en Tid lang blive blant Menneskene her paa Jorden.<sup>191</sup>

Om vi dveler litt ved dette sykdomsforholdet som her har blitt ansett å komme fra saivo, forklarer Holmberg det med at de døde sto i en nær relasjon til nyfødte barn, og ut fra Isaac Olsens beretning hevder han: ”Att när kvinnorna voro havande uppenbarade sig de avlidne för dem och bestämde vilket namn barnet skulle ha”.<sup>192</sup> I dåpen ble det gitt et navn fra en av de døde forfedre der følgende ble sagt: ”Jag döper dig till den dödes namn. Må du hava samma

---

<sup>190</sup> J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II.* s. 50 (1906)

<sup>191</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn.* s. 128 (1871)

<sup>192</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion.* s. 23 (1987)

lycka och glädje, som den döde hade i livet”.<sup>193</sup> Om barnet ble sykt og gråt mye etter at det hadde fått sitt navn fra en av sine avdøde slektninger, trodde de årsaken var at barnet hadde fått et uriktig navn, og måtte få et nytt ett.

Friis uttaler at samene innbilte seg at årsaken var at en beboer i saivo ikke var fornøyd med navnevalget, eller at de ikke hadde oppkalt barnet etter nettopp den avdøde som ønsket en navnebror/-søster (gáimi) på jorden. Barnet ble så omdøpt og fikk et tilleggsnavn (áddenama) i en såkalt saivo-dåp. Hvorfor samene anså at slike sykdomsforhold stammet fra de avdøde, er i følge Friis tuftet på samenes forestilling om at den døde gjenopplives i barnet ved at han/hun gir navnet sitt til et nyfødt barn. Med navnet sier Holmberg, fikk barnet med seg en skytsånd, som også hadde tjent den foregående bærer av navnet.<sup>194</sup> Denne skytsånden åpenbarte seg i synlig skikkelse og i form av en fisk (nama-guolle). En slik fisk, uttaler Friis, er en fisk som få lapper var i besittelse av. Denne kom de i besittelse av når samene første gang ble omdøpt og oppkaldt etter en av sine slektninger i saivo. Men ut fra Friis sin egen beretning fremkommer det tydelig at en slik fisk sto i noaidens tjeneste, der dens formål var å tilføre sin herres fiender skade, og at den ble benyttet som transportmiddel når noaiden skulle dra ned til jabmi-aimu.<sup>195</sup> I likhet med Friis setter Bäckman også navnefisken og omdåpen i sammenheng med en reinkarnasjonstankegang. Dette begrunner hun med at for samenes del var det av stor betydning at det nyfødte barnet fikk et navn som ga opptak i gruppefelleskapet. Dette navnet ga individet dens fulle identitet og ga barnet sin plass i slektsfelleskapet.<sup>196</sup>

Men ut fra Bäckman sin undersøkelse var slike fisker rekrutteringsånder i dyreham (gadzer). Disse tilkom noaiden i starten av hans virksomhet. Denne fisken som jeg har vært inne på, var en ledsager eller hans frisjel og fulgte ham under sjelereisene. Videre hevder hun på bakgrunn av J. Kildals informasjon at om barnet var en gutt, fikk den en navnefisk som skulle hjelpe til, slik at barnet med tiden kunne bli en stor noaide. Ser vi Friis sin skildring og bakgrunnen for en slik omdåp, kan vi konkludere med at fremstillingen han gjør om en slik fisk var forbeholdt alle samer, men især noaiden.

Ut fra den betraktning som til nå foreligger kan vi konkludere med at støttelitteraturen ikke er konkret med tanke på hvor sykdom kom fra, eller hvorfor dåpspraksisen ble utført. Men på

---

<sup>193</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion*. s. 23 (1987)

<sup>194</sup> U. Holmberg, *Lapparnas religion*. s. 24 (1987)

<sup>195</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 120 (1871)

<sup>196</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 165 (1975)

bakgrunn av det som til nå er sagt, er det rimelig å anta at sykdom kunne stamme fra jabmi-aimu og at omdåp ble foretatt for å gjøre de døde i jabmi-aimu tilfreds. Dette må sees i lys av at jabmi-aimu i så måte er ansett som samenes eget dødsrike eller et oppholdssted for de gode, inntil de tilslutt fikk plass hos den høyeste guden. Denne forestillingen er det bred enighet om at er inspirert av skjærsildslæren.

## 6.5 Den ubevisste agenda

Avslutningsvis skal jeg trekke fram enkelte elementer av Friis sin beskrivelse av saivo. Dette gjøres i lys av hans samtid der jeg skal forsøke å gi en forklaring på hvorfor hans beskrivelser fremstår slik de gjør. I dette avsnittet skal jeg ta opp et knippe elementer som er betegnende for Friis sin framstilling av dødsrikesfærene, og som kan være med på å stille spørsmål om han har søkt å rekonstruere eller lagt vekt på spesielle deler av denne forestillingen på bakgrunn av forutinntatte standpunkt eller holdninger.

### 6.5.1 Kilder, kildebruk og kontekst

Jeg har tidligere vært inne på tolkninger hentet fra den eldre og den nyere forskningen som tenderer i retning av at enkelte elementer inne den samiske religion har vært påvirket og/eller tildeles innlånt fra andre kulturdomener. Denne formen for ”lån” kan ikke sees på bakgrunn av, eller relateres til den nasjonale enhetsstats maktpolitikk. Den ble først fremtredende ved slutten av 1600-tallet da forholdene endret seg slik at påvirkningen fikk en ensidig karakter<sup>197</sup> da den tradisjonelle religionens trosliv og kultiske praksis måtte vike til fordel for enhetssamfunnets krav om felles normer og verdier. Først da kan vi tale om en påtvunget akkulturasjon,<sup>198</sup> og det er når denne formen for akkulturasjon nærmest er blitt fullbyrdet, at en ser det problematiske ved prosessen. Det er under denne prosessen Friis skriver *Lappisk Mythologi*. I så måte kan vi se boken hans som et forsøk på å ”redde” de rester som er igjen av den fortidige religion, slik at kunnskapen om de eldre tider ikke helt skal forsvinne.

---

<sup>197</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 46 (1975)

<sup>198</sup> Dette en prosess som oppstår når to kulturer er i interaksjon med hverandre, med det resultat at minoritetskulturen påtvinges den nasjonale- og enhetsstats kultur, for eksempel ved bruk av maktpolitikk.

Friis sin kildebruk innehar isolert sett ikke en problematisk karakter, så fremt disse kildeskriftene leses med et kritisk blikk og leseren er bevisst på at de mange referansene Friis nyttegjør seg av er hentet fra ulike geografiske steder og tidsepoker. Dette forklares ut fra at i den tid da opptegningene ble gjort, oppfattet kildeskriftforfatterne den samiske kultur som primitiv sammenliknet med kristendommen. I så måte ble den ansett som både statisk og homogen. Ut fra dette ble den sett på som en enhet, det vil si at den samiske kultur ofte ble kategorisert ut fra forskjellige tider, regioner og sosiale grupper, uten å ta i betraktning den variasjon kildeberetningene innbefattet.<sup>199</sup> Siden Friis heller ikke opererer med noen form for regional analyse, blir opplysning han kommer med generalisert til å gjelde hele kulturen, uten at han har diskutert prinsippene for utvalget sitt.

Selv om det er vanskelig å differensiere de religiøse ekspertene fra resten av befolkningen, og selv om vi vet at kildeskriftforfatterne som oftest henvendte seg til noaiden for informasjon, kan ikke den individuelle noaiden stå som eksempel på folket generelt. Dette differensieringsproblemet går direkte inn i min problematikk om hvem som fikk ta del i saivofæren etter sin død, der Friis ofte beskriver den vanlige same, men eksemplifiserer det med noaiden. En forklaring på hvorfor Friis har ignorert et slikt perspektiv kan ha sammenheng med at Friis som mange andre i hans samtid forsto samiske religion som en ensartet gruppe som kunne bli analysert som en enhet.

Når vi vet at Friis sin forskning var konsentrert rundt studier av det samiske språk, religion, folkeminne, historie, etnografi og demografi (se kapittel 4.2). Er det derfor rimelig å anta at han var inneforstått med at det eksisterte regionale dialekt- og kulturforskjeller innenfor det samiske området. Om dette så er tilfelle, kan det være berettiget å hevde at Friis har en ubevisst tanke om det pan-samiske? Med dette mener jeg at når Friis behandler den samiske religionen, tolker han dette instinktivt ut fra et prinsipp om at beskrivelsen han gir involverer alle i det samiske området, uten å ta hensyn til de regionale forskjellene. I Friis er sine skildringer er det mange eksempler på dette. Han generaliserer ofte utsagn på tvers av tid og rom, for eksempel bruker han uttrykk som "lappene betegnet", "lappene har tenkt seg" og "lappene tror", på tross av det faktum at det anvendte materialet ofte kun representerer et begrenset samisk område. Et annet eksempel på Friis sin generalisering er bruken av

---

<sup>199</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 19 (2004)

betegnelsen saivo, der bare betegnelsen skiller seg ut fra selve fenomenet. Med dette mener jeg at i de nordlige delene av Sápmi gikk de hellige fjell under navnet passe-varre, mens det i de sørlige delene av Sameland hadde betegnelsen saivo. Friis på sin side støtter seg bare til sistnevnte betegnelse uavhengig av region. Konsekvensen av å allmenngjøre saivo fører til at Friis bare klarer å fange opp den generelle oppfatningen rundt denne forestillingen. På tross av en slik generalisering er det grunn til å tro at det eksisterte en felles religiøs struktur i hele det samiske området, men for å nå denne strukturen er det nødvendig å skille mellom det lokale og det allmenne særpreget.<sup>200</sup> Ut fra dette hevder Rydving at en slik allmenn struktur bare kan bli avledet ved at en sammenligner de lokale formene på religionen. Til Friis sitt forsvar, må det tillegges at det er vanskelig å beskrive de regionale forskjellene på grunn av at kildene han benytter seg av ikke alltid beskriver områdene som hver misjonær gjorde nedtegnelser om.<sup>201</sup> I tillegg inkluderer disse kildeskriftene tilleggsnotater som er hentet fra andre kilder uten at det er kommentert inngående.

## 6.5.2 Fortellinger fra majoriteten

Om vi relaterer mytebegrepet til politikk og maktstrukturer, kan vi knytte myter til ideologi og ideologiproduksjon der den har til hensikt å tjene samfunnsgruppers interesser. Når vi ser på en gruppes fortelling som en myte, må vi integrere menneskene innenfor gruppen, samfunnet og kulturen, i så måte handler klassifikasjon av andres myter om å definere. McCutcheon hevder at klassifisering av myter langt fra er ufarlig akademisk sett, da det er de som er i besittelse av makt som er med på å autorisere og reproducere en form for verdensanskuelse overfor "de andre".<sup>202</sup>

Dette viser at vi på ingen måte kan ignorere maktperspektivet når autoriteter rekonstruerer etablerte myter. Makt, sier Lincoln, er et instrument som blir brukt av de som innehar maktmonopol innenfor et samfunn.<sup>203</sup> I denne konteksten er maktutøvelse brukt av misjonærer på oppdrag fra nasjonalstaten for å oppnå signifikante religiøse forandringer, som et ledd i å kristne samene. For å belyse dette nærmere sier Friis: "Med Magt eller List søgte de

---

<sup>200</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 22 (2004)

<sup>201</sup> H. Rydving, *The end of drum-time*. s. 23 (2004)

<sup>202</sup> R. T. McCutcheon, "Myth", i W. Braun and R. T. McCutcheon, (red.). *Guide to the study of religion*. s. 192 (2000)

<sup>203</sup> B. Lincoln, *Discourse and construction of society. Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification*. s. 3. New York Oxford: Oxford University Press (1989)

at berøve Noaiderne deres største Helligdom, Runebommen eller spaatrommen, og hvor de kunde komme til, opbrændte de deres Afgudsbilleder”.<sup>204</sup> Det finnes også eksempler på at noaidene ble presset ned fra fjellet for samtaler med misjonærene. Friis hevder derfor at det sannsynligvis var noaidene som sist gikk over til kristendommen. Suksessfull integrering derimot, er avhengig av å forandre befolkningens bevissthet slik at de på den måten er i stand til å regne seg som fullverdige medlemmer av et samfunn.

I hundreårene etter at misjonsmarken i Sameland var pløyd opp, ble makten kombinert med ulike diskurser. Et av de viktigste kombinasjonselementene sier Lincoln er å knytte makt sammen med ideologisk overtalelse. Dette er behovsforebyggende tiltak som iverksettes for å unngå bruk av direkte tvang, slik at de på den måten omformer påtvunget maktbruk til legitim maktutøvelse.<sup>205</sup>

De instrumentelle virkemidler som ble benyttet under slike konkrete møter kan betraktes som “ris bak speilet”, det vil si at riksmakten kombinerer trusler med fristelser, spott med overtalelser og formaninger med oppmuntringer, for på den måten å assimilere samene og deres kultur inn i den nasjonale enhetskulturen; en forsøker altså å vise hva en må kvitte seg med for å bli lik “den andre”. Pedagoger som Edmund Edvardsen hevder på bakgrunn av sosial antropologen A. Cohen at et slikt kulturmøte handler om forvaltning av identitet og/eller omforming av identitet, da individet blir oppmerksomt på sin identitet under samhandling med ”den andre”. Samene i dette tilfelle blir ikke bare oppmerksomme på sin egen kultur, de tilskriver den også positiv og/eller negativ valens, og de tilskriver også verdier til den kultur de står overfor.<sup>206</sup> I så måte vil slike kulturmøter kunne resultere i en radikal omstøping av kollektiv identitet, og innebærer ofte at en dekonstruerer tidligere signifikante sosialpolitiske grenser ved å konstruere nye, og dette lar seg vanskelig gjøre bare ved maktbruk alene.<sup>207</sup>

Friis sin beskrivelse av saivo gir oss ikke en umiddelbar indikasjon på at han har forsøkt å rekonstruere saivo-forestillingen i den hensikt å redefinere den sosiale orden i samfunnet. Hvorfor begrunnes med at når han i skrivende stund gjorde sine nedtegnelser, var allerede det samiske samfunn med dens fortidige religion for lengst borte. I lys av dette kan det hevdes at samenes identitet som grunnet seg på den førkristne samiske religionen hadde blitt

---

<sup>204</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XIV (1871)

<sup>205</sup> B. Lincoln, *Discourse and construction of society*. s. 4. (1989)

<sup>206</sup> E. Edvardsen, *Nordlendingen*. s. 57 (1997)

<sup>207</sup> B. Lincoln, *Discourse and construction of society*. s. 4 (1989)

transformert og blitt erstattet av en ny kristen identitet, dog med iboende fragmenter fra den fortidige religion. Slik vi har sett kan myteskapningen om saivo sees på som en menneskelig aktivitet som henspiller på kamuflert eller ukamuflert agenda. I Friis sin fremstilling av saivo hevdes det at det var et sted der de lykkelige avdøde med fornyede legemer skulle oppholde seg. Samtidig kan vi stille spørsmål om hans beskrivelse av saivo har vært en konstruksjon som var ment å vektlegge en bestemt sosial innordning der målet var å fremme et bestemt verdenssyn som absolutt. Baserer vi oss på dette, er vi nødt til å gå ”bak” selve beskrivelsene av saivo-forestillingene. Med dette menes at vi må se på hvordan Friis fremstiller samene, da det kan være med på å forklare samenes tro på saivo. Dette årsak-/virkningsforholdet kan illustreres på følgende måte der Friis gjør bruk av Castrèn sin karakteristikk av samenes (noe som han forøvrig beskriver som en treffende skildring). Friis skriver: ”En skjønnere Skat kan knapt eies end de fleste af Livets Nydelser, omgiven af en ubetvingelig Natur og nedsunken i Armod, er ham beskaaret den misundelsesværdige Lod at kunne udholde alle Møier med urokkelig Ro”.<sup>208</sup>

Friis fortsetter å angi følgende: ”Han elsker ikke vidtflyvende Planer, kloge Beregninger eller noget Slags udad rettet Virksomhed, men lever helst hensunken i en stille Betragtning af religiøse Emner eller andre Sager, som findes i hans lille Verden”.<sup>209</sup> Slik disse sitatene er med på å illustrere ser vi at Friis på sett og vis har akseptert at samene står på et lavere utviklingstrinn enn nordmennene, men samtidig ser Friis en form for eksotisme hos samene og det levesett de har.

Videre hevder han at samene i sin ”legemlig Kraft og Udholdenhed i tungt Arbeide staa tilbage for Nordmænd”,<sup>210</sup> men hva deres intellektuelle evner angår står de ikke tilbake og/eller viser mindre fatteevne enn andre nasjoner.<sup>211</sup> Ser vi disse gjengivelsene under ett kan man innlemme Friis og ideologisk produksjon i en og samme setning. Slike fremstillinger som Friis her viser til var for øvrig vanlig foreteelser hos sørnorske forfattere som skriver om Nord-Norge, ja hos forfattere som skriver om fjerntliggende folk og kulturer generelt.<sup>212</sup> Om jeg tolker Friis rett med sitatet friskt i minne, så vil det ikke være unaturlig å hevde at samenes nomadeliv, med deres sedvaner, religion og kultur var med på å gi samene som naturfolk en

---

<sup>208</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. IX (1871)

<sup>209</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. IX (1871)

<sup>210</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. VII (1871)

<sup>211</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. VII (1871)

<sup>212</sup> H. Lindkjølen, *J. A. Friis og samene*. s. 31 (1983)



aura av mystikk. Når Friis her skildrer samene på denne måten, kommer både forfatteren og redaktøren Friis frem i lyset, der den redaksjonelle virksomheten kommer til syne når han innlemmer Castrèn sin karakteristikk og samtidig nører opp under et allerede stigmatisert syn overfor samene. En slik framstilling er med på å tillegge samene fiktive egenskaper, slik at de passet de inn i et mønster som harmonerte med samfunnets oppfatning av dem. I så måte kan vi være tilbøyelige til å hevde at når Friis skildrer samene på denne måten, kan vi se det i sammenheng med en form for ideologiproduksjon. Ser vi dette i kontekst med Friis sin beskrivelse av saivo og jabmi-aimu-forestillingen, kan vi si at han på den måten bygger opp under de holdninger som allerede var i samfunnet overfor samene og som var med på å tjene den rådende elites interesser. Som jeg tidligere har vært inne på, så viser Friis til samenes intellekt når han gjør beskrivelsen av saivo-forestillingen. Den måten Friis fremstiller samene på, gjør at han bevisst eller ubevisst benytter forfatterskapet sitt til å utøve makt over den samiske kultur, og er dermed med på å stigmatisere denne minoriteten overfor nasjonalstaten.

Om vi nok en gang anvender saivo-forestillingen som eksempel, viser språkbruken i boken *Lappisk Mythologi* at læren om livet etter døden (saivo) var av en helt annen karakter enn den rette tro (kristendommen). For å underbygge den kristne tro vis a vis den samiske religion, bruker Friis nedsettende begreper som folketro, trollsang og spådommer, riktig nok var det slike betegnelser som var vanlig på den tiden. Selv om Friis i stor grad fremstiller samene med empati, svekker ikke dette den til dels dømmende karakterskildringen han gir av samene. Tar vi for øvrig Friis sitt syn i forsvar, må denne formen for ideologiproduksjon sees i lys av de evolusjonistiske strømningene som rådet Friis sin samtid.

Slik Friis sin skildring av de to dødsrikesfærene fremkommer (se kapittel 5), kan det antydes at han fremhever saivo-forestillingen i forhold til jabmi-aimu. Selv hevder han at det skyldes mangel på informasjon rundt jabmi-aimu, men om vi ser denne ubalansen ut fra et kildekritisk synspunkt, er ikke Friis sin framstilling problemfri. Dette begrunnes ut fra tidsavstanden mellom den tid da samisk religion ennå ble praktisert og som ble nedtegnet av misjonærene, til den tid da Friis gjorde sine bemerkninger rundt denne religionen. En slik tidsavstand innebærer at boken *Lappisk Mythologi*, kan ha blitt påvirket av nye samfunnsforhold.

For Friis sin del får denne beskrivelsene han gjør av samene og deres religion en dobbelt betydning, for det første viser det oss at han på sett og vis har akseptert at samene står på et lavere utviklingstrinn enn nordmenn, men dette nører samtidig opp under den allerede

pågående klassifiseringen som er det grunnleggende instrument i arbeidet for å skape kontroll, orden og oversikt i forbindelse med en nasjonsbyggingsprosess. I beskrivelsene av samene tillegger Friis samene negative kjennetegn, det være seg ved ordbruk og/eller beskrivelser som skiller dem fra allmuen. På den måten finner det stadig sted prosesser som virker inkluderende for noen grupper og ekskluderende for andre.<sup>213</sup>

Selv om han utviser medfølelse overfor samefolket, bidrar måten han beskriver samene på til å felle dom over den samiske religionen. Samtidig viser dette også den fasinasjonen Friis har overfor samene, der de på mange måter blir sett på som de "edle ville". Med dette mener jeg det med å leve i pakt med naturen, uten skriftspråk, med sin egen kunstutfoldelse, en folkekunst som først har sin eksistensberettigelse som kommuniseringsmiddel for sosiale symboler, særlig av religiøs og rituell karakter.<sup>214</sup> I så måte tillegger Friis samene særegne egenskaper som slår ut i en romantisk og urealistisk fremstilling. Samene blir, slik dette tilfelle er med på å illustrere, tillagt egenskaper som det er ønskelig at de skal ha for å passe inn i et tiltenkt mønster for framstilling.

Det er imidlertid påfallende at Friis sitt syn på dødsrikesfærene skiller seg betraktelig fra for eksempel Fellman, der Fellman på sin side i likhet med andre forfattere uavhengig av ulike forskningsparadigmer har et helt annet syn på jabmi-aimu<sup>215</sup> enn det Friis har. Om vi tolker dette ut fra et prinsipp om at han bevisst ikke har nyttegjort seg av det kildematerialet han har hatt til rådighet, kan vi se dette som en handling for å bygge opp under sitt eget syn på samenes dødsrikeforestilling, der hans teologiske og ideologiske standpunkt har vært med på å prege utvelgelsen, innordningen og utformingen av det materialet han tar med. I så måte kan vi tolke Friis dit hen at han forsøker å fremstille saivo som det kristne himmelriket, men i en samisk kontekst, jabmi-aimu blir da å betrakte som helvete.

En slik bevisst konstruksjon vil særlig være aktuell dersom forfatteren gjennom sitt verk ønsker å påvirke leseren til å innta spesielle holdninger til omhandlede mennesker og deres

---

<sup>213</sup> L. I. Hansen og E. Niemi, "Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien – vitenskap og politikk", i E. Seglen, (red) *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapens teori og praksis*. s. 357 (2001)

<sup>214</sup> H. Lindkjølen, *J. A. Friis og samene*. s. 31 (1983)

<sup>215</sup> Steder foruten om saivo synes og være jabmi-aimu, her skulle de oppholde seg en tid sier Fellman, for senere å bli forflyttet, enten til raiden-aimu eller ned til rota-aimu. Friis på sin side er enig i at saivo er et dødsriket, mens jabmi-aimu ser han på som et synonym til rota-aimu. (min oversettelse) J. Fellman, *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II*. s. 68 (1906)

livsvilkår.<sup>216</sup> I dette tilfelle kan det være berettiget å hevde at han på den måten gir en uriktig karakteristikk av samene. Med dette menes at Friis søker å forstørre de egenskapene som ønskes vektlagt og minimere, kanskje til og med underslå egenskaper som kan tenkes å svekke verkets effekt eller til og med skade hensikten.

Hvorfor fremstillingen av saivo fremstår slik den gjør, kan også betraktes ut fra et klassifikasjonskriterium. Med dette menes hvordan Friis anser forholdet ”vi og de andre”, det vil si hvordan Friis som representerer nasjonalstatens kultur definerer samenes kultur som minoritetskultur. Når samene blir beskrevet i nedlatende ordelag, er dette en form for akademisk maktbruk som er med på å legitimere og gi grobunn for (re)produksjon av en form for universell forestilling om ”de andre”, det vil si samene.

Denne tolkningen er med på å trekke grenser mellom de ”rette” troende og de vantro og/eller mellom hellig og profan. I så måte handler dette om hvem som forteller myter og hvorfor. I min kontekst må ikke saivo-mytens posisjon innad den samiske kultur gjøre oss blinde for at det kan finnes skjulte maktstrukturer som har vært med på å forme den senere tids oppfatning rundt samenes tro på livet etter døden. McCutcheon hevder at myter og myteskapning må sees på og forstås i sammenheng med konstruksjon av sosiale identiteter og legitimering av samfunnsformasjoner<sup>217</sup> (se kapittel 2). Med dette menes at når Friis (re)konstruerer de ulike sfærene med en sterkere vektlegging av saivo i forhold til jabmi-aimu, vil jeg antyde at det et forsøk på å omkonstruere den samiske identitet og tro for dermed å knytte samisk kultur og religion nærmere den nasjonale.

Om vi ser Friis i sammenheng med nasjonsbyggingsprosessen, vet vi at han hadde en visjon for en mer moderne landsdel, som i neste instans skulle knytte samefolket nærmere fedrelandet (se kapittel 4.1). På den måten kan vi se Friis sine beskrivelser om, og (re)konstruksjon av saivo og jabmi-aimu som et ubevisst forsøk på å profilere en (ny)tolkning av disse to sfærene. Siden myter ikke er statiske, forandrer den ytre formen seg i takt med samfunnsendringene. En slik omkalfatring av det ytre formen av myten har gitt Friis som ”forteller” anledning til å modifisere, ja til og med underslå enkelte aspekter ved saivo og

---

<sup>216</sup> H. Lindkjølen, *J. A. Friis og samene*. s. 31 (1983)

<sup>217</sup> R. T. McCutcheon, ”Myth”, i W. Braun and R. T. McCutcheon, (red.). *Guide to the study of religion*. s. 202 (2000)

jabmi-aimu-myten slik at den førkristne samiske forestillingen på den måten har nærmet seg den kristne oppfatningen om himmel og helvete.

Når Friis mobiliserer en slik ubevisst nytolkning av den samiske religion, bruker han samtidens negative allmennoppfatninger om samene (se ovenfor) som eksempelmateriale for framtidsrettet handling. Med dette menes at Friis med andre ord skulle befri samene fra fortidens åk, men dette skulle gjøres på de nasjonale premissene. På den måten kan vi si at fremstillingen Friis gir av den samiske kultur er grunnet på et ideologisk standpunkt der *Lappisk Mythologi* blir brukt som verktøy. Det vil si at Friis tar utgangspunkt i sin egen tid, for så å søke seg bakover i tid for å finne argumenter for sin politiske agenda. Gode eksempler på det er de mange dømmende karakterskildringene han gir av samene, samt de negative uttrykkene han bruker om den samiske religionen (se ovenfor). Slike argumenter kan sees på som spire til den ideologiske produksjon og brukes som begrunnelse for å konstruere en ny sosial ordning, der målet er å fremme et bestemt verdenssyn.

## 6.6 Noen refleksjoner

Slik Friis sin fremstilling av saivo og jabmi-aimu her fremkommer, ser vi at dette verket er framsatt av de som har autoritetshegemoni i samfunnet. Dette er for øvrig ikke noe nytt, da forgjengerne, det vil si de kildene Friis benytter også er skrevet av de som innehadde makten i samfunnet. I lys av dette ser vi at kildekriftforfatterne og i neste instans Friis, benytter seg av det maktmonopolet de har til å definere andre for å oppnå forandringer.

Når jeg i skrivende stund betrakter kildekriftforfatternes fremstillinger og Friis sine egne beskrivelser om samene og samisk religion, er dette et empiribetinget eksempelmateriell som vi bør ta inn over oss når vi gjør fremtidsrettete handlinger i nåtiden, nettopp for å unngå stigmatisering og/eller en radikal omstøpning av den kollektiv identitet som den samiske kultur og religion fikk kjenne under nasjonsbyggingsprosessen. Med den eldre historieskrivingen friskt i minne, kan vi spørre oss om vi har lært noe av historien, eller om den bare gjentar den bare seg. Min analyse av Friis sin fremstilling av saivo og jabmi-aimu er et eksempel på hvordan formidling av ideologi kan gjøres. Ser vi derimot dette i relasjon til

dagens beskrivelser av den samiske kultur, vil jeg hevde at vi ikke har lært mye av hva historien har fortalt oss.

Dagens maktinstitusjoner og formidlingsaktører, det være seg reiselitteratur, turistindustri og museer reproducerer, og holder fremdeles liv i forestillingene om at samekulturen for eksempel er en nomadekultur tuftet på reindrift, og på den måten fremstår som homogene og uforanderlig. Slike aktører kan sees på som nåtidens mytekonstruktører, med den begrunnelse at de ofte romantiserer, forherliger og generaliserer den samiske kulturen hvor nomadelivet ofte brukes som eneste eksempel på samisk levesett. Et slikt bilde legger føringer for vanlige folks oppfattelse av hvordan samekulturen er. Med andre ord, er en mono-kulturell livsførsel og kompetanse et bevis på "ekte" samisk identitet, enn en livsførsel som fremviser flerkulturell kompetanse. Når det er sagt vil jeg gjerne understreke den store og verdifulle betydningen reindriften har hatt å si som tradisjonsbærer og tradisjonsformidler.

Et godt eksempel som kan være med på å illustrere opprettholdelsen av myter og folkelige anekdoter, er blant annet når samer står i medias lys. Der blir samer ofte avbildet eller fremstilt med symboltunge uttrykksformer som kofter og reinsdyr. Dette bidrar i neste instans til en polarisering og et skille i mellom de som er utøvere av denne næringsveien og de som ikke er det. Jeg har blant annet vært inne på at Friis foretar en ubevisst generalisering av samene, selv om han nok var inneforstått med at det fantes regionale forskjeller (se kapittel 6.5). Om vi setter Friis sine beskrivelser som eksempel for nåtidens karakteristikkk av den samiske kultur, vil jeg hevde på bakgrunn av mine refleksjoner som er gitt ovenfor, at det fremdeles eksisterer en oppfatning om det pan-samiske blant det norske folk.

## 6.7 konklusjon

I dette kapitelet har jeg tatt for meg den nyere og den eldre tids forskning. Dette har vært med på å tegne et bilde, samt gi ulike tolkninger om hva disse dødsrikesfærene var og hvordan de fortonte seg. Selv om forskerne nokså uklart differensierer de forskjellige dødsrikene, er det til dels en gjengs oppfatning om at i alle fall jabmi-aimu er et dødsrike de fleste kom til.

Om vi sammenfatter det jeg til nå har skissert og samtidig går inn på Friis sin tankegang om at saivo var det sted der de lykkelige avdøde skulle kunne oppholde seg, har vi sett at Friis i alle fall medgir at i det minste noaiden kunne gjøre besøk i saivo, mens det fra Jessen sin side hevdes at de vanlige samene selv hadde vært på besøk i saivo. Baserer vi oss på Bäckman sin tolkning, oppfatter hun saivo-aimu som et oppholdssted for skytsvesener og hjelpeånder. Da det ”i den shamaniska ideologin inngår draget att shamanernas, eller förtjänta personers, själar efter döden blir skyddsväsen för de levande och får därvid en annan status än vanligadödlig i ”det andra livet”, även om vi inte direkt kan påvisa en särskild bestämmelseort för dem”.<sup>218</sup> Jeg er oppmerksom på at begrepene shaman og sjamanisme i dagens forskning er et diskusjonstema, der mange forskere har gått bort fra bruken av disse betegnelse. Dette hadde forøvrig vært et intresant tema å gå videre inn på, men dette er utenfor rammen for mitt prosjektet.

Jeg har tidligere nevnt at samene hadde en ambivalent innstilling til døden, selv om det ut fra Friis sin beskrivelse fremkommer at samene selv betraktet seg som arme og usle mennesker, men håpet på at etter at de hadde endt sitt usle liv på jorden måtte forflyttes til saivo.<sup>219</sup> Men det er for øvrig et paradoks at det ikke finnes noen kildeskrifter som skildrer eller beretter om at samene lengtet etter å få komme til saivo og/eller de andre dødsrikene som er beskrevet. Den eneste beskrivelsen Bäckman finner som kan tolkes i retning av at samene ønsket å bli en del av det paradisiske dødsriket, er en beretning av Isaac Olsen, der han hevder at: ”...saa finnerne siger at mand maate ønske at mand maatte blive der altid...”.<sup>220</sup>

I diskusjonen om en lykkelig tilværelse etter døden var ment for allmennheten, kommer vi trolig ikke til å få et endelig svar på. For når Friis betrakter saivo som allmenn sfære, har han gjort det på bakgrunn av sine respektive kildeskriftforfattere. Men vi kan ikke utelukke at informantene de støttet seg på gav et feilaktig bilde av saivolæren. Dette kunne blant annet skyldes språkbarrierer og/eller forskjellig forståelse av virkeligheten.

Videre ser vi at fra mange hold er saivo-aimu blitt sett på som dødsriket, noe som samsvarer med Friis sin beskrivelse om et sted hvor de lykkelige avdøde med fornyede legemer skulle

---

<sup>218</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 103 (1975)

<sup>219</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 114 (1871)

<sup>220</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 106 (1975)

oppholde seg.<sup>221</sup> I den forbindelse er det naturlig å tro at det var dit samene håpet å få komme etter sin død. Et annet navn på dødsriket har vært jabmi-aimu, som enten har vært sidestilt med saivo eller som en annen verden.

Både eldre og nyere forskningen deler tanken på at den samiske religion har opptatt elementer fra andre kulturer. Mens den eldre forskningen nesten utelukkende har betraktet samenes dødsrikeforestillinger som innlånte elementer i lys av den evolusjonistiske tankegangen, har den nyere forskningen i større grad vektlagt vekselvirkningen mellom samene og andre folkegrupper, der de har tatt til seg elementer som passet inn i deres religiøse trosliv. Det er for øvrig en felles oppfatning på tvers av forskningsepokene at den førkristne samiske religion er influert av kristne elementer, for eksempel læren om skjærsilden. Og når misjonen startet overfor samene, var allerede kristne elementer til stede, noe som kan ha medført til at linjene mellom den ”opprinnelige” samiske religion og den kristne ble enda mer utydelige. Videre kan også saivo-tilværelsen være influert av nordboernes tanke om ”ætte berg”, selv om troen på slike berg bare forekommer i begrenset omfang hos nordboerne, noe som jeg for øvrig så vidt har vært inne på. En slik tanke tolker Bäckman som et ”sägen-material som samerna förmedlade till missonärerna, dvs. att det fanns ingen motsvarighet till det i de religiösa trosföreställningarna”.<sup>222</sup>

En annen tolkning som kan ha vært med på å støtte opp under beskrivelsene som er gjort om at saivo har blitt ansett som en allmenn sfære, og som er med på å så usikkerhet rundt dette, er at samene (noaiden) sannsynligvis inntok en forsvarsposisjon mot misjonærene. Dette kan ha ført til at de med overlegg gav uriktig informasjon. Selv om dette bare blir spekulasjoner fra min side, finnes det belegg for i kildekriftene om at noaiden anså misjonærenes forkynnelse til å være stor trussel mot det samiske samfunns levesett. En slik oppfatning fremkommer også hos Friis, da han hevder at misjonærene ville ha fått et langt mer nyansert bilde av den samiske religionen om de hadde gått mer varsomt fram. Han fortsetter videre at; ”Sandsynligvis var det kun yderst sjelden – om nogensinde – Tilfældet, at Kristi Discipel eller den kristne Præst kom til at staa i et saadant Forhold til Lappernes Noaider, at nogen fortrolig og uforbeholden Meddelelse fandt Sted fra de sidstes Side”.<sup>223</sup> Tvert imot var vel heller

---

<sup>221</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. 113 (1871)

<sup>222</sup> L. Bäckman, *Sájva*. s. 107 (1975)

<sup>223</sup> J. A. Friis, *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. s. XIII (1871)

forholdet som regel fiendtlig, da vi for eksempel vet at noaiden ofte fysisk ble hentet ned fra fjellet for samtaler med misjonærene.

Ut fra Friis sin tolkning fremkommer det klart og tydelig at han oppfatter saivo som et dødsrike for alle samene så fremt de ikke hadde befattet seg med uetisk adferd, samtidig som de hadde opprettholdt gode relasjoner til sine avdøde slektninger og venner. Den andre sfæren som ikke var fullt så lysbetont, var i følge Friis jabmi-aimu (bare en av mange benevnelser han benytter). Dit kom de som hadde befattet seg med de synder som kristendommen fordømte. I så måte er skildringen Friis gir av samenes lære om livet etter døden inndelt i to sfærer, der saivo har fått det paradisiske draget, mens jabmi-aimu har fått et helvetesstempel.

Siden *Lappisk Mythologi* var ment for det norskefolk, kan fremstillingen av saivo og jabmi-aimu ha vært et forsøk på å konstruere den samiske identitet og tro, som den nasjonale oppfatningen av samene kunne vedkjenne seg. En slik fremstilling hadde betydning i den forstand at det samiske samfunn dermed lettere skulle kunne innordne seg innenfor de nasjonale rammene (på de nasjonale premissene), og slik at integreringen og assimileringen gikk lettere. Et argument for at Friis knytter saivo og jabmi-aimu-forestillingen til himmel og helvete, samtidig som han kutter skjærsildslæren, kan forklares med at fremstillingen da får en luthersk forståelse. Dette kan ha blitt gjort, slik at den samiske dødsrikeforestillingen ble likere den norske nasjonale tenkingen rundt livet etter døden. Det skal dog påpekes at dette bare er spekulasjoner fra min side.

Ser vi Friis sin fremstilling i lys av den nyere forskningen representert ved Bäckman, anser hun jabmi-aimu som et dødsrike for samene. Hun påpeker imidlertid at visse personer (noaiden) hadde muligheten til få en annen status etter døden enn vanlige mennesker. Videre antar hun at ved møte med den katolske lære fikk samene kunnskap om helvete, som fikk benevnelsen rota-aimu. I motsetning til den evige pine i rota-aimu fantes det en mulighet til evig salighet i radien (Ibmel-aimu) om de moralske kvalifikasjonene var gode nok. I så måte ble jabmi-aimu som mange forskere anser som samenes eget dødsrike et oppholdssted for de gode inntil de tilslutt fikk plass hos den høyeste guden. Denne forestillingen er det bred enighet om at er inspirert av skjærsildslæren. Men for noaiden derimot, eller for de som i det jordelige livet hadde hatt kontakt med sine skytsvesener, fantes det en mulighet til en fortsatt tilværelse etter døden, denne plassen tenktes å være saivo.





## Kilder og litteratur

Arbman, Ernst. ”Underjord och heliga fjäll i de skandinaviska lapparnas tro”, i *Scandinavian yearbook of folklor*, s. 115-136. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1960.

Bäckman, Louise. *Såjva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1975.

Brekke, Mary. ”Analyse og fortolkning av tekst i forskningen”, i Brekke, Mary (red.). *Å begripe teksten. Om grep og begrep i tekstanalyse*, s. 19-38. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2006.

Edwardsen, Edmund. *Nordlendingen*. Oslo: Pax Forlag A/S, 1997.

Fellman, Jacob. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II*. Helsingfors: Finska Litteratursällskapet tryckeri, 1906.

Friis, J. A. *En Sommer i Finmarken, russisk Lapland og Nordkarelen : skildringer af Land og Folk*. Christiania : Cammermeyer, 1871.

Friis, J. A. *Ethnographisk kart over Finmarken*. Christiania : Videnskabselskabet, 1861.

Friis, J. A. *Ethnografisk kart over Tromsø Amt samt Ofotens præstegjæld af Nordlands amt*. Christiania, 1891.

Friis, J. A. *Fra Finmarken: Skildringer*. Kristiania : Alb. Cammermeyer, 1881.

Friis, J. A. *Hans Majestæt kong Oscar II.'s Reise i Nordland og Finmarken Aar 1873*. Christiania : Mallings Boghandel, 1874.

Friis, J. A. *Klosteret i Petschenga: skildringer fra russisk Lapland*. Kristiania : Cammermeyer, 1884.

Friis, J. A. *Lappisk Grammatik : udarbejdet efter den finmarkiske Hoveddialekt eller Sproget, saaledes som det almindeligst tales i norsk Finmarken*. Christiania : Cappelen, 1856.

Friis, J. A. *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Christiania, Forlaget af alb-Cammermeyer, 1871.

Friis, J. A. *Lappiske Sprogprøver : en Samling af lappiske Eventyr, Ordsprog og Gaader : med Ordbog*. Christiania : Cappelen, 1856.

Friis, J. A. *Ordbog over det lappiske sprog : med latinsk og norsk forklaring : samt en oversigt over sprogets grammatikk*. Christiania : I kommission hos Jacob Dybwad, 1887.

Friis, J. A. *Skildringer fra Finmarken*. Kristiania : Cammermeyer, 1891.

Friis, J. A. *Tilfjelds i Ferierne, eller Jæger- og Fiskerliv i Høifjeldene*. Christiania : Cammermeyer, 1876.

Gilhus, Ingvild & Lisbeth Mikaelsson: *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo: PAX, 2001.

Hansen, Lars Ivar og Niemi, Einar. ”Samisk forskning ved et tidsskifte: Jens Andreas Friis og lappologien – vitenskap og politikk”, i Seglen, Eli (red.). *Vitenskap, teknologi og samfunn. En innføring i vitenskapens teori og praksis*, s. 350-377. Oslo: Cappelen akademiske forlag, 2001.

Holmberg, Uno. *Lapparnas religion* Uppsala: Uppsala University, Centre for Multiethnic Research, 1987 [1915].

Ingemark, Camilla Asplund. ”Intertextualitet”, i Marander-Eklund, Lena. Illman, Ruth. Henriksson, Blanka.(red.). *Metodkompassen. Kulturvetarens metodbok*, s. 233-248. Åbo: Åbo Akademi, 2004.

Kjeldstadli, Knut. *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.

Kristiansen, Roald. ”Kildeskifter og kildekritikk”, <http://www.love.is/roald/kildeskifter.html>.

Kristiansen, Roald. ”Samisk sjamanisme”, <http://www.love.is/roald/litteratur.htm>

Kristiansen, Roald. *Samisk religion og læstadianisme*. Bergen: Fagbokforlaget, 2005.

de Castro, Eduardo Viveiros. ”Cosmological Deixes and Amerindian Perspectivism”, i Lambek, Michael (red). *A Reader in the anthropology of religion*. s. 306-326. Malden, Mass: Blackwell, 2002.

Leem, Knud. *Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767]*. Oslo : Halvorsen & Børsum. 1956.

Lincoln, Bruce. *Theorizing Myth. Narrative, ideology and scholarship*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification*. New York: Oxford University Press, 1989.

Lindkjølen, Hans. *J. A. Friis og samene*. Trondheim: Forlaget Sàmi varas, 1983.

Læstadius, Lars Levi. *Fragmenter i lappska mythologien: Gudalära*. Tromsø: Angelica Forlag, 2003.

McCutcheon, Russel T. ”Myth”, i Braun, Willi and McCutcheon, Russell T. (red). *Guide to the study of religion*, s. 190-208. London: Cassell, 2000.

Mebius, Hans. *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel, 2003.

Olden-Jørgensen, Sebastian. *Til kilderne! Introduksjon til historisk kildekritik*. København: Gads Forlag, 2001.

Pollan, Brita. *Samiske sjamaner, religion og helbredelse*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1994.

Repstad, Pål. "Minoriteter i Norge", i Alldén, Lars. Ramsøy, Natalie Rogoff. Vaa, Mariken. (red.). *Det norske samfunn*. s. 33-64. Oslo: Gyldendal norsk forlag 1986

Ryding, Håkan. *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1995.

Ryding, Håkan. *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s – 1740s*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2004.

Seland, Torrey. *Tekster og tolkninger, Arbeidshefte i bibeltolkning*. Høgskulen i Volda, 2005. (<http://www.hivolda.no/neted/upload/attachment/site/group15/notat1-05.pdf>)

Skanke, Hans. *Epitomes Historiae Missionis Lapponicae*. Pars Prima. Anlangende de Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner. Med utdrag av pars tertia samt anhang 3 og 4. Utgitt av O. Solberg i *Nordnorske samlinger* vol. 2. 1945.

Østbye, Helge. Helland, Knut. Knapskog, Karl og Larsen, Leif Ove. *Metodebok for mediefag*. 2. utgave. Bergen: Fagbokforlaget, 2002.