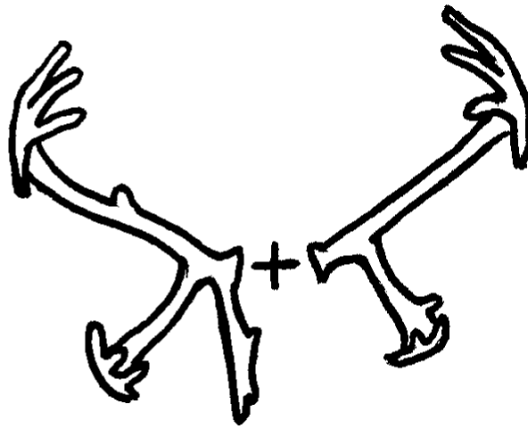


**Tore Johnsen**

---

**SÁMI LUONDDUTEOLOGIIJA  
SAMISK NATURTEOLOGI**

– på grunnlag av nålevende tradisjonsstoff  
og nedtegnede myter



**STENSILSERIE D NR. 04**

INSTITUTT FOR RELIGIONSVITENSKAP

Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø

ISSN 1502 – 9093

Tromsø 2005

Pris: kr. 60,00



---

**Tore Johnsen**

**SÁMI LUONDDUTEOLOGIIJA**  
**SAMISK NATURTEOLOGI**

**– på grunnlag av nålevende tradisjonsstoff  
og nedtegnede myter**

## OM STENSILSERIE D

*Stensilserie D* fra Institutt for religionsvitenskap ved Universitetet i Tromsø er ment som en publiseringskanal for religionsvitenskapelige og teologiske arbeider med relevans til samisk og nordnorsk kontekst. Den type materiale som blir presentert på denne måten, vil f.eks. kunne være presentasjoner og fremlegg fra faglige konferanser, avhandlinger knyttet til etter- og videreutdanningsarbeid, eller resultater av forskningsarbeid som av ulike grunner kan være nyttig å offentliggjøre i en foreløpig form.

Roald E. Kristiansen  
Redaktør for Stensilserie D  
Institutt for religionsvitenskap/ SVF  
Universitetet i Tromsø  
Tromsø 2. mai 2005

### **Tidligere publikasjoner i denne serien:**

- D-01 Roald E. Kristiansen (red.), "*Väckelsen utan gränser*". *Lars Levi Læstadius og den læstadianske bevegelsen. Rapport fra seminar i Pajala, Sverige, 23-24. januar 2001.* Tromsø 2002.
- D-02 Torgeir Norwich, *Teologi i et etnisk sammensatt landskap. Syv samtaler om natur og gudsforståelse.* Tromsø 2004.
- D-03 Roald E. Kristiansen, *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000.* Tromsø 2004.

# Innhold

Forord .....	5
Samisk teologi: en aktuell utfordring .....	7
Veien fram mot dette studieprosjektet .....	7
Kontekstuell teologi – tro og identitet .....	9
<b>Del I: “Mis lea luonddukrusttalašvuohta!” .....</b>	<b>11</b>
<b>1. Innledning .....</b>	<b>11</b>
1.1. Temaet sett fra reingjerdet på Čuorgaš .....	11
1.2. “Den som glemmer Det store fellesskapet blir en čuđe .....	12
1.3. Litt om feltarbeidet, informantene og temaet .....	15
1.4. “Rituell praksis” som tilnærming .....	17
<b>2. Fremstilling av intervjumaterialet .....</b>	<b>19</b>
2.1. Riter knyttet til reinens gevir og skjelett .....	19
2.1.1. <i>Russestit áksána</i> – rite i forbindelse med slakting .....	19
2.1.2. Riter etter måltid knyttet til reinens knokler .....	20
2.2. Avliving av hunden .....	23
2.3. Rite i forbindelse med hugging av trær .....	24
2.4. Riter knyttet til steder i naturen og bruk av landområder .....	24
2.4.1. <i>Jearrat lobi</i> og <i>sivdnieapmi</i> – riter knyttet til overnattings- plass og bosted .....	25
2.4.2. <i>Vitkat</i> – å be om fred / jordfestelse .....	26
2.4.3. Å gi litt mat eller drikke .....	27
2.4.4. Ønske og takkeformuleringer til beitelandet .....	27
2.4.5. <i>Sivdnieapmi</i> i forbindelse med reiser .....	29
2.5. Joik som kommunikasjon med naturen – å ære naturen .....	30
2.6. Sieidi, “jorddyrkelse” og naturens “kraftaspekt” .....	31
2.7. Runebomma .....	33
2.8. <i>Luonddujiena guldalit</i> – å lytte til naturens stemme .....	34
2.9. “Den som tror på diidaer, må leve etter diidaer” .....	36
2.10. “Jesus forkastet ikke jødernes hellige rensesskikker” .....	38
2.11. “Vi tjener begge deler” – ritenes to retninger .....	38
2.12. “Du kan selvfølgelig tro mer på Ham...” – Gud og naturen .....	41
2.13. Adams og Evas barn – de underjordiskes plass i skaperverket .....	43
2.14. En erfaringsbasert åndelighet .....	45
<b>3. Noen helhetsperspektiver på kildematerialet .....</b>	<b>47</b>
3.1. Naturforståelse og verdensbilde .....	47
3.2. Naturetikk og livsfilosofi .....	48
3.3. <i>Boazolihkku</i> – reinlykke .....	49
<b>4. Teologisk tolkning .....</b>	<b>53</b>
4.1. Menneskets plass i naturen – samiske og bibelske modeller .....	53
4.2. Å ta liv uten å krenke livet – riter som håndterer dilemmaet ved å ta liv .....	58
4.3. <i>Ipmila láhjit</i> – naturens sakramentale karakter og “takke-teologi” .....	62
4.4. En teologi knyttet til de underjordiske .....	63
4.5. Kristologi og frelsesforståelse i møte med naturens kraftaspekt .....	66
4.6. Bekjennelsen “Kristus er Herre” som orienteringspunkt .....	68
<b>5. Avsluttende refleksjoner .....</b>	<b>71</b>

<b>Del II: Lytt til hjerteslagene fra Jupmels simle!</b> .....	75
<b>1. Innledning</b> .....	75
<b>2. Anders Fjellner – Samenes Homér</b> .....	79
<b>3. Sagan om Beijves solskatt</b> .....	83
3.1. Skapelsen .....	83
3.2. Den første gode tiden .....	83
3.3. Atjjis'ene og Njavvis'ene .....	84
3.4. Den onde tidens begynnelse .....	85
3.5. Ondskapen tar overhånd – Jupmel vender jorden .....	85
3.6. Beijen-neitas forbønn – Batje og Nanna – Beijves solskatt .....	87
<b>4. Kildekritisk gjennomgang av sagaen</b> .....	89
4.1. Kildekritiske kommentarer til enkeltpunkter .....	90
4.2. Konklusjon på den kildekritiske gjennomgangen .....	95
<b>5. Tolkning og teologisk anvendelse</b> .....	97
5.1. Hva konstituerer livet? – Reinen og solen .....	97
5.1.1. Reinen – livskilden knyttet til jorden .....	98
Offermotivet .....	99
Enhetsmotivet .....	100
Formidlermotivet .....	101
5.1.2. Solen – livskilden knyttet til himmelkreftene .....	103
5.1.3. Beijves relasjon til Jupmel, verden og menneskene .....	104
5.2. Hvorfor er ikke verden bare god? – Kolonisering .....	106
5.3. Hvor finner man det hellige? – Det hellige fjellet .....	110
5.4. Jupmels simle og Beijve – en teologisk betraktning .....	111
<b>Litteratur</b> .....	117

## FORORD

Denne oppgaven har blitt til med utgangspunkt i en 3 måneders studiepermisjon høsten 2002 knyttet til en individuelt tilpasset SPP 3-modul i Presteforeningens etterutdanningsprogram.

Mitt ønske med denne SPP-3 modulen var å jobbe teologisk med samisk åndelighet knyttet til naturen. Da få fagteologer har kompetanse innenfor dette området, har hjelpen og støtten fra førsteamanuensis Roald E. Kristiansen ved Institutt for religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø, vært uvurderlig. Han var min konsulent da modulen ble utformet i forbindelse med permisjonssøknaden, og han har vært min veileder gjennom hele skriveprosessen. Det siste viste seg å ta lenger tid enn planlagt, bl.a. fordi jeg fikk tilgang på et langt mer omfattende materiale enn jeg hadde forestilt meg. Mesteparten av oppgaven er skrevet høstsemesteret 2002 og våsemesteret 2003. Etter det ble imidlertid manuset liggende uferdig til jeg gjenopptok skrivingen november 2004 og fullførte oppgaven februar 2005. En viktig grunn til at jeg nå er i havn, er Roalds oppmuntring om å fullføre prosjektet.

Mest av alt vil jeg likevel takke mine informanter fra Kautokeino, Karasjok og Tana som høsten 2002 velvillig delte sine kunnskaper og erfaringer vedrørende samisk åndelighet knyttet til naturen. Å lytte til dem føltes på mange vis som "å sitte ved Gamaliels føtter". Det gav meg innblikk i et stort tradisjonsmateriale, og jeg føler en ydmykhet over å skulle forvalte dette i fortsettelsen. Jeg håper jeg makter å gjøre det på en måte som informantene, og alle andre som er en del av denne tradisjonen, kan kjenne seg igjen i.

Til sist vil jeg takke min kone, Helen, som hele tiden har støttet meg og gitt meg følelsen av å holde på med noe viktig.

Deatnu / Tana, 14.02.2005

Tore Johnsen





## Samisk teologi: en aktuell utfordring

Det er et stort behov for teologisk arbeid med samiske temaer. Denne oppgaven innebærer et forsøk på dette i forhold til en bestemt tematikk; nemlig samisk åndelighet knyttet til naturen. I denne oppgaven har jeg valgt to forskjellige innfallsvinkler til temaet. I den første hoveddelen (DEL I) tar jeg utgangspunkt i nålevende, åndelige tradisjoner og skikker knyttet til naturen blant samer i Indre Finnmark. Jeg gir her en fremstilling av tradisjonsstoff jeg har fått tilgang på gjennom intervjuer og gjør dette materialet til gjenstand for teologisk refleksjon. I den andre hoveddelen (DEL II) er utgangspunktet en bestemt fortellingscyklus, *Sagan om Beijves solskatt*, som enkelte har antatt er basert på historisk, nedtegnet mytestoff bl.a. forbundet med den samiske presten Anders Fjellner. Etter en kildekritisk drøfting av dette materialet, forsøker jeg å hente frem noen grunnleggende teologiske motiver fra materialet. Det samlede målet med dette studieprosjektet er å bidra til arbeidet med å utvikle samisk, kontekstuell teologi.

### Veien fram mot dette studieprosjektet

De første par årene av min studietid fikk jeg delta i en samisk gruppe som var tilknyttet et internasjonalt teologisk prosjekt initiert av Kirkenes Verdensråd kalt "Theology of Life". Vår gruppe var koordinert av Samisk kirkeråds generalsekretær, og vi skulle jobbe med et skapelsesteologisk tema ut fra vår samiske kontekst. Vi fikk tildelt temaet "Vi bekjenner at jorden hører Herren til!", og prosjektet (1993-1995) ble for meg starten på en mer bevisst teologisk tilnærming til samiske tradisjoner knyttet til naturen.<sup>1</sup>

Jeg ble på denne tiden også opptatt av hva som er gjort på dette feltet blant andre urfolk. Det resulterte i et 3 måneders studieopphold i 1996 blant kristne indianere i Canada. Møtet med deres historier og den kontekstuelle teologien jeg fant der ble sterk, og det gav nye og spennende innfallsvinkler til arbeidet med kontekstuell teologi i Sápmi. Dette ble derfor

---

<sup>1</sup> Det ble gitt ut et hefte med artikler som et resultat av dette prosjektet: *Vi bekjenner at jorden hører Herren til*. Oslo: Samisk kirkeråd, 1996. Undertegnede har skrevet to av artiklene i dette heftet.

temaet for min spesialavhandling i teologi.<sup>2</sup> Der har jeg beskrevet hvordan kristne indianere i dag er opptatt av å knytte positive forbindelser til sine tradisjonelle religiøse tradisjoner. De holdt fast på at Gud hadde vært til stede i sitt folks historie også før misjonærene kom. “Noe har også våre forfedre forstått av det Gud ville åpenbare av seg selv”, hevder de. Noen vil derfor si at Kristus kan fremstå som oppfylleren og korrigereren av deres religiøse tradisjoner, i analogi med hvordan de første kristne forstod Jesu rolle i forhold til jødens hellige skrifter, tradisjoner og skikker. Mange av de kristne indianerne jeg møtte så det som nødvendig å løfte fram det gode i sine religiøse tradisjoner og la disse få bekreftelse i evangeliet – ikke minst på grunn av den destruktive måten kristendommen var innført på blant dem og den bitterheten dette hadde skapt i forhold til kirkene.

Det arbeidet jeg nå holder på med, står i direkte forlengelse av det arbeidet jeg har nevnt ovenfor. Gjennom spesialavhandlingen utviklet jeg en teologisk grunnlagstenkning i forhold til å arbeide med kontekstuell teologi i en samisk sammenheng. Blant mine hovedkonklusjoner var behovet for å styrke en samisk, kristen identitet og at en *kulturpositiv* tilnærming vil være vesentlig for utviklingen av en samisk kontekstuell teologi. Min påstand var at store deler av samisk kultur var blitt tabubelagt i kristningsprosessen, og at samisk kirkeliv fortsatt hemmes av at samer ser sin egen kultur gjennom andres briller. Jeg hevdet derfor at det er essensielt for utviklingen av samisk teologi, at samer våger å nærme seg sine egne kulturelle og åndelige tradisjoner med større åpenhet for at disse kan ha relevans og virke berikende for kristen tro. Å tilrettelegge et positivt møte mellom samisk tradisjon og kristen tro ville derfor være vesentlig for å styrke identitetsaspektet i samisk kirkeliv. Det teologiske grunnlaget for en slik tilnærming mente jeg å finne i kristen skaper- og inkarnasjonstro. Gjennom den kristne *skapertroen* kan vi holde fast på at Gud var til stede i samisk kultur også før misjonærene kom. Gjennom den kristne *inkarnasjonstroen* kan vi holde fast på at Gud ønsker å “inkarnere” evangeliet også i den samiske kultur – og at han på skjulte måter har gjort det.

Tiden er nå moden for å ta opp tråden fra dette arbeidet og gå noen skritt videre. I dette studieprosjektet har jeg derfor ønsket å bevege meg fra det prinsipielle til det konkrete gjennom å anvende innsiktene fra min spesialavhandling på helt konkret tradisjonsmateriale.

---

<sup>2</sup> Johnsen, Tore: *In the Circle of Life – analyse av nordamerikansk urfolksteologi og vurdering av dens overføringsverdi til en samisk kirkelig kontekst*. Oslo: Menighetsfakultetet, 1997. Prosjektet ble gjennomført som et forskningsprosjekt under Norges Forskningsråd under feltet samiske studier / samisk forskning.

Målet har vært å finne positive forbindelseslinjer mellom samiske kulturelle-åndelige tradisjoner og kristen tro, og forsøke å bruke disse aktivt i utviklingen av en samisk kontekstuell teologi.

### **Kontekstuell teologi - tro og identitet**

Kontekstuell teologi betegner både et bestemt fokus i teologien og en bestemt måte å arbeide teologisk på.<sup>3</sup> For dem som er ukjent med begrepet skal jeg kort skissere hva dette handler om. “Kontekst” betyr “sammenheng”, og kontekstuell teologi handler om å rette oppmerksomheten mot *samsillet* mellom kristen tro og de konkrete sammenhengene denne troen alltid uttrykkes innenfor. For å utdype det noe, kan man si at begrepet “kontekstuell teologi” springer ut av bevisstheten om at kristen tro alltid må *gjøres gjeldende og uttrykkes* innenfor bestemte kulturelle, sosiale og historiske sammenhenger eller kontekster. Dette handler dypest sett om *inkarnasjonsteologi*: Ordet må bli menneske (Joh 1,14). Eller sagt med andre ord: troen uttrykkes alltid i konkret menneskelig liv. Et menneske tenker, føler, lengter, erfarer, søker mening og uttrykker seg innenfor eller gjennom bestemte språk og kulturer, i møte med bestemte sosiale kontekster og i rammen av bestemte historier. Dette gjelder selvfølgelig også troen. Sett med utgangspunkt i enkeltmenneskets selvopplevelse kan man derfor si at kontekstuell teologi berører sammenhengen mellom *tro og identitet* i menneskets erfaring.<sup>4</sup>

Selv om begrepet kontekstuell teologi er relativt nytt, er selve saken, det at kristen tro alltid finner sin utforming i møte med bestemte kontekster, noe som hele kirkehistorien bevitner. Dette er imidlertid en innsikt som man ofte *ikke* har vært seg bevisst opp gjennom historien. Det *nye* med kontekstuell teologi er derfor den *teologiske bevisstgjøringen* omkring denne typen problemstillinger og de konsekvensene dette har fått for *måten man arbeider på teologisk*.

---

<sup>3</sup> For en grundigere innføring i kontekstuell teologi, se: Bevans, Stephen B: *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992

<sup>4</sup> Jf. Bediako, Kwame: *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*. Carlisle: Regnum Books, 1992



# DEL I

***“Mis lea luonddukristtalašvuohta!”***

***”Vi har naturkristendom!”***

*- Samisk naturteologi på grunnlag av  
nålevende samiske åndelige tradisjoner knyttet til naturen*

## **1. Innledning**

### **1.1. Temaet sett fra reingjerdet på Čorgaš**

Čorgaš, eller Nordkyn, som området heter på norsk, er den nordligste delen av den brede landtunga som skiller Laksefjorden og Tanafjorden fra hverandre. Kun et smalt, flatt eid forbinder halvøya med fastlandet og forhindrer området fra å være en stor øy ut mot ishavet. Dersom du passerer dette eidet på vei nordover, har du samtidig kommet inn i sommerbeitet til distrikt 9, en av de to reindriftssidaene fra Polmak reinbeitedistrikt.

Jeg besøkte denne siidaen et par dager under kalvemerkinga høsten 2002, og under en ledig stund ved reingjerdet kom jeg i samtale med en ung, kvinnelig reindrifutøver. Hun visste godt hvem jeg var og lurte selvfølgelig på hva jeg gjorde der. Jeg fortalte at jeg hadde studiepermisjon og var opptatt av å snakke med folk om samiske, åndelige tradisjoner og skikker, spesielt knyttet til naturen. Jeg fortalte at jeg mente samiske tradisjoner kunne være en ressurs i forhold til en vestlig kristendom som jeg opplevde som fattig på uttrykk for

menneskets forhold til naturen. Etter en stund med ettertenksomhet svarte hun omtrent slik: “Ja, er det ikke slik at kirka har vært mest bondekultur?” Og så hun la til: “*Mis lea luonddukristtalašvuohta!*” – “*Vi har naturkristendom!*” Så vendte hun tilbake til arbeidet.

Denne korte samtalen fant sted helt i starten på mitt feltarbeid i tilknytning til dette studieprosjektet. Etter hvert som høsten skred frem, og jeg fikk samtalt med flere, ble det mer og mer klart for meg hvor treffende akkurat denne kommentaren skulle bli på hva jeg skulle finne i fortsettelsen. - *Mis lea luonddukristtalašvuohta!* - *Vi har naturkristendom!*

## **1.2. “Den som glemmer Det store fellesskapet blir en čude” – temaets aktualitet for det samiske samfunnet**

Jeg er ikke alene om å tro at den samiske kulturen gjennomlever en skjebnetid med tanke på framtidig overlevelse. Det er mange som ser det, og som kjemper for å bevare sine samiske språk, håndverkstradisjoner, tradisjonelle næringer osv. Dette kommer klart til uttrykk i den offentlige, politiske debatt, og det er i dette perspektivet man må forstå den pågående diskusjonen om rett til land og vann i Sápmi.

I den forbindelse har det samiske samfunnet vært nødt til å gå inn på en rettighetsdebatt som storsamfunnet i stor grad har lagt premissene for. Jeg mener denne diskusjonen er nødvendig og rettmessig, men jeg er samtidig bekymret for at en ensidig rettighetsretorikk i forhold til naturen i det samiske offentlige rom på sikt kan bidra til å underminere tradisjonelle samiske verdier knyttet til naturen. Med dette vil jeg ikke på noen måte si at rettighetsdebatten bør avblåses fra samisk side, men at denne må balanseres med et annet perspektiv.

Jeg personlig tror at den samiske kulturen gjennomlever en skjebnetid med tanke på kulturens *åndelige* forankring. Min påstand er at en åndelig forståelse av virkeligheten alltid var selve ankerfestet for de mest sentrale verdiene i samisk kultur, en kultur som var knyttet til og sprang ut av naturgrunnlaget. Mitt spørsmål er hva som skjer med samisk kultur den dagen dette åndelige perspektivet på naturen forvitrer helt. Hvem blir vi da?

I en av scenene fra den samiske filmen *Ofelas* sitter filmens helt, den unge Áigin, alene i lavvuen sammen med noaidien Ráste.<sup>5</sup> Resten av siidaen har flyktet til kysten fordi de vet at det onde røverfolket, čuđene, er på anmarsj. Dette er rammen for den åndelige visdommen som noaidien så formidler til Áigin. Ráste forteller ham hvordan vi alle er knyttet til Det store, evige fellesskapet med ubrytelige bånd. Han peker ut i luften og sier at båndene er der mellom dem og teltduken. Men Áigin forstår ikke hva han mener. Da griper plutelig noaidien Áigin og legger hånden så hardt over munnen hans at han ikke får puste. “Ser du dem ennå ikke?” spør noaidien og sier: “Men nå kjenner du at det er noe. Du ser ikke luften, men du er knyttet til den med ubrytelige bånd. Slik er alt knyttet sammen med uløselige bånd.” Så slipper han Áigin. Da Áigin har fått tilbake pusten, fortsetter Ráste: “Min kjære sønn, du kan ikke rive deg løs fra helheten. Men du kan glemme at du er knyttet til den. *Men da blir du til en čuđe*, et menneske som har gått seg bort, på vei mot sin egen undergang.”

Den som glemmer Det store fellesskapet blir til en čuđe! I denne scenen har filmskaper Nils Gaup forsøkt å fange opp essensen i den samiske åndelig tradisjonen, i alle fall slik jeg tolker den. Og med denne grunnleggende visdommen i tankene kunne vi kanskje med Jesu ord stille følgende spørsmål inn i dagens samiske samfunn: “Hva hjelper det om man vinner hele verden, men taper sin sjel?” Eller sagt med andre ord: Hva er det som står på spill for det samiske samfunnet dersom vi taper det åndelige ankerfestet for vår kultur?

Den åndelige kunnskapen som det samiske samfunnet har hatt i forhold til naturen, har i stor grad blitt forvaltet internt, godt beskyttet for storsamfunnets latterliggjøring, mistenkeliggjøring eller regelrette forfølgelse. Det er forståelig og har nok vært en klok strategi i store deler av historien. Spørsmålet er om dette er en strategi som tjener det samiske samfunnet i fortsettelsen?

Tidligere ble disse tradisjonene i stor grad overlevert og innlært i rammen av tradisjonell næringsutøvelse knyttet til naturgrunnlaget. Slik er det nok til dels fortsatt, men denne arenaen har i dag blitt redusert til en brøkdel av hva den engang var. Moderniseringen har grepet langt inn i det samiske samfunnet, og de aller fleste av oss henter sitt levebrød fra andre ting enn tradisjonell næringsutøvelse. Dette drar uten tvil i retning av en

---

<sup>5</sup> “Noaidi” er det samiske ordet for “sjaman”.

fremmedgjøring, ikke bare i forhold til naturgrunnlaget, men i forhold til den åndelig-kulturelle tradisjonen som helhet.

Det synes derfor som om denne tradisjonsformidlingen er i ferd med å stoppe helt opp i en stadig større del av Sápmi. “*Go mun jámán, de manná dohko.*” “Når jeg dør, så forsvinner den.” Slik svarte en eldre same i Karasjok meg da jeg spurte om vi mistet noe hvis vi sluttet å praktisere en bestemt skikk vi nettopp hadde samtalt om. Han hadde selv lært den i sin oppvekst og holdt den fortsatt i hevd. “Når jeg dør, så forsvinner den.” Det var en slags stille resignasjon i forhold til den nye tiden, og han la til: “Slik har tiden forandret seg. De gamle skikkene forsvinner. Det er sikkert.”

Hva er det som har skjedd? Er det de gamle som har sluttet å fortelle, eller er det de unge som har sluttet å lytte og spørre? Det kan vi jo spørre oss selv om. Uansett, våre forfedre var uhyre varsomme i sin ferdsel i naturen. Men hvilken vei går vi? Hvor er det samiske samfunnet om 50 – 100 år? Er vi i ferd med å glemme at vi alle er en del av Det store fellesskapet? Er også vi i ferd med å bli čuđer?

Heldigvis lever en del av den åndelige kunnskapen knyttet til naturen fortsatt. Noen steder er de som kunne fortelle allerede døde, men bruddstykker og fornemmelser sitter fortsatt igjen hos dem som husker dem. Andre steder husker de eldre hva de i sin oppvekst lærte av sine gamle. Noen har levd etter det et helt liv, og noen har gitt det videre til sine etterkommere. Noe av mitt ønske med dette studieprosjektet har vært å kunne gi noen av disse anledning til å komme til orde og formidle det de vet. Jeg er takknemlig for alle som velvillig har delt av sine tanker, sin kunnskap og sine erfaringer, og jeg håper jeg makter å yte dem rettferdighet gjennom den fremstillingen jeg skal forsøke å gi i fortsettelsen.

Til sist, noen vil kanskje bli overrasket, eller til og med provosert av at jeg som prest beveger meg inn på dette området. På den ene siden, vil kanskje noen spørre: Med hvilken rett nærmer kirken seg slike tradisjoner etter å ha forsøkt å nedkjempe dem i århundreder? Til dem som skulle komme med denne typen motforestillinger vil jeg svare slik: Det er sant. Kirken forstått som en ikke-samisk maktinstitusjon, bør vokte seg vel for å tilrøve seg samiske åndelige tradisjoner! Det er imidlertid noe ganske annet å innrømme samiske kristne, på lik linje med alle andre samer, en rett til å forstå seg selv i forhold til sitt folks tradisjoner. Denne retten kan ingen ta fra oss.



På den andre siden vil kanskje noen ut fra et uttalt “kristent” ståsted være skeptiske og si at dette er å bevege seg bort fra kjernen i sann kristendom. Jeg vil ikke være så rask med å gi dem rett i det. Skaperens og skapelsens mysterium rommer alltid mer enn vi tror, og kristne har ofte tatt avstand fra en mengde ting i kristendommens navn fordi de har hatt en for snever visjon av Skaperen, Kristus og Helligånden. Mitt håp for det jeg i fortsettelsen skal presentere, er at det kan skape gjenkjennelse og inspirere til en revitalisering av samiske, åndelig verdier knyttet til naturen innenfor samisk kirkeliv.

### **1.3. Litt om feltarbeidet, informantene og temaet**

Intensjonen med mitt feltarbeid var å få samiske informanter til å fortelle om samiske åndelige tradisjoner knyttet til naturen. Utvalget av informanter var fra Kautokeino, Karasjok og Tana, og hovedvekten av informantene var knyttet til reindriften. Materialet nedenfor gir derfor først og fremst innblikk i samiske tradisjoner knyttet til dette geografiske området og til reindriftsmiljøet i særdeleshet. Da jeg ikke sitter med materiale på dette fra andre samiske områder, kan jeg ikke uttale meg om hvorvidt de tradisjonene jeg har fått beskrevet er spesielle for denne samiske konteksten eller om de også kan gjenfinnes i andre samiske områder. Når jeg i fortsettelsen omtaler “samiske tradisjoner”, refererer jeg derfor til samiske tradisjoner innenfor denne konteksten med mindre annet er presisert i teksten.

I løpet av to feltarbeidsturer i Finnmark høsten 2002 intervjuet jeg i alt 18 informanter. På den første runden med feltarbeid intervjuet jeg informanter fra Tana og Karasjok, den andre feltarbeidsturen intervjuet jeg informanter fra Kautokeino. Alle intervjuene er gjennomført på nordsamisk. 8 av disse intervjuene er tatt opp på bånd, og jeg sitter igjen med ca. 8 timers opptak. De øvrige intervjuene har jeg notert ned etter at intervjuene har vært avsluttet. Skjemaet nedenfor viser informantenes fordeling i forhold til kommune, tradisjonell nærings-tilknytning og kjønn. Alder fremkommer ikke av skjemaet, men informantene har vært i aldersgruppen fra ca. 45 til ca. 85 år.

	Deatnu / Tana		Kárášjohka / Karasjok		Guovdageaidnu / Kautokeino		Totalt
	Kvinner	Menn	Kvinner	Menn	Kvinner	Menn	
<b>Reindrifts-samer</b>	1	1	1	2	5	2	<b>12</b>
<b>Bofaste innlandsamer</b>	1	3		1		1	<b>6</b>

Som det går frem av skjemaet er det en overvekt av informanter fra reindriftsmiljøet. Det skyldes at jeg antok at det levende tradisjonsstoffet var lettest tilgjengelig i dette miljøet, og at det dermed var mest hensiktsmessig å starte der, ikke minst fordi jeg hadde en relativ knapp studiepermisjon til rådighet. Det tradisjonsstoffet som blir beskrevet i denne oppgaven er derfor først og fremst hentet fra reindriften, men ikke bare derfra. Hovedvekten av viktige informanter er fra Karasjok og Kautokeino. Noe av stoffet fikk jeg dessuten bare spurt informanter fra Kautokeino om da intervjuene her ble gjennomført på et senere stadium, og jeg i mellomtiden hadde fått kunnskap om flere relevante temaer.

Uansett, dette betyr ikke nødvendigvis at det jeg kommer til å beskrive utelukkende hører hjemme i det reindriftssamiske miljøet, eller at disse tradisjonene utelukkende hører hjemme i Karasjok og Kautokeino. Noe av tradisjonsstoffet har jeg også hørt fra samer med annen tilhørighet. Jeg har i denne sammenhengen lyst til å legge til at det ville vært like interessant å samle tradisjonsstoff blant bofaste samer i innland og kyst, og jeg håper at dette også kan bli gjort en gang i framtiden.

Hva gjelder kjønnsfordelingen så er 8 kvinner og 10 menn intervjuet. Blant nøkkelinformantene er kjønnsfordelingen nærmest identisk med en liten overvekt av kvinner fra reindrifta. Jeg hadde kanskje forventet at kvinner og menns tradisjoner var knyttet til litt forskjellige livsområder. For eksempel spurte jeg en del kvinner om tradisjoner knyttet til barsel, fødsel etc. Her hadde de ikke noe å fortelle, kanskje fordi jeg var mann? Det mest slående med henhold til kjønn var derfor at mennene og kvinnene i relativt stor grad hadde det samme å fortelle. Av denne grunnen har jeg i størst mulig grad unnlatt å angi kjønn i teksten, dette for at informantene skal forbli mest mulig anonyme.

Hvordan har min rolle som prest virket inn på hva som har blitt fortalt til meg og hvordan stoffet har blitt fremstilt? Det er et spørsmål som er verdt å reflektere over. Kirken har som

kjent ofte satt seg til doms over den samiske, åndelige tradisjonen, og fra samisk side har man derfor ofte beskyttet seg mot for mye innsyn i disse spørsmålene. Jeg ser derfor ikke bort fra at informantene kan ha holdt ting tilbake eller lagt spesiell vekt på en “kristen” fortolkning av de tradisjonene de har fortalt om. På tross av disse mulige forbeholdene ble jeg imidlertid overrasket over hvor mye informantene var villige til å dele. I et enkelttilfelle fikk jeg faktisk følelsen av at rollen som prest faktisk var en fordel. En informant gav direkte uttrykk for at det var sterkt å få fortelle om dette til en prest som så verdien i de samiske tradisjonene. Jeg tror en viktig tillitsbyggende faktor i møte med informantene var at jeg selv er same, at samtalene gikk på samisk og at kontaktene ble etablert gjennom tidligere bekjentskaper.

En annen grunn til at jeg var spent på i hvilken grad folk var villige til å dele, handlet ikke om min person, men om den type kunnskap jeg etterspurte. Dette handler nemlig om en type kunnskap som tradisjonelt har vært forvaltet internt i det samiske samfunnet. Det har vært en måte å beskytte seg selv og sin egen tradisjon på. De tradisjonene jeg skriver om i denne oppgaven representerer derfor det jeg vil kalle for en “skjør kunnskap”. Den er skjør i den forstand at det dreier seg om kunnskap som står i fare for å forsvinne. Den er dessuten skjør fordi den er nært knyttet opp til enkeltpersoners og fellesskaps *intimsfære*; nemlig deres identitetsopplevelse og åndelige erfaringer.

For meg har det et etisk aspekt å gjøre denne kunnskapen tilgjengelig for storsamfunnet. Greier jeg å formidle tradisjonen på en måte som viser den nødvendige respekt, gjør at den blir forstått og tatt i mot? Underveis i skriveprosessen følte jeg på dette dilemmaet, og jeg hadde behov for å ha en dialog med flere av informantene om dette. Flere av dem kjente nok selv på problemstillingen, likevel var ingen i mot at jeg skulle skrive om dette. Flere konkluderte med at det i dag er nødvendig å få nedskrevet disse samiske tradisjonene slik at de ikke dør. Noen nevnte dessuten at samene selv nå har begynt å gjøre slike tradisjoner til gjenstand for forskning, og at det derfor ikke kunne være verre om jeg gjorde det samme.

#### **1.4. “Rituell praksis” som tilnærming**

Hva er den mest fruktbare tilnærmingen når man ønsker å få innblikk i den folkelige åndeligheten knyttet til naturen? Det finnes sikkert ikke noe fasitsvar på det, men i mitt

feltarbeid ble *rituell praksis* knyttet til samers tradisjonelle næringsutøvelse, ferdsel i naturen osv. valgt som innfallsvinkel. Følgende antakelser lå til grunn for dette valget.

For det første hadde jeg en forestilling om at riter *avspeiler grunnleggende oppfatninger av virkeligheten*, som for eksempel menneskets forhold til naturen, “overnaturlige” fenomener, det guddommelige osv. Tanken var at ritene har et implisitt innhold, og at de rent metodisk kan fungere som inngangsport til en bakenforliggende, åndelig virkelighetsforståelse. For det andre antok jeg at en betydelig del av samers rituelle praksis i forhold til naturen med stor sannsynlighet står i *kontinuitet med en eldre samisk tradisjon*. For det tredje visste jeg at også *kristne* symboler ble brukt, i alle fall i noen av disse ritene. Dette gav en fornemmelse av at slike riter kunne være et felt hvor *samer selv har tilrettelagt møtet mellom samiske og kristne tradisjoner*.

På grunnlag av slike antakelser var jeg spent på om jeg ville finne informanter som hadde noe å fortelle, og jeg var spent på i hvilken grad ritenes, og evt. andre tradisjoners meningsinnhold var klart for dem. I intervjuene tok jeg gjerne utgangspunkt i en rite som jeg visste eksisterte i det reindriftssamiske miljøet og spurte informantene om de kjente denne, liknende skikker eller eventuelt andre tradisjoner som på en eller annen måte synliggjorde samisk åndelighet i forhold til naturen. Riten jeg tok utgangspunkt i var kjent blant svært mange. Derfor kom informantene som regel raskt i gang med å fortelle, og beveget seg etter hvert mer inn i fritt valgte emner. Intervjuene var ofte samtalepreget og jeg fortalte også om ting jeg hadde hørt om.

## 2. Fremstilling av intervjumaterialet

### 2.1. Riter knyttet til reinens gevir og skjelett

#### 2.1.1. *Russestit áksána* – rite i forbindelse med slakting

I reindriffta finnes det en rite i forbindelse med slakting av rein. Når geviret er sagd av hodet, skraper man med kniv eller øks bort hjernemassen på innsiden av *áksi* (den lille hodeskålen som hornene er festet til). Deretter skal man risse korstegnet på innsiden av denne skåla før man legger *áksán* (det avskårne geviret) til sides. Denne riten var kjent blant mine informanter med tilknytning til reindriften både i Kautokeino, Karasjok og Tana, og det var med utgangspunkt i denne skikken jeg gjerne innledet mine intervjuer.

Bare et par av informantene svarte at de ikke hadde fått forklart betydningen av denne riten, bare at den skulle gjøres. De aller fleste kunne imidlertid gi en nærmere forklaring av riten, og samlet sett berørte deres forklaringer tre aspekter: For det første handlet det om å *bures-sivdnidit* (velsigne). Mens man korset i geviret kunne man i tankene knytte en enkel velsignelse / bønn til handlingen. Dette var en velsignelse av *luonddu láhjit* (naturens gaver) eller *Ipmila láhjit* (Guds gaver), her forstått som reinen eller reinkjøttet. Det andre aspektet i riten var at den samtidig var uttrykk for *giitevašvuohta* (takknemlighet) for disse gavene. Det tredje aspektet var at tanken om *regenerasjon* eller *ettervekst* helt tydelig var knyttet til denne skikken.

For en av informantene syntes regenerasjonstanken å være knyttet til det dyret som nettopp var slaktet, og han uttrykte dette på to forskjellige steder i intervjuet. Den første gangen sa han det slik: “*Dat lea nugo buressivdnádus galggai dan bohccui ahte galgá šaddat fas go nie buressivdnit.*” (“Det er som en velsignelse skulle over den reinen slik at den igjen skal vokse når vi velsigner slik.”) Hos andre var også tanken om regenerasjon tydelig, men da slik at tanken om ettervekst ikke var knyttet til den samme reinen, men et ønske om at en eller flere nye rein måtte komme i den slaktede reinens sted.

Bare én av informantene risset korset *én gang* i hodeskålen, og denne hadde for øvrig en annen forklaring på innholdet i riten enn det som er nevnt ovenfor. Informanten mente at korset ganske enkelt forklarte at reinen var død.

De andre, som hadde lært at korset skulle risses *tre ganger*, fortalte at det betydde at det skjedde i Den treenige Guds navn eller De tre personers navn, Den allmektige osv. ... I denne sammenheng kunne det derfor være vanlig å si, dvs. oftest bare i tankene: “*Áhči ja Bártni ja Bassi Vuoiŋja nammii*” (i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn). Dette kalles for øvrig å “*sivdnidit*” (velsigne, signe, be en bønn) eller “*sivdnideapmi*” (det å “*sivdnidit*”). En av dem som hadde lært å korse tre ganger, sa imidlertid at det var tilstrekkelig å korse bare en gang hvis man for eksempel hadde slaktet mye rein og det var behov for tidsbesparelse i arbeidet.

Jeg hørte også en interessant bemerkning som kunne tolkes dit hen at riten var *initiert* av Gud selv. Som en forklaring på hvorfor det ble korset i *áksi* (hodeskålen), spurte nemlig en av informantene meg om jeg hadde sett hvordan *áksi* så ut på innsiden. Det visste jeg ikke, og da forklarte personen at det fra naturens side var et kors der. Dette hadde *Ipmil Áhčči* (Gud Fader) satt der fra skapelsen som en påminnelse om at reinen skulle velsignes slik, ble det forklart.

### **2.1.2. Riter etter måltid knyttet til reinens knokler**

#### **Sivdnidit go doalvu dávtiid olggos – “*Sivdnidit*” når man går ut med beinrestene.**

Etter å ha fortalt om denne riten, gikk nesten alle informantene fra Kautokeino uoppfordret over til å fortelle om en annen skikk, en rite knyttet til beinrestene etter måltidet. Etter at man hadde spist reinkjøtt, har det vært vanlig å samle alle beinrestene i et stort fat. Disse ble så båret ut og lagt på et bestemt sted utenfor gamma eller teltet. Det skulle ikke legges sammen med annet avfall, men legges for seg på et sted hvor mennesker ikke tråkket. Dette var for ikke å krenke *Ipmila láhjit* (Guds gaver).

Hvis det var barn til stede, var det et av barna som fikk denne oppgaven. Når beinrestene ble lagt på det bestemte stedet, var det vanlig skikk å *sivdnidit*. I stedet for å bruke “i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn” kunne man i stedet bruke “*Jesus sivdnit!*” (“Jesus

skape! / signe!”). Begge deler går under betegnelsen *sivdnidit* / *sivdnideapmi*, og for små barn kunne det være enklere å si “*Jesus sivdnit!*”.

Det ble fortalt at det var populært blant barna å få utføre denne oppgaven. Tanken om ettervekst og reinlykke var nemlig også knyttet til denne riten, og man kunne formulere et ønske for seg selv. Etter at man hadde sagt for eksempel “*Jesus sivdnit!*”, ble det gjerne umiddelbart tilføyd et “... for at jeg i disse beinas sted måtte få mange rein”, eller noe liknende.

Noen av informantene understreket at velsignelsen som Gud gav gjennom denne riten, var *reell*. En eldre informant fortalte for eksempel hvordan ulven i tidligere tider kunne angripe flokken og at hun hadde sett reinkalver bli tatt foran øynene sine. Da hadde det gitt trygghet å vite at denne skikken gav en velsignelse som varte. Og det viste seg jo da de ikke ble fri for rein.

Beinrestene skal som nevnt *legges et bestemt sted*, men blant informantene var det litt ulik praksis på hvor disse skulle legges. En hadde lært at beinrestene skulle legges *beaivvi badjáneame guvlui* (mot soloppgangen), altså mot øst. En annen sa at det var avhengig av hvor det var gunstige plasser med hensyn til lavvoens plassering. Noen sa at man skulle legge beinrestene på gammens eller teltets *boaššubealde*,<sup>6</sup> dvs. på dens bakside, og da gjerne i en grop. I en familie var tradisjonen at beinrestene ble lagt i vierkrattet ved bekkekanten. Her var dessuten noe av begrunnelsen for stedsvalget at beinrestene blir raskere omdannet til jord der det er fuktig, og at det blir svært god vekst av det.

Det syntes som om alle informantene forutsatte at disse beinrestene ble gitt til hundene. Slik skulle også hundene få nyte godt av maten. Men, fortalte en informant meg, hundene var opplært til at beinrestene skulle spises på denne plassen, og de dro derfor ikke med seg beina rundt omkring på plassen. Denne skikken med å bære ut beinrestene hørte jeg bare om i Kautokeino. Det var imidlertid der jeg var sist, og jeg fikk ikke spurt om samme skikk fantes også i Karasjok og Tana.

---

<sup>6</sup> Det var for øvrig på teltets *boaššu*-side at den hellige døra var i gammel tid. Utenfor teltes *boaššu*-side sto også offerstativet (*luovvi*) som ble brukt ved offer.

### **En *diida*: margebeina skal kløyves helt for å unngå *guoržu*.**

Det finnes også en annen skikk, en *diida*, knyttet til bein, som også informanter fra Karasjok fortalte om. Man skal ikke la margebeina forbli hule. Selv om du har fått ut margen uten å kløyve beinet, skal beinet likevel kløyves. Grunnen er at du kan rammes av *guoržu* hvis du ikke gjør dette. Informantene hadde ikke helt entydige svar på hva *guoržu* var.<sup>7</sup> Det er i alle fall noe negativt, noe som kan bringe deg uhell eller ødelegge din reinlykke varig.<sup>8</sup> *Guoržu* ble også beskrevet i personifiserende retning. *Guoržu* kunne nemlig komme til å kikke ut gjennom hullet. Det er ikke bra. En beskrev dette med ord som “ond ånd”. Hos et par informanter ble dette knyttet til *stállu*,<sup>9</sup> som kunne bruke det hule margebeinet som kikkert og ta reinen din. En annen sa at *gáđas* (misunnelsen) kikker gjennom hullet.

Flere informanter gav uttrykk for at samme tanke også var knyttet til øyenhullene i reinhodet. Når man koker reinhodet, deles dette opp i flere deler. Et av stykkene man sitter igjen med er da den delen av kraniet hvor øyenhullene sitter. Dette beinet skulle også brytes for at ikke *guoržu* skal kikke ut av øyenhullet.<sup>10</sup>

Noen fortalte at de også hadde hørt dette i forhold til andre bein på reinen. En fortalte for eksempel at det av denne grunnen hadde vært vanlig å borre hull i hoftebeinet med kniven. Et par stykker fortalte dessuten at de gamle hadde sagt at også beina på klauvene skulle kløyves. “Hvis ikke kan de komme på dommedag og anklage deg for at du ikke har gjort det,” hadde en av informantene hørt i sin oppvekst.

Et par av informantene tok avstand fra denne skikken og kalte det en *diida*. Jeg vil forklare *diida*-begrepet i et avsnitt nedenfor. (pkt 2.9) I denne sammenhengen er det tilstrekkelig å si at disse informantene brukte ordet i retning av det vi på norsk ville kalle “overtro”. Dvs. dette var ingen åndelig skikk (i kristen forstand) i følge dem, og man gjorde rett i å ikke følge den.

---

<sup>7</sup> I Konrad Nielsens *Lappisk ordbok*, oversettes *guoržu* med “en som har “ondt øye”, en ulykkesfugl.” Nielsen, Konrad: *Lappisk ordbok : grunnet på dialektene i Polmak, Karasjok og Kautokeino*. Bind II. Oslo : Aschehoug, 1932-1962.

<sup>8</sup> Verbet *guoržoluvvat* som er en avledning av *guoržu*, oversettes av Konrad Nielsen nettopp med “bli gjenstand for overnaturlig innflytelse av uheldig art, så en mister reinlykken eller fiskelykken.” Jf. Nielsen. Samme verk.

<sup>9</sup> *Stállu* er en sentral skikkelse i den samiske sagntradisjonen. *Stállu* er samenes fiende. Han er stor og sterk, men dum, og man kan vinne over ham med list.

<sup>10</sup> Ringen eller hullet er ofte ansett som et kraftfokuserende symbol, dvs. det representerer ikke selv kraften, men er den utløsende faktor som åpner for den.



Mange kløyvde likevel fortsatt beina selv om de regnet seg som kristne, men kanskje ble det gjort vel så mye for skikken sin del. En del argumenterte dessuten for at det var lettere for hundene å gjøre nytte av beinene når de var kløyvd. Da ble det også raskere til jord igjen. Det var dessuten stygt å se et skallebein med to øyehull i. En gav likevel tydelig uttrykk for en respekt for *guoržu*-argumentet og ønsket ikke å utfordre *luonddu lágat*(naturens lover).<sup>11</sup>

## 2.2. Avliving av hunden – den kan anklage deg på dommedag

Under en samtale omkring skikken med å kløyve beina på klauvene (for at disse ikke skulle komme å anklage deg på dommedag), fortalte en informant meg om en annen forestilling knyttet til dommedag. Her dreide det seg om avliving av hunden. Hunden kan nemlig komme på dommedag og anklage deg dersom du har tatt livet av den på en uverdlig måte.

TJ: - Jeg har hørt at du også skal kløyve beinene på klauvene for at de ikke skal komme på dommedag og anklage deg og si: "Hvorfor kløyvde du ikke oss?" Har du hørt om det?

I: - Nei, jeg har ikke hørt at du skal gjøre slik. Men jeg har hørt at med andre dyr, med hunder, når du tar livet av dem, så skal du kvele dem på en fin måte, og ikke slå, for at den ikke skal komme til deg på dommedag og si: Hvorfor gjorde du slik mot ham? Og du gav ikke en gang brød før du tok livet av ham. Og liknende. Og slik skal man med dyr, med alle dyr, på en eller annen måte gi dem mat eller være god mot det dyret, for at det ikke på dommedag skal komme å klage på at jeg har gjort slik mot det. Jo, det hører til dommedag. Det har jeg hørt. I alle fall var det svært vanlig hvis du skal ta livet av en gammel hund. Man skal ikke behandle stygt. Man skal gi den å spise, og så føre den dit hvor du skal [avlive] den, og så oppevare den i jorda, i et hull. Du skal ikke begrave den akkurat, men legge den på et pent sted. Og den skal være der inntil den kommer..., og så kommer dommedag. Og så kommer hunden, og da klager den ikke, men sier at du har gjort dette gode mot den. Da kan den ikke klage på deg. Klage på dommedag. Jo, det har jeg hørt.

Denne forestillingen om at dyrene kan komme å anklage deg på dommedag for dårlig behandling, er for øvrig ikke utelukkende knyttet til avliving, men er også knyttet til hvordan man generelt behandler dyrene mens de er i live.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> En informant fortalte meg dessuten om en annen *diida* som handler om dyrebein som man finner i naturen. Disse skal ikke røres. De hører naturen til, eller til *eatman háldit* (de underjordiske) og hvis man har tatt disse beina, bør man legge dem tilbake der man tok dem fra.

<sup>12</sup> Turi, Johan: *Mui'talus sámiiid birra*. Uppsala: Almqvist & Wiksells. 1965. s. 68-69

### 2.3. Rite i forbindelse med hugging av trær

En av informantene fortalte at han i sin oppvekst hadde lært av sin bestefar en skikk knyttet til hugging av trær. Man skulle nemlig slå *tre ganger* med flatenden av øksa mot trestammen før man felte treet. Denne skikken fylte en praktisk funksjon da de gamle var opptatt av at man skulle fare frem ytterst varsom i naturen og derfor ikke felle unge, friske trær. De gamle trærne derimot hadde gjerne begynt å råtne i kjernen ved rotenden. Dette kunne høres når man slo med flatenden av øksa mot trestammen. På tross av denne praktiske funksjonen, opplevde likevel min informant at det også lå noe mer bak denne skikken. Vi hadde umiddelbar før snakket om skikken med å tegne korset i reinens gevir, og han knyttet tråder tilbake til dette og sa: “Og det er selvfølgelig å velsigne naturen på samme måte som reinen”. Siden det ble slått tre ganger, kunne det altså, i følge ham, dreie seg om en form for *sivdnideapmi* (det å “sivdnidit”).

En annen informant gav uttrykk for en tanke om at treet “skvatt” og ble mykere og derfor ble lettere å hugge. En annen igjen hadde hørt at det handlet om å “slå treet i svime” før man hugde det.<sup>13</sup> Disse to siste hadde imidlertid ikke hørt at det var tre ganger det skulle slås.

Resten av informantene som jeg snakket med om dette hadde ikke oppfattet at det fantes noen rite knyttet til felling av trær, men de hadde likevel alle lært å slå med flatenden av øksa mot stammen før man hugde treet. Dette gav de en praktisk begrunnelse, nemlig at bøss og småkvister, evt. rim og snø, skulle falle ned før man satte i gang med å hugge. Dette kan tyde på en rasjonalisering av en eldre rite, og at denne riten i dag representerer en glemt kunnskap for de fleste.

### 2.4. Riter knyttet til steder i naturen og bruk av landområder

Det har også vært vanlig å utføre riter i forbindelse med bruk av bestemte *steder og områder* i naturen. Det kan dreie seg om riter knyttet til overnattingssteder, ulike reinbeiteområder eller

---

<sup>13</sup> Johan Albert Karlstad skriver om dette: “En annen god skikk var å slå i hjel eller ta livet av et tre, før det blir hugd eller saga ned. Dette skulle være tjenelig hvis treet skulle nyttes som brensel i et åpent ildsted, som i en gamle eller sametelt. Blei det ikke først avliva, ville veden både sprake og sende ut gnister, som fort kunne ende i brann. Det er her nærliggende å tenke på den gamle religionen, hvor hele naturen og alle dens elementer var besjela og tillagt menneskelige egenskaper. Da folk tok å nytte ovner, blei det nærmest slutt på denne tradisjonen. Likevel har enkelte reingjeterer også i de siste årtier nytta “dødt” brensel i sine voktertelt.” Karlstad, Johan Albert: “Slutten på trommetida – og tida etter” i: *Ottar*. Populærvitenskapelig tidsskrift fra Tromsø Museum. 4/97. s. 24

steder langs flytteveien, og disse ritene retter seg i stor grad mot kreftene disse stedene forbindes med. Jeg vil i fortsettelsen gi en fremstilling av de ritene som ble fortalt meg av mine informanter.

#### **2.4.1. *Jearrat lobi* og *sivdnideapmi* – Riter knyttet til overnattingsplass og bosted**

Det har vært svært vanlig at riter har vært utført i forbindelse med overnatting. Det kan for eksempel dreie seg om at du skal overnatte i en fremmed gamme på fjellet, reise en *lávvu* eller *goahti* (telt) på et nytt sted eller overnatte under en berghylle. I slike sammenhenger er det vanlig å *jearrat lobi* (spørre om lov) til å overnatte der. “Å spørre om lov” handler da om å uttrykke at du har til hensikt å overnatte på dette stedet, og at du ønsker å bo / sove i fred der. Dette kan du enten gjøre i tankene eller ved å *humadit* (kommunisere / snakke) med stedet. Tanken er at dette stedet allerede er i bruk av de underjordiske, og at man risikerer å bli forstyrret i løpet av natten dersom man ikke spør om tillatelse til å overnatte der. Har man derimot spurt om lov, sier tradisjonen at man vil få fred. Denne typen rite kan også inngå i de nødvendige forberedelser på en tomt før man bygger et nytt hus.

Det er også vanlig å *sivdnidit* i denne forbindelse. Man kan da si “*Áhčči ja Bártni ja Bassi Vuoiŋŋa nammii*” (i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn) eller “*Jesus sivdnit!*” (Jesus (vel)signe) eller “*Golmma peršon nammii áiggun orrut ija dáppe*” (I de tre personers navn vil jeg overnatte her) eller lignende. Tanken er at dette gir en beskyttelse. I denne sammenhengen er det ikke uvanlig at også andre rituelle elementer knyttes opp til å *sivdnidit*. Man kan lese *Áhčči Min* (Fader Vår), og man kan *russestit*, dvs. tegne korsets tegn.

Her er eksempler på de formuleringene tre forskjellige informanter kunne bruke i en slik sammenheng:

Jeg bruker også å spørre naturen om lov når jeg samtaler: “Får ikke jeg sove her i natt? Jeg ønsker å overnatte her.” [...] Du skal spørre eller du skal kommunisere med det [stedet] enten i tankene eller med ord, med et par ord. Og når du har stanset opp der så skal du “*sivdnidit*”, så skal du si “i De tre personers navn” (*Golmma peršon nammii*).

”I Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn har vi nå satt opp dette teltet.”

”Jesus sivdnit” eller “I Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn stanser jeg her på dette stedet”

Et par informanter har fortalt at det har vært vanlig å tegne korstegnet *tre ganger* framfor seg før man setter foten inn i en øde gamle på fjellet. En av informantene hadde en svært konkret erfaring av beskyttelsen i dette (sammen med *sivdnideapmi* og *Áhčči min*) da han og en kamerat i uvær på fjellet var tvunget til å overnatte et sted hvor folk ikke brukte å få fred. En annen brukte å tegne korstegnet over senga før man la seg for å sove. En annen igjen fortalte om å korse seg på brystet før man gikk inn. Et par av informantene nevnte for øvrig at dette kan gjøres også andre steder enn på fjellet, for eksempel på et hotellrom i en storby.

Jeg spurte en informant om hva man gjør i de tilfeller der man likevel ikke får fred. Personen nevnte da at man ba de underjordiske om tilgivelse dersom man hadde forbrutt seg mot dem på et eller annet vis. Først etter dette ble andre løsninger prøvd.

Også andre midler har vært brukt for å beskytte seg mot farlige makter når man skal sove. Stål og sølv er metaller som tradisjonelt har vært forbundet med slike beskyttende evner (*šičella*). En kniv kunne for eksempel legges under hodeputa. Andre igjen har latt salmeboka ha denne funksjonen. For at det ikke skulle ta for stor plass i komsa, kunne om så et blad fra salmeboka gjøre samme nytten. Denne *šičella*-tradisjonen har ofte vært spesielt levende i forhold til barn, som ble ansett som spesielt sårbare da de stod i fare for å bli byttet med barn fra de underjordiske når de ikke var under oppsyn.

#### **2.4.2. Vitkat – Å be om fred / jordfeste**

Ufred knyttet til bestemte steder er imidlertid ikke bare knyttet til forestillinger om de underjordiske. Det kan også være knyttet til tanken om *jámehat* (dødninger), dvs. døde personer som går igjen, sjeler som ikke har fred. En av informantene fortalte en historie om en gamle hvor det var slik ufred. Årsaken var at en person hadde skåret seg og blødd i hjel der. Tradisjonen sier at der hvor blodet til en forulykket har rent i jorda, der vil det lett oppstå uro. Da bør man *vitkat* (innvie, jordfeste) på dette stedet. Det hadde da også skjedd i denne gamle, og det var blitt fred.

Denne typen fenomener er ikke bare knyttet til fjellet eller utmarka, men til steder generelt. *Vitkat* er også det begrepet som brukes om såkalt rensing av hus. En informant var blitt tilkalt i forbindelse med uro i et fjøs. Informanten hadde selv sett en grå kvinneskikkelse på vei ned mot fjøset. Da hadde plutselig skikkelsen forsvunnet i jorda og blitt borte. Personen som fortalte meg denne historien, hadde da sagt: “*Eatnamis don leat boahtán, eanan don galggat šaddat, eatnamis don galggat fasttain bajáščuožžilit duopmubeaivvi. Muhto dál don galggat oadđit eatnamis ja it galgga ráfehuhttit gean ge!*” (Av jord er du kommet, til jord skal du bli, av jorden skal du igjen oppstå på dommens dag. Men nå skal du sove i jorden og ikke forstyrre noen!) Det hadde blitt ro i fjøset siden. Informanten hadde imidlertid ikke fortalt den som bodde på stedet om synet av kvinnen. To informanter fortalte at det var vanlig å be om assistanse fra presten i forbindelse med uro i hus.

### 2.4.3. Å gi litt mat eller drikke

En informant, som ikke kom fra reindriften, husket i fra sin oppvekst skikken med å helle litt av kaffen i bålet og å ikke spise alt, men la noe bli igjen “til dyra”, som det ble uttrykt. Om denne kommentaren (til dyra) bare var en måte å omskrive skikken på, og å skjule at det dreide seg om noe annet, kan man bare undres på. Informanten syntes i alle fall å gi uttrykk for at det her dreide seg om “noe mer”, dvs. de underjordiske eller liknende.<sup>14</sup>

### 2.4.4. Ønske- og takkeformuleringer til beitelandet

Innenfor reindriften har det tradisjonelt vært viktig å komme overens med reinbeitelandet. Man har imidlertid ikke forholdt seg til reinbeitet som ett område, men forholdt seg til forskjellige områder som vinterbeitelandet, flytteveien, kalvingsområdet, sommerbeitelandet og andre områder av betydning for reinen. “Slike steder har beskyttelsesånder, som man må komme overens med på en eller annen måte.”<sup>15</sup> Dette å komme overens med de ulike områdene og de ånder som er knyttet dem, er også regulert gjennom riter.

---

<sup>14</sup> Jf. Turi: Samme verk. s. 49

<sup>15</sup> Oskal, Nils A: *Det rette, det gode og reinlykken*. Doktoravhandling i filosofi. Universitetet i Tromsø, 1995. s. 138-139

De ovenfornevnte ritene knyttet til overnatting kan oppfattes som en del av dette systemet, men det finnes i tillegg andre riter som tydeligere og mer uttalt gir uttrykk for områdenes betydning for reinens liv, vekst og helse (og dermed også for menneskenes livberging). Jeg ble klar over denne typen riter først etter at jeg hadde gjort unna min første feltarbeidrunde og fikk derfor anledning til å spørre bare mine informanter fra Kautokeino om dette.

Innenfor reindriften har man altså forholdt seg til *lokale* områder forbundet med beitesesonger eller flytting (vinterbeiteområdet, flytteveien, kalvingslandet, vårbeiteområdet, sommerbeiteområdet osv), og det er i forbindelse med flytting inn i, gjennom, eller ut av et slikt område at riter utføres. Når man ankommer sommerbeitelandet, kan man for eksempel formulere et ønske om at reinflokken må leve friskt og velberget der, og i det man skal forlate sommerbeitet om høsten kan man på tilsvarende måte takke for at reinbeitelandet har vist omsorg for reinflokken. Liknende rituelle formuleringer kan gjøres i tilknytning til vinterbeitet, kalvingsplassen osv. Det kan også handle om å formulere et ønske om at ikke ulykker skal inntreffe ved passasje gjennom spesielt farlige områder.

Ut fra mine intervjuer synes det som om det er variasjon i hvordan man praktiserer disse ritene, og hva man legger i dem. Sammenhengen de utføres i synes imidlertid å være den samme. Som sagt handler det gjerne om ønske- eller takkeformuleringer, om så bare i tankene (*jurdilit*), i forbindelse med flyttingen inn i eller ut av et bestemt område. Adressen for disse ønske- / takkeformuleringene er gjerne *duovdda / duovdagat* (reinbeiteområdet), og det synes å forutsette et subjekt / subjekter av en eller annen art. En informant sa at det handler om å *gulahallat vuoinŋaiguin doppe* (kommunisere med åndene der).<sup>16</sup> En annen fortalte at ønske- og takkeformuleringene var rettet både til reinbeiteområdet og *háldit* (de underjordiske) knyttet til området. En annen igjen uttrykte seg i en annen retning og fortalte at hun pleide å takke Gud Fader fordi hun igjen kom vel fram til sommerbeitet, takke når hun hørte trekkfuglene for første gang osv. Hva folk legger i formuleringene knyttet til beitelandet vil jeg derfor anta varierer.<sup>17</sup> En informant sa det slik:

---

<sup>16</sup> “Åndene” er her en direkte oversettelse av det nordsamiske *vuoi*’at. Nils A. Oskal skriver i denne sammenhengen om “beskyttelses ånder” knyttet til bestemte steder i naturen. Jf. Samme verk. s. 96 (sa) og 139 (no). Man kan derfor si at det dreier seg om krefter knyttet til kosmos og orden i verden.

<sup>17</sup> Samen Johan Turi beskriver en slik situasjon i sin bok *Muitalus sámiiid birra* (1910), og der er det tydelig at adressen er både *duovdagat* og *háldit*. Turi: Samme verk. s. 49-50

Det var slik, noen hadde sin egen tro. De ba til háldiene, når flokken kom over fjellet, at de skulle bevare dem. Men så brukte våre folk, noen, å si: Du behøver ikke å nevne hvem du ber til, eller hvem du ønsker skulle vokte flokken din. Beitemarkene vokter, selvfølgelig skulle det være det. Og selvfølgelig skulle man be til begge. Til Gud Fader...

Det som syntes ganske vanlig også i tilknytning til denne typen riter er *sivdnideapmi*, altså det å si “i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn” eller “*Jesus sivdnit*”. Dvs. det å formulere ønsker til reinbeitelandet og å *sivdnidit* i De tre personers navn bruktes i samme sammenheng. Hos et par av mine informanter syntes det som om det var *sivdnideapmi* som var mest vektlagt, og at reinbeitelandet som adressat for ønskeformuleringene nærmest syntes å være fraværende. En sa det slik:

“*Jesus sivdnit*” eller “*sivdnidit* i De tre personers navn” fordi vi igjen kom velberget hit. Takke Gud Fader fordi vi nådde velberget fram. Og når man igjen drar så takker man Gud Fader at man fikk være på dette stedet.

Den ene av disse fortalte dessuten at det var vanlig å tegne *korsets tegn* over reinbeitelandet og *velsigne* det. Begrunnelsen var at beitelandet ikke skal ødelegges. Det syntes som om virkningen av denne velsignelsen ble forstått helt konkret, da det i denne forbindelsen ble understreket at de ikke hadde hatt problem med nedbeiting. Det ble også nevnt at korsingen og velsignelsen gav beskyttelse mot for eksempel giftig nedbør. Den samme informanten fortalte også at *sivdnideapmi* og korsing, i tillegg til ønskeformuleringer, ble brukt idet de kom til kalvingslandet. Tanken var da at flokken og de nyfødte kalvene skulle beskyttes mot rovdyr. Under kalvingen kan nemlig ikke mennesker gå inn i kalvingsområdet selv om eventuelle rovdyr skulle komme. Man kan bare vokte langs yttergrensene, ble det sagt.

#### **2.4.5. *Sivdnideapmi* i forbindelse med reiser**

Mine informanter fra Kautokeino fortalte at det også har vært vanlig å *sivdnidit* før man legger ut på lange reiser. I dette ligger det implisitt en bønn om å bli bevart på reisen. Denne tradisjonen synes å være levende blant mange fortsatt i dag, og det er ikke uvanlig at foreldre formaner sine barn og sier: “*Muitte fal sivdnidit!*” (Husk nå på å *sivdnidit!*) før de legger ut på reise. Dette kan også gjøres på spesielt farlige passasjer under flyttingen, for eksempel i forbindelse med kryssingen av en elv eller i forbindelse med fiske på isen og fare for utrygg is. I dag synes ikke denne riten å være rettet mot landområdene. Men hos Johan Turi (1854-

1936) er en rite for å bli bevart på reisen knyttet til *háldit* (de underjordiske).<sup>18</sup> Rent historisk kan det derfor synes som om denne riten også kan knyttes opp til samspillet med naturen og dens krefter.

## 2.5. Joik som kommunikasjon med naturen – å ære naturen

To av mine informanter trakk også frem joikens rolle i menneskets samspill med naturen, og en av dem utdypet dette slik:

I naturen kan du joike blomstene, trærne, fisken, vannene, reinen, fuglene, alt. De har en joik. Og på en måte er det å ære naturen, slik som å joike en rein. Du ærer den reinen fordi den gir deg din daglige livsform. Du ærer det vannet fordi du får fisk der, hvor rikt [det er]. Vi har et vann [...] som man har brukt å joike slik: “Av Nattvannene holdt man bryllup. Av Nattvannene holdt man livet oppe.” Ikke sant, du vet, det er ganske stort i et menneskes liv når man holder bryllup. Bryllup står høyt og det er veldig verdifullt. Og når man joiker at man holder bryllup av fisken fra det vannet, da er det en heder.

Man kan altså forskjønne, skryte av og ære naturen, for eksempel et fiskevann, gjennom joiken. Informanten tilla også joiken en mer religiøs funksjon i denne sammenhengen:

“[...] med joiken liksom velsigner du (*buessivdnidat*) og kommer med takksigelser (*dagat giitosiid*) i forhold til naturen.”

Den andre informanten som kom inn på joiken, knyttet den til hvordan man kommuniserte med de ulike stedene på flytteveien og åndene på disse stedene. Før sitatet nedenfor, hadde informanten nettopp snakket om tradisjonen med å spørre om overnattingstillatelse når man kom til en fremmed gamme.

Det er samtidig den troen at i de forskjellige typer land [*eananšlájat*], og på de forskjellige stedene som vi kom til, der er det forskjellige ånder. Det nytter ikke å stille spørsmålet her [altså spørre om “oppholdstillatelser”] før vi drar og tro at det skal følge hele vår vandring. Nei, man skal stille spørsmålet på nytt når vi stanser opp. Da skal man igjen spørre. Ellers, når vi var med far, da var det nok at far spurte. For han kunne spørre inne i seg. Det var ikke nødvendig at han sa det høyt. Og det samme er fortalt om joiken [...] for det er fortalt at når samene flytter med reinen, da kom de til en stoppeplass hvor de skulle la reinen beite, da tok de ..., de joiket åndene som bodde på det området. For da blir åndene venner, de blir slike som hjelper deg å gjete

---

<sup>18</sup> Samme verk. s. 108



flokken. Og det samme var at det var en slags skryt eller ros til det vakre reinbeiteområdet og til de vakre fjellene som folk kom til. Og da ble joiken brukt.

Her ser vi tydelig at joiken er noe langt mer enn en naturbeskrivelse, det er også en måte å kommunisere med området på. Hvor representativ denne informasjonen er for andres bruk av landskapsjoiken i dag har jeg ikke grunnlag for å uttale meg om ut fra mine intervjuer. Men det er neppe tvil om at dette er en tradisjonell bruk av joiken.<sup>19</sup>

## 2.6. Sieidi, “jorddyrkelse” og naturens “kraftaspekt”

De gamle, hellige offerstedene, *sieiddit* (sing. *sieidi*), synes å ha mistet sin gamle funksjon som sentrale steder for offerkult. Likevel har *sieidi* fortsatt en plass i mange samers religiøse bevissthet, ikke minst innenfor reindriften. De aller fleste vil jo ha en eller flere sieidier innenfor sitt bruksområde. Så hvordan forholder man seg til dem?

Det som har vært tradisjonen de siste generasjonene er at å *bálvalit* (dyrke, tjene, tilbe) en *sieidi* ikke er noen god måte å få en vakker og stor reinflokk på. For det første vil en slik flokk ikke vare lenger enn din levetid, og knapt det, og dine etterkommere vil bli uten rein. For det andre regnes det for å være synd å dyrke en sieidi da det innebærer at man dyrker den som avgud. Likevel skal man behandle *sieidi* med respekt.<sup>20</sup> Tre av mine informanter kom uoppfordret inn på *sieidi*, og de gav uttrykk for nettopp disse holdningene. Man skal ikke *badjelgeahččat sieiddi* (vise sieidi respektløshet), ikke utfordre den, men *diktít dan ráfis orrut* (la den være i fred).<sup>21</sup> En eldre informant gav uttrykk for noe av dette i en passasje hvor *sieidi* ble plassert i forhold til den “dyrkelsen” av beitemarkene som foregår i dag:

Men vi tilber ikke steiner slik altså. Hvis vi overnatter... og behandler det pent, men vi dyrker ikke. Vi er ikke dyrkere (*bálvaleaddjit*), dvs. gir det noe mer, går til steinen for å ofre til den. Da blir du bundet til den. Det er også en annen tro. Og hvis du slutter så

---

<sup>19</sup> Jf Samme verk. s. 49 og 65 samt Oskal: Samme verk. s. 139

<sup>20</sup>Nils A. Oskal skriver om dette: “Selv om man ikke skulle tjene og dyrke en sieide, så skulle man likevel ikke krenke, spotte eller gjøre narr av den. Å opptre respektfullt, ærbødig og høflig overfor sieidien, er ikke det samme som å dyrke den som avgud. Vanlige høflighetsregler tilsier at man lykkeønsker og hilser på den i tankene, når man passerer sieidien. Det er uhørlig å krangle med en sieidi eller oppsøke konfliktsituasjoner med den. Det beste er ønske den fred og la den være i fred.” Oskal: Samme verk. s. 140-141

<sup>21</sup> En informant fortalte meg om et par underlige opplevelser hvor personen undret seg om dette kunne knyttes til en sieidi. Det er altså fortsatt forestillinger om en spesiell kraft knyttet til slike steder, og at man har respekt for dette.

... Du får ikke... Gud Fader vil ikke ha med deg å gjøre om du tilber den. Vi går ikke dit og dyrker. Det er bedre å ikke dyrke den, men la den være der slik den er. La den være og heller jorda og beitemarkene og til dem ... Da dyrker vi. Det har vært lenge den troen hos oss. Det skal du ikke dyrke. Men behandle pent alle ting. Dyra, knokler, de som er døde. Man skal være forsiktig med det.

Her gjorde informantene seg dessuten en mer grunnleggende refleksjon omkring sammenhengen mellom tidligere tiders *sieidi*-dyrkelse og den "jorddyrkelsen" som forekommer fortsatt.

Men det har visst kommet derfra, det å be til háldiene og til beitemarkene, det kommer vel fra ..., det har vel fulgt med fra den gang det var avgudsdyrkelse. Når det var offersteiner i naturen, da vi ofret, da de brukte å ofre, våre forfedre. De ofret for at háldiene skulle like – eller hva det nå skulle være, Gud, eller beitemarkene – for at det skulle gå godt. Fiskere ofret for fiskevannenes skyld eller for fisken i havet. Langs kysten, der var det offersteiner og dit brakte de mynter. Men det var kanskje før kristendommen kom. Og [reindrifts]samene igjen hadde steiner langt oppe i dalene og der omkring som de ofret til. Og når de gikk forbi, så brakte de noe dit, om høsten før de dro, og om våren når de kom, da var det også noe, penger eller reinkjøtt eller hva man gav, for at den skulle vokte min reinjord. Og når man vender tilbake, så dyrker man igjen steinen for at det går bra med flyttinga mi. Slik var det. Det har vi hørt. Men derfor virker det for meg som om det har fulgt med derfra, den jorddyrkelsen, å dyrke háldiene, og beitemarkene, og blande inn Gud Fader også. At man skal begge deler. For meg virker det som om det har fulgt med derfra den, den fortidige ... Men de var, fortidens mennesker, jeg vet ikke hvor lenge de hadde vært i kristendommen, men de hadde, vi hadde veldig respekt for jorda og beitelandet. At man ikke på noen måte skulle ødelegge eller vekke beitelandets vrede eller noe slikt.

Den "veldige respekten for jorda og beitelandet", som informantene beskriver i slutten av sitatet ovenfor, synes altså delvis å bunne i en dimensjon ved naturen som vi kunne kalle et "kraftaspekt". Den samme informantene formulerte dette slik et annet sted i intervjuet:

Og naturen har også kraft og noe å si. Du får ikke skjelle ut naturen og kalle noe et "skit vatn" eller noe slik. Da går det ikke bra med deg. Du skal ikke kalle ... , sette et stygt navn på jorda. [...] Da liker ikke jorda eller beitemarkene deg. Da kan det ene og det andre skje.

Det syntes som om den samme tanken kom til uttrykk, da en annen informant fortalte om den respekten vedkommende hadde for *luonddulágat* ("naturens lover" eller "naturlovene"). Naturlovene var ikke her ikke å forstå som fysiske og biologiske lover, men syntes å være lover med rot i et slags "kraftaspekt" i naturen. Informantene uttrykte derfor at noe av

respekten for naturen også handlet om *ballat luonddus* (“å frykte for naturen”). Hvis du bryter naturens lover kan den i neste omgang komme til å straffe deg.

## 2.7. Runebomma

En av informantene kom også uoppfordret inn på den tidligere bruken av runebomma. Vedkommende hadde selv snakket med en gammel sjøsame om dette, som selv skal ha brukt runebomma og hørt det blitt fortalt om den av de gamle. Samtalen som informanten refererte til skulle ha skjedd i 1956 eller 1957, og den gamle mannen var da, ifølge informanten, 97 år gammel.

TJ: - I sted fortalte du litt om tromma.

I: - Ja, jeg har hørt av de gamle samene at, vel, du ser, de fordømte tromma. Det var..., det var fortapelsens eller djevelens redskap det. Men slik som jeg har oppfattet de gamle samene, så var tromma, den var ikke ..., og de ..., og offerstedene var ikke slik. Det var ikke fortapelsens redskaper. De var for å ære naturen, derfor. Ja, slik som denne troen [den kristne] også har kirke og altere og alle slike ting. Ja, jeg har tenkt slik. Og så selvfølgelig, den var fordømt, den samiske naturtroen (*luondduosku*). Den hører ikke til ..., den er ikke den rette tro. Og selvfølgelig har det ligget på mitt hjerte: - Er det nå slik som jeg har hørt og lært? [...] Og jeg kjente en gammel mann i Soggovuotna, han het Hånsá Johán, og de hadde slåtteplass oppe i Rohči. Og han fortalte at deres forfedre, når de hadde tromma med seg og slo, så var det som en bekjentgjøring at nå har vi kommet hit, og de velsignet det.

TJ: - Å ja, slik. Var det en sjøsame?

I: - Han var sjøsame. Og selvfølgelig, han ... Vel, jeg spurte denne gamle mannen: - Er nå det sant? Vel, han hadde spurt en gammel mann. Jeg brukte... - Hvem er det de ba [gjøre noe] (*dáhtut*) når de [brukte] trommene og sieidiene? Var det, brukte de djevelen for at det bare skulle være til nytte for seg selv [dvs. bare for én person], eller var det av den grunn at de velsignet naturen og at det skulle være for alle? Vel, han sa at det var det. Det var det. Det var ikke for nyttens skyld, for enkeltpersonens skyld, men det var for alle som levde i den naturen. Men det sa den gamle mannen, at der borte fantes det selvfølgelig folk, vel, som brukte ondskap på den måten, det skal bare til meg, det skal ikke være til min nabo. Ja, det er nok på samme måten i dag også. Folk er forskjellige. Man tenker bare på seg selv. Det er jeg som skal klare meg bedre enn den andre. Vel, han sa, den gamle mannen: - Det er nå ikke, det er ikke sant. Han hadde nok lært av de gamle hvordan det var. Og han fortalte at der oppe i den dalen, det var en veldig stor stein før, en slik sieidi, og han sa, selvfølgelig, den sieidien, den sieidi-stenen, den er brukt på begge måter. Vel, det kan man nok. Men han sa: Det var nok på samme måte da som nå. Og selvfølgelig når den kristne kom, så tok de ham med en gang: Han har drevet med noaidekunster (*noaidástallan*), og joiken var brukt til det! Og da selvfølgelig, da, fortalte Hånsá Johán, da, når de fremmede kom dit, da tok de styringen over jorda og området og selvfølgelig folket som var der, og de forsøkte å stoppe alt dette, for at de ikke skulle makte det.

Den tradisjonelle bruken av runebomma er i dag brutt, og det er mange spørsmål som står ubesvart i forhold til hva denne bruken egentlig innebar. Sett i dette lyset er utdraget ovenfor verdifullt da det kan være med på å kaste lys over den samiske religiøse forhistorien. Vi står riktignok et stykke fra førstehåndskjennskapen, men informasjonen er likevel tradert internt i det samiske samfunnet. Slik representerer det et viktig innenfra-perspektiv på bruken av runebomma.

Denne informantens fortelling viser for det første at den religiøse forhistorien fortsatt har en plass i samers bevissthet. Mer interessant er det likevel at fortellingen bidrar til å kaste lys over den sammenhengen tromma ble brukt i. Informanten synes å mene at bruken av tromma har blitt fordømt fordi man ikke har skjønnet hvilken sammenheng bruken har stått i, nemlig å ære naturen, å fortelle at man kom til området. Denne funksjonen minner for øvrig mye om det som har kommet fram i det øvrige intervju materialet som er presentert ovenfor. Det er også interessant at avsnittet, spesielt den siste delen, kaster lys over den historiske prosessen hvor bruken av tromma ble trengt bort. Det kan leses som et klart uttrykk for at misjoneringen skjedde som et ledd i koloniseringen ("... når de fremmede kom dit, da tok de styringen over jorda og området og selvfølgelig folket som var der, og de forsøkte å stoppe alt dette, for at de ikke skulle makte det."), og at det skjedde en klar demonisering av den tidligere religiøse praksisen. Virkningen av dette er interessant ut fra et teologisk perspektiv, for det kan virke som om koloniseringa har bidratt til å fjerne folk fra landskapet og løsrive folk fra en kosmologisk forståelse av virkeligheten.

Intervjuet ovenfor viser dessuten at både informanten, og den gamle sjøsamene, hadde en bevissthet om at tromma og *sieidi* kunne brukes til både godt og ondt.

## **2.8. *Luondujiena guldalit* (å lytte til naturens stemme) - en holdning preget av varsomhet**

"Det er naturen som bestemmer målet, ikke mennesket," hadde en informant lært av de gamle i sin oppvekst. Med "målet" mentes da grensen for hvor mye man kan ta. Man skal ta seg i vare når man ferdes i og høster av naturen. Denne ytterst varsomme holdningen som informanten hadde lært i sin oppvekst, ble knyttet til et bestemt uttrykk. De gamle brukte

nemlig å si at du må *luonddujiena guldalit* (lytte til naturens stemme). Han forklarte innholdet i uttrykket slik:

Vel, naturens stemme er slik at hvis du ta alt for mye, så forteller naturen at den vedskogen vokser ikke mer, reinen tar slutt eller fisken blir borte i vannene. Du skal lære det. Du må være forsiktig, du kan liksom ikke gå og tømme det vannet, selge fisken for at du skal ha en haug penger. Da er det ikke noe neste gang du trenger fisk. Og det samme gjelder alt annet i naturen. Du må lytte til naturens stemme. Det er ikke du som bestemmer fremtiden. Det er naturen.

Informanten fortalte videre at til denne holdingen var det også knyttet en tanke om å bevare naturen for kommende generasjoner:

Det er ikke du som skal leve i fremtiden. Du lever ikke så lenge. Kommende generasjoner trenger også å leve av den samme naturen som du har levd av. Du skal etterlate den på samme måte som du har [den] når du bruker å gjøre nytte naturen. Dette er formaninger med tanke på fremtiden både fra min bestefar og min nærmeste familie, fra far og de andre i siidaen. Det kom samme slags formaninger til oss alle som var ungdommer der.

Uttrykket “*luonddujiena guldalit*” var ukjent for mine øvrige informanter, men de gjettet seg til hva det dreide seg om uten at jeg på forhånd hadde forklart innholdet i uttrykket. Her er noen eksempler på hva det kan handle om i praksis: Man skal f.eks. alltid hugge et tre nede ved roten. Da vokser det straks nye skudd fra roten. Hugges det lenger opp, råtner derimot roten og det blir ingen ettervekst. Man må være forsiktig å ikke ta mer enn naturen tåler, spesielt i hellinger på nattsiden (nordsiden) da naturen er mer skjør her. Svært mange ting skal høstes på voksende måne og ikke minkende (f.eks. trær, sennagress, slakt osv) da det blir bedre og varer lenger. I forhold til sennagress ble også nevnt at det vokser bedre der neste år når det blir skåret i voksende måne. En av informantene knyttet det også til generelt å ferdes varsomt i naturen og at man ikke for eksempel skal rulle steiner ut for skrenter o.l. Altså å forstyrre naturen.

## 2.9. “Den som tror på diidaer, må leve etter diidaer”

*Diida* er et ord som i *Sámi-dáru sátnegirji*, en av de moderne samiske ordbøkene, oversettes med “overtro” eller “tegn”.<sup>22</sup> Dette fanger opp både hovedbetydningene og ambivalensen i bruken av begrepet, men i denne sammenhengen er det imidlertid behov for å utdype begrepet nærmere.

Kanskje kan *diida* best forklares som en tro knyttet til et helt bestemt, avgrenset fenomen. Da kan det, som ordboka sier, dreie seg om at bestemte fenomener kan tolkes som *tegn* på noe kommer til å skje (eller hadde skjedd). Eksempler på en slik *diida* kan f.eks. være at dersom reven skriker i retning av husene, er dette et tegn på noen vil dø der innen et år, eller at skjæra bringer bud om at det kommer besøk, eller at klar stjernehimmel med masse stjerner på nyttårsaften er tegn på mye multebær påfølgende sommer.

Den andre typen *diida* er også forestillinger knyttet til visse fenomener, men disse begrunner visse praksiser eller tabuer. Det vil si *diida* som forteller hva du skal gjøre eller ikke gjøre. Tanken om *guoržu* knyttet til reinknokler og hva du bør gjøre for å unngå de negative konsekvensene av dette er et eksempel på denne typen *diida*. Slik vil også tanken om å spørre om overnattingstillatelse være en *diida*. Men når man av samme begrunnelse (få sove i fred) tegner korset synes det ikke å oppfattes som en *diida* lenger.

Mange *diidaer* har hatt en klar oppdragelsesfunksjon i forhold til barn, og i noen av disse er oppdragerfunksjonen dominerende. Eksempler på dette er hvordan man har holdt barn borte fra elva ved å be dem passe seg for *čáhcerávga* (draugen) eller holde barn inne etter mørkets frembrudd ved å be dem passe seg for *stállu*. Eller når man sier til små barn: “Ikke, ikke rot i bålet, ellers mister reinkalven din synet!”<sup>23</sup> Denne gjennomgangen av begrepet *diida* viser altså at det er et begrep som kan romme relativt mye.

---

<sup>22</sup> Jf. Kåven, Brita m.fl.: *Sámi-dáru sátnegirji*, Karasjok: Davvi Girji, 1998. Jf. også Konrad Nielsen som oversetter ordet med “gammel overtro”. Nielsen. Samme verk.

<sup>23</sup> Denne *diidaen* finnes også i det sørsamiske området. Jorunn Jernsletten skriver at bakgrunnen for denne er at ildstedet i den tradisjonelle religionen var forbundet med gudinnen *Sáráhkká*. Jf. Jernsletten, Jorunn: *Dovletje jirreden : kontekstuell verdiformidling i et sørsamisk miljø*. Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap. Universitetet i Tromsø. 2000. s. 59-77

For et par av mine informanter stod *diida* helt tydelig for noe negativt, og de skilte klart mellom *vuoiŋŋalaš vierut* (åndelige skikker) eller *risttalaš vierut* (kristne skikker) og *diida*. Den første kategorien dreide seg da om skikker som var åndelige i *kristen* forstand, mens det andre var overtro som man ikke burde følge. Dette kom til uttrykk en gang jeg fortalte om skikken med å kløyve margebeina for å unngå *guoržu*. Da utbrøt en plutselig, og bestemt: “Det er nå bare en *diida*!”

En annen informant, som selv hadde en mer åpen tilnærmingen til *diida*, beskrev ambivalensen i det samiske samfunnet i forhold til *diida* slik:

Og diidaene som vi har lært og hørt som barn ... , de bruker nok å si at man ikke skal tro på diidaer, men samtidig så følger folk diidaene. Og de bruker å si at “den som tror på diidaer kommer til å leve etter diidaer”. Men det forteller jo også at bak diidaene er det en slags forståelse og kunnskap om naturens krefter.

Denne informanten fortalte videre hvordan den ikke-samiske verdens stempling av diidaene var en del av bildet. Dette kom frem i en fortelling om hvordan de i sin barndom hadde lært å spørre om tillatelse i forbindelse med overnatting på fremmede steder:

Og det ble ikke sagt at “det var nå hedenskap”, selv om den norske siden har sagt at de samiske diidaene var mye knyttet til overtro. Og om overtro er det ofte sagt at det er hedendom. Men samene hadde den ... , i alle fall reindriftssamene hadde den forståelsen at da skal man kommunisere med disse åndene. Da skal man spørre om lov, og spørre om lov på tre språk. Og tallet tre går ofte igjen i diidaene. Og jeg lærte hjemme å spørre om overnattingstillatelse på tre språk. Spørre på tre språk. Og selvfølgelig lese Fader Vår. Men å spørre på tre språk var veldig verdifullt. Og kanskje får du ikke svar. Men du har i alle fall spurt. Og da kan ikke åndene plage deg om natten når du har spurt. Og så er det i forhold til naturen også det ... , selv om min far var kristen, og han fortalte at det skal du gjøre: spørre på tre språk.

Det finnes for øvrig et verb, *diidastallat*, som er avledet av ordet *diida*. Dette verbet kan kanskje bidra til å kaste lys ytterligere lys over fenomenet. *Diidastallat* oversettes av Konrad Nielsen med “å ta hensyn til gammel overtro, tro på tegn etc”.<sup>24</sup> *Diidastallat* synes med andre ord ikke å innebære en aktiv oppsøking av åndelige fenomener, slik f.eks. begrepet *noaiddástallat* (å bedrive sjamankunster) synes å innebære. Det dreier seg heller om “å ta hensyn til” forestillinger eller tegn som viser seg i naturen uten at mennesket har oppsøkt dem.

---

<sup>24</sup> Jf. Nielsen: Samme verk.

## 2.10. “Jesus forkastet ikke jødernes hellige rensesskikker”

Som sagt, to av mine informanter uttrykte en negativ holdning til diidaer da de ble konfrontert med skikken som så at dersom man ikke kløyvde margebeina fullstendig kunne noe galt skje med deg. Den ene av disse syntes samtidig å gi uttrykk for en bevissthet om at noen av de skikkene som ble regnet som “åndelige” eller “kristne skikker”, likevel kunne ha en bakgrunn i gammel samisk tradisjon. Dvs. gamle skikker kunne gjøres til “kristne skikker”. I denne sammenhengen støttet informanten seg til fortellingen om Jesu under ved bryllupet i Kana (Joh 2,1 ff), der han gjorde vann til vin ved å velsigne 6 steinkar med vann som var satt fram etter jødernes rensesforskrifter. Sitatet under kommer i forlengelsen av at informanten har fortalt om skikker der korstegnet har vært brukt:

Og det er en god skikk det [å tegne korstegnet ved veiskiller]. Det er kommet av kristen skikk. Og når det kommer av kristen skikk, da er et slik at vi bør huske at Jesus ikke foraktet jødernes hellige rensesskikker (*buhtástus bassi vierut*) når han kom til bryllupet i Kana. Han velsignet det i stedet. Det var satt seks steinkar fram etter jødernes hellige rensesskikk. Og Jesus velsignet dem. Og hos folk har da den troen (*jáhkku*) satt seg, på samme måte... om det skulle være hellige skikker, så skal det bevares, igjen skal man velsigne. Når man bringer ut beinene slik, så var det den troen, når man “sivdnidit”, “Jesus, måtte du velsigne” eller i “Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn velsigne i disses [beinenes] sted mange tusen ganger.” Og da var det den troen (*jáhkku*) at levebrødet varte. Det var mange ganger tungt arbeid og mye våking, men av det hadde man mat og klær og framkomstmiddel.

Her synes altså tanken å være at tradisjonelle samiske skikker (som den med å be om ny ettervekst i forbindelse med at beinrestene bæres ut etter måltidet) kan ha varig verdi og tilføres et nytt åndelig innhold i kraft av at man *sivdnidit* i Jesu navn eller i Den treenige Guds navn. Liksom i Kana, forakter ikke Jesus gode skikker, men han velsigner dem og gjør dem til kar som kan romme den nye vin.

## 2.11. “Vi tjener begge deler.” – Ritenes to retninger

I sin doktoravhandling om reinlykken berører Nils A. Oskal flere av de ritene som jeg har beskrevet ovenfor.<sup>25</sup> Han bruker her begrepet *sivdnidit* / *sivdnideapmi* om det å formulere ønsker til reinbeitelandet.

---

<sup>25</sup> Oskal: Samme verk.



”Sivdnidit” er å formulere et ønske og virkeliggjøre ønsket i kraft av ønskeformuleringen. Når man kommer til sommerbeitelandet, så formulerer man f.eks. ønsket om at reinflokken skulle leve velberget, og slik skal det også gå i kraft av ønskeformuleringen. Ønskeformuleringen, så fremt det er en seriøs ønskeformulering, har kraft av å være en ønskeformulering med eksemplarisk og forbindtlig bindekraft.<sup>26</sup>

Når jeg imidlertid konfronterte mine informanter med denne forståelsen av *sivdnideapmi*, var de uenige i denne tolkningen av begrepet. *Sivdnideapmi* var for disse knyttet ene og alene til formuleringer som “i Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn” eller “*Jesus sivdnit!*” eller “i De tre personers navn”. Ønske- og takkeformuleringer rettet mot beitelandet var noe annet. En helt annen ting er at disse to aspektene ved ritene ofte synes å opptre i tilknytning til hverandre innenfor den samme konteksten.

En av mine eldste informanter hadde en sterk bevissthet omkring nettopp denne tosidigheten ved samiske åndelige skikker knyttet til naturen. Personen understreket dette poenget igjen og igjen etter hvert som man kom inn på stadig nye skikker. Jeg synes disse refleksjonene er så interessante at jeg velger å gjengi flere av informantens uttalelser med henvisning til hvilke sammenheng hvert sitat er knyttet til.

#### 1. Riten knyttet til å tegne korsmerket i geviret:

Det [å korse geviret tre ganger] hørte selvfølgelig til begge deler. Vise ære til Gud Fader. Korset betyr selvfølgelig Jesu eget kors, og så korse tre ganger i tillegg. Og så ... skal det følge velsignelse. Og hvis man ikke har gjort det, så er det ikke bra. Det gjelder kanskje begge deler, å takke også i forhold til naturen ... Og mange andre vet jeg også, slike... , ja slike små..., ja slike ting hadde vi i den tiden. Som selvfølgelig hører til begge deler også.

#### 2. Riten knyttet til overnatting:

Jeg kommer inn under en stein hvor jeg vil overnatte [...] så skal man *sivdnidit* og gå dit og overnatte, og så i tillegg snakke litt. *Sivdnidit* og så i tillegg spørre naturen om jeg får overnatte her. [...] Du behøver ikke å si det høyt. Du *sivdnidit* og sier “I Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn måtte jeg få [overnatte] her, og måtte naturen, de som bor ..., la meg få overnatte her.” På den måten.

Det er to herrer som du skal tjene. Man må også spørre naturen om lov. Da har man fred til å overnatte. Da har du det bra. Du har trygghet. [...] Og det en slik [skikk]

---

<sup>26</sup> Samme verk. s. 139

hvor naturen og vår kristendom henger sammen. Og slik har det vært i mange andre sammenhenger også.

### 3. Forestillingen om at man ikke skal røre knokler som man finner ute i naturen:

Slik er det. Det er litt tro på begge deler. Det er det jeg sier, de står i sammenheng. Det er så mange sammenhenger at de er sammen. Vi tjener begge deler, naturen, noen ganger tror vi på naturen. De [*háldit*] liker det ikke hvis vi rører dem [knoklene som ligger fritt i naturen]. Det er noen steder nesten som gammel vantro ... , men slik har det nå vært vårt liv, vår tro, vår religion i det hele. Slik har det vært.

### 4. Riter knyttet til beitelandet:

I: ... Du skal [når du forlater sommerbeitet] takke beitelandet (*duovdda*) også. Ikke bare Gud, men også jorda. Jorda er liksom med et annet ord "beitelandet" (*duovdda*). Beitelandet eller jorda, jeg vet ikke hva det skulle være ... "Duovdda" er landet der, hele det beiteområdet der.

TJ: - Så da er det det samme som at du takker begge deler?

I: - Ja, det er jo det jeg sier. Det er så mange steder at naturen og Gud Fader er i følge, man skal takke begge to etter vår tro.

TJ: - Så de går hånd i hånd?

I: - De går hånd i hånd; i følge. Og [du skal takke] mennesket som har sjel, eller det som ikke har sjel, du skal uansett takke. Og det er ikke bare slik at hvis du tenker på et menneske som har vandret bort, at du *sivdnidit* ham / henne i det skjulte. Du skal også [gjøre det] med landet og alt vi har i naturen. Vi har hatt det i vår barnelærdom at du skal takke alt, takke også naturen – samtidig som den ene herre, Gud Fader. Begge! Vår Herre og naturen, landområdene.

Denne informanten satte altså gjentatte ganger ord på et fenomen som jeg syntes å finne i større eller mindre grad hos de fleste av mine informanter fra reindriften i Kautokeino. Det er et *dobbelt lag* i ritene. Man kan kanskje si at de går i *to retninger*. På den ene siden utføres riter rettet mot Gud Fader, Den treenige Gud, Jesus (*sivnideapmi*). På den andre siden utføres riter rettet mot naturen eller jorda og det som bor i den (ønske- eller takkeformuleringer, spørre om overnattingstillatelse etc.). Disse to typene riter opptrer side om side i de samme kontekstene. Hva betyr i så fall dette? Står disse i konflikt med hverandre?

## 2.12. “Du kan selvfølgelig tro mer på Ham...” – Gud og naturen

Avdekker fremstillingen ovenfor en inkonsekvens i folks religiøse praksis? Er det to parallelle religiøse systemer, som folk går inn og ut av, men som ikke er i berøring med hverandre? Sett med et *utenfraperspektiv* kan det kanskje fortone seg slik. Med et *innenfraperspektiv*, dvs. ut fra informantenes egendefinisjon, selvopplevelse og egne fortolkninger, synes det som om saken ser annerledes ut. Jo, mer jeg snakket med mine informanter, jo mer fikk jeg inntrykk av at de i alle fall opplevde *sin egen praksis* som uproblematisk, også sett fra et kristent ståsted.

Informanten, som altså satte ord på det jeg vil kalle ritenes to retninger, ble spurt direkte om denne dobbelheten i den rituelle praksisen stod imotsetning til hverandre. Nedenfor gjengir jeg litt av dialogen vi hadde på rundt akkurat dette:

TJ: - Men jeg forstod deg slik at på en måte så er ikke det ingen motsetning i det å be både til Gud Fader og til landområdene. Det er ikke i motsetning ...

I: - Nei, nei.

TJ: - ... men det er to sider av samme sak?

I: - Å be til jorda og til Gud. Ja, slik er det.

TJ: - ... og det hører sammen ...

I: - Ja, i sammen! Nettopp i sammen. Det er ett ...

TJ: - ... og det ene står ikke i mot det andre?

I: - Nei, slett ikke! Det mener jeg ikke heller. Det er som jeg forteller, når du sitter på fjellet og hører vinden suser i naturen og slik. Du er veldig glad i naturen og tenker på den, men man skulle i tillegg..., men så husker man samtidig på Gud Fader og å be til ham også. Det står ikke i motsetning, slett ikke. Du skal begge. De er i følge begge de åndene, ... de som er inne i ... Du sier ikke at der er det ingen eller at der er det ingen. Men de er ett, de er begge ... Ett skal det være. Og naturen liker det selvfølgelig ikke dersom du tror mer på Gud, på Skaperen, og alt det som... Du kan selvfølgelig tro mer på ham, men den andre delen er likevel med, naturen; utmarka og alt som er skapt der. Man regner jo med at Gud Fader har skapt det også. Slik at du skal ..., og ikke forkaste det; verken det ene eller det andre. ... Det er også en del av det jeg har lært fra barndommen av.

TJ: - Men er det da riktig å tenke at *háldit*, de er også Guds skapninger?

I: - Ja, det er det. Ja, vi tror at det er Gud Faders skapninger. Hvorfor har ikke Gud Fader skapt dem?

Det er interessant hvordan informanten i denne passasjen *balanserer* troen på Gud Fader og troen på naturen og det som bor i den, i forhold til hverandre. I første omgang synes det nemlig som om naturen fremstår som en konkurrent i forhold til troen på Skaperen, for informanten sier: “Og naturen liker det selvfølgelig ikke dersom du tror mer på Gud, på Skaperen, og alt det som...” Det synes likevel som om informanten føler at ordene falt litt feil,

for dette nyanseres umiddelbart med: “Du kan selvfølgelig tro mer på ham [Gud Fader, Skaperen].” Poenget synes å være at “den andre delen likevel *er med*, naturen; utmarka og alt som er skapt der.” Det naturen ikke syntes å like, er altså å bli tilsidesatt og oversett; å ikke være med. Den liker ikke en type tro på Gud Fader som skyver naturen helt til side.<sup>27</sup>

Det er forøvrig verdt å merke seg at informanten i denne passasjen innfører et nytt, og prinsipielt viktig element i sin balansering av disse to sidene av sin tro. Det som er i naturen omtales nemlig som *skapt*: “...alt som er *skapt* der.” Naturen har sin plass i rammen av Guds skaperverk, også *háldit* (de underjordiske) har sin plass her: “Ja, vi tror at det er Gud Faders skapninger. Hvorfor har ikke Gud Fader skapt dem?” (Forestillingen om de underjordiske som Guds skapninger vil jeg komme nærmere tilbake til kapittel 4.)

Det konkurranseforholdet mellom naturtro og gudstro, som den første formuleringen syntes å legge opp til, synes altså å ligge i at naturen settes på samme nivå som Gud Fader. Uttalelsen kan i alle fall tolkes i denne retningen. Når det likevel ikke blir en konflikt for informanten, synes det å være fordi det skjelnes mellom Skaper og skaperverk. Slik blir også *háldit* underordnet Guds skapergjerning og skapermakt. (Se mer om de underjordiske i punkt 3.13 nedenfor.)

I en annen passasje tidligere i samme intervju dukket et annet perspektiv opp. Her var tanken at naturen positivt støtter opp om at mennesket setter sin lit til Gud Fader. I følge informanten liker nemlig ikke naturen at mennesket er *suruheapmi* (ugudelig). Dette ble fortalt i tilknytning til tradisjonen med å *sivndidit* ved overnatting:

Naturen (*meahcci*), den liker heller ikke at du lar være å *sivndidit* når du ønsker å bo der. Naturen liker det ikke i det hele tatt. Hvis du overnatter i naturen, hvis du legger deg for å sove og ikke *sivndidit*, da kan du frykte for naturen. Naturen er slik; den liker ikke at du er ugudelig (*suruheapmi*) på den måten, når du ikke *sivndidit*, når du ikke tar Gud Fader som din tilflukt. Det er din tilflukt. Åndene [ ? ]<sup>28</sup> ikke Jesu etterfølger.

---

<sup>27</sup> Roald E. Kristiansen har i artikkelen “Om å være from og framsynt” behandlet det nordnorske sagnet om Utrøst, huldrelandet utenfor Røst. I sin tolkning av dette sagnet utleder han en liknende kosmologisk dobbelthet (maktene og Vår Herre) i den nordnorske kystreligiøsitet som den jeg påviser i mitt materiale. Kristiansen skriver bl.a. følgende om dette: “Det er viktig å understreke at den kosmologiske dobbeltheten ikke går opp i noen enkel formel. Dette henger først og fremst sammen med kirkens egen eksklusive selvforståelse.” Jf. Kristiansen, Roald E m.fl.: *Religion i kontekst: Bidrag til en nordnorsk teologi*. Kults skriftserie nr. 49. Oslo: Norges Forskningsråd. 1996. s. 79-91

<sup>28</sup> Klammen markerer at et ord, antakelig et verb, har falt ut. Opptaket er dessverre for utydelig akkurat her til at dette ordet lot seg tyde.

Det er omtrent slik. Da skal man *sivdnidit* der. Når man overnattet, da husket vi alltid i vår ungdom, ja, at det ble sagt at *stállu* kommer hvis man ikke husker å *sivdnidit*. Og det var slik, at de vandret med begge i naturen.

Om dette er den mest utbredte måten å tenke om forholdet mellom Gud Fader på den ene siden og naturen (de underjordiske medregnet) på den andre siden, vet jeg ikke. Uansett står det som et interessant eksempel på hvordan man innenfor denne tradisjonen *kan* balansere forholdet mellom Gud Fader (Skaperen), naturen (med dens ånder) og mennesket.

### 2.13. Adams og Evas barn – de underjordiskes plass i skaperverket

Tradisjonen sier at “du er aldri alene i naturen”. Dette er knyttet til forestillingen om at det finnes “andre” i naturen som er knyttet til jorden og kalles *eatnan vuložat* (underjordiske) eller *vuoiŋŋat* (ånder). Disse tenkes som en type beskyttelsesånder som er gitt en rolle i forhold til bestemte steder eller områder i naturen. Disse har mange forskjellige benevnelser: *háldi*, *(h)áldán*, *ulda*, *gufihttar*,<sup>29</sup> men for mine informanter syntes alle disse termene å referere til det ene og samme. I alle fall gav de informantene jeg spurte om dette, uttrykk for at de oppfattet det slik. Men hvem er så disse underjordiske? Og hvordan ble de forstått av mine informanter?

De underjordiske oppfattes som en del av skaperverket. Her knyttet flere av informantene an til en muntlig tradisjon, en slags opprinnelsesmyte som forteller om hvordan de underjordiske ble til. To av informantene fortalte denne nettopp for å illustrere i hvilken sammenheng det å spørre om overnattingstillatelse osv. blir innordnet. Utdraget nedenfor er tatt fra en sammenheng som handler om nettopp dette, og sitatet kommer i forlengelsen av at jeg umiddelbart før har henvist til hvordan Nils A. Oskal i sin doktoravhandling skriver om det å komme overens med åndene i de ulike landområdene:

- ... “Sivdnideapmi” [ifølge Oskal], berører det også at mennesket på en måte skal leve i forsonlighet med dem [åndene] også? [mitt spørsmål]

---

<sup>29</sup> Det synes å være en sammenheng mellom de samiske termene og benevnelserne på tilsvarende fenomener i de nordiske nabospråkene: *ulda* (huldra, no.), *gufihttar* (go-vetter, no.) og *háldi* / *háldán* (haltia, fi.). Den benevnelsen som er mest interessant i vår sammenheng er ordet *háldi* da dette sier noe om funksjonen som er tillagt de underjordiske. *Háldi* er en avledning av det nordsamiske verbet *háldet* som betyr “styre”, “herske over”, “regjere over”. *Háldi* betyr med andre ord “en som styrer / hersker / råder” og kan oversettes med “skytsånd”. I moderne samisk finner vi avledninger av det samme verbet f.eks. i *hálddahus* (administrasjon, forvaltning) og *hálddašit* (administrere, forvalte, regjere, styre, lede). Jf. Kåven: Samme verk.

- Jo, å akte skaperverket. Å verdsette skaperverket. Og når vi tenker på skaperverket, så har vi hørt den fortellingen da vi var barn, om Adam og Eva at de hadde så mange barn at de begynte å skamme seg. Eva begynte å skjemmes fordi de hadde så mange barn. Og så brukte de å fortelle oss, at da gjemte hun noen av barna. Og når Gud Fader kom, så hadde hun gjemt bort en del av barna. Og da sa Gud Fader: “De skal forbli skjult!” Og de ble til de underjordiske (ulddat). Og det er vel det han mener, Nils [Oskal]: Men det berører, det er en del av skaperverket, og derfor [skal man] akte dem også. Og det er det han mener med “åndene”: å akte skaperverket, og *hele* skaperverket, både det som er på jorden og det som ikke er så synlig.

Hvordan kan denne fortellingen om de underjordiske som Adams og Evas barn forstås?<sup>30</sup> Jeg vil i neste kapittel komme med noen refleksjoner omkring dette. Her er det tilstrekkelig å si at fortellingen synes å dekke et behov for å innordne erfaringen av underjordiske innenfor en kristen ramme. En av informantene undret seg imidlertid om ikke slike erfaringer av “andre” kunne knyttes på en annen måte til en kristen virkelighetsforståelse. Basert på egne erfaringer av denne typen fenomener hadde vedkommende nemlig begynt å tenke at dette kanskje var engler:

Men nå senere har jeg begynt å tenke at *ulda*, er nå..., *ulda* finnes ikke i det hele tatt. Men jeg har begynt å tenke mer at det er engler som skal beskytte oss og som kommer nå og da til syne. Og da kommer de selvfølgelig også til syne i menneskeskikkelse. [...] Vel, det kan være at det finnes *ulddat* (pl.) også, men jeg bruker å si til barna at det er engler her også og ikke spøkelser. [...] Jeg har nå begynt, jeg bruker å si at det som de bruker å kalle spøkelse og *ulda*, jeg tenker nå at det ikke finnes. Vel, kanskje finnes det, men jeg må nå si at det må være engler som høres og sees og som forteller hva som skal skje, og hva man skal gjøre. På samme måte som det i gammel tid har kommet engler i menneskeskikkelse. Jeg bruker nå å tenke det.

Informanten knyttet an til Bibelen som jo ved flere anledninger forteller at engler kom til syne i menneskeskikkelse. Det står dessuten at folk ofte ble redde da de så dem. Informanten syntes dette stemte godt med den tradisjonelle erfaringen av de underjordiske og beslektede fenomener. Vedkommende mente derfor at de kunne forstås som Guds utsendinger som var satt der for å minne oss om å søke Gud.

Og jeg bruker å si dersom folk sier at de hører spøkelser, og ser. - Det er engler som minner deg om at du skal huske å *sivdnidit* og be. Hvorfor skulle de ikke ...? Derfor er de satt der, som hjelp. [...] Det er for å få folk til å vende seg mot Gud og få dem til tenke på Gud. Derfor er de satt der.

---

<sup>30</sup> Fortellingstradisjonen om de underjordiske som Adams og Evas barn finnes for øvrig ikke bare innenfor det samiske, men også innenfor en andre folkereligøse tradisjoner i Norden. Jf. for eksempel Læstadius. L. L.: *Fragmenter i Lappska Mythologien*. Åbo: NIF. 1997 s. 72

Jeg vet ikke om denne tolkningen er representativ for det de øvrige informantene tenkte om dette fenomenet. Uansett er det interessant fordi det sier noe om behovet for å innordne slike erfaringer i en kristen fortolkningsramme.<sup>31</sup> Og hvem vet om dette er så forskjellig fra erfaringene som ligger til grunn for englefortellingene i Det gamle testamente?

## 2.14. En erfaringsbasert åndelighet

Materialet som er beskrevet ovenfor understreker at forestillingene om det åndelige aspektet i naturen ikke bare eksisterer som en idé innenfor de samiske tradisjonsmiljøene mine informanter hørte hjemme i. Denne religiøsiteten er i stor grad erfaringsbasert. Forestillingene bekreftes og holdes oppe av at mange mennesker stadig erfarer denne typen fenomener og av at fortellingene om slike erfaringer holdes levende. Flere av mine informanter hadde erfaringer av å ha hørt eller sett personer på fjellet som ikke var *albma* (virkelige), dvs. som ikke var virkelige mennesker. Andre igjen kunne vise til personer i sin nære omgangskrets med slike opplevelser. Noen hadde opplevd å få forvarsler, enten i form av å ha møtt personer, som etterpå viste seg å ha vært et annet sted. Andre hadde opplevd å få slike forvarsler ved at man har sett bestemte ting – i naturen eller hjemme – som kunne knyttes til bestemte personer, og som senere viste seg å varsle dramatiske hendelser. Et par personer fortalte også om erfaringer som kan kategoriseres som syner eller visjoner med et tydelig åndelig budskap, og som av personene selv ble tolket innenfor en kristen forståelsesramme. Alt dette sier kanskje noe om at slike åndelige erfaringer i alle fall ikke er uvanlige innenfor dette miljøet, og at det kan spille en viktig rolle i mange personers religiøse liv.

---

<sup>31</sup> Misjonæren Isaac Olsen, som virket blant samene i Øst-Finnmark på begynnelsen av 1700-tallet, skriver at samene kalte *gadzene* (hos Olsen en forestilling som minner sterkt om de underjordiske) for "engler" og viste dem stor respekt og ære. En tolkning av de underjordiske som engler har altså en lang tradisjon blant samer. Jf. Isaac Olsens manuskript "Relation om lappernes vildfarelser og overtro" i: *Kildeskrifter til den lappiske mytologi II*. Qvigstad. Just (red). Trondhjem: Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1910, nr. 4. s. 83





### 3. Noen helhetsperspektiver på kildematerialet

Fremstillingen ovenfor er selvfølgelig ingen uttømmende beskrivelse av de samiske åndelige tradisjonene knyttet til naturen innenfor det miljøet jeg har hatt mitt feltarbeid. Imidlertid syntes forestillingene og skikkene som er beskrevet, å være relativt allmenne og grunnleggende, spesielt blant dem som tilhører reindriften. Det at informasjonen fra de ulike informantene i såpass stor grad synes å bekrefte eller overlape hverandre, taler etter min mening for dette. Uten å skulle påstå at informantene har ensartede oppfatninger i ett og alt, mener jeg likevel at materialet er uttrykk for noen grunnleggende elementer innenfor denne tradisjonen. I dette kapittelet vil jeg forsøke å få et klarere grep om dette ved å anlegge noen helhetsperspektiver på intervjumaterialet. Jeg vil først diskutere intervjumaterialet med henblikk på naturforståelse og verdensbilde. Deretter vil jeg ut fra begrepet *boazolihkku* (reinlykke) vise at kildematerialet også er uttrykk for en naturetikk og en livsfilosofi.

#### 3.1. Naturforståelse og verdensbilde

Naturforståelse og verdensbilde vil alltid henge sammen uansett hvilken kultur man tilhører. Slik for eksempel den moderne, naturvitenskapelige naturforståelsen var et resultat av det mekanistiske verdensbildet som oppstod på 1600-tallet,<sup>32</sup> slik avspeiler også naturforståelsen jeg møtte hos mine informanter et verdensbilde. Det blir tydelig når man kontrasterer det nettopp i forhold til en naturvitenskapelig naturforståelse. Et eksempel er ordet *luonddulágat* (naturlovene), slik det ble brukt av en av informantene. Dette syntes ikke å referere til de fysiske eller biologiske lovene for årsak – virkning slik det er forstått i moderne vitenskap. Informanten syntes heller å referere til naturens lover slik de bl.a. kommer til uttrykk i *diiddat* (pl.). Naturens lover for rett adferd bør respekteres, ellers kan det straffe seg. Her er *diidaene* et eksempel på hvordan etisk orden og kosmisk orden er to sider av samme sak. De etiske normene avspeiler den kosmiske orden.

---

<sup>32</sup> Innenfor det mekanistiske verdensbildet ble Guds forhold til verden forstått i analogi med urmakerens forhold til klokken. Etter at Gud hadde skapt verden, eksisterte den mer eller mindre uavhengig av Gud, og naturen fungerte etter sin egen lovmessighet lagt ned i naturen, altså naturlovene.

Dette synes å berøre det jeg ovenfor har kalt for *kraftaspektet* i naturen. Naturen er ikke bare en “død” og manipulerbar natur. Den er bærer av iboende, skjulte krefter som bør respekteres. Dette peker også mot et annet aspekt ved naturen, som jeg synes å fornemme i en del av intervjumaterialet, nemlig det jeg vil kalle et *sjelsaspekt*. Med det mener jeg antydningen til å tilskrive dyr, trær, fiskevatn, landområder osv. en slags personlighet eller bevissthet. Naturen synes å ha “øyne og ører”, og man skal derfor vokte seg for hva man sier. Tanken om at man ikke skal kalle et fiskevatn for “skitvatn” eller snakke nedsettende om reinhjorden, kan tolkes slik. På samme måte kan f.eks. tanken om at hunden vil anklage deg på dommedag dersom du ikke behandler den med verdighet, peke i samme retning.

I tillegg til dette kraft- og sjelsaspektet ved naturen, er det et annet element som synes å særprege flere av informantenes natursyn: forestillingen om *de underjordiske*. Kanskje kunne man si at naturen er “befolket” av flere enn dem vi ser. F.eks. kunne en informant si: “*luondu ii liiko*” (naturen liker det ikke), og av sammenhengen refererte *luondu* (naturen) åpenbart til de underjordiske eller åndene som bor i naturen. Hos flere av informantene synes det som om de underjordiske oppfattes å representere naturens interesser overfor menneskene og i mange tilfeller opptrer på naturens vegne. I tillegg til de underjordiske er det også tydelig at andre typer ånder kan opptre, f.eks. åndene til de avdøde.

Sist, men ikke minst bør det understrekes at informantene gav en klar forståelse av naturen som *Guds* skaperverk. *Luonddu lähjit* (naturens gaver) er samtidig *Ipmila lähjit* (Guds gaver). *Luonddu lähjit* er med andre ord en del av Guds fortsatte velsignelse. Naturen synes å være preget av et fortsatt gudsnærver, og naturen med dens krefter synes å stå i et dynamisk forhold til Guds allmakt.

### **3.2. Naturetikk og livsfilosofi**

Intervjumaterialet avdekker også det vi kunne kalle en naturetikk og en livsfilosofi knyttet til det å ferdes i og leve av naturen. En av informantene fanget opp det etiske aspektet gjennom uttrykket *luonddujiena guldalit* (å lytte til naturens stemme). Her var det etiske aspektet gjort *eksplisitt*, og det dreide seg om en type holdningsetikk hvor respekt, varsomhet og en lyttende holdning overfor naturen var nøkkelbegreper. Det er samtidig viktig å være seg bevisst at ritene, skikkene og fortellingene beskrevet i intervjumaterialet også *implisitt* er bærere av en

etikk og en livsfilosofi i møte med naturen. Nils A. Oskal har i sin doktoravhandling i filosofi, *Det gode, det rette og reinlykken* (1995), vist dette gjennom sin grundige redegjørelse for begrepet *boazolihkku* (reinlykke).<sup>33</sup>

### 3.3. Boazolihkku (reinlykke)

*Boazolihkku* (reinlykke) er et vanlig begrep innenfor det reindriftssamiske miljøet i Indre Finnmark, og det rommer en implisitt forståelse av hvordan mennesket står i et samspill med reinen, medmennesker og naturen for øvrig. Hva er så reinlykke? Oskal skriver at dersom du *over tid* opplever at reinen og flokken din har stor overlevelsessevne, dersom simlene får kalver, reinflokken er frisk og velfødd og flokken er vakker, da har du reinlykke. Reinlykke handler likevel ikke om tilfeldige, lykkelige omstendigheter. Tvert imot handler reinlykke om at det finnes en *bakenforliggende sammenheng* bak det som skjer.

Ifølge tradisjonen har ikke alle personer reinlykke, skriver Oskal. For dem som har det, er imidlertid reinlykken medfødt, og de besitter den også hele livet. På tross av dette er reinlykken *foranderlig*. Og det er nettopp tenkningen omkring reinlykkens foranderlighet som gjør begrepet interessant i vår sammenheng. Det er nemlig i denne sammenheng at de “bakenforliggende sammenhengene” trer tydeligere fram for oss.

Hva er det så som virker inn på reinlykken? Tradisjonen sier at en person som er født med reinlykke, kan ødelegge for seg selv slik at vedkommende får konstant dårlig reinlykke. Begrepet *guoržu* betegner nettopp denne tilstanden, og i intervjuene med mine informanter dukket dette begrepet opp i forbindelse med kløyving av reinbein. Dette er imidlertid bare en av sammenhengene dette begrepet kan brukes. Man kan imidlertid ikke bare ødelegge sin egen reinlykke, skriver Oskal. Man kan også virke positivt inn på den. Grunntanken er at hvis man er lever ærlig, rettferdig og hederlig i forhold til reinen, i forhold til beitelandet og i forhold til medmennesker, vil man få god reinlykke.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Oskal: Samme verk. Hans beskrivelse tar utgangspunkt i reinlykke-begrepet slik han kjente det fra reindriftsmiljøet i Kautokeino på 1960-tallet.

<sup>34</sup> Her understreker imidlertid Oskal at det ikke hjelper å gjøre det gode med den hensikt å forbedre din reinlykke. Da vil det tvert om virke mot sin hensikt. Tanken er at man må gjøre det gode fordi det er godt, og ikke med tanke på egen vinning. For øvrig finnes det beslektede forestillinger knyttet til fiskelykke og hundelykke. Men, ifølge Oskal, påvirkes ikke fiske- og hundelykke av et så bredt spekter av forhold som reinlykken. For mens fiskelykke kommer av hvordan du behandler vannet og fisket, og hundelykke kommer av

Med tanke på fortolkningen av de ritene og skikkene som jeg har beskrevet ovenfor, er det spesielt relevant å trekke fram det Oskal skriver om forholdet til reinen og til beitelandet. *Reinen* skal ikke behandles kun som et middel. Reinen har en egenverdi og skal ikke reduseres kun til et nytteobjekt. Du krenker reinen ved å peke den ut kun som et middel i forhold til bestemte formål; for eksempel til “nisterein” eller til materiale for skinnklær etc. På samme måte skal du ikke krenke kjørrereinen, men behandle den med barmhjertighet. Du skal heller ikke krenke flokken din ved å omtale den som liten eller dårlig,<sup>35</sup> men tvert om ære den. Oskal nevner at en måte å ære flokken på har vært å ta på seg bedre klær første gang man så reinflokken samlet i gjerdet om høsten. Dette er altså eksempler på handlinger i forhold til reinen som har betydning for reinlykken.

Mine informanter knyttet også ritene med å korse i reinens gevir etter slakting, samt å *sivdnidit* i det man går ut med beinrestene, til tanken om reinlykke. Hvorvidt man kan forstå dette som først og fremst å berøre forholdet til Gud Fader eller reinen vil jeg drøfte nedenfor under pkt 5.2.

Oskal skriver videre at man på liknende måte skal leve ærlig, rettferdig og hederlig i forhold til *reinbeitelandet*, eller rettere sagt de ulike områdene som reinflokken flytter innenfor. Det har nemlig betydning for din reinlykke at du kommer overens med vinterbeitelandet, flytteveien, kalvingsområdet, sommerbeitelandet og ellers de områder som reinen gir karakter av å være et hjem, skriver han. Det er i denne konteksten Oskal plasserer den typen riter som er beskrevet i mitt feltmateriale. Skikkene med å spørre om oppholdstillatelse, formulere ønsker og takksigelser til beiteområdene, blidgjøre og ære beitelandet gjennom joiken, ikke krenke sieidiene osv. handler om å komme overens med beitelandet, og alle disse faktorene har betydning for din reinlykke.

Denne tenkningen om reinlykken synliggjør at man i det reindriftssamiske miljøet har regnet med dypere sammenhenger i naturen som mennesket må ta hensyn til. Derfor gir det mening

---

hvordan man behandler hunden, så er ikke reinlykken bare knyttet opp til reinen. Den avhenger i tillegg også av vedkommendes forhold til sine medmennesker og forhold til reinbeitelandet med dens krefter. Samme verk. s. 130-132

<sup>35</sup> Det er verdt å merke seg at man heller ikke skal si det motsatte; dvs at man har mye rein. Det vil være uttrykk for hovmod og nærmest bety at du påberoper deg reinlykke. Det kan man imidlertid ikke gjøre, og man ødelegger sin reinlykke ved å handle slik. Av denne grunn har man også sagt at man ikke skal telle hvor mange dyr man har i flokken. Samme verk. s. 134

når Nils Oskal skriver at forståelsen av reinlykke avspeiler en forståelse av verden og livet. Om dette sier han bl.a.:

”I reindriften skal man ikke fornekte verden ved å flykte fra verden eller ved å forsøke å styre og beherske den. Man bør heller ikke underkaste seg verden, men forsøke å komme overens med den (heivehallat) og komme seg til forståelse med den (soabadit). Veien til reinlykke går via forsonlighet (soabalašvuhta) og evnen til å komme overens med verden (soabaheapmi). Verden er en arena for forlik, og livet går ut på å komme overens med verden.”<sup>36</sup>

Her beskriver Oskal det jeg vil kalle en reindriftssamisk livsfilosofi i møte med naturen. Mennesket skulle altså ikke undertvinge seg naturen, men etterstrebe “å komme overens med” og “å komme til forståelse med” naturen og dens skapninger. Sagt med litt andre ord kunne man kanskje si at det handler om å finne sin plass i “Det store fellesskapet”.

---

<sup>36</sup> Samme verk. s.145



## 4. Teologisk tolkning

Så langt har jeg gitt en fremstilling av intervjumaterialet (kap. 2) og lagt noen helhetsperspektiver på materialet for å få frem noen betydningsfulle sammenhenger i stoffet (kap. 3). I dette kapittelet vil jeg starte den teologiske refleksjonen omkring materialet. Innledningsvis trekker jeg paralleller til bibelsk materiale med hensyn til modeller for menneskets plass i naturen og håndteringen av dilemmaet ved å ta liv. Videre ser jeg på hva tanken om naturens gaver som Guds gaver innebærer. Jeg vil spesielt ta for meg forestillingen om de underjordiske og deretter gå inn på hvilke sider ved kristologien og frelsesforståelsen (soteriologien) som trer frem i materialet jeg har behandlet. Til slutt finner jeg det nødvendig å se på forholdet mellom kristen tro og verdensbilder. Jeg vil her drøfte problemstillinger som: Finnes et kristent verdensbilde? og: Hva er kriteriet for at noe er kristent?

### 4.1. Menneskets plass i naturen – samiske kontra bibelske modeller

Som vi har sett, reflekterer det samiske materialet beskrevet ovenfor en bestemt forståelse av menneskets plass i naturen. I fortsettelsen kunne det være interessant å sammenlikne de samiske tradisjonene med det bibelske materialet på dette punktet og se om det finnes likhetstrekk. For å kunne svare på dette spørsmålet, må vi først se nærmere på hvilke grunnmotiver som finnes i det bibelske materialet.

Bibelen opererer ikke med en definert lære om menneskets rolle i forhold til naturen. Det finnes heller flere tradisjoner og motiver side om side, som balanserer hverandre, og som sammen skaper et helhetsbilde. Roald Kristiansen skriver i sin bok *Økoteologi* at man i det bibelske materialet kan uskille tre hovedmotiver som i særskilt grad har virket inn på menneskets forhold til den naturlige verden.<sup>37</sup> Han kaller disse tre for *herskermotivet*, *forvaltermotivet* og *kampmotivet*. Jeg vil kort gjøre rede for disse.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Kristiansen, Roald E.: *Økoteologi*. Frederiksberg: Forlaget ANIS, 1993. s. 50

<sup>38</sup> Redegjørelsen bygger på Kristiansen. Samme verk.

Det klassiske eksempelet på *herskermotivet* i Bibelen finner vi i 1 Mos 1,28 som lyder slik:

Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden og legg den under dere! Dere skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden!

Ordene “legg under dere” og “råde over” gjengir i denne teksten de to hebraiske ordene *kabash* og *radah* som i bibelsk språkbruk betegner en voldelig erobring eller maktutøvelse. Det finnes dessverre eksempler på at dette bibelordet i vestlig tradisjon har legitimert en hensynsløs utbytting av naturen.<sup>39</sup> Det er imidlertid viktig å merke seg den sammenheng som dette bibelverset hører hjemme i. Skapelsesberetningen i 1 Mos 1 beskriver skapelsen i form av en trinnvis prosess som beveger seg fram mot et klimaks. Høydepunktet i beretningen er velsignelsen knyttet til den 7. dagen, sabbaten, da Gud hviler etter å ha utført sitt verk. I kristendommen ble imidlertid tyngepunktet i beretningen gradvis forskjøvet da sabbaten ikke lenger ble feiret som helligdag. Det førte til at skapelsen av mennesket den 6. dag etterhvert ble forstått som skapelsesberetningens hovedpoeng. Dette har bidratt til at herskermotivet kom til å bli den fremtredende modellen for å forstå menneskets plass i forhold til naturen innenfor vestlig kultur, ifølge Kristiansen.

Terje Stordalen understreker imidlertid at det er viktig å få med seg at den tekstlige sammenhengen for herskermotivet i 1 Mos 1 er knyttet til uttrykket “Guds bilde”.<sup>40</sup> En hersker i fororienten plasserte ofte statuer av seg selv rundt omkring i sitt rike. Disse skulle representere hans *nærvær* i riket. Det er i analogi med dette at 1 Mos 1,27 forteller at mennesket skapes i “Guds bilde”. Det hebraiske ordet *tselem* betyr nettopp “(tredimensjonalt) bilde” eller “statue”, og uttrykket understreker her menneskets status som Guds representant i verden. Dette skulle imidlertid ikke legitimere menneskets utbytting av naturen. En naturlig konsekvens, ifølge Stordalen, skulle heller være at mennesket som Guds representant er forpliktet til å råde i samsvar med Guds egen måte å råde på i skaperverket. Og Skaperen har omsorg for alt han har skapt.

---

<sup>39</sup> I møte med den økologiske krisen i moderne tid har derfor mange anklaget vestlig teologi for selv å ha bidratt til den økologiske krisen, f.eks. historikeren Lynn White. Samme verk s. 33

<sup>40</sup> Terje Stordalen drøfter disse begrepenes betydning for tolkningen av 1. Mos 1,27. Jf. Stordalen, Terje: *Støv og livspust : Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget. 1994. s. 58-63



Kristiansen hevder imidlertid at herskermotivet blir gjenstand for en nytolkning i Det nye testamente. Menneskets forhold til Kristus forstås ikke i politiske herskerkategorier, men erstattes av et *vennskapsmotiv*: “Jeg kaller dere ikke lenger tjenere, for tjeneren vet ikke hva hans herre gjør. Jeg kaller dere venner, for jeg har sagt dere det jeg har hørt av min Far.” (Joh 15,15) At Kristus omformer herskermotivet til et vennskapsmotiv, burde i vår sammenheng bety at også herskermotivet i relasjon til naturen må forstås i lys av dette.

*Forvaltermotivet* er det andre bibelske hovedmotivet for menneskets forhold til naturen. Det mest utpregede eksemplet på dette finner vi i 1 Mos 2, dvs. i den andre skapelsesfortellingen i 1. Mosebok. Denne fortellingen ansees for øvrig for å være av eldre opprinnelse enn skapelsesberetningen i det første kapittelet. I 1 Mos 2,15 kommer forvaltermotivet tydelig fram:

Så tok Herren Gud mannen og satte ham i Eden *til å dyrke og passe* hagen.

Her får vi presentert en helt annen visjon av menneskets rolle i skaperverket enn hva vi så i 1 Mos 1. Det handler ikke om “å underlegge seg” verden. Tvert om plasserer Gud mennesket i hagen for “å dyrke og passe” den. Det hebraiske ordet for “å dyrke” (*abad*) kan forøvrig også oversettes med “å tjene”. Selv om også forvaltertanken synes å forutsette en viss overordnet stilling i skaperverket, er det likevel nærheten, omtanken og gjensidigheten det mest fremtredende i dette motivet.

Det tredje bibelske hovedmotivet i forholdet til naturen er ifølge Kristiansen *kampmotivet*. Det er først og fremst i Salmene samt i profetlitteraturen at vi finner dette motivet (jf. Sal 74, Jes 51:9). Det er imidlertid verdt å merke seg at kampmotivet i Bibelen ikke er knyttet til menneskets forhold til skaperverket i nåtiden, men tvert om knyttet til Guds skapelseshandling i fortiden. I enkelte skapelsestekster fortelles det nemlig at Gud skapte gjennom å nedkjempe urtidens kaoshyrer. Etter den gammeltestamentlige tanke var imidlertid disse kaoskreftene nedkjempet ved skapelsen, og naturen var derfor ikke forstått som en kaosmakt i grunnleggende forstand. Dette motivet gir derfor ikke noen modell for menneskets forhold til naturen i egentlig forstand, ifølge Kristiansen. Motivet kan likevel misbrukes på en måte som legitimerer at naturen skal nedkjempes og undertvinges.

I tillegg til disse tre hovedmotivene, som mer direkte omhandler menneskets relasjon til naturen, skriver Kristiansen om et annet og mer altomfattende motiv i Det gamle testamente som også gir retning til menneskets relasjon til naturen. *Paktstanken* setter menneskets forhold til naturen inn i en større sammenheng, nemlig inn i relasjonen mellom Gud og alt han har skapt. Paktstanken handler om at Gud har forpliktet seg på å ivareta det skaptens behov og holde skaperverket levende ved sin ånd (jfr. Slm 104,29 f). Til gjengjeld har mennesket visse klare forpliktelser overfor Gud og sine medmennesker som skal oppfylles for å kunne leve i overenstemmelse med pakten.<sup>41</sup> Det universelle og kosmologiske ved dette paktsmotivet er klart uttrykt i Noa-pakten (1 Mos 9,9-13):

“Nå vil jeg opprette en pakt med dere og etterkommerne deres og med hver levende skapning hos dere, både fugler og fe og alle ville dyr som er hos dere, alle som gikk ut av arken, alle dyr på jorden. Jeg oppretter min pakt med dere: Aldri mer skal alt som lever, bli utryddet av storflommens vann; aldri mer skal det komme en flom som legger jorden øde.” Og Gud sa: “Dette er tegnet på pakten jeg oppretter mellom meg og dere og hver levende skapning som er hos dere, for de kommende ætter i alle tider: Jeg setter min bue i skyene; og den skal være et tegn på pakten mellom meg og jorden.”

Forstått som en *universell pakt* har mennesket derfor ikke bare ansvar for å ivareta menneskenes interesser og rettigheter, men også alt øvrig liv på jorden. Hos Kristiansen er det denne betoningen av *forpliktelsen på rett handling* som gjør paktstanken til den bærende hovedidéen for økologisk teologi.<sup>42</sup>

Etter å ha sett på de bibelske hovedmotivene for menneskets relasjon til naturen, er det naturlig å vende tilbake til de samiske tradisjonene og spørre hvordan disse kan plasseres i forhold til det bibelske materialet.

Dersom vi begynner med *herskermotivet*, synes dette ikke å være til stede i informasjonen jeg har fått fra mine informanter. Det er ikke det selvbemektigende, herskende mennesket som preger den samiske tradisjonen mine informanter har beskrevet. Idealet er det lyttende og ydmyke mennesket som ferdes respektfullt i naturen, innretter seg etter den og høster varsomt av den. Heller ikke *kampmotivet* gjenspeiles i det samiske materialet. Naturen har riktignok et kraftaspekt som gjør den potensiell farlig dersom man ikke respekterer den. Men dette handler

---

<sup>41</sup> Kristiansen. Samme verk. s. 23

<sup>42</sup> Samme verk. s. 18

nettopp om at man *ikke* skal kjempe mot eller bemektige seg naturen, men tvert om leve i forsonlighet med den.

*Vennskapsmotivet* derimot, som Kristiansen beskriver som en kristen modifikasjon av herskermotivet, har klare tilknytningspunkter i det samiske materialet. Mennesket forholder seg ikke til naturen som objekt. Den er ikke “tom” eller “død”. Naturen har tvert om liv og har både et kraftaspekt og et sjelsaspekt. Den er subjekt, og består av subjekter. Mennesket må derfor forholde seg til naturen som *medskapninger* som det står i et gjensidighetsforhold til. Tanken om at dyrene kan komme å anklage deg på dommedag dersom du har gjort ondt mot dem, er et uttrykk for dette. I lys av denne tenkningen gir det mening å si at intervjumaterialet gjenspeiler et *vennskapsmotiv* i menneskets relasjon til skaperverket. Mennesket står i et samfunn med alt som lever, og kanskje vi kan si at vi står overfor et utvidet nestekjærlighetsbegrep som også omfatter våre medskapninger.

Også *forvaltermotivet* synes å gi et tilknytningspunkt mellom den samiske og den bibelske forståelsen av menneskets forhold til naturen. Her er det likevel et spørsmål om forvaltertanken har fått en annen utforming i nomadesamfunnet og jakt- og fangstsamfunnet enn i bondekulturen som den vestlige forvalterskapstanken først og fremst gjenspeiler. Bondekulturen forutsetter at mennesket har en relativt aktiv rolle og en betydelig grad av kontroll i sin utforming av verden. Dette kommer til uttrykk helt konkret ved at jorden brytes opp og kommer i bondens eie. Forvaltningstanken i reindriftskulturen og i jakt- og fangstsamfunnet synes i utgangspunktet å ha mer karakter av *tilpasning* til omverdenen og *måtehold* i høstingen av godene. I reindriftskulturen kan imidlertid forvaltertanken komme til uttrykk overfor reinen. En av mine informanter påpekte at mennesket var gitt et spesielt ansvar i forhold til dyrene. Hvis f.eks. en av dine rein kollapser under flytting, skal du ikke bare se på og si “stakkars rein”. Det ville være å krenke reinen. Da skal du heller ta ditt ansvar og avlive reinen slik at den blir spart for lidelsen. Dette ble begrunnet i at mennesket var gitt et spesielt ansvar overfor *luonddogáhppálagat* (naturskapningene). Dette tolker jeg som uttrykk for en forvaltertanke.<sup>43</sup> Det burde derfor gi mening også i en samisk sammenheng å si at mennesket er satt til “å tjene og vokte” i skaperverket.

---

<sup>43</sup> Jeg har likevel fått det inntrykket at reinen først og fremst hører naturen til, og det er grenser for hvor mye mennesket skal gripe inn i de naturlige prosesser.

Til sist viser det samiske materialet også slektskap med den bibelske *paktstanken* i forhold til naturen. Mennesket er avhengig av *luonddo láhjit* (naturens gaver) som samtidig er *Ipmila láhjit* (Guds gaver). Naturens gavmildhet er imidlertid ingen selvfølge. Naturen gir ikke “blindt” så og si. Et eksempel på dette er tanken om at din livsførsel har betydning for din reinlykke. Du kan ødelegge din reinlykke ved å krenke reinen, beitelandet osv. Mennesket skulle derfor etterleve sine forpliktelser i forhold til naturen, og ritene kan forstås som uttrykk for at pakten holdes ved like. At denne paktstenkningen retter seg både til Skaperen og naturen synliggjøres gjennom ritenes to retninger.

Denne gjennomgangen viser altså at det er mange beslektede motiver mellom de samiske tradisjonene og det bibelske materialet slik dette fortolkes innenfor dagens økoteologi.

#### **4.2. Å ta liv uten å krenke livet – riter som håndterer dilemmaet ved å ta liv**

I mitt feltarbeid samlet jeg et ganske omfattende materiale om riter knyttet til reinens gevir og knokler. Hvordan kan disse tolkes teologisk? I dette avsnittet vil jeg prøve ut et bestemt tolkningsperspektiv ved å spørre om ritene berører følgende dilemma: Hvordan drepe et dyr uten å krenke dyret? Eller sagt på en annen måte: Hvordan ta liv uten å krenke selve livet? Dette er ikke en tolkning jeg hørte av mine informanter. Det syntes likevel å ligge såpass mye implisitt i disse ritene, at jeg synes det er verdt å være utprøvende i tolkningsprosessen. Dette avsnittet får derfor karakter av å være et teologisk eksperiment, så får heller tiden vise om mine tolkninger har bærekraft.

Å ta liv har vært et dilemma innenfor svært mange kulturer, spesielt innenfor kulturer som har levd i nærkontakt med naturen. Hvordan kan man ta liv uten å krenke livet? Hvordan kan man ta liv uten å skape uorden og disharmoni i skaperverket? Dette dilemmaet har samisk kultur hatt til felles med nomadekulturene i Det gamle testamente. Deler av det gammeltestamentlige materialet reflekterer en gammel nomadekultur basert på dyrehold. I denne livsformen var kjøtt en viktig del av livsgrunnlaget, og man trengte derfor stadig å ta liv for selv å leve. Hvordan håndterte man så dette dilemmaet?

I Det gamle testamente synes det som om det spesielt var tabuer knyttet til *blodet* som regulerte dette forholdet. Følgende avsnitt fra 3 Mos 17,11-14 gir oss et eksempel på dette:

For en skapnings liv er i blodet, og jeg har gitt dere blodet på alteret til soning for dere. Blodet soner fordi livet er i det. Derfor har jeg sagt til israelittene: Ingen av dere må spise blod; heller ikke innflytterne som bor iblant dere, må spise blod. Når en israelitt eller en av innflytterne som bor iblant dem, fanger et vilt dyr eller en fugl som det er tillatt å spise, skal han la blodet renne ut og dekke det med jord. For blodet er livet i hver skapning. Derfor sa jeg til israelittene: Dere må ikke spise blodet av noen skapning, for blodet er livet i hver skapning. Den som spiser det, skal utryddes.

En skapnings liv er i blodet, sier denne teksten, og dette begrunner så at blodet spiller en rolle i to typer rituelle sammenhenger. Det er den første sammenhengen, *offerkulen*, som har fått oppmerksomhet i kristen teologi. Det er i kraft av å være bærer av livet at blodet spiller en sentral rolle som sonoffer. Det er nettopp som bærer av livet, det hellige, at blodet kan gjøre soning for menneskenes ugjerninger.

Jeg mener imidlertid at denne teksten handler om noe mer enn et forbud begrunnet i offerkulen. Det aktuelle tekstavsnittet knytter nemlig også an til en *økologisk* sammenheng: “Når en israelitt [...] fanger et vilt dyr eller en fugl som det er tillatt å spise, skal han la blodet renne ut og dekke det med jord.” Dette kan etter min mening forstås som en rituell anvisning for hvordan man skal håndtere nomade- og jegersamfunnets dilemma: Hvordan kan man ta liv uten å krenke livet (det hellige)? Gjennom denne riten unngikk man å krenke livet ved å la blodet (livet) renne ut og dekke det med jord. Slik ble balansen i skaperverket opprettholdt, og gjennom riten ble mennesket stadig minnet om at det er grenser for dets inngripen i skaperverket. Livet er hellig, og mennesket har ingen rett til å bemektige seg det eller krenke det.

I det samiske intervju materialet jeg har samlet inn, har jeg ikke kommet over slike forestillinger knyttet til blodet. Spørsmålet er imidlertid om ritene knyttet til reinens gevir og knokler har fylt en liknende funksjon i samisk tradisjon. Riten med å risse korstegnet i hodeskålen på reinens *gevir* skjer i forbindelse med slakting, altså avliving av reinen. Det er derfor ikke urimelig å tolke denne riten dit hen at den håndterer dilemmaet ved det å ta liv (krenke det hellige). Tolkningen nedenfor er et forsøk på å forstå riten i dette perspektivet.

For det første kan riten forstås slik at den gjenoppretter menneskets balanse *i forhold til reinen*. Enhver avlivning av et dyr kan tolkes som en krenking av dyret og en potensiell

trussel for artens videre overlevelse. Riten kan derfor forstås slik at velsignelsen over dyret opphever krenkelsen og sikrer regenerasjon, dvs. at det skal være rein også i framtida. Reinen har mistet livet, men gjennom riten formidles livgivende kraft tilbake til reinslekta. Dersom dette er en rimelig tolkning, kan mennesket, i kraft av å utføre riten, her forstås en slags medarbeider i Guds stadige nyskaping av reinen.

I tillegg til dette kan formålet med riten forstås dit hen at den skal bidra til å gjenopprette balansen *i forhold til guddommen*. Dette oppnås gjennom å tegne guddommens tegn (tegne korset tre ganger) og takke Skaperen for hans gaver. Mennesket trer på denne måten ydmykt tilbake og viser at reinen er Guds skapning, og at Gud er livets giver. Mennesket unngår å krenke livet og Skaperen ved å i mot reinen i takknemlighet som en Guds gave.

I denne sammenheng kan det være interessant å reflektere omkring relasjonen mellom Den treenige Gud og reinen på grunnlag av religionshistorisk materiale. Ifølge historiske kildeskrifter ble den samiske høyguden i deler av det samiske området kalt *Radien* (råderen) eller *Radienatsie* (den rådende far). Videre forteller kildeskriftene at under denne høyguden fantes en egen guddom som ble kalt *Kiorvaradien*, *Kirvaradien* eller *Kjewaradien*. Dette ordet er ofte oversatt med “hornråderen” da første delen av ordet likner på *čoarvi* (gevir), og fordi denne guddommen ble tilskrevet en spesiell rolle i forhold til reinen. Denne råderen over reinen beskrives noen steder som høygudens sønn, andre steder som en kvinnelig guddom. Åke Hultkrantz, som oversetter begrepet med “hornråderen”, hevder at denne i kildene beskrives delvis som en selvstendig guddom og delvis som innbefattet i det høyere gudsbegrepet.<sup>44</sup> Dersom det er slik at Hultkrantz har rett i at den høyeste Gud i gammel samisk religion kunne opptre som reinens råder, kan det da være rester av denne forestillingen vi finner i riten med å risse korset i reinens hodeskål? Ser vi i denne riten Den treenige Gud opptre i funksjonen som Hornråderen? Dessverre er det ikke mulig å gå i dybden på spørsmålet innenfor rammen av denne oppgaven. Jeg vil derfor konkludere med at dette kun er en løs hypotese som bør etterprøves nærmere.

Hva så med ritene knyttet til *reinknoklene*? Hvordan kan disse ritene forstås? I motsetning til riten knyttet til geviret, synes disse ikke å være forbundet med avlivning, men med det å *spise* reinen som mat. Et eksempel er riten hvor det bes en type velsignelsesbønn over beinrestene

---

<sup>44</sup> Hultkrantz, Åke: “Veralden Olmai och världspålen” i *Festskrift til Ørnulv Vorren*. Tromsø Museums skrifter XXV. Tromsø 1994, s. 178-185.

som er samlet etter måltidet. Det spesielle med denne ritene er at det ikke synes å dreie seg om kun en generell bønn om gjenvekst, men at tanken om regenerasjon knyttes direkte opp mot beinrestene. Jamfør formuleringen “... for at jeg i disse benenes sted måtte få mange rein.” Er det en forbindelse mellom dette og tanken om at reinknokler er forbundet med visse tabuer? Jeg tenker her på tanken om at du kan miste din reinlykke dersom du ikke kløyver margebeinene helt, men lar dem forbli hule. Hva er bakgrunnen for disse forestillingene, og hvordan kan vi tolke dem teologisk?

Historisk kildemateriale bekrefter at det i den gamle samiske religionen var viktig å behandle knoklene på riktig måte i rituelle sammenhenger, og at dette var viktig for dyrets regenerasjon.<sup>45</sup> Hva var det så med knoklene som gjorde dem til gjenstand for riter og tabuer? Audhild Schanche skriver at den gamle samiske religionen hadde en dualistisk sjelsforståelse hvor man tenkte seg at alle levende vesener hadde både en frisjel og en kroppssjel. Personlighet og individualitet var forbundet med frisjelen, mens kroppsjelen var en upersonlig, åndelig kvalitet knyttet til den kroppslige gestalten. Mens frisjelen forlot kroppen relativt snart etter døden, var kroppssjelen fortsatt forbundet med de fysiske restene, og da i særdeleshet med skjelettet, den mest varige delen.<sup>46</sup> Denne forestillingen er sannsynligvis bakgrunnen for at knoklene ble behandlet med spesiell varsomhet i de gamle samiske offerseremoniene. Å behandle disse riktig var viktig for jaktlykken. “Det sikret at dyrets sjel ville overtale andre dyr til å la seg jakte. Det skulle også sikre dyrets regenerasjon, ved at offerets mottaker skapte nye dyr på grunnlag av knoklene.”<sup>47</sup>

Tanken om at ritene var viktige for at andre dyr (av samme art) ville “*la seg jakte*”, er interessant sett i et teologisk perspektiv. Dette er jo beslektet med tanken om å *gi seg selv*. Dersom vi antar at ritene berørte dilemmaet: hvordan drepe et dyr uten å krenke dyret? / hvordan ta liv uten å krenke livet?, så må jo dilemmaet være løst dersom dyret gir seg selv.

Er det rester av de gamle forestillingene knyttet til skjelettet som avspeiles i de ritene og tabuene som jeg hørte av mine informanter knyttet til reinknokler? Personlig synes jeg det

---

<sup>45</sup> Det mest kjente eksempelet på dette er fra den gamle tidens bjørnejakt, hvor man vet at bjørnens skjelett ble begravet. Her var det spesielt viktig at knoklene ikke ble skadet og at de ble lagt slik de står i forhold til hverandre på et levende individ. Tanken var at dette skulle bidra til at bjørnen igjen skulle få livet tilbake.

<sup>46</sup> Schanche, Audhild: *Graver i ur og berg: Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok: Davvi Girji, 2000. s. 254

<sup>47</sup> Samme verk. s. 266.

virker ganske sannsynlig.<sup>48</sup> Nettopp fordi bønn om gjenvekst (regenerasjon) var knyttet til beinrestene, og forestillinger om at reinlykken kunne rammes dersom man ikke overholdt regelen med å kløyve margebeinene, synes jeg det virker sannsynlig. Jamfør også en av informantenes opplysning om at knoklene på klauvene kunne anklage deg på dommedag dersom du ikke kløyvde dem. Likevel, når jeg spurte noen av informantene om de var kjent med tanken om at dyrets kroppsjel kunne være knyttet til knoklene, var dette helt fremmed for dem. En av informantene kunne imidlertid fortelle at det var en kjent tanke i forhold til beinrester fra mennesker.

Hvordan kan man tolke de nålevende ritene knyttet til reinens knokler *teologisk*? Går det an å se på disse som en parallell til den gammeltestamentlige riten og tabuet knyttet til blodet? En informant uttalte seg tydelig negativt overfor skikken om at man må kløyve margebeinet for at ikke *guoržu* skal ramme deg. Dette ut fra et uttalt kristent ståsted. Jeg forstod personen dit hen at det ikke var gudfryktig å handle ut fra frykt for *guoržu*. Dette er et standpunkt jeg langt på vei kan forstå. Men er det ikke også mulig å tolke riten i en annen retning? La oss tenke oss at dette ikke gjøres først og fremst av frykt for en magisk kraft som kan ramme deg, men av respekt for livet og det dyret man har tatt livet av. Å behandle knoklene rett, kan ikke det tolkes som et uttrykk for at man ikke vil krenke selve livet, selv om man er nødt til å drepe for matens skyld? Dette er som sagt ikke en tolkning jeg har fått fra mine informanter, men jeg synes det i alle fall er verdt å prøve den ut.

### **4.3. *Ipmila láhjit* – naturens sakramentale karakter og “takke-teologi”**

Jeg har tidligere sagt at mine informanters natursyn syntes å bære preg av et kraftaspekt. Dette reflekterer en åndelig forståelse av hva natur er. Slik jeg oppfatter det, berører dette ikke bare tanken om at naturen har iboende krefter som kan opptre på egne vegne. Denne åndelige forståelsen av naturen handler også om tanken om at Gud Fader er skaperen som holder alle ting oppe, gir liv til alle ting og gir oss av sine gaver (Guds immanens). Dette synes i alle fall

---

<sup>48</sup> På et punkt synes imidlertid mitt materiale å stå i motsetning til det historiske kildematerialet. Det dreier seg om tanken om hvorvidt knoklene skal kløyves eller ikke. I de historiske kildene understrekes at man i rituelle sammenhenger var nøye med å la knoklene forbli *hele*. I den nålevende “*diida*’en” understrekes det imidlertid at margebeinet skal *kløyves* og ikke forbli hult. Dette synes å motsi hverandre. Moderne arkeologi har imidlertid vist at forfatterne av de historiske kildene til dels må ha misforstått, når de har hørt snakk om at knoklene må behandles på rett måte. Utgravninger fra gamle kultsteder viser nemlig at man også finner kløyvde bein på offersteder. Det som imidlertid disse funnene viser er at man har vært nøye med å kløyve margebeinene i hele lengden. Jf. Schanche. Samme verk. s. 274



å være en naturlig tolkning av at begrepene *luonddu láhjit* (naturens gaver) og *Ipmila láhjit* (Guds gaver) brukes synonymt om godene man høster i naturen (f.eks. reinkjøtt, fisk, bær osv.).

Flere av informantene understreket at *takknemlighet* og *ærbødighet* for *Ipmila láhjit* var et sentralt element i ritene knyttet til reinens gevir og knokler. *Sivdnideapmi* i forbindelse med korsingen i reinens gevir, handler bl.a. om takknemlighet for Guds gaver. En begrunnelse for at beinrestene etter måltidet skulle legges på et bestemt sted, var at man ikke skulle trække på *Ipmila láhjit*. Guds gaver skal behandles med ærbødighet.

Kanskje kan vi trekke to ting ut av dette. For det første kan vi si at disse skikkene og tolkningen av dem reflekterer et *sakramentalt* syn på naturen og dens goder. Dette springer selvfølgelig ut av en livsform hvor hele ens eksistens har vært avhengig av det naturen har å gi. Teologisk formulert kunne man kanskje si at det er *nåde* å få høste av Guds gaver. Gud, som livets skaper og opprettholder, gir oss stadig livet gjennom naturgodene, ufortjent. Reinkjøttet, fisken og muldebæra er en viss forstand et sakrament, et nådemiddel hvor Guds usynlige nåde blir gitt oss gjennom et synlig tegn.

Det andre vi kan trekke ut av dette er at denne tradisjonen representerer en slags *“takke-teologi”*. I møte med naturens gaver er det ikke tanken på “denne verdens jammerdal” som fyller mennesket. Det er en ydmyk takknemlighet overfor Guds gode gaver i skaperverket. Skaperverket er selv bærer av det sakramentale; Guds livgivende nærvær, og den eneste sakssvarende måten å møte denne realiteten på er gjennom å leve i takknemlighet.

#### **4.4. En teologi knyttet til de underjordiske**

Forestillingene knyttet til de underjordiske er etter mitt syn et godt eksempel på at den folkelige åndeligheten representerer et område hvor samer selv i stor grad har vært teologer og ikke bare passive mottakere av andres tolkninger. Med dette mener jeg selvfølgelig ikke å si at dette er det eneste feltet hvor samer har vært teologiske subjekter i tilretteleggingen av forholdet mellom tradisjonelle og mer spesifikt kristne forestillinger. Det er heller ingen påstand om at tankegodset knyttet til de underjordiske utelukkende bygger på samiske tradisjoner. Mitt poeng er bare å si at dette er et område hvor det etter mitt syn er åpenbart at

den teologiske tilretteleggingen har skjedd i korrespondanse med folkets egne erfaringer og forestillinger.

I følge samisk folkelig fortellertradisjon er de underjordiske Adams og Evas barn. Jeg vil i dette avsnittet reflektere omkring hvordan denne fortellingen kan sees på uttrykk for en folkelig teologi. Hva slags teologiske behov ivaretar den? Og hvilke teologiske skjelninger er den uttrykk for?

For det første er det påfallende at fortellingen om skapelsen av de underjordiske er knyttet til den *bibelske* fortellingen om Adam og Eva. Det forteller noe om at man ikke sluttet å erfare de underjordiske etter at man antok kristendommen. Fortellingen er etter mitt syn uttrykk for behovet for å innordne erfaringen av underjordiske innenfor en kristen ramme. Ved å knytte opprinnelsen av de underjordiske nettopp til den bibelske skapelsesfortelling, ble eksistensen av de underjordiske *legitimert* innenfor et kristent verdensbilde. Vi kan kanskje si at fortellingen på denne måten bringer de underjordiske *inn* som et tema for den kristne teologi. I neste omgang fyller imidlertid fortellingen en mer spesifikk teologisk funksjon. Den synes nemlig å *gi retning* for hvordan man skal forholde seg til de underjordiske ved at de underjordiske gis en mer definert plass både i forhold til Skaperen og mennesket.

Det er ikke vanskelig å forestille seg at de underjordiske, i kraft av sin tradisjonelle råderfunksjon i naturen, kunne få en så fremskutt posisjon i folks religiøse liv at de ble en potensiell konkurrent til Gud Fader selv. Forholdet til dem kunne komme i konflikt med en kristen tolkning av det første bud: “Du skal ikke ha andre guder enn meg.” Gjennom fortellingen om de underjordiske som Adams og Evas barn har imidlertid de underjordiske, åndene eller råderne, fått tildelt en mer definert og begrenset plass innenfor Guds skaperverk. De så og si “løftes ned” på et nivå omtrent med menneskene selv. De er jo Adams og Evas barn i følge den folkelige fortellertradisjonen. Slik kan man si at fortellingen begrunner at de underjordiske *ikke skal tilbes*. På den annen side begrunner den menneskenes plikt til å *respektere og akte dem*. For Gud Fader selv har tildelt dem en rolle knyttet til jorden og naturen, og de er våre “søsken” i følge fortellingen. Slik kan i alle fall fortellingen om Adams og Evas underjordiske barn forstås, og jeg synes det gir mening i møte med det mine informanter har fortalt.

Flere av mine informanter fortalte uoppfordret denne fortellingen nettopp for å understreke at de oppfattet de underjordiske som en del av Guds skaperverk. Teologisk er dette en helt grunnleggende skjelning, en skjelning som gjør det mulig å ha denne forestillingen som en integrert del av ens kristne teologi.

Det kan være interessant å spørre seg hvorfor samer har integrert de underjordiske i sin kristne, folkelige teologi? Jeg tror det finnes et svar utover det faktum at erfaringene av fenomenet ikke opphørte etter antakelsen av kristendommen. En annen grunn til at man holdt fast på disse forestillingene, kan rett og slett ha en *teologisk* begrunnelse.

De underjordiske synes i tradisjonen å inneha en nøkkelfunksjon i relasjonen mellom mennesker og natur. De representerer naturen på en spesiell måte og kan opptre på naturens vegne. I kraft av sin rolle som “voktere” eller “rådere” over bestemte steder, er de nøkkelfigurer som setter grenser for og gir retning til menneskets fremferd i naturen. Man kan kanskje si at fortellingene om de underjordiske i stor grad er uttrykk for den samiske, økologiske kunnskapen, bare formulert i mytens språk. Men hvordan blir dette teologi?

En informant fortalte meg, nettopp med bakgrunn i fortellingen om de underjordiske som Adams og Evas barn, at de gamle gav uttrykk for en tanke om at dette var *Ipmila ásahus* (en Guds anordning) i skaperverket. Sagt med andre ord kunne man kanskje si at Gud har gitt de underjordiske en spesiell oppgave knyttet til naturen. De representerer naturens interesser overfor menneskene og blir en slags forvaltere av *luonddu lágat* (naturens lover).

De representerer altså en kraft som kan innvirke på menneskenes liv på godt og ondt og skulle derfor respekteres. Sett i forhold til mennesket utgjør de en makt som er betydelig og derfor må tas hensyn til. Ser man det derimot i et annet perspektiv, nemlig i forhold til Gud Fader selv, er de bare en del av Guds skaperverk. Slik kunne man kanskje si at de underjordiske kun har en positiv verdi når de forstås som *medskapninger* som står under den samme Skaper og Herre som oss.

Dersom vi tar utgangspunkt i at de underjordiske fins, at de er ånder eller krefter som er knyttet til naturen, hvordan skal man så forholde seg til dem på en måte som er i samsvar med kristen teologi? Bibelen forutsetter en åndsverden. Den forutsetter også at en del av denne

åndsverden er demonisk. Hvordan forholder man så til dette knyttet til forestillingen om de underjordiske? Hvordan “skjelner man åndene”, for å bruke et bibelsk uttrykk.

Jeg vil antyde en mulig måte å skjelne på innenfor dette feltet ved å reflektere over forståelsen av begrepet “demonisk”. Hvordan skal man definere det demoniske? Kanskje kan man si at det skapte blir demonisk idet det bryter ut av de rammene Skaperen har satt for det. Dette gjelder både den usynlige og den synlige verden. Med et slikt utgangspunkt gir det mening å si at også mennesket er bærer av et “demonisk potensiale”. Historien gir oss mange eksempler på hvordan menneskets demoniske side kan utfoldes på skremmende måter.

Hvis man anlegger en slik forståelse av det demoniske på den tradisjonelle oppfatningen av de underjordiske,<sup>49</sup> kan man kanskje si at de underjordiske blir demoniske først idet de bryter ut av de grensene Skaperen har satt for dem. De underjordiskes vokterrolle i naturen er i utgangspunktet god, men dersom de ikke respekter at de står under Guds herredømme liksom oss, kan de bli “demoniske”. Bruken av korstegnet i møte med de underjordiske behøver derfor ikke å tolkes som en generell demonisering av fenomenet. Det kan like gjerne forstås som et uttrykk for at også disse står under Kristi herredømme, og at de, dersom de bryter ut av sine gudgitte rammer, må vike tilbake for Kristi kraft.<sup>50</sup>

#### **4.5. Kristologi og frelsesforståelse i møte med naturens kraftaspekt**

Mange av ritene beskrevet i denne oppgaven inneholder kristne symboler. I dette avsnittet ønsker jeg å trekke fram de spesifikt kristne elementene i ritene og se disse i lys av kraftaspektet i den samiske naturforståelsen. Min påstand er nemlig at bruken av eksplisitt kristne symboler i stor grad er rettet inn mot dette kraftaspektet. Jeg vil nedenfor si litt om hvordan dette synes å føre til en tilsvarende vektlegging av kraftaspektet i kristologien og frelsesforståelsen.

---

<sup>49</sup> I den samiske tradisjonen er de underjordiske ikke oppfattet som onde. De kan riktignok være *hilbat* (ustyrilige, “trollat”), men det er gjerne hvis man ikke har respektert dem. Det er likevel også en tradisjon om at de også er potensielt farlige, f.eks. knyttet til forestillingen om bytting av barn. Jf. Turi. Samme verk. s. 99-100

<sup>50</sup> Dette er nok en litt mer positiv tolkning av fenomenet enn hos L. L. Læstadius da han mener de underjordiske generelt ikke tåler korsets merke. Dvs. de hører overhode ikke til det vi kunne kalle “Kristus-sfæren”. Dette er et poeng han gjerne utnytter i sine prekener når han bruker de underjordiske som et bilde på dem som ikke vil ta imot Kristus. Jf. Læstadius. Samme verk. s. 72

I intervjumaterialet er flere av de beskrevne ritene av spesifikk kristen karakter, rettet mot kraftaspektet i tilværelsen. Jeg tenker her på bruken av *russesteapmi* (tegning av korstegnet), *sivdnideapmi* (bønneformuleringer knyttet til Den treenige guds navn, eller Jesu navn), *Áhčči min* (Fadervår), bruk av salmeboka osv. Dette er elementer som gjerne er brukt for å oppnå beskyttelse. Det dreier seg om å få fred fra åndene ved overnatting, om å verne seg mot ulykke ved reiser o.l.. I disse sammenhengene kan vi si at de kristne elementene fungerer som “mot-kraft” mot de kreftene som truer. I andre sammenhenger kan imidlertid de samme kristne elementene bidra til en type “med-kraft” som støtter opp om de gode, livgivende kreftene i tilværelsen. Jeg tenker da på bønner om *buessivdnádus* (velsignelse) som skal sikre ettervekst i naturen; jf. ritene knyttet til reinens gevir eller knokler, velsignelsen over reinbeitene o.l..

I disse ritene kan vi skille ut flere teologiske perspektiver. For det første kan en del av ritene tolkes som uttrykk for en *ord-teologi*. Slik verden i begynnelsen ble til ved at Gud talte, slik har fortsatt visse kraftfulle ord virkende kraft og kan binde det onde eller virke det gode. Det er ikke utenkelig at denne troen på kraftfulle ords virkende kraft står i kontinuitet med en svært gammel tradisjon blant samene. Er dette tilfelle, er det i så fall et punkt der luthersk teologi har truffet en viktig streng i samisk tradisjon. Uansett, om det står i kontinuitet med en gammel forestilling, synes bruken av *sivdnideapmi* og *Áhčči min* (Fadervår) likevel å være knyttet til troen på *Ordet* i kristen forstand. Det er Guds Ord som har kraft. Materialet gir dessuten eksempler på at ordet ikke bare har kraft som talt ord. Det kan gjøres virksomt gjennom tanken. På samme måte kan også det skrevne ordet være bærer av samme kraft. Jamfør f.eks. arket fra salmeboka som kan legges i komsa under barnets hode.

I dette materialet synes altså bestemte sider ved kristologien og frelsesforståelsen å komme til anvendelse. I forbindelse med å be om fred ved overnatting eller ved såkalt rensing av hus, er det *Kristus som seierherre* over åndsmaktene som er det fremtredende i kristologien. Alle ting står under hans herredømme. Dette må nødvendigvis også prege frelsesforståelsen (soteriologien). Den dimensjonen ved frelsen som kommer til uttrykk gjennom disse ritene, er derfor befrielsen fra de truende åndsmakter, og frelsen får her en klar dennesidig manifestasjon ved at virkningen (beskyttelsen) kan erfares allerede her og nå.

#### 4.6. Bekjennelsen “Kristus er Herre” som orienteringspunkt

I min teologiske refleksjon omkring det samiske tradisjonsmaterialet har jeg i liten grad anvendt kritiske perspektiver. Grunnen er at jeg i første omgang har vært på leting etter den *folkelige* teologien knyttet til naturen; forsøkt å formulere denne og gjøre den eksplisitt. Jeg har prøvd å få fram hvilke teologiske tanker disse tradisjonene er, eller i det minste kan være, uttrykk for. I den grad det er mulig, har jeg derfor forsøkt å bedrive min teologiske refleksjon *innenfor* det meningsunivers disse forestillingene er en del av.

Dette har også gitt rom for ny erkjennelse. Med tanke på den sterke grad av skepsis og avvisning samiske åndelige tradisjoner har møtt fra tradisjonell kirkelighet helt fram til vår tid, synes jeg det er interessant å konstatere i hvor stor grad den samiske forestillingsverdenen synes å være *åpen* for en kristen fortolkning. Selv der hvor forestillingene bryter med verdensbildet i majoritetssamfunnets kirkelighet – jeg tenker her på det jeg tidligere har kalt “kraftaspektet” i naturen – synes forestillingene likevel å la seg innordne i et kristent meningsunivers.

Teologen Kwame Bediako har med utgangspunkt i de afrikanske kirkenes erfaringer med tradisjonelle religioner satt ord på hvordan kristen tro på en og samme tid kan være tro mot sitt sentrum og åpen mot tradisjonelle meningsunivers. Da hans refleksjoner kan bidra til å gi en samisk naturteologi et tydelig kristologisk ankerfeste, vil jeg gjengi noe av hans tenkning nedenfor.<sup>51</sup>

Bediako mener at urkirkens bekjennelse, “*Kristus er Herre*” er det kritiske punktet i møtet med andre religiøse tradisjoner. Og, sier Bediako, spørsmålet om “the uniqueness of Christ” må besvares i møte med *den indre meningen* i de religiøse verdener i andre religioner. Bediakos poeng er at man ikke behøver å tre inn i en vestlig virkelighetsforståelse for å kunne svare adekvat på hva bekjennelsen “Kristus er Herre” innebærer. Bediako sier nemlig: “... He [Christ] is able to inhabit those other worlds also as the Lord.”<sup>52</sup> Kristus evner å ta bolig også i disse andre verdenene som Herre.

---

<sup>51</sup> Bediako, Kwame: “How is Jesus Christ Lord?” – Aspects of an Evangelical Christian Apologetics in the Context of African Religious Pluralism”. i: *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research*, Vol 25:1, 1996. s. 36

<sup>52</sup> Samme verk. s. 35

Jeg oppfatter Bediako slik at bekjennelsen “Kristus er Herre” på den ene siden *utfordrer* forestillingene innenfor det gitte religiøse meningsuniverset, men at den samtidig i stor grad kan gjøres gjeldende *innenfor* dette. I stedet for at man i utgangspunktet skal forkaste et kulturelt verdensbilde til fordel for et annet, blir spørsmålet heller hva som skal til for at man innenfor et gitt verdensbilde kan forholde seg til Kristus som Herre.

For å finne orienteringspunkter i dette landskapet innfører Bediako skjelningen mellom “indikatorer som peker mot Kristus” og “indikatorer som peker vekk fra Kristus”.<sup>53</sup> I stedet for en ensidig avvisning av kulturelle forestillinger knyttet til verdensbildet, mener jeg Bediako med dette åpner opp for et *reelt møte* mellom Kristus-troen og de kulturelle forestillingene. Jeg vil nedenfor kort beskrive hvordan en slik tenkning kan komme til anvendelse i forhold til en konkret forestilling i det samiske tradisjonsmaterialet, nemlig tanken om de underjordiske.

Fortellingen om de underjordiske som Adams og Evas barn, kan forstås som et eksempel på hvordan kristen tro nettopp er gjort, eller kan gjøres, “operativ” innenfor et samisk verdensbilde. Denne fortellingen innordner nemlig fenomenet i forhold til Gud Fader. De underjordiske er Guds skapninger, nærmest på linje med menneskene. Dermed er det gjort tydelig at deres rolle er begrenset og at de står under den samme Herre som alle Guds skapninger. I første omgang skal de behandles med respekt som medskapninger. Men dersom de på tross av dette skulle utgjøre en trussel – dette er altså unntaket ifølge tradisjonen – da kan *russesteapmi* (å tegne korsets merke) og *sivdnideapmi* (signing i Den treenige Guds / Jesu navn) beskytte mot de underjordiske. Dette kan tolkes som et uttrykk for at også de underjordiske står under Kristi makt og herredømme. Når forestillingene om de underjordiske innordnes i en slik forståelseramme, behøver ikke erfaringen av eller tanken på disse bli noe som peker vekk fra Kristus. Tvert om kan det bli noe som aktiverer troen på Kristus som Herre. For å si det med Bediako: “... He [Christ] is able to inhabit those other worlds also as the Lord.”

---

<sup>53</sup> Samme verk. s. 36





## 5. Avsluttende refleksjoner

Ovenfor har jeg forsøkt å vise at det samiske tradisjonsmaterialet behandlet i denne oppgaven, kan forstås som uttrykk for en *samisk naturteologi*. Selv om en slik teologi ikke er formulert direkte i materialet, synes ritene, symbolene og forestillingene implisitt å være bærere av en åndelig helhetstenkning som plasserer mennesket i forhold til dets medskapninger, landet, kreftene i naturen og Skaperen selv – knyttet til en Kristus-tro.

Det ligger i sakens natur at jeg som teolog, mer enn mange andre, har interesse av å tydeliggjøre og forsterke aspekter med relevans for kristen tro og teologi. Det bør derfor understrekes at tradisjonsmaterialet er åpent for andre fortolkninger enn dem jeg har løftet fram. Når det er sagt, mener jeg likevel at mitt intervjumateriale viser at disse tradisjonene ikke bare ligger åpne for kristne fortolkninger. For meg synes det åpenbart at disse skikkene og forestillingene hos mange *er* integrert i en eller annen form for kristen livstolkning.

Denne erkjennelsen førte blant annet til at jeg måtte legge en fordom til side i løpet av mitt feltarbeid. Jeg hadde nemlig en forestilling om at tradisjonell samisk religiøsitet og kristen tro i sterkere grad lever som parallelle virkeligheter i det samiske folket. At dette også kan forekomme vil jeg ikke utelukke, og jeg er selvfølgelig klar over at jeg ikke har fått innsyn i alle sider ved tradisjonen. Derfor må jeg også ta forbehold. Likevel, det generelle inntrykket som mine informanter har gitt, er at kristen tro og elementer av mer tradisjonell opprinnelse i relativt stor grad synes å være integrert i hverandre i de senere generasjoners åndelige tradisjon.

“Vi ber til begge deler”, sa en av mine informanter: “naturen og Vårherre. Begge deler.” Han hadde lært at han skulle takke alt, naturen, og selvfølgelig *Ipmil Áhčči*, Gud Fader, som står over alt. Jeg har i ettertid tenkt på det den gamle mannen sa om ritene som henvendte i to retninger, både til naturen og Skaperen. I første omgang tolket jeg denne dobbelheten i ritene som en kristen tilpasning av tradisjonelle riter, i den forstand at det tradisjonelle lå i elementene rettet mot naturen, mens det kristne lå i elementene rettet oppover mot Den treenige Gud. Etter hvert begynte en annen tanke å slå meg. Kunne det forholde seg

annerledes? Kunne det være slik at denne dobbeltheten i ritene hadde spor tilbake til den gamle tiden? Var dette en del av åndeligheten også til den gamle tidens samer? Henvendte de seg både til naturen og til himmelguden som hadde skapt alt? Lå deres verdensbilde likevel mer åpent for Kristus enn vi ofte har fått det fremstilt? Er kontinuiteten i dagens åndelige tradisjoner sterkere enn vi har trodd? Jeg vet ikke. Kanskje.

I alle fall, dette har fått meg til å tenke på et offer som tidligere tiders samer gjorde til den høyeste Gud. Kildeskrifter fra første halvdel av 1700-tallet forteller at samene i det lulesamiske området hadde en forestilling om at verden ble holdt oppe av *Maylmen stytto*, verdenspålen.<sup>54</sup> Denne var reist opp fra jorden og festet i himmelhvelvingen ved nordstjernen, punktet som stjernehimmelet dreier rundt. Forestillingen var at den høyeste Gud, *Maylmenradien* (Verdens råder), holdt verden oppe ved hjelp av *Maylmen stytto*, og at den dagen denne pålen brøt sammen, ville himmelet falle ned på jorden og verden gå under. Det fortelles at det hver høst ble ofret en okse av rein eller annet fe til *Maylmenradien* for at han ikke skulle la verden falle sammen, men holde den oppe og gi reinlykke. Til hans ære reiste man opp en påle som man kalte *Maylmen stytto*, og som han skulle holde verden oppe med. På denne pålen smurte man så blodet fra offerdyret.

For meg gir det mening å “lese” Kristi offer inn i denne riten.<sup>55</sup> Dersom de første kristne så Kristus som oppfyllelsen av kobberslangen som ble løftet opp i ørkenen, hvorfor kan ikke da vi se Kristus som oppfyllelsen av denne riten? Gir det ikke mening å plassere Kristi offerdød i denne konteksten? Det er i kraft av Kristi kors, det er ved Guds nåde, at verden holdes oppe. I verdensstøtten kan vi se korstreet som er reist opp mellom himmel og jord. Det er Kristi blod som er smurt på verdensstøtten så den ikke bryter sammen. Kristus er offerdyret – Guds rein.

Jeg synes denne tolkningen åpner opp for spennende og viktige teologiske perspektiver. Med dette plasseres nemlig Kristus ikke bare i sentrum av menneskehetens liv og historie. Kristus blir med dette senteret i en *økologisk* visjon som omfatter hele skaperverket. Dette uttrykker en bibelsk sannhet og rykker Kristus-hendelsen ut av de ensidig antroposentriske perspektivene som tradisjonell teologi ofte sitter fast i. Kristus er ikke bare menneskenes, men

---

<sup>54</sup> Informasjonen om verdenspålen og høstoffret forbundet med dette stammer fra den norske misjonæren Jens Kildal (1683-1767). Se Mebius, Hans: *Bissie. Studier i samisk religionshistorie*. Östersund: Jengel – Förlaget, 2003, s. 64-69.

<sup>55</sup> Jeg understreker at jeg her ikke opptreer som religionshistoriker, men som teolog.

*hele* skaperverkets livgiver og frelser (Jf. Kol 1,16-17.20; Rom 8,19-22). Og selv om Bibelen forteller at denne verden vil gå under, så er det kristne håp et håp for hele skaperverket, nemlig håpet om en nyskapt jord (Åp 21-22).

Etter denne kristne lesningen av offerhandlingen forbundet med *Maylmen stytto*, kunne det avslutningsvis vært spennende å vende tilbake til den nålevende tradisjonen med å tegne korset i reinens gevir. Er det egentlig så lang vei fra riten hvor korstegnet risses i gevirets hodeskål, til tanken om Kristi blod som smøres på verdenspålen? Handler ikke begge deler om det samme? Gud Fader holder sin verden oppe ved Kristus, og selv reinlykken har med Kristus å gjøre.

Jeg håper mitt teologiske arbeid med tradisjonsmaterialet behandlet i denne delen av oppgaven har vist at det ikke er fånyttet å lete etter spor av Kristus i samefolkets åndelighet knyttet til naturen. Tvert om kan denne åndeligheten i stor grad kombineres med en frimodig Kristus-tro. Den samiske livsverden er ikke fremmed for Kristus, og Kristus er ikke fremmed for den.

Mis lea luondukristtalašvuohta! Vi har naturkristendom!



## DEL II

### *Lytt til hjerteslagene fra Jupmels simle!*

- *Samisk naturteologi på grunnlag av mytesyklusen Sagan om Beijves solskatt*

#### **1. Innledning**

I dette studieprosjektet har jeg valgt å arbeide med samisk kontekstuell teologi langs to linjer, og utgangspunktet for denne andre hoveddelen er et ønske om å arbeide med nedtegnet, samisk mytemateriale. Myter omhandler livets og verdens grunnvilkår formidlet i fortellingens form. Det gjør dem til spennende materiale for teologisk arbeid. I samisk sammenheng finnes det imidlertid relativt få nedtegnelser av fortellinger som kan karakteriseres som opprinnelsesmyter. Det historiske kildematerialet om samisk førkristen religion – som i hovedsak er nedtegnet av kristne misjonærer og prester på 1600- og 1700 tallet – er preget av en systematiserende fremstilling med vekt på gudelære, offerkult, de samiske offerplassene (*sieidi*) og den samiske sjamanen (*noaidi*). Det episke mytestoffet er derimot svært sparsomt. Det er imidlertid to navn som er sentrale med hensyn til nedtegnet samisk mytestoff. Det er den sørsamiske presten Anders Fjellner (1795-1876) og den finske presten Jacob Fellmann (1795-1875).

I mitt studieprosjekt valgte jeg å arbeide med en bestemt fortellings- eller mytesyklus, nemlig *Sagan om Beijves solskatt*. Denne representerer en slags “samisk urhistorie”, en analogi til

den bibelske urhistorie i 1. Mos 1-11. Den består av en serie opprinnelsesmyter som beskriver verdens grunnvilkår. Mytene er fortalt med den samiske mytologiens symboler, men har i mange henseender slående paralleller til Bibelens første kapitler. Hovedgrunnen til at jeg valgte å jobbe med dette materialet, var at flere har knyttet denne fortellingssyklusen til Anders Fjellner. Underveis i mitt arbeid har det imidlertid vist seg at det er grunn til å stille spørsmålstegn ved i hvilken grad dette er tilfelle. Materialet som jeg arbeider med i oppgaven har derfor ikke karakter av å være autentiske samiske myter i den grad jeg hadde håpet på forhånd. Det betyr likevel ikke at materialet er uinteressant eller at det er uten verdi for arbeidet med samisk kontekstuell teologi.

— — — — —

Følgende historie gir bakgrunnen til hvorfor jeg fattet spesiell interesse for *Sagan om Beijves solskatt*. Sommeren 2000 hadde jeg besøk av et ektepar fra Canada. Mannen var cree-indianer, og både han og kona var veldig interessert i å lære mest mulig om den samiske kulturen. I Karasjok stoppet vi bl.a. opp ved Sápmi-senteret, et senter som da var relativt nytt og som presenterer samisk kultur for turister. Jeg hadde ikke vært der før, og personlig var jeg nysgjerrig på det “magiske teateret”, en multimediefremvisning som skulle presentere samenes førkristne tro. Det ble for meg en underlig opplevelse. På filmnerretet fikk vi presentert en samisk skapelsesmyte som fortalte at verden i begynnelsen ble skapt med utgangspunkt i kroppsdelene fra et reinsdyr. Da filmen var ferdig vaklet jeg mellom fascinasjon og skepsis. Jeg visste at den som stod bak filmmanuset var den anerkjente samiske ressigøren Nils Gaup, og at en annen samisk ressigør, Åsa Simma, hadde fullført prosjektet. På den ene siden betvilte jeg at disse samiske kulturarbeiderne skulle ha interesse i å formidle noe som samisk, dersom de visste at dette ikke var autentisk. På den andre siden forundret det meg at jeg ikke hadde hørt om denne vakre skapelsesfortellingen tidligere dersom det var kjent at samene hadde hatt en slik myte. Kunne dette være en autentisk samisk tradisjon eller var det bare en oppkonstruert fortelling? Senere fikk jeg høre at skapelsesfortellingen utgjorde en del av en lengre mytesyklus kalt “solskatten”, og jeg ble fortalt at denne skulle være nedtegnet av en sørsame med navn Anders Fjellner. Min nysgjerrighet var pirret, og jeg fant ut at dette måtte jeg en eller annen gang undersøke nærmere.

Skapelsesberetningen fra det magiske teateret i Karasjok fant jeg siden i boka *Solsönernas Saga*.<sup>56</sup> Bokverket som er på hele 288 sider, og ble utgitt i 1909 av svensken Valdemar Lindholm, er fascinerende lesning. Boken er i følge ham selv et forsøk på å samle de samiske myte- og sagntradisjonene og knytte dem sammen til et større hele. Bokverket består av fire fortellingssykluser. *Sagan om Beijves solskatt* er den første av disse, og sett fra et teologisk ståsted er denne spesielt interessant, da denne som allerede nevnt kan forstås som en “samisk urhistorie”.

Som sagt, enkelte har antatt at størstedelen av *Sagan om Beijves solskatt* stammer fra den sørsamiske presten Anders Fjellner.<sup>57</sup> Det var med utgangspunkt i denne antakelsen at jeg fattet interesse for stoffet. Underveis i mitt arbeid har det imidlertid reist seg flere kildekritiske problemer.

For det første har mytestoffet forbundet med Anders Fjellner vært gjenstand for en autentisitetsdebatt. Det har blitt reist spørsmål ved hvorvidt hans materiale var autentiske samiske tradisjoner, eller om han selv i stor grad hadde preget stoffet. Av denne grunn har jeg funnet det naturlig å bruke plass til å skrive om Anders Fjellner, hans diktning og den debatten som siden oppsto knyttet til denne. Dette tas opp i *kapittel 2*.

For det andre kan det hende at *Sagan om Beijves solskatt* i betydelig grad bærer preg av den svenske Lindholms tilrettelegging av stoffet. Dersom dette er tilfelle, vil denne mytesyklusens verdi som utgangspunkt for samisk kontekstuell teologi være betraktelig redusert. Det har derfor vært nødvendig med et kildekritisk arbeid med stoffet i *Sagan om Beijves solskatt*. Av denne grunn har jeg forsøkt å spore opp de kildene Lindholm synes å støtte seg til i de ulike delene av mytesyklusen. Denne kildekritiske gjennomgangen gjør jeg først i *kapittel 4* etter å ha gjenfortalt mytesyklusen. Dette fordi det er vanskelig for leseren å henge med i den kildekritiske gjennomgangen uten å være kjent med den aktuelle fortellingssyklusen.

Gjenfortellingen av *Sagan om Beijves solskatt* kommer i *kapittel 3*, dvs. det er ikke hele mytesyklusen som gjengis, men et lenger utdrag av denne. Mytesyklusen er lang, hele 75 sider i Lindholms bok, og jeg har ikke hatt anledning til å ta for meg hele fortellingen i

---

<sup>56</sup> Lindholm, Valdemar: *Solsönernas saga*. Åhlen & Åkerlunds Forlag, Göteborg: 1909

<sup>57</sup> Daga Nyberg legger dette til grunn i sin bok. Nyberg, Daga: *Solskatten: Samesagor og samesägner*, Stockholm: Carlssons Bokförlag, 1986 s. 9

rammen av dette prosjektarbeidet. Min gjenfortelling starter med begynnelsen av fortellingen og gjengir omkring to tredjedeler av hele beretningen.

I *kapittel 5* lar jeg mytesyklusen bli gjenstand for en teologisk tolkning. I dette kapitlet konsentrerer jeg meg om noen grunnleggende motiver og temaer i fortellingen og gjør disse til gjenstand for teologisk refleksjon.



## 2. Anders Fjellner – Samenes Homér

Anders Fjellner er blitt kalt for “Samenes Homér” etter personen som samlet og skrev ned de greske mytene.<sup>58</sup> Dette er ikke underlig da det er liten tvil om at Fjellner gjennom et langt liv forsøkte å samle sitt folks myter og sagaer. Hvem var så denne mannen, og hva bestod diskusjonen rundt hans diktning i?

Anders Fjellner ble født på fjellet i Härjedalen 18. september 1795, og sin tidlige barndom hadde han sammen med sin familie i den sørsamiske reindrifta. Da han var 9 år døde imidlertid faren, og gutten ble overlatt til en fjern slektning som ganske snart sendte ham på skole i Östersund. Han gikk senere tre år på gymnaset i Härnösand – det siste året, var for øvrig brødrene Lars Levi og Petrus Læstadius også begynt å studere der – og i 1818 begynte han å studere til prest på universitetet i Uppsala. Opp gjennom hele studietiden holdt han god kontakt med sitt samiske hjemmemiljø, og han jobbet hjemme i reindrifta sommerstid.

Allerede under studietiden i Uppsala hentet Fjellner viktige impulser til sitt engasjement for de samiske sagn- og mytetradisjonene. Uppsala var på denne tiden et sentrum for interessen omkring folkedikting. Den første samlingen med finske folkedikter ble utgitt nettopp her i 1818. Mannen bak dette var den finske studenten Carl Axel Gottlund, en person som Fjellner etablerte et vennskap med og siden holdt kontakt med. Fjellner må for øvrig senere også ha blitt inspirert av Elias Lönnrots utgivelse av det finske nasjonaleposet Kalevala (1835) som var en sammenstilling og syntese av en rekke runesanger innenfor finsk tradisjon.<sup>59</sup>

Da Fjellner var ferdig med prestestudiet, ble han lappmarksmisjonær i det nordsamiske Torne lappmark, nærmere bestemt i Jukkasjärvi og Karesuando sogn. Han ble snart dyktig i nordsamisk, lærte seg også finsk og ble en aktiv foretalsmann i flere viktige spørsmål for samene; bl.a. knyttet til tap av beiteland til nybyggere, brennevinshandel, språkspørsmål og katekettjenesten blant samene. I dette vidstrakte området virket Fjellner i drøyt 20 år fra 1821 til 1842, og han må ha opparbeidet seg en inngående kjennskap til det samiske miljøet. Fjellner forteller for eksempel at han ved en anledning var 5-6 måneder på uavbrutt reise i sitt

---

<sup>58</sup> Jf. Lundmark, Bo: *Anders Fjellner – Samernas Homeros : och diktningen om solsönerna*. Acta Bothniensia Occidentalis. Skrifter i västerbottensk kulturhistoria 4. Umeå: Västerbottens museum, 1979

<sup>59</sup> Lönnrot utgav sin første utgave av Kalevala i 1835. En ny og utvidet utgave ble utgitt i 1849.

distrikt fra september til februar. Han begynte da i sørlige enden av Jukkasjärvi og sluttet i den nordlige delen av Karesuando, og på denne reisen var han innom 50-60 “byalag” i Jukkasjärvi og 25-30 i Karesuando. Den langt mer kjente Lars Levi Læstadius ble kyrkoherde i Karesuando i 1826 og ble dermed Fjellners nære kollega i drøyt 15 år. Dette er interessant, ikke minst fordi Læstadius er kjent for sitt nære og personlige kjennskap til den samiske kulturen. I sin yrkesutøvelse hadde imidlertid Fjellner nærere kontakt med den samiske befolkningen i distriktet enn Læstadius, og Fjeller skriver selv om dette:

Men monne icke en Pastor så som L. L. Læstadius, hvilken hos Lapparne gör husförhørs-resor; ej kan uträtta det Missionären gör? Hans besök är för kort, han måste rätta sig efter Katecheternes och Lapparnes utsagor; men Missionären kan dröja tilldessa han får se och höra med egna ögon och öron.<sup>60</sup>

I 1842 ble Fjellner utnevnt til kyrkoherde i Sorsele i Lycksele lappmark og forlot dermed Karesuando før den læstadianske vekkelsen brøt ut. Fjellner, hans samiske kone og deres to små barn tilbakela for øvrig de drøye 70 milene fra Karesuando til Sorsele med reinraide. Fjellner ble ikke spesielt populær blant nybyggerne i Sorsele menighet, ikke minst på grunn av forhold rundt den lokale leserbevegelsen der. Blant den samiske befolkningen var han derimot sterkt avholdt og respektert fordi han behersket språket og var en av deres egne. Fjellner forble i Sorsele helt til sin død i 1876.

Det var under tiden i Sorsele at Fjellners kunnskap om samisk folkediktning ble kjent for et større publikum. Fjellner gav ikke selv ut noe av det han samlet, og hans egne nedtegnelser har gått tapt. Det er gjennom andres utgivelser at Fjellners diktning ble kjent, og første gangen skjedde dette gjennom Johan Anders Linders formidling. I forbindelse med utgivelsen av “Lapparnes sagoqwäden” i 1849 bemerker Linder:

Past. Fjellner i Sorsele, sjelf Lapp til börden, född i Härjedalen, och någon tid missionär i Torne Lappmark, har benäget meddelat här inflytande upplysningar, jemte Lappska originalpoemet. Han säger sig hafwa sjelf hört dessa sagor deklameras i bunden stil, på hwarderas språkdialekt, i Härjedalen, Sorsele og Juckasjerfwi d.w.s. i nu warande Sw. Lappmarkens yttersta och medlersta delar.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Sitert etter Lundmark, Bo: “Härjedalssamen Anders Fjellners innsats som missionär och prest i lappmarken 1821-1876”, i: *Kyrkohistorisk årsskrift*. Uppsala 1979. s. 137

<sup>61</sup> Lundmark: *Anders Fjellner – Samernas Homeros*. s. 37

De siste årene av sitt liv ble Fjellner viet stor interesse fra den vitenskapelige verden og vant ry som den fremste kjenneren av den samiske folkediktningen. Sommeren 1871 var etnologen Gustaf von Düben flere uker på besøk hos ham, og Fjellner ble en av hovedinformantene til hans klassiske verk *Om Lappland og Lapparna* utgitt i 1873. 1874 fikk den da blinde Fjellner et liknende besøk av den finske språkforskeren Otto Donner, og stoffet som Fjellner fortalte utgjorde en betydelig del i Donners *Lieder der Lappen* som ble utgitt 1876.

Fjellners diktning vakte oppsikt, ikke bare som poesi, men også fra et historisk synspunkt da man mente at man i dem hørte gjenklangen fra en fjern, samisk forhistorie. Etter Fjellners død ble det imidlertid reist kritiske spørsmål til ektheten ved diktningen forbundet med ham. Kritikken gikk spesielt på diktenes *form*. Den metriske formen som preget disse var en finsk påvirkning, spesielt fra Kalevala-diktningen, ble det hevdet, og man mente at denne var uten motsvar i samisk tradisjon. Den anerkjente forskeren J. A. Wicklund gikk så langt som å stemple Fjellner som en litterær forfalsker. Nå mildnet denne kritikken etter at det ble kjent at den finske presten Jacob Fellmann (1795-1875) på 1820-tallet hadde nedtegnet samisk joikepoesi i Utsjok som minnet sterkt om Fjellners diktning både i form og innhold. Fellmanns nedtegninger ble utgitt først i 1906. Autentisiteten ved *innholdet* i diktningen ble imidlertid også trukket i tvil. Man hevdet at Fjellner hadde tatt seg store friheter i forhold til den opprinnelige samiske joikepoesien og sagntradisjonen.

Bo Lundmark mener at det er sannsynlig at Fjellner med sin tidlige interesse og kjennskap til den finske runediktningen har vært påvirket av denne diktningens form.<sup>62</sup> Han bemerker likevel at selv om Fjellner hadde mange likheter med Lönnrot, var han i motsetning til denne selv en tradisjonsbærer. Lundmark mener derfor at en del av forklaringen til Fjellners relativt frie og medskapende rolle i forhold til tradisjonen ligger her.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Enligt min mening ligger det nära til hands att anta att mötet med Gottlund och kännedomen om dennes uppteckningar av finska runor väckt hågen hos Fjellner att göra en liknande innsats bland sina stamfränder. När sedan förtrogenheten med de finska runorna blev djupare p g a ökade innsikter i språket blev dessa alltmer mönsterbildande för "samernas Lönnrot" när det gällde formen för den episka diktningen, som denne sammanställde på grundval av längre och kortare jojkdikter samt "sagn och eventyr". Lundmark: Samme verk: s. 83

<sup>63</sup> Samme verk. 95



### **3. *Sagan om Beijves solskatt***

#### **3.1 Skapelsen**

En dag da Jupmel, himmelfaderen, vandret langs urtidshavet, gikk det i veldige bølger. Det var opprørt av underverdenens ånder, jamikiatsene, som ropte og skrek. Han befalte dem å tie, men de adlød ikke. Da ble Jupmel sint og kalte til seg solen, Beijve, den høyeste av sine sønner, for å få råd av ham. Beijve foreslo at Jupmel skulle skape et nytt, godt land, og selv lofte han å lyse over landet slik at ingen ånder skulle forstyrre.

Jupmel kalte da til seg sin lille, vakre simle fra Passevaare (hellig fjell). Han slaktet den, og av simla bygde han den nye gode verden. Et av benene ble gitt til jamikiatsene som på Jupmels befaling bygde en bro mellom underverdenen og himmelen av benet. Aller øverst på denne broen plasserte Jupmel den nye verdenen.

Av simlas ben skaptens jordens støtter, kjøttet ble til jord, blodårene til elver og bekker, hårene til trær og skoger. Men simlas hjerte gjemte Jupmel dypt i jordens indre, og den som lytter kan høre det slå. Av hodeskallen ble himmelhvelvingen til som både beskytter mot lyset fra den himmelske verden og slipper noe av lyset igjennom. Av simlas øyne skaptens morgen- og aftensstjernen til rettledning for den ensomme vandrer.

Slik ble den nye, gode verdenen til med Beijve som dens hersker, og slik ble underverdenens ånder skilt i fra den himmelske verdenen.

#### **3.2 Den første gode tiden**

Den nyskapte verden var et umåtelig godt og vakkert land. Det strømmet melk av kildene og fløt kokfisk i elvene. Trestammene var fulle av beinmarg og på trekronene vokste kokkjøtt.

En dag da Jupmel og Beijve betraktet den nye, gode verden, sa Jupmel at også andre burde få glede seg over dens skjønnhet. Så tok Jupmel noe fra elvebredden og skapte de to første menneskene, Attjis og Njavvis, og da de var skapt, sa Beijve til dem at han ville gi dem sitt

gode land. Han vil gi dem gull og sølv, beitemarker, rein med sølvbeslåtte horn, kokkjøtt, marg og ost, kvinner og mange barn. For, som han sa, “dere er gitt meg av Jupmel, himmelens herre, til å være Beijves sønner.” Attjis og Njavvis var lykkelige, og de elsket hverandre som brødre for de var begge utgått fra Jupmels hånd, og Beijve lyste stadig over dem begge.

### **3.3 Attjis’ene og Njavvis’ene**

Lenge levde brødrene bekymringsløst i landet. Solen lyste hele tiden. Det fantes ikke vinter, og de behøvde aldri å arbeide fordi maten var så lett tilgjengelig.

Så en dag fikk Attjis et ondt råd i sitt hjerte. Den onde Mano, månen, som var full av misunnelse til sin eldre bror, Beijve, helte misunnelsens gift i Attjis’ hjerte. Og full av onde tanker forlot Attjis sin bror og gjemte seg for Beijves blikk.

Ensom sørget Njavvis over sin bror som nå hadde forlatt ham. Alene måtte han lytte til simlehjertets slag i jordens dyp. Da Beijve hørte Njavvis’ sorgfylte sanger, spurte han i undring hvorfor han sørget. De hadde jo fått en slik god verden i gave. Da Njavvis fortalte at Attjis hadde forlatt ham, og at han var så ensom, lo Beijve, men en tåre falt fra hans øye. Av Beijves latter og hans medlidenhets tåre skapte Jupmel den vakre Njavvis-ene, som også kalles for Beijven-Neita, Solens datter. Beijve gav henne så til Njavvis som hans hustru.

Njavvis’ sorg ble nå vendt til glede, og hans gledessanger nådde helt til broren, Attjis. Han ble misunnelig da han forstod at Njavvis ikke lenger sørget over ham, og han gikk til sin bror og klagde. Njavvis forklarte da at han ikke lenger kunne sørge siden han hadde fått en slik hustru. Mens han lovpriste henne, vokste Attjis’ misunnelse, og han avslo derfor brorens invitasjon om å spise kokkjøtt i hans gamle. I stedet forlot han igjen sin bror og gikk langt bort, ensom. Likevel, hans ensomhet vekket ikke sorg hos ham slik som hos Njavvis, og han hørte ikke slagene av hjertet som Jupmel hadde gjemt i jordens indre. Slagene som forteller at Jupmel ikke har glemt sitt verk.

Mens Attjis gikk omkring med mørkt sinn, kom Mano igjen til ham. Da Mano forsøkte å så hatet i ham, ville Attjis motstå det: “Bror kan ikke hate bror”, svarte han avvisende, men han

var ensom, uten en kvinne som Njavvis. Da gav Mano ham en hustru, skapt ved hans onde trolldomskunster. Hun var Attjis-ene, månens datter, også kalt skamløsheten.

### **3.4 Den onde tidens begynnelse**

Som sin far, kunne heller ikke Attjis-ene like noe av alt det gode som fantes i Beijves lyse verden. Derfor bosatte hun og Attjis seg på yttergrensen av den nye gode verden, nærmest underverdenen, hvor Beijve sjelden ferdes. Der var trærne små og Beijves sølvhornede rein kom sjeldent dit.

Attjis-ene begynte så å klage over at Njavvis hadde fått så mye bedre land enn Attjis, og hun la skylda på Beijve. Med henne fikk hatet og ondskapen fotfeste i den nye verden. Mano vandret inn på Attjis marker, likeens de onde åndene fra underverdenen. Da sluttet Beijve å lyse på denne siden, og Attjis og hans onde hustru ble hos månesidens folk.

Attjis-ene begynte nå å spotte sin ektemann fordi han var så fattig. Han svarte: “Bror kan ikke hate bror, men dine ord stikker i hjertet.” Derfor gikk Attjis i sinne til sin bror og ba ham om å få halvparten av hans land, noe Njavvis gladelig gjorde. “Er vi ikke begge Beijves barn”, sa Njavvis: “Er ikke hele Beijves land ditt, like mye som mitt?” Så flyttet Attjis og Attjis-ene igjen inn i det gode, fruktbare landet.

Men det gode varte ikke lenge. For med månens datter fulgte også månen og den onde underverdenen, og Beijve ble ikke lenger mottatt med offer. Da trakk Beijve seg tilbake, og landet ble igjen utarmet. Da gikk Njavvis til sin bror for annen gang for å kreve mer land, og det samme gjentok seg. Landet ble delt mellom dem, men etter en stund ble igjen Attjis´ del utarmet. Det samme skjedde også for tredje gang. Da var det så lite fruktbart land igjen at Attjis og Attjis-ene måtte flytte inn i Njavvis og Njavvis-enes gamle. Så ble også dette landet skrinnere.

### **3.5 Ondskapen tar overhånd – Jupmel vender jorden**

Jakten og fisket, som de to brødrene nå gjorde i fellesskap, var fortsatt godt på grunn av den gode Njavvis. Attjis tok imidlertid alltid de beste stykkene. En dag felte Njavvis en rein alene,

og siden han var svært sulten og Njavvis-ene som nå var gravid, ventet på ham, slaktet han reinen uten å vente på sin bror. Da Attjis dukket opp, trodde han at Njavvis ikke hadde ment å dele. Mano øste da dobbelt av sin bitterhet i Attjis´ hjerte, og Attjis slo sin bror i hjel med reinhornet.

Den onde tiden var nå kommet. Jorden hadde drukket blod. Beijve gjemte sitt ansikt, og Mano ble herskeren over verden. Da skjalv den lille simlas hjerte av frykt så hele jorden ristet kraftig og Attjis ble kastet opp til månen. Der kan man fortsatt se ham sitte med hornkronen i hånden.

Nå var bare Njavvis-ene og Attjis-ene tilbake på jorden, og begge fikk snart barn. Da de hadde født, ble Attjis-ene misunnelig fordi Njavvis-ene fikk en gutt og ikke hun selv. En dag de plukket multer, utfordret hun Njavvis-ene. Den som raskest plukket spannet fullt, skulle få gutten. Njavvis-ene, som var mye snarere til å plukke, gikk med på forslaget, men Attjis-ene fylte bunnen av spannet med mose og ble først ferdig. Jublende tok hun gutten. De to kvinnene skilte lag, og barna vokste opp hos hver sin fostermor. Slik ble jenta igjen menneske siden hun ble den gode Njavvis-enes fosterdatter.

Jakten var nå så dårlig at Njavvis-ene gikk til sin far, Beijve, og klaget sin nød. Han lærte henne da hvordan hun skulle temme villreinen. Hun gikk ut og fanget villrein og bandt dem til et tre. Slik ble de første reinene temmet. Da Attjis-ene så det, gjorde hun det samme, og med god hjelp av sin fostersønn økte hennes flokker, og hun skrøt av sin rikdom.

Så ble det nød hos Njavvis-ene og fosterdattera. Da gutten hørte at jenta skrek av sult, tenkte han at hans lekekamerat ikke måtte lide nød. Derfor hentet han kokkjøtt og firte det ned gjennom røkhullet i gamma hvor Njavvis-ene og fosterdattera var. Gutten ble imidlertid oppdaget av Njavvis-ene, og nå fortalte hun ham sannheten om hvem han var. Hun fortalte også hvordan Njavvis ble slått i hjel av Attjis, og hvordan Attjis-ene lurte gutten til seg. Da gutten hørte det, ble han så sint at han gikk hjem og slo i hjel sin fostermor. Hennes sjel dro imidlertid ikke ned til dødsriket, men vandrer nå omkring i mørket med onde råd.

Nye mennesker ble født av Njavvis-enes sønn og Attjis-enes datter. Problemet var imidlertid at nå bar de fiendskapet i seg selv, mot seg selv. Underverdenen ånder støyet, mørket ble tykt over verden, og Jupmels hjerte, den lille simlas hjerte, skalv så kraftig at Jupmel selv kom for



å se hva som hadde skjedd. Da han så hva som hadde hendt med den en gang så gode verden han hadde skapt, ble han vred, og han bestemte seg for å vende verden. Bekkene, elvene og flodene fløt nå oppover, og Jupmel lot vannet stige over fjellene så menneskene ikke lenger hadde noe sted å flykte.

### **3.6 Beijen-Neitas forbønn – Batje og Nanna – Beijves solskatt**

Dette hendte lenge etter at Njavvis-ene, Beijves datter, var død. Hun var begravet på Soldatteras fjell, Passevaare, men hennes sjel ble tatt opp til Beijve. Hun elsket imidlertid fortsatt sine barn, og nå så hun med skrekk alt som hadde skjedd. Hun skyndet seg derfor til sin far, Beijve, og ba for menneskene. Beijve ville først ikke la seg overtale, men gav Jupmel rett i det han hadde gjort. Til slutt, da Soldattera snakket om den første gode tiden, ble Beijves hjerte mykt. Med sorg hørte han nå sine barns klage, og på liknende vis som Soldattera, gikk han selv til Jupmel for å be ham om ikke å gjøre ende på verden: “Menneskene er dog Beijves sønner – for din sønns skyld må du skåne hans sønner.” På Beijves ord stilnet Jupmels vrede, og han gikk ned for å redde menneskene. Lenge søkte han forgyeves, men til slutt fant han to barn som ennå levde; en gutt som het Batje og ei jente som het Nanna. Han bar dem opp på Soldatteras fjell og lot en tung søvn komme over dem.

Mens Jupmel gjorde verden rett igjen, tenkte han på hvordan han skulle gjøre det denne gangen. I den første gode verden hvor alt det gode var så lett tilgjengelig, hadde jo mennesket blitt utakknemlig, og nå hadde menneskene del i både Beijves og Manos vesen. Da bestemte Jupmel seg for å gjemme alt det gode fra den første gode verden dypt i jorden, tett ved simlas hjerte som en skatt for Beijves sønner. Beijve skal selv vokte skatten, og Beijves barn må søke den, aldri glemme at den finnes, men huske at den ikke vinnes uten strev. Hjerteslagene fra Jupmels simle skal stadig lyde for Beijves sønner, menneskebarna, og mane dem til å søke skatten, Beijves solskatt, som er gjemt i jorden.

Da gjemte Jupmel alt det gode fra den første verden som var gitt som gave til Beijve og hans sønner, dypt i jordens innerste, inntil simlas hjerte. Lyden fra hjerteslagene skal fortelle at Jupmel er nær sitt verk. Slik skal fortellingen om solskatten gå blant Beijves sønner som en trøst i harde tider og gi håp om bedre dager.



#### 4. Kildekritisk gjennomgang av *Sagan om Beijves solskatt*

I forordet til Solsönernas Saga skriver Lindholm at han har benyttet sagn nedtegnet av lappmarksprestene Jakob Fellman, Anders Fjellner og Lars Levi Læstadius, at han selv har samlet noe av fortellingsmaterialet, og at noe stammer fra B. Ahlenius og Conrad Grönlund.<sup>64</sup> Lindholm oppgir imidlertid ikke hvor han støtter seg til de ulike kildene. Det er derfor vanskelig å si hva som stammer fra hvem med mindre man gjør et grundigere kildekritisk arbeid og forsøker å spore opp kildene.

Som tidligere nevnt har det vært vanlig å anta at store deler av materialet i *Sagan om Beijves solskatt* stammer fra Anders Fjellner. Det kan derfor være interessant å se hvilke deler av denne mytesyklusen som vi finner belagt i Linders, von Dübens og Donners gjengivelser av Fjellner. Det har vært hevdet at Lindholm hadde tilgang på Fjellners egne nedtegninger, eller i alle fall noen av disse.<sup>65</sup> Fjellners egne nedtegninger har aldri vært funnet, men ifølge en tradisjon skal de ha blitt innkjøpt av kronolänsman J. G. Lindberg, hvis datter en periode var Lindholms forlovede.<sup>66</sup> Hvorvidt Lindholm gjennom ham kan ha fått tilgang på et mer omfattende materiale av Fjellner er et åpent spørsmål.

I fortsettelsen skal jeg forsøke å spore noen av kildetekstene Lindholm synes å støtte seg til. Dette vil kunne antyde i hvor stor grad fortellingssyklusen står i skyld til Fjellner, eller eventuelt andre, og dessuten gi en indikasjon på hvordan Lindholm tilrettelegger og bruker kildematerialet. Jeg gjør ikke krav på å komme med noen fullstendig redegjørelse, men vil i det følgende referere til de kildene hvor jeg har funnet noe av fortellingsstoffet belagt.

---

<sup>64</sup> “Många af de sägner, som jag i det följande berättar, äro förut upptecknade, i den form de kommit ur folkmun. Så ha många af de sägner, kyrkoherde J. Fellman upptecknad, användts i vissa delar, så och kyrkoherde Fjellners och Læstadii anteckningar. Själf har jag ur folkmun upptecknad flere af sagorna och sägnerna [...] Andra uppteckningar, gjorda af B. Ahlenius och Conrad Grönlund ha äfven af mig användts.” Lindholm: Samme verk. s. 13-14

<sup>65</sup> Lindholm utgav i 1900 en artikkel men en gjengivelse av det inntil da ukjente diktet “Soldotterns död, som antecknats efter en gammal lappkvinnas jojk”. Det er stor enighet om at dette må stamme fra Fjellner.

<sup>66</sup> Lundmark: Samme verk. s. 78

#### 4.1 Kildekritiske kommentarer til enkeltpunkter i *Sagan om Beijves solskatt*

To nyere utgivelser synes å forutsette at *skapelsesfortellingen* i *Sagan om Beijves solskatt* stammer fra Fjellner.<sup>67</sup> Jeg har imidlertid ikke funnet noe belegg for dette. Jeg har heller ikke funnet noe i de historiske kildene som forteller om en slik samisk skapelsesmyte. Det nærmeste jeg har kommet noe som berører skapelsesfortellingens grunnmotiv – nemlig at verden skapes på grunnlag av kroppsdelene fra en simle – er L. L. Læstadius' referanser til en mytologisk simle.<sup>68</sup> Han referer til Fellmans notater om *Kovre* eller *Kevre* blant russiske samer og Leems nedtegnelser om *Passe aldo* (den hellige simla) blant "Finnmarkens Lapper". Hos Leem nevnes det kun at visse hellige fjell i Finnmark benevnes *Passe aldo vare*, uten at bakgrunnen for dette utdypes. Fellmann skriver om *Kovre* at det er en skikk blant ter-samene på Kolahalvøya å få en rein (uten bruk av metallgjenstander) som deretter i frossen tilstand reises opp og blir gjenstand for kulthandlinger.<sup>69</sup> Det er imidlertid vanskelig å slutte fra disse opplysningene til en skapelsesmyte hvor simla er grunnlaget for skapelsen av verden.

Opplysningene om *den gyldene tiden*, en lykkelig paradisisk tilstand i menneskenes første tid, er belagt hos von Düben. Han skriver der om Fjellners opplysninger om de samiske tradisjonene om soldattera:

Sången [om Sol-dottren] börjar med ett par strofer om den gyldene tiden. Då var allt godt; mjölk flöt ur alla källor, då flöto fisk-mjölke, fisk-rom och fisk-kött i floderna. Menniskorne lågo late vid alla desse lyckliga källor och elfvar, de behöfde icke arbeta.<sup>70</sup>

von Düben nevner ikke noen *skapelse av de første menneskene*. Dette har jeg heller ikke funnet i de andre kildene. von Düben nevner riktignok Attjis og Njavvis som jaget og fanget reinsdyr og som tok kvinner til ekte, men dette synes å skje i rammen av en annen fortelling enn hos Lindholm. Utdraget nedenfor fra von Düben skal leses i umiddelbar forlengelse av utdraget ovenfor:

---

<sup>67</sup> jf. Nyberg: Samme verk. s. 9 og Birkeland, Kirsti: *Staloe tror at månen er et bål : 25 sør-samiske eventyr*. Oslo: Cappelen 1986

<sup>68</sup> Læstadius: Samme verk. s 205-206

<sup>69</sup> Fellmann, Jacob: *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken. Andra delen*. Helsingfors: Finska litteratursällskapet tryckeri. s. 113

<sup>70</sup> von Düben, Gustaf: *Om Lappland och Lapparne*. 2. opplag. (1. opplag 1873). Östervåla: Gidlunds. 1977 s. 330

Men snart tog denna herrlighet slut: människorne mördade hvar andra. “Dårande vålnader reste sig, utbölingar gastade, skrämde människorna, vålnader ropade hämnd. Flickan blef icke längre människa, gäddan icke fisk, skatan icke fogel. Flickan bjöd sig åt kommande och farande; vore gäddan fisk, skulle hon sprida dödslukt på hvarje näs; vore skatan fogel, skulle hon kunna ätas”.

Män hade jagat och dödat renar; de hade fångat sådana för att genast slagta dem. Att tämja dem var för besvärligt, och obehöfligt då jagt og fiske voro rika. *Njavvis* och *Attjis* jagade, fångade renar. De hade med svurna, med heliga eder fäst sina hustrur (infört ägtenskapet!). Qvinnan blef då åter människa, ty hon blef maka; gäddan blef åter fisk, då hon föder människan om våren, skatan är fågel, hon är människans glada kamrat, hon skrattar med människan.

*Njavvis* och *Attjis* mördades. *Njavvis-ene*, som var af Solbarnen, och *Attjis-ene*, som var af Månbarnen, hade vid mordet hvarje sitt foster under bältet. [...] <sup>71</sup>

*Attjis* og *Njavvis*, som er sentrale personer i Lindholms fortelling, finnes altså hos von Düben. I *Sagan om Beijves solskatt* beskrives disse som de første menneskene. De er skapt av Jupmel, gitt til Jupels sønn, Beijve, som Beijves sønner, og de levde sammen som brødre. Dette finnes imidlertid ikke belagt hos von Düben. Det er litt uklart, men hos von Düben synes det som om disse to lever *etter* (!) at menneskene hadde myrdet hverandre første gang (jf. ovenfor). Det som imidlertid samsvarer med Lindholms beretning, er at *Njavvis* og *Attjis* beskrives som *Njavvis-enes* og *Attjes-enes* ektemenn. von Düben føyer nemlig til følgende i en fotnote: “*Ene* eller *edne* = hustru, således *Njavvis-hustrun*, *Attjis-hustrun*” <sup>72</sup>

Hva gjelder disse to kvinneskikkelsene, identifiserer von Düben *Njavvis-ene* som “den gode, *solens dotter*” og *Attjis-ene* som “den onda *måndottren*” og “*skamlösan*”. <sup>73</sup> Dette samsvarer med Lindholm. Det nevnes imidlertid ingenting om at disse kvinnene ble gitt som gave til hver av brødrene fra henholdsvis solen og månen, slik vi leser i Lindholms bok. Det nevnes heller ikke at dette inngikk i et sjalusidrama mellom brødrene og var en del av en “alliansebygging” med henholdsvis gode krefter (solen) og onde krefter (månen), slik *Sagan om Beijves solskatt* forteller.

---

<sup>71</sup> Samme sted

<sup>72</sup> Samme verk s. 330

<sup>73</sup> Samme sted.

*Den kosmiske dualismen* som vi finner i Lindholms *Sagan om Beijves solskatt*, er vanskelig å finne i det tilgjengelige materialet etter Fjellner. Det nærmeste vi kommer er kanskje Johan Anders Linders referanser til Fjellners diktning om “*solsiden*” og “*månesiden*”. Her synes det imidlertid å handle mer om geografisk beliggenhet:

*Peiven parneh* (solens søner) bebodde *Peive-pele* (sol- eller dag-sidan, södra sidan). Dermed förstodo Lapparne det nedom pol-cirkeln belägna kustlandet, hwars inbyggare kallades solens eller dagens söner. Det der ofwan liggande polar-landet utgjorde *mano-pele* (mån- eller nattsiden), hwars inwånare benämndes mån- eller nattsidans söner. Ett annat fornqwäde, *Peiven manah* (Sol-barnene) förtäljer att solens och månens *Neitah* (döttrar, flickor) hade fångat och tämt Wild-renens kalffwar, men att mån-flickan behandlade dem illa och slutligen slagtade dem, så att hon blef utan renhjörd, hwarefter hon upptogs til månen, dit äfven hennes ättling, sagornas *muntergök* den illparige *Askovitj*, til straff för sina skälmstycken, blef ryckt. Solens dotter deremot behöll och wärdade sina renkalffwar, deraf en renhjörd uppväxte. Hon var stammoder till solens söner [...]<sup>74</sup>

Hos von Düben finner vi noe som gir assosiasjoner til “*den onde tiden*”, dens begynnelse og utvikling, slik denne beskrives i *Sagan om Beijves solskatt*. von Düben nevner at når den første gode tiden tok slutt, myrdet menneskene hverandre. (jf. ovenfor) Hos ham knyttes også den onde tiden til krefter i underverdenen: “Dårande vålnader reste sig, utbölingar gastade, skrämde människorna, vålnader ropade hämnd” (jf. ovenfor). von Düben nevner dessuten at Attjis og Njavvis blir myrdet. Her er det imidlertid slående at det ikke fortelles av hvem og hvordan. Hos Lindholm er jo dette et hovedpoeng. Brodermordet er i *Sagan om Beijves solskatt* selve kulimineringen av en langvarig konflikt mellom den onde Attjis og den gode Njavvis som stadig utfolder nye moralske og åndelige dilemmaer.

I Lindholms verk *kastes Attjis opp til månen* som et resultat av at han dreper sin bror. Vi finner et liknende motiv hos Linder og von Düben, men hos disse er det ikke Attjis-enes mann, men hennes sønn, som kommer dit. Linder forteller at både Attjis-ene og hennes sønn Askovitj havner på månen (jf. ovenfor). Iflg. von Düben skjer dette kun med Attjis-enes sønn, Askevits eller Atsits.<sup>75</sup> I forhold til fremveksten av “*den onde tiden*” i *Sagan om Beijves solskatt*, er parallellene hos von Düben og Linder fragmentariske, og noe står i dissonans til Lindholms fortelling.

---

<sup>74</sup> Linder sitert etter Lundmark: Samme verk. s. 37

<sup>75</sup> von Düben: Samme verk. s. 333-334

Fortellingen om hvordan det videre går med *de to enkene*, er mer eller mindre belagt i sin helhet hos von Düben: At de to gravide enkene får hver sitt barn, at Attjis-ene jukser til seg Njavvis-enes sønn da de plukker multebær, at barna vokser opp hos hver sin fostermor, og at sønnen til slutt får vite sannheten av Njavvis-ene og dreper sin fostermor, Attjis-ene. Denne fortellingen er også belagt hos J. A. Friis (og nedtegnet i Alta).<sup>76</sup> Her kalles de to kvinnene for Njávėšeatne og Háhcešeatne.<sup>77</sup> I motsetning til Lindholm som skriver som om enkene var alene i verden (med unntak av barna), så skriver von Düben imidlertid følgende: “Enkorna följde icke kring med fiskare och jägare, utan de bundo vid träd och flyttade från träd till träd de renar männen fångat [...]”<sup>78</sup>

I *Sagan om Beijves solskatt* fortelles det videre at *Gud vender verden*. Et slikt sagn er nedtegnet av Pehr Högström (1746). J. A. Friis refererer til Högströms nedtegnning som en kommentar til samenes forestilling om at Skandinavia, som jorden for øvrig, en gang var en stor øy.

Herpaa grunder sig maaske ogsaa deres Forestilling om en stor Vandflom, om hvilken Högström har et Sagn, der synes at være originalt lappisk.

“Da jeg spurgte dem”, forteller han [altså Högström], “hvorledes deres Fædre vare komne til at bo udi dette Land, og om der havde boet Folk, før disse kom hid, saa svarede de, at om det Første vidste de Intet, hvorimod de antog, at der saavel her som paa andre Steder havde boet Folk, førend Gud omvæltede Jorden. Der havde nemlig fordem været en Tid, da Jubmel vendte op og ned paa Verden, saa at Vandet af Søerne og Elvene gikk op over Landet. Da druknede alle Mennesker, undtagen en Dreng og en Pige. Disse tog Gud under Armene og bar dem op paa et høit Fjeld. Da Faren var forbi, lod Gud dem gaa sin Vei. De skiltes ad og gikk hver sin Vei, i den Mening at søge, om der ikke fandtes flere Folk end de selv. Efter at have vandret omkring i 3 Aar traf de atter sammen og kjendte hinanden igjen. Derfor skiltes de paany, og der gikk 3 Aar, inden de igjen mødtes. Ogsaa nu kjendte de hinanden. Men da de mødtes 3die Gang, efter andre 3 Aars Forløb, kunde de ikke mere kjende hinanden. Derfor fulgtes de ad og avlede Børn sammen, og fra dem nedstamme alle Mennesker, som nu leve paa Jorden.”<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Friis, J. A.: *Lappiske Eventyr og Folkesagn*. Christiania: Alb. Cammermeyer. 1871 s. 17-19

<sup>77</sup> I deler av dagens nordsamiske miljø i Finnmark er fortellinger om den gode Njávėšeatne (evt. Njávėžanáhku) og den onde Háhcešeatne (evt. Háhcežanáhku) fortsatt kjent. Dette fikk jeg bekreftet gjennom mitt feltarbeid høsten 2002. Her var imidlertid identifiseringen av disse som henholdsvis solens og månens datter helt ukjent.

<sup>78</sup> von Düben: Samme verk. s.330-331

<sup>79</sup> Friis: Samme verk. s. 168 [Friis siterer Pehr Högström: *Beskrifning öfver de til Sveriges Krona lydande Lapmarker*. Stockholm: 1747]

Dette synes å være kilden som ligger til grunn for denne delen av *Sagan om Beijves solskatt*. Lindholm gjengir her Högstrøms nedtegning i sin helhet, men det er først i *tilleggsstoffet* som Lindholm har vevet inn i Högstrøms nedtegnede saga, at de teologiske poengene trer frem. Högstrøm nevner nemlig ikke noe om at flommen skulle være *Guds straff* over menneskenes ondskap. Det finnes heller ingen ting som nevner at det var *Soldatteras bønn* til Beijve som gjorde at Jupmel til slutt fikk medlidenhet og grep inn og reddet de to barna.

*Sagan om Beijves solskatt* forteller om *Soldatteras joik på sitt dødsleie*. Denne svarer til diktet “Soldotterns död”, som ble utgitt i en artikkel av Lindholm selv og antas å være en autentisk nedtegning av Fjellner.<sup>80</sup> I joiken forteller Soldattera at hun vil vende tilbake til lyset, og hun kommer med følgende *spådom*: Solen synker, natten kommer og sprer mørke over Samelandet. Men en dag vil Soldattera vende tilbake til Solens barn. Men ingen vet når morgenen kommer. Lindholm forteller videre, her i samsvar med von Düben, at soldattera ble *begravet* på den høyeste fjellspissen, som i dag kalles *Soldatteras fjell*. Han forteller også at Soldatteras ånd fortsatt finnes over hele Samelandet.<sup>81</sup>

Sentralt i *Sagan om Beijves solskatt* er spådommen om Beijves solskatt gjemt inntil simlehjertet i jordens indre. Jeg har ikke funnet dette nevnt eksplisitt i kildene, men von Dübens gjengivelse av Fjellner forteller om *gaven som Himmelfaderen hadde gjemt*, men som han nå la i simlenes spener:

Menniskorne ökades, köttet räckte icke för alla. Himla-fadren hade i den lyckliga tiden gått till de af mjölk fyllda källorna och långs elfvarna, då de runno af fiskars mjölke, rom och kött. Då hade han tagit af källornas mjölk och gömt denna; nu framtog han henne och spridde der af i ren-kornas spenar, [...] Och då mjölken er himla-fadrens gåfva, får man icke kasta bort något der af.<sup>82</sup>

Et annet sted skriver von Düben at villreinen kalles for “*solskänken*”.<sup>83</sup> Og i følge diktet “Soldotterns död” (se ovenfor) ble reinen temmet av Soldattera som “solskänk ... åt Beijves söner”.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Lundmark: Samme verk. s. 78-79

<sup>81</sup> von Düben. Samme verk. s. 335

<sup>82</sup> Samme verk. s. 334

<sup>83</sup> Her har von Düben lagt inn følgende fotnote: “Peiven-keikim eller – geiggim = hvad solen räcktt fram; så kallades vildreinen ibland i poesien.” Samme verk. s. 331)

<sup>84</sup> Lundmark: Samme verk. s. 78



## 4.2 Konklusjon på den kildekritiske gjennomgangen

Gjennomgangen ovenfor synes å vise at der hvor *Sagan om Beijves solskatt* støtter seg til andre kilder, er materialet først og fremst hentet fra Anders Fjellner. Skikkelsene, symbolene og motivene i *Sagan om Beijves solskatt* synes derfor først og fremst å være hentet fra diktningen forbundet med ham. På tross av dette, synes imidlertid de fleste bærende teologiske elementene i denne fortellingssyklusen, å ha lite belegg i materialet forbundet med Fjellner. Derfor, hvis det i hovedsak er dette materialet som Lindholm har hatt tilgjengelig i forbindelse med skrivingen av *Sagan om Beijves solskatt*, synes det som om han har benyttet materialet ganske fritt til å skape sin egen konstruksjon. Kildematerialet synes å være benyttet som et skjelett som selve mytesyklusen er bygd rundt og hovedbudskapet er hengt på. Dersom dette er riktig, er i så fall *Sagan om Beijves solskatt* i høy grad Lindholms verk.

En mulighet står fortsatt åpen. Dersom tradisjonen som forteller at Lindholm har hatt tilgang på Fjellners egne nedtegnelser, stemmer, er det fortsatt en mulighet for at hovedtrekkene i *Sagan om Beijves solskatt*, de teologiske motivene inkludert, kan stamme fra Fjellner. I så fall melder straks et kritisk spørsmål seg: Hvorfor formidlet ikke Fjellner mer av dette til von Düben og Donner på slutten av sitt liv? Hvilken interesse skulle han ha av å skjule det som kunne være “kronen på verket” i hans livsprosjekt? Det er vanskelig å forstå. Etter min vurdering synes det derfor mer og mer sannsynlig at teologien i *Sagan om Beijves solskatt* i stor grad er Lindholms konstruksjon bygd opp rundt elementer fra Fjellners diktning og andre kilder. I skriftet *Om lapparnas mytiska poesi* (1900) beklager Lindholm hvor vanskelig det er å samle de samiske sagnkvadene til et hele.<sup>85</sup> Dette kan støtte opp under en slik antakelse.

Betyr dette at *Sagan om Beijves solskatt* har tapt sin verdi som utgangspunkt for samisk, kontekstuell teologi? Dersom vi lar autentisitetsspørsmålet være det eneste kriteriet for en slik bedømmelse, synes det som om konklusjonen er at denne mytesyklusen har relativt begrenset verdi. Man kan spørre om denne fortellingen likevel kan ha en verdi ut fra en annen

---

<sup>85</sup> “Om mångt och mycket minnande om Kalevala-sågnerna, äro dessa myter så säregna och i såväl språklig som kulturellt hänseende så värdefulla, att *man aldrig nog kan beklaga de svårigheter det möter att samla dem till ett helt ... Ingen af dessa sånger finnes nämligen i sin helhet upptecknad*, och för en svensk är det ytterst svårt att någonsin få höra en lapp joika dessa kväden. Prästen Fjellner i Sorsele, hvilken själf är af lapsk börd, är den ende, som haft någon mer vidtomfattande kännedom om denna art af lapsk diktning.” Lindholm, Valdemar: *Om lapparnas mytiska poesi*. (Nordan. Illustrerad tidskrift) Stockholm: 1900. s. 27 f. (Sitatet er hentet fra Lundmark: Samme verk. s. 78)

synsvinkel. *Sagan om Beijves solskatt* inneholder åpenbart elementer med bakgrunn i samisk tradisjon. Spørsmålet er om denne mytesyklusen, på tross av evt. manglende autentisitet, likevel fanger opp noe av essensen i den samiske virkelighetsforståelsen. Finner vi her en bruk av den samiske symbolverdenen som samsvarer med en samisk naturforståelse og som gir grunnlag for identifikasjon og gjenkjenning blant dagens samer? Filmen som vises på Sápmi-senteret i Karasjok kan nettopp forstås som et uttrykk for at enkelte samiske kunstnere ser det er slik, og at denne fortellingen har et potensiale i et samisk “remytologiseringsprosjekt”. Sett i et slikt perspektiv kan *Sagan om Beijves solskatt* likevel ha et potensiale som materiale for videre teologisk arbeid. Det er først og fremst i dette perspektivet at mitt videre arbeid med fortellingssyklusen må forstås.

## 5. Tolkning og teologisk anvendelse

I dette kapittelet vil jeg nærme meg *Sagan om Beijves solskatt* ut fra et teologisk perspektiv. De kildekritiske perspektivene legges nå til side, og jeg vil konsentrere meg om mytesyklusen slik den foreligger som en helhetlig fortelling. Spørsmålet er med andre ord hva slags teologi denne teksten er uttrykk for. Dette kapittelet er ikke noe forsøk på å gi en uttømmende tolkning av fortellingen. I rammen av denne oppgaven er det kun rom for å identifisere noen grunnleggende teologiske motiver og temaer og reflektere over disse. Min tolkning er dessuten bare en av flere mulige fortolkninger av *Sagan om Beijves solskatt*.

Spørsmålet er så hvilket metodisk innsteg til stoffet man skal velge. Hvilken tilnærming lar materialet tre frem mest mulig på egne premisser, samtidig som det gjør stoffet tilgjengelig for teologisk refleksjon? Som nevnt innledningsvis omhandler myter livets og verdens grunnvilkår formidlet i fortellingens form. Det betyr at mytene ikke bare omhandler noe som skjedde da. De avspeiler samtidig virkeligheten her og nå. Mytene sier noe om hvilke livsvilkår som mennesker har opplevd spesielt betydningsfulle og grunnleggende i sin livsverden, og mytene forsøker å svare på spørsmålene som knytter seg til disse.

En slik forståelse av mytene åpner opp for en spennende tilnærming også til mitt materiale. Vi kan spørre: Hvilke grunnvilkår for livet kan leses ut av *Sagan om Beijves solskatt*? Hva i den samiske livsverden er det som trer fram som grunnleggende i denne fortellingen, og hvordan bidrar dette til å få fram de bærende motivene i mytesyklusen? I fortsettelsen vil jeg fokusere på noen slike grunnvilkår som trer fram i teksten, nærmere bestemt knyttet til reinen, solen, koloniseringen og det hellige fjellet. Jeg vil drøfte hvilke teologiske motiver som kan utledes av disse, og underveis vil jeg bringe disse motivene i dialog med bibelsk materiale. Til slutt vil jeg spisse det inn mot en kristologisk forankring av stoffet.

### 5.1 Hva konstituerer livet? - Reinen og solen

Hva er det som gir livet? Hva er livets kilde? Dette er et grunnleggende spørsmål som enhver kultur har forsøkt å gi et svar på. I den gamle reindriftssamiske livsverden var det nærliggende å gripe til to elementer når dette spørsmålet skulle besvares. Dersom man søkte svaret blant de

kosmiske kreftene, var svaret *solen*. I et livsmiljø som store deler av året var dekket av is og snø, var det solen som vekket verden til nytt liv. Dersom man imidlertid søkte svaret i det nære og konkrete, var svaret *reinen*. I et marginalt livsmiljø var det først av alt reinen som gav til livets opphold. Den gav maten, klærne og fottøyet. Den gav redskaper. Den var transportdyret. Reinflokken var *eallu*, dvs. “det man lever av”.<sup>86</sup> Med utgangspunkt i disse livserfaringene er det ikke til å undres over at både solen og reinen kunne bli en del av myten som symboler på det som gir og konstituerer livet. Vi skal i fortsettelsen se hvordan solen i *Sagan om Beijves solskatt* symboliserer livskilden knyttet til himmelkreftene, mens reinen symboliserer livskilden knyttet til jorden (naturen). La oss starte med å se på reinens rolle i mytesyklusen.

### 5.1.1 Reinen – livskilden knyttet til jorden

I skapelsesberetningen i *Sagan om Beijves solskatt* ser vi at jorden skapes med utgangspunkt i ei simle fra den himmelske verden. Da Jupmel bestemte seg for å skape det nye gode landet, slaktet han sin lille, vakre simle fra Passevaare.<sup>87</sup> Av reinkroppens ulike bestanddeler skapte han jorden, elvene, skogene, himmelhvelvingen osv. Livets skapelse skjer altså i analogi med hvordan mennesket opprettholder livet i den reindriftssamiske verden. Når reinen gir sitt liv, skaper den grunnlag for livet.

I mytesyklusen er denne simla ikke bare utgangspunktet for skapelsen. På skjult vis er den fortsatt til stede i skaperverket. Simlehjertet slår i jordens indre, og dens liv er vevd sammen med alt levende på jorden. Den er et uttrykk for den mystiske enheten som eksisterer mellom alt som lever. Det er spesielt tre motiver knyttet til Jupmels simle som jeg i fortsettelsen vil gjøre til gjenstand for videre teologisk refleksjon. Disse er hva jeg vil kalle et *offermotiv*, et *enhetsmotiv* og et *formidlermotiv*.

---

<sup>86</sup> “Eallu” (“reinflokk” på nordsamisk) er en avledning av ordet “å leve” eallit”.

<sup>87</sup> At det er en simle som er utgangspunkt for livet, er for øvrig ikke fremmed i reindriftskulturen. Under mitt feltarbeid fortalte en reindriftsutøver meg at det er simla (áldu) som regnes for mest verdifull. Den “bærer” flokken.

## Offermotivet

Skapelsesfortellingen i *Sagan om Beijves solskatt* skiller seg åpenbart fra de bibelske skapelsestekstene i 1 Mos 1 og 2 da det i denne fortellingen ikke dreier seg om en skapelse av intet (ex nihilo).<sup>88</sup> Dette betyr imidlertid ikke at skapelsestanken i *Sagan om Beijves solskatt* er uten tilknytningspunkter til det bibelske materialet. Etter mitt syn er offermotivet et eksempel på det.

Ifølge fortellingen skjer jordens skapelse gjennom et *kosmisk offer*. At den nye verden nettopp *ikke* skapes av intet, men gjennom et dyr som slaktes, understreker et poeng som det ellers ikke ville være så lett å få frem: Skapelsen er ingen nøytral handling, men krever et offer, en gave, fra Guds side. Jupmel gir noe av det kjæreste han eier for å skape nytt liv. *Sagan om Beijves solskatt* bruker et ømt språk for å få fram dette poenget. Idet Jupmel legger hand på simla, sier han: “Lilla renko, du som löpt på Passevaare, du som har de snabba klöfvar, du som är din herres glädje, men bär sorg i dina ögon, af dig vill jag skapa det nya landet, den andra vackra värden.”<sup>89</sup> Dette ømme språket minner for øvrig om språket vi finner i fortellingen der Gud setter Abraham på prøve for å se om han er villig til å ofre sin sønn Isak. (1 Mos 22)

Skapelsens liv er altså i denne mytesyklusen betinget av et offer fra Guds side. Dette offermotivet er med på å understreke skaperverkets *sakramentale* karakter. Selve livet er en gave. Alt vi er avhengige av for å leve, springer ut av dette offeret, og vi er selv blitt til på grunnlag av det. Slik representerer skapelsesberetningen i *Sagan om Beijves solskatt* en slags sakramental skapelsesteologi.

Det finnes ikke noe eksplisitt offermotiv i forbindelse med Bibelens skapelsesfortellinger. I Bibelens grunnleggende fortelling om *ny-skapelse*, nemlig fortellingen om frelsen i Jesus Kristus, er imidlertid dette offermotivet sterkt til stede. Kjernen i denne fortellingen er jo nettopp nyskapelse både av det enkelte menneske og hele skaperverket. Fra Bibelens “nyskapelsesfortelling” er altså offermotivet kjent. Her er det ikke nyskapelse av intet, men nyskapelse gjennom et kjærlighetsoffer; *konkretisert* ved at Gud ofrer sin egen Sønn. Dette

---

<sup>88</sup> Disse er tradisjonelt tolket som en skapelse av intet (ex nihilo), og dette har blitt oppfattet som et avgjørende punkt hvor den kristne skapelsesforståelsen skiller seg grunnleggende fra såkalte “hedenske” skapelses-tradisjoner.

<sup>89</sup> Lindholm: Samme verk. s. 34

offer motivet fremheves nettopp ved at han beskrives som et *offerdyr*. Han er Guds Lam, offerlammet, forstått som oppfyllelsen av den gammeltestamentlige offerinstitusjonen.

At vi her kan se en parallell mellom skapelsesfortellingen i *Sagan om Beijves solskatt* og Bibelens “nyskapesfortelling”, gjør kanskje offer motivet i *Sagan om Beijves solskatt* mer forståelig ut fra kristen tradisjon. Også fra et kristent ståsted er det meningsfullt å forstå skapelsen som et uttrykk for Guds generøsitet, Guds gave. Simla kan her nettopp stå som et symbol på hvordan Gud gir oss (ofrer) noe av seg selv gjennom skapelsen.

### **Enhetsmotivet**

Offer motivet som jeg nettopp har beskrevet, griper også over i et annet hovedmotiv i denne skapelsesberetningen, et motiv som jeg vil kalle *enhetsmotivet*. Disse to motivene står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre, og en del av offer motivet vil derfor bli ytterligere belyst innenfor rammen av dette punktet.

Jorden med dens mangfold av bestanddeler er samtidig uttrykk for en enhetlig organisme, Jupmels simle. Dette er enhetsmotivet i *Sagan om Beijves solskatt*. Kjøttet er jordsmonnet, blodårene er bekkene og elvene, hårene er skogene osv. Mytesyklusen som helhet understreker at denne enheten ikke har opphørt selv om simla er slaktet, partert og omformet til noe nytt. Den er satt sammen til en ny, mangfoldig enhet, hvor den opprinnelige organiske enheten fortsatt eksisterer på en skjult, åndelig måte. Kontinuiteten understrekes gjennom *simlehjertet* som fortsatt slår i jordens indre. Dette er uttrykk for at den opprinnelige enheten ikke er brutt. Det eksisterer fortsatt en mystisk enhet mellom alle delene, mellom alt som lever.

Igjen kan det være interessant å trekke paralleller til Bibelens fortelling om nyskapelse. Heller ikke her opphører enheten i “offerlammet”, Kristus, selv om han ofres. Kristus opphører ikke å eksistere i det han blir grunnlag for nytt liv. Tvert om blir han selve *essensen* i dette nye livet, og han blir den nye åndelige enheten mellom alt som får del i nyskapelsen. (2 Kor 5,17) Han er den skjulte, organiske enheten mellom alle som har del i ham. Derfor kalles de som får del i ham Kristi legeme. (Rom 12,5; 1 Kor 12,27) Selv om Kristi legeme er et uttrykk for kirken (Kol 1,18.24), er det viktig å få med seg at Kristi legeme ikke er påtenkt bare et fåtall,

utvalgte mennesker. Visjonen er at hele menneskeheten, hele skaperverket, skal bli ett i dette legemet. Kristus skal bli alt i alle! (Ef 1,10.22 f) På samme måte som i skapelsesberetningen i *Sagan om Beijves solskatt* ser vi altså at offer- og enhetsmotivet griper gjensidig over i hverandre også i Bibelens “nyskapesfortelling”.

### **Formidlermotivet**

Et tredje teologisk motiv knyttet til Jupmels simle i *Sagan om Beijves solskatt* er hva jeg vil kalle et *formidlermotiv*. Simla som er ofret er nemlig ikke bare uttrykk for enheten mellom alt som lever. Den synes samtidig å stå i en formidlerrolle mellom Jupmel og mennesket. Simla blir et bindeledd mellom den himmelske og den jordiske verden. Dette kommer til uttrykk allerede gjennom skaperakten. Simla hører i utgangspunktet til den himmelske verden, men gjennom offeret blir den uløselig knyttet til jorden. Likevel, forbindelsen til den himmelske verden synes ikke å være brutt gjennom skaperhandlingen. Simlehjertet som slår i jordens indre, er et uttrykk for reinens fortsatte formidlerrolle mellom himmel og jord.

Tidlig i *Sagan om Beijves solskatt* synes det å lytte til slagene fra simlehjertet i jordens dyp først og fremst å være uttrykk for en økologisk bevissthet, nærmest som synonymt med “å lytte til naturens stemme” (jf. Del I. kap 3.8). I slutten av mytesyklusen – eller nærmere bestemt i slutten utdraget som er gjort til gjenstand for behandling i denne oppgaven – kommer det imidlertid fram at simlehjertet representerer Jupmel. Etter at Gud har druknet den gamle verden, og livet igjen spirer fram, gjemmer Gud “solskatten” (alt det gode fra den første gode verden) dypt i jorden, tett ved simlas hjerte. Lyden fra det bankende simlehjertet skal minne menneskene om å søke Jupmels gaver og er samtidig et budskap om at Jupmel fortsatt er nær sitt skaperverk. Simlehjertet kalles derfor også for “Jupmels hjerte” i *Sagan om Beijves solskatt*. Det er en budbærer for Jupmel i verden og er et uttrykk for Guds immanens, Guds livgivende nærvær.

Simlehjertet som Jupmels bindeledd mot skaperverket er imidlertid bare den ene retningen i simlas formidlerfunksjon mellom himmel og jord. Simlehjertet er også et bindeledd fra menneskenes verden mot Gud. Simlehjertet er følsomt for menneskenes handlinger og blir nærmest et barometer på menneskenes livstilstand. Dette kommer til uttrykk da Attjiss dreper sin bror Njavvis. Da skjelver simlehjertet av frykt så jorden rister. Denne følsomheten – og

sårbarheten! – for menneskenes handlinger gjør at simlehjertet blir en formidler av menneskenes livstilstand overfor Jupmel. Da nye mennesker blir født av Njavvis-enes sønn og Attjis-enes datter – med det resultat at menneskene nå bærer fiendskapet i seg selv, og underverdenens ånder får enda større makt over verden – skjelver simlas hjerte så kraftig at Jupmel selv må komme for å se hva som har skjedd. Altså formidler simlehjertet ikke bare fra Jupmel til menneskene, men også fra menneskene til Jupmel.

Dersom vi sammenlikner dette formidlermotivet med det bibelske materialet, ser vi beslektede motiver knyttet til Kristus. I Bibelen er Kristus selve *mellommannen* mellom Gud og mennesker. (1 Tim 2,5; Hebr 9,15). Han er formidleren mellom himmel og jord, Guds representant og budbærer på jorden (Joh 12,44; 14,6-10 ). Slik solskatten er lagt tett inntil simlehjertet, slik er Guds frelsesgaver knyttet til Kristus. (Rom 5,17; 1 Kor 1,5; Ef 1,3; Kol 2,3) Kristus er derfor et uttrykk for Guds nærvær i verden. (Matt 1,23; Joh 1,14, Kol 2,9)

Kristus er imidlertid ikke bare Guds representant overfor menneskene. Han er samtidig bindeleddet fra menneskene til Gud. Han er “følsom” overfor menneskenes handlinger og livsvalg i den grad at han blir en “symptombærer” på menneskenes ondskap. Denne følsomheten og sårbarheten er i Bibelen både uttrykk for Kristi medlidenhet og hans frelsende handling (stedfortredende lidelse). (Jes 53,5; Rom 4,25; 2 Kor 5,21)

I forhold til det jeg her har skrevet om simlas formidlerrolle, bør det presiseres at simla ikke er alene om å opptre som et bindeledd mellom Jupmel og menneskene i *Sagan om Beijves solskatt*. Denne rollen er vel så sterkt til stede hos Beijve og Beijen-Neita. Dette vil jeg komme nærmere tilbake til nedenfor (jf. pkt. 5.1.2). Med hensyn til simla kan vi konkludere med at dennes formidlerfunksjon er begrenset av simlas bundethet til jorden (naturen). Formidlerfunksjonen er derfor ikke aktiv, men kommer til uttrykk som en passiv sårbarhet. Forstått som et uttrykk for Guds immanens i skaperverket, kan denne sårbarheten tolkes som en konsekvens av Guds trofasthet.



### 5.1.2 Solen – livskilden knyttet til himmelkreftene

Vi har så langt sett på hvordan reinen (Jupmels simle) er et uttrykk for de livgivende, sakramentale kreftene knyttet til jorden. Vi skal nå se på hvordan solen (Beijve) er uttrykk for livskilden knyttet til guddomskreftene i den himmelske verden.

I følge skapelsesberetningen i *Sagan om Beijves solskatt* er Beijve den høyeste av Jupmels sønner. Det var med ham at Jupmel rådførte seg da han skapte den nye verden. Beijves visdom ligger altså til grunn for verden, og Jupmel setter Beijve til herske over den. Menneskene blir til fordi Jupmel og Beijve i fellesskap ønsker at flere skal få oppleve dette gode landet. Menneskene blir gitt til Beijve som hans sønner, og Beijve deler sitt gode land med dem. Beijve er med sitt lys den livgivende kraften i naturen. Når han trekker seg tilbake, utarmes jorden, og den første gode verden med alle sine gode gaver opphører å eksistere. Som livets giver skulle derfor Beijve æres med offer av menneskene. Også etter at Jupmel har “vendt verden”, er Beijve kilden til livet på jorden. Når Jupmel gjemmer alt det gode fra den første gode verden inntil simlas hjerte, kalles dette nettopp for Beijves solskatt, og det er Beijve som vokter over skatten.

Beijve er også kilden til det gode i moralsk forstand. “Bror kan ikke hate bror”, er hans bud til menneskene, og han gjemmer sitt ansikt når jorden har drukket blod. Ut fra det faktum at jorden hører Beijve til, springer det dessuten ut en etikk om å dele. Njavvis sier: “Er vi ikke begge Beijves barn. Er ikke hele Beijves land ditt, like mye som mitt?”

Jupmel skaper for øvrig den gode, Beijen-Neita, Solens datter, av Beijves latter og hans medlidenhets tåre. Beijen-Neita er derfor en “utstråling” av Beijves vesen. I en verden hvor ukjærlighet og ensomhet har blitt en del av eksistensen mellom mennesker, gjør hun Beijves vesen nærværende blant menneskene både i moralsk forstand og som den livsfornyende skaperkraft.<sup>90</sup> Vi kan derfor tolke Beijen-Neita som et aspekt ved Beijve selv. Hun lærer for øvrig å temme villreinen av sin far, Beijve, og hun lærer kunsten videre til menneskene. I forbindelse med at Jupmel vender verden og menneskene er i ferd med å gå under, fremstår både hun og Beijve som forbedere for menneskene. Beijen-Neita ber til Beijve for sine barn

---

<sup>90</sup> Beijen-Neitas rolle som den livsfornyende skaperkraft er beskrevet i den delen av *Sagan om Beijves solskatt* som jeg ikke har behandlet i denne oppgaven. Etter at vannet er gått tilbake etter flommen, er alle vekster “druket” og jorden øde. Da er det Beijen-Neita som igjen planter de grønne vekstene på jorden. Slik har hun siden gjort det hver vår. I denne funksjonen kalles hun for Ruona Neita, “den grønnskande vårens flicka”. Lindholm: Samme verk. s. 80

og overtaler ham til å be for menneskene hos Jupmel. Det er på Beijves ord at Jupmels vrede stilner, og menneskene reddes.

### 5.1.3. Beijves relasjon til Jupmel, verden og menneskene

Som vi ser, er det mange aspekter ved Beijve som inviterer til videre teologisk refleksjon. Jeg vil i fortsettelsen gjøre dette knyttet til tre forhold: Beijves relasjon til *Jupmel*, Beijves relasjon til *verden* og Beijves relasjon til *menneskene*. Hva kjennetegnes disse relasjonene av, og hva finner vi av bibelske paralleller?

I *Sagan om Beijves solskatt* er Beijve tildelt en unik posisjon i forhold til *Jupmel*. Han er den fremste av hans sønner, han er Jupmels rådgiver og medskaper og Jupmels representant i verden. I kristen teologi finner vi beslektede motiver knyttet til Kristus. Han er Sønnen (riktignok Guds eneste). (Hebr 1,2) Han er Guds visdom som verden er skapt ved. (Ordsp 8,22-31; 1 Kor 1,24) Han er også Faderens representant i verden for “Han er den usynlige Guds bilde” (Kol 1,15), og “alt er skapt ved ham og til ham”. (Kol 1,16) Vi ser altså mange berøringspunkter mellom Beijve og Kristus i relasjonen til Gud.

Videre ser vi at Beijve i sin relasjon til verden også fremviser et slektskap med kristologien. Beijve er med sitt lys verdens livgiver. En liknende tanke knyttes i Johannes-evangeliet til Ordet. “Alt er blitt til ved ham [Ordet]; uten ham er ikke noe blitt til av alt som er til. I ham var liv, og livet var menneskenes lys.” (Joh 1,3-4) Beijve fremstilles som verdens hersker. En liknende tanke finner vi knyttet til Kristus som Herre: “Men for oss er det bare én Gud, Faderen. Av ham er alle ting, og vi er skapt til ham. Og for oss er det bare én Herre, Jesus Kristus. Ved ham er alle ting, og vi lever ved ham.” (1 Kor 8,6)

Til sist kjennetegnes Beijves relasjon til menneskene av følgende: (1) Beijve beskrives som menneskenes far og menneskene som Beijves barn. (2) Beijve er gjenstand for menneskenes tilbedelse gjennom offer. (3) Menneskene er gjenstand for Beijves kjærlige medfølelse (Beijen-Neita skapes av Beijves latter og medlidenhets tåre) og han er deres forbeder overfor Jupmel.

Hva gjelder Beijve som menneskenes “far”, bryter dette med Bibelens tale om Sønnen. I kristen teologi er det Gud som er menneskenes far, mens Kristus er menneskenes Herre. (1 Kor 1,13) I den grad kristen teologi beskriver Kristi relasjon til menneskene i familiekategorier, kalles Kristus heller for “vår bror”. Likevel, det er ikke Beijve, men Jupmel som har skapt menneskene i *Sagan om Beijves solskatt*. Beijve er derfor ikke “far” i samme forstand som Gud er “Far” i Bibelen, dvs. i betydningen “opphav”. I mytesyklusen fremstår Beijve i utgangspunktet som “far” i adoptiv eller stedfortredende forstand.<sup>91</sup> Beijves funksjon som “far” ligger derfor ikke så langt unna den funksjonen Kristus har som “Herre”.

I *Sagan om Beijves solskatt* gjøres Beijve til gjenstand for menneskenes tilbedelse. Nettopp fordi Beijve er den livgivende, guddommelige kraft i skaperverket, skulle mennesket i takknemlighet ære Beijve gjennom offer. Da dette er den eneste formen for tilbedelse som nevnes i *Sagan om Beijves solskatt*, og det ikke forventes noen tilbedelse av Jupmel i tillegg, er det rimelig å tolke tilbedelsen av Beijve som en indirekte tilbedelse av Jupmel. Dette kan i så fall minne om den kristne tanken om å tilbe Kristus som Gud. Den urkristne bekjennelsen “Kristus er Herre!” (Fil 2,11) er tolket som et klart tegn på at Jesus av de første kristne ble tilbedt som en del av guddommen. Dette fordi Septuaginta, den greske oversettelsen av Det gamle testamente, gjengir det gammeltestamentlige gudsnavn (JHW) med “Kyrios” (Herre). Å kalle Kristus for “Herre” var derfor i den jødiske verden det samme som å likestille Kristus med Gud.

Hva gjelder Beijves medfølelse med mennesket og hans forbønn for dem i forbindelse med at Jupmel vender verden, finner vi antydning et motiv som er klart belagt i forhold til Kristus. Dette er imidlertid mye sterkere til stede hos Kristus. Han beskrives som en øversteprest som har medlidenhet med oss i vår svaket, (Hebr 4,15) og som en forbeder for oss ved Guds høyre hånd. (Rom 8,34)

Vi har nå sett på reinen (Jupmels simle) og solen (Beijve) som symboler på livskilden i *Sagan om Beijves solskatt*. Oppsummerende kan vi si at simla symboliserer den *iboende*

---

<sup>91</sup> Etter hvert blir Beijve imidlertid også far i betydningen “en av menneskeslektens stamfedre”. Dette fordi hans datter, Njavvis-ene, får en sønn med Njavvis. Denne sønnen sammen med Attjes-enes datter blir senere utgangspunktet for menneskeslekten. Jeg tolker imidlertid ikke dette som en begrunnelse for at Beijve kan kalles menneskenes “far”. Da skulle jo Mano i like stor grad kunne kalles det samme. Det er etter mitt syn bedre å tolke denne delen av fortellingen som en forklaring av menneskenes tvetydige antropologi: Nå bærer vi både Beijves og Manos vesen i oss.

sakramentale livskraften i naturens store livsvev. Simla er således et symbol på jordens hellighet. Solen på sin side symboliserer den guddommelige kraften som står *over* naturen, men som likevel fyller den med liv. Dette symboliserer himmelens hellighet, “himmelen” da forstått som et symbol på Gud. Jupmels simle og Beijve representerer altså ulike plan (jorden og himmelen) i den åndelige virkeligheten som *Sagan om Beijves solskatt* tegner fram for oss. Likevel inngår begge som bærende elementer i den økologiske visjonen som finnes i denne mytesyklusen. Begge bærer dessuten trekk som gir klare assosiasjoner til kristen teologi, og da spesielt kristologien.

Innledningsvis i dette tolkningskapittelet gjorde jeg oppmerksom på at mytologiseringen av reinen og solen avspeiler noe grunnleggende i reindrifskulturens ytre verden; nemlig solens livgivende kraft i kosmos og reinens livgivende rolle i den nære verden. I fortsettelsen skal vi spørre om vi også kan utlede andre grunnleggende livsvilkår av *Sagan om Beijves solskatt*. Vi skal i fortsettelsen se at vi finner et slikt grunnleggende livsvilkår knyttet til livets tvetydighet, og vi kan formulere det i følgende spørsmål: Hvorfor er det et misforhold mellom verden slik den skulle ha vært og slik den er nå? Og hvor finnes det gode liv i denne tvetydigheten? Dette blir tema for neste underkapittel.

## **5.2 Hvorfor er ikke verden bare god? - Kolonisering**

Hvorfor er livet fullt av tvetydigheter? Hvorfor er verden fylt av så mye godt og likevel ikke bare god? Hvorfor veksler naturen mellom å være gavmild og tilbakeholden? Hvorfor må vi streve for livets opphold? Hvorfor er mennesket og tilværelsen fylt av både ondt og godt? Slike spørsmål tematiseres i *Sagan om Beijves solskatt*.

Også i denne sammenhengen kan vi se hvordan myten avspeiler en grunnleggende livsbetingelse i den samiske livsverden. Når *Sagan om Beijves solskatt* skal fortelle oss hvordan den opprinnelige harmoniske verden har blitt erstattet av en tvetydig og spenningsfull virkelighet, skjer det nemlig i rammen av en prosess som til forveksling likner en *kolonisering*. Dette gjenspeiler selvfølgelig en del av den ytre virkeligheten i den samiske historien. Gjennom nasjonalstatenes kolonisering av Sápmi ble store deler av det samiske samfunnet utarmet og deler av det bukket rett og slett under. Dette skjedde gjennom en lang historisk prosess hvor presset først var størst i ytterkantene av det samiske bosetningsområdet

og deretter spiste seg gradvis innover. Denne prosessen ble selvfølgelig opplevd som et moralsk overgrep, en urett, av den samiske befolkningen, og prosessen fikk til og med følger for økologien. En av grunnene til at villreinbestanden etter hvert forsvant, antas å være det harde skattetrykket og handelsvirksomheten i Sápmi.

I *Sagan om Beijves solskatt* brukes koloniseringsmotivet i en utvidet overført betydning og forklarer hvordan mennesket nå står i spenningen mellom ondt og godt innenfor alle livets dimensjoner. Koloniseringsmotivet gir en strukturerende ramme for fortellingen om det voksende forfallet og dets konsekvenser. Denne forfallsfortellingen har felles trekk med skildringen av syndefallet (1 Mos 3) og det videre forfallet blant menneskene (1 Mos 4 og 6) i Bibelens urhistorie. Vi skal i fortsettelsen se hvordan livets tvetydighet i *Sagan om Beijves solskatt* blir til i en forfallsprosess som utfolder seg i flere dimensjoner, nærmere bestemt den kosmologiske, den mellommenneskelige, den antropologiske og den økologiske dimensjonen.

Den nyskapte verden skildres i *Sagan om Beijves solskatt* som et paradisisk sted. Her finnes alt det gode fra den samiske livsverden. Det er et umåtelig godt og vakkert land. Det strømmer melk av kildene og flyter kokfisk i elvene. Trestammene er fulle av beinmarg og på trekronene vokser kokkjøtt. Det er dette landet de første menneskene, brødrene Attjis og Njavvis, får oppleve. Der lever de et bekymringsløst og bedagelig liv for solen lyser hele tiden, det finnes ikke vinter, og maten er lett tilgjengelig. De er lykkelige, og de elsker hverandre som brødre for de er begge utgått fra Jupmels hånd, og Beijve lyser over dem begge. Det er harmoni i den første gode verden – enn så lenge.

Disharmonien starter på det *kosmologiske* plan som en konflikt mellom brødrene Beijve, (solen) og Mano (månen). Mano er misunnelig på sin bror, Beijve, herskeren i den nye verden, og hater ham. Men han tåler ikke Beijves klare lys og lever derfor i ytterkanten av Beijves verden. Det gode har sitt tilhold i verdens sentrum, mens det onde har tilhold i den ytterste periferien. Når Attjis forlater sin bror Njavvis, går han imidlertid til ytterkanten av Beijves verden hvor Mano holder til. Der kommer Mano og heller misunnelsen i Attjis' hjerte. Dermed får den "himmelske broderkonflikten" nå sin parallell på jorden. Broderkjærligheten og viljen til å dele erstattes hos Attjis med hat, misunnelse og splittelse.

Snart brer ondskapen om seg gjennom en alliansebygging mellom kosmologiske og menneskelige krefter. Etter at Attjis har forlatt sin bror, knytter Beijve den gode Njavvis til en

“god allianse” knyttet til ham selv og sin datter, den gode Njavvis-ene, som blir hans hustru. Attjis derimot blir en del av en “ond allianse” knyttet til Mano og hans datter, Attjis-ene. Disse to “alliansene” kalles henholdsvis solsidens og månesidens folk. Det er månesiden som opptrer som “kolonister” i *Sagan om Beijves solskatt*. I begynnelsen er de kun i den ytterste periferien i verden, men månesidens folk spiser seg stadig lenger inn i det gode landet, solsiden. De krever stadig mer og legger øde det landet de legger under seg. Dette får lov til å skje, paradoksalt nok fordi “den gode alliansen”, Njavvis og Njavvis-ene, kun er opptatt av å gjøre det gode. Deres troskyldighet og vilje til å dele det landet Beijve har gitt til alle, setter ikke grenser for den onde alliansens stadige inntrengen på deres marker.

Parallelt med ondskapens kolonisering av det gode landet, trekker imidlertid Beijve seg stadig lenger tilbake. Han kan ikke la sitt lys skinne over de som bærer med seg Manos ondskap og hat og ikke ærer ham med offer. Dermed forsvinner også Beijves livgivende kraft. Jorden utarmes, og det blir nød. Det er i denne pressende ressursituasjonen at brodermordet til slutt er et faktum. (Dette brodermordet har for øvrig en klar parallell i Kains mord på Abel i 1 Mos 4) Beijve trekker seg nå helt tilbake, og Mano har blitt verdens hersker.

Etter hvert som fortellingen skrider fram blir den kosmologiske dualismen i *Sagan om Beijves solskatt* til slutt en del av mennesket selv. Den blir *antropologi*. Dette skjer fordi sønnen til den gode Njavvis-ene og Njavvis til slutt får barn med datteren til den onde Attjis-ene og Attjis. Dermed bærer menneskene nå fiendskapet i seg selv, mot seg selv. Det onde mennesket og det gode mennesket finnes ikke lenger atskilt. Hvert menneske har nå blitt en tvetydig skapning som bærer i seg både Manos og Beijves vesen. Det er dette som skildres som den store ulykken i *Sagan om Beijves solskatt*, og det er dette som uløser Jupmels reaksjon med å vende, dvs. drukne verden. Her ser vi en parallell til fortellingen om syndefloden i 1 Mos 7-8.

Den første gode tiden er nå definitivt over. Da Jupmel, etter bønnene fra Solens datter og Solen, til slutt vender jorden igjen, redder han to barn, en jente og en gutt. Disse blir opphavet til menneskeslekten i den andre verden. Denne gangen velger imidlertid Jupmel en annen strategi enn da han skapte den første gode verden; for han erkjenner: “Underlig är mänskans sinne: hårdt i medgång, mjukt i motgång.”<sup>92</sup> Jupmel innser altså at mennesket ikke tåler at det

---

<sup>92</sup> Lindholm: Samme verk. s. 73

gode er for lett tilgjengelig. Mennesket blir bare utakknemlig og hovmodig. Derfor gjemmer Jupmel alt det gode fra den første gode verden (dvs. naturens gaver) dypt i jorden, tett ved simlas hjerte. Dette er Solskatten som må søkes og vinnes med strev. Denne delen av *Sagan om Beijves solskatt* begrunner dermed tvetydigheten i den *økologiske* dimensjonen. At naturen nå kan synes tilbakeholden med sine gaver, handler om Jupmels grensesetting for menneskene. Ikke fordi Gud ikke vil oss det gode, men fordi han kjenner vår svakhet. Vi tåler ikke paradiset. At livet nå får et element av strev, skal dypest sett hjelpe oss til å søke de gode kreftene.

Det er i møte med livets tvetydigheter på alle disse planene (det kosmologiske, det mellommenneskelige, det antropologiske og det økologiske) at mennesket nå må leve sitt liv og finne den gode vei. Hvordan finner man så denne? Hva skildres som de gode livsvalg i *Sagan om Beijves solskatt*? Hva er verdt å etterstrebe? Dette kan formuleres i forhold til de fire dimensjonene vi har behandlet ovenfor. På det *kosmologiske* plan er målet å ære Beijve for hans gaver gjennom offer, samt å lyde hans bud. Beijves bud formulerer målet på det *mellommenneskelige* plan, nemlig: “bror kan ikke hate bror”. Vårt strev for det daglig brød skulle være en hjelp for oss til å holde de negative sider av vår *antropologi* i sjakk. Dette strevet skulle fremme ydmykheten i oss og hjelpe oss til å søke Beijve. På det *økologiske* plan kan målet uttrykkes gjennom formuleringen “å lytte til simlehjertet dypt i jordens indre”. Dette kan tolkes som å erkjenne at vi er knyttet til jorden og ta hensyn til den. Vi er en del av dens liv og er avhengig av den.

Denne skildringen av tilværelsens tvetydighet, spesielt tvetydigheten knyttet til mennesket, åpner opp for kristen teologi. Nettopp fordi mennesket nå består av både ondt og godt, er mennesket i følge *Sagan om Beijves solskatt* avhengig av en type “frelse”. Dette korresponderer i stor grad med bibelsk antropologi. Gjennom syndefallet har det onde blitt en del av mennesket. Det innebærer at Gud må sette grenser for mennesket. Dette skjer først ved at Adam og Eva jages ut av paradiset. Når ondskaper tar overhånd må Gud i sin hellighet straffe dette gjennom syndefloden. Samtidig blir mennesket gjenstand for Guds frelsende handling i Noas ark. I *Sagan om Beijves solskatt* har mennesket altså blitt en skapning som er avhengig av en type frelse. I mytesyklusen er denne “frelsen” ikke knyttet til det metafysiske, men til naturens gaver, Beijves solskatt. Dette representerer en slags “dennesidig soteriologi” hvor teologiens tradisjonelle skille mellom “natur” (skapelse) og “nåde” (frelse) viskes bort. Poenget i *Sagan om Beijves solskatt* er at naturens gaver er nåde. Dette korresponderer for

øvrig godt med det jeg i Del I har skrevet om naturens gaver som *Ipmila láhjit* (Guds gaver). Her har jeg nettopp tolket Guds gaver i naturen som uttrykk for nåde.

### 5.3 Hvor finner man det hellige? - Det hellige fjellet

Mytesyklusen har altså et klart budskap om å søke de gode, åndelige kreftene – det vi med en samlebetegnelse kan kalle “det hellige”. Beijves solskatt fremstår i fortellingen som et symbol på “frelsen”. Hvor kan så det hellige finnes? I mytesyklusen fremstår det hellige, i alle fall til en viss grad, som noe lokaliserbart. Dette kommer til uttrykk gjennom Passevaare, det hellige fjellet. Dette betyr ikke at fjellet og det hellige er identitiske størrelser, men at Passevaare er møteplassen mellom menneskets synlige verden og den usynlige, åndelige verden. Dette kommer til uttrykk på flere måter i mytesyklusen. Beijen-Neita begraves på toppen av det hellige fjellet. Det var også innunder Passevaare at Jupmel la reinsimlas hjerte da han engang skapte den gode verden. Det er derfor her man kan lytte til hjerteslagene til Jupmels simle. Det er på Passevaare at Jupmel legger de to sovende barna, som han reddet under flommen. Det er med utgangspunkt i Passevaare at Soldattera, mens barna sover, går ut og planter vekstene på jorden etter flommen,<sup>93</sup> og det er på dette fjellet at barna vekkes til liv i den andre verden av Soldattera. Slik fremstår Passevaare som *kontinuiteten* i forhold til den første gode verden, altså paradiset. Dette er stedet som ble redningen for barna i forbindelse med flommen, altså et “frelsens sted”. Dessuten blir det hellige fjellet startpunktet for livet i den andre verden. Passevaare er altså jordens sakrale midtpunkt, møtepunktet mellom menneskene og de livgivende kreftene knyttet til himmel og jord. At det hellige på denne måten fremstår som noe lokaliserbart knyttet til naturen, er uttrykk for en åndelighet som ikke er antroposentrisk, men økosentrisk i sitt vesen. Det mytologiske fjellet i *Sagan om Beijves solskatt* skal selvfølgelig avspeile den tradisjonelle samiske oppfatningen om at bestemte steder i naturen er møtesteder, portaler, mellom den synlige og den usynlige verden.

Dersom vi sammenlikner tanken om det hellige fjellet med det bibelske materialet, er heller ikke tanken helt fremmed her. Spesielt to fjell fremstår som sentrale i Bibelen. Det første er Sinai, eller Horeb, som er stedet hvor Gud åpenbarer seg for Moses (2 Mos 3; 19; 24; 34) og gir Israelfolket loven. (2 Mos 20) Det andre fjellet, og det er dette som fremstår som mest interessant i vår sammenheng, er Sion-høyden, altså fjellet som Jerusalem er bygd på. I den

---

<sup>93</sup> Jf. fotnote 90



bibelske tankeverden er Sion verdens åndelige sentrum hvor Gud bor, (Sal 50,2; 76,3) og den kommende frelse er knyttet til Sion. (Sal 110; Jes 59,20-60,22) Slik er det også i Åpenbaringsbokens slutt kapitler hvor det nye Jerusalem, som stiger ned fra himmelen, blir sentrum for den nyskapede himmel og jord.<sup>94</sup> (Åp 21-22) Her knyttes paradissymbolene fra 1 Mos 2 (den livgivende kilden og livets tre) nettopp til Jerusalem, symboler som også bringer inn den økologiske dimensjonen. Dette viser at også motivet knyttet til Passevaare, det hellige fjellet, kan brukes innenfor rammen av kristen teologi.<sup>95</sup>

#### 5.4 Jupmels simle og Beijve – en teologisk betraktning

Dette kapittelet har etter mitt syn vist at *Sagan om Beijves solskatt* har et potensial som utgangspunkt for utvikling av samisk naturteologi. Dette kommer til uttrykk gjennom mytesyklusens klare forankring i den samiske symbol- og erfaringsverden og gjennom fortellingenes mange berøringspunkter med den bibelske tankeverden. Kan vi imidlertid gå lenger enn å snakke om berøringspunkter? Kan denne mytesyklusen *forankres* i kristen teologi? I dette avsluttende avsnittet vil jeg forsøke å gjøre dette i tilknytning til kristologien.

Vi har sett at både Beijve og Jupmels simle bærer Kristus-like trekk. Spørsmålet er imidlertid om det er mulig å la begge fremstå som Kristus-symboler. Jeg mener dette er mulig dersom vi oppfatter simla og solen som uttrykk for ulike aspekter eller dimensjoner ved Kristus. Beijve kan da stå som uttrykk for en “kristologi ovenfra” hvor solen symboliserer den himmelske Kristus som står over verden og gir den liv. Jupmels simle kan på sin side forstås som uttrykk for en “kristologi nedenfra” – dvs. Kristus slik han har bundet seg til skaperverket.

Det første anser jeg som relativt uproblematisk da berøringspunktene med tradisjonell Kristus-tro er mange. Beijve er knyttet til himmelen, er Jupmels høyeste sønn og hans rådgiver (visdom), verdens hersker, kilden til livet og det gode i verden, den som menneskene

---

<sup>94</sup> Selv om ikke Sion-høyden nevnes spesifikt her, ligger det implisitt i teksten da Jerusalem og Sion ellers i Bibelen er uløselig knyttet sammen. Jf. for eksempel Sal 87

<sup>95</sup> Under min preken på avslutningsgudstjenesten på LVF's generalforsamling i Winnipeg, juli 2003, stod nettopp dette motivet i sentrum. Jeg forsøkte her å bygge en bro mellom samisk og bibelsk tankeverden knyttet til det hellige fjellet. Prekenens engelske originaltekst er trykt LVF's offisielle rapport fra generalforsamlingen. For en norsk oversettelse, se: Tore Johnsen: “Så verden kan bli helbredet.” i: *Årbok for den norske kirke 2004*. Vidar Kristensen (red), Oslo: Kirkens informasjonstjeneste, 2004. s. 58-60

skulle tilbe. Identifiseringen av Jupmels simle med Kristus er imidlertid langt vanskeligere. Jeg vil derfor i fortsettelsen bruke litt tid på dette spørsmålet

I den første delen av dette tolkningskapittelet så vi at det er mange beslektede motiver mellom Jupmels simle og Kristus. Simla bærer “Kristus-like” trekk både gjennom det jeg har kalt offermotivet, enhetsmotivet og formidlermotivet. Gjennomgangen viste likevel at det er en viktig forskjell mellom Jupmels simle og Kristus. Mens de ovenfor nevnte motivene hos simla er begrenset til skapelsen, jorden og den økologiske livsveien, er de samme motivene hos Kristus knyttet til frelsen forstått som nyskaping. Er det da mulig å bygge en bro mellom Bibelens Kristus-tro og simla i *Sagan om Beijves solskatt*? Kan man for eksempel si at Kristus er simla i denne fortellingen?

Det er uten tvil flere paralleller mellom simla og Kristus. Vi kan med dekning i bibelsk tekning si at Kristus som Sønnen og det preeksistente Ordet er et konstituerende element i skaperverket. “Alt er blitt til ved ham [Ordet]; uten ham er ikke noe blitt til av alt som er til.” (Joh 1,3) “For i ham [Sønnen] er alt blitt skapt, i himmelen og på jorden, ...og alt består ved ham.” (Kol 1,16a og 17b) Likevel blir det vanskeligere dersom vi skal si at Kristus er det konstituerende element i materien, eller at skaperverket har blitt til gjennom Kristi offer. Vi synes her å nå et punkt hvor analogien mellom Jupmels simle og Kristus synes å opphøre. Vi kan nok si at det er et Kristus-nærvær i skaperverket, men å si at Kristus konstituerer skaperverket i så konkret forstand som simla i *Sagan om Beijves solskatt* er det neppe dekning for å si. Likevel, dette betyr ikke nødvendigvis at den kristologiske forankringen av Jupmels simle glipper.

La oss starte i en litt annen ende. Vi kan med dekning i kristen teologi si at skaperverket gjenspeiler Guds vesen. Det er ingenting av det skapte – i den grad det fortsatt eksisterer etter Guds plan og hensikt – som ikke reflekterer noe av Gud og hans vesen. (Sal 19,1-5) Det er jo etter hans plan og tanke at alt er blitt til. Det skulle i så fall bety at skaperverket også gjenspeiler Gud på en *trinitarisk* måte. Sagt med andre ord, skaperverket vitner ikke bare om Gud som Faderen, men reflekterer også hans vesen som Sønnen (Kristus) og Den Hellige Ånd. En slik tankegang åpner opp for et kristologisk perspektiv på naturen. Skaperverket med sine livsprosesser er preget av Kristus. Naturen bærer “Kristus-like” trekk. Dette er en naturlig konsekvens av at “alt er blitt til ved ham [Ordet]”. (Joh 1,3)

Hvilke Kristus-like trekk kan vi så se i skaperverket? Vi kan starte med *offertanken*. I skaperverket opprettholdes livet ved at alle skapninger på en eller annen måte gir sitt liv for andre skapninger. Dyreverdenen er avhengig av planteverdenen. Rovdyrene er avhengig av planteeterne. Mennesket er avhengig av begge deler, både planter og dyr.<sup>96</sup> Alle blir til slutt jord og dermed grunnlag for nytt liv. Det finnes altså et Kristus-lik mønster i skaperverket hvor død skaper nytt liv. (Jf. “hvetekornets lov”, Joh 12,24) I den gamle reindriftskulturen ble dette spesielt tydelig i tilknytning til reinen. Reinen kan derfor fremstå som selve symbolet på alt i skaperverket som ofrer sitt liv og dermed opprettholder livet. Da hele naturen synes å være gjennomsyret av dette mønsteret, gir det mening å la reinen (Jupmels simle) bli selve symbolet på at verden blir til og opprettholdes gjennom “offer”. I teologisk forstand gir det samtidig mening å si at naturen, og da reinen i særdeleshet, peker mot ham som gav seg selv for å gi verden liv. Vi ser altså et Kristus-lik mønster. Vi kan derfor si at det ligger ansporinger til en *korsteologi* i naturen selv. I *Sagan om Beijves solskatt* antydes dette i tilknytning til Jupmels simle. Dette kommer til uttrykk ikke bare ved at den ofres ved jordens skapelse, men også gjennom at simlehjertet fortsatt kjennetegnes av en sårbarhet overfor menneskets onde livsvalg. Vi kan derfor si at det er en sammenheng mellom naturens lidelse pga. menneskenes grådighet og Kristi lidelse for menneskenes synder. Likevel, det er det første som peker mot det siste og ikke omvendt.

Vi kan også se et Kristus-lik trekk i *enhetsmotivet*. Skaperverket er enhet i mangfold. Naturen består av et utall bestanddeler, men fungerer samtidig som en organisk enhet. Hver skapning er som lemmer på et stort legeme, jorden. Vi er uløselig knyttet sammen, og dersom vi overser dette faktum over tid, rammer det også oss selv – i alle fall våre etterkommere. Dette motivet, *enhet i mangfold*, kan også forstås som en avspeiling av Guds vesen. Gud selv er en verden av relasjoner forteller den kristne tro oss. Gud er nemlig en og tre på samme tid. Han er Den treenige Gud; Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd. Derfor er Guds vesen *enhet i mangfold*. Det er spesielt Kristus som bærer med seg denne virkeligheten inn i vår verden. Fordi det er mennesket som har brutt ut og skapt disharmoni i mangfoldet, er det mennesket som spesielt inviteres til å bli lemmer på Kristi legeme. Det er mennesket som har syndet, ikke naturen. Det er derfor mennesket som behøver å føres tilbake til enheten gjennom og i Kristus. Men jorden som enhetskonstituerende element bærer altså et Kristus-lik trekk. Slik vi alle på det horisontale plan er ett gjennom jorden vi er formet av og avhengig av, slik er vi

---

<sup>96</sup> Mennesket kan nok leve som vegetarianere i mange deler av verden, men i arktiske strøk har mennesket vært helt avhengig av animalsk føde for å overleve.

alle på det vertikale plan ett i den Gud vi lever, beveger oss og er til i. Det er spesielt Kristus som bringer denne virkeligheten til oss, og gjennom *inkarnasjonen* føres den horisontale og vertikale dimensjonen sammen i ham.

Vi skal til sist spørre om *formidlermotivet* knyttet til Jupmels simle kan overføres på Kristus. Dette synes jo å forutsette at jorden er bærer av en åndelig dimensjon eller bevissthet, og spørsmålet blir derfor om dette er mulig ifølge kristen tanke. Her er det faktisk mulig å støtte seg til Luther som insisterte på at Gud ikke bare er nærværende i mennesket, men i alt som er skapt. Luther kunne uttrykke seg ganske dristig i denne sammenhengen og si at alt er fylt av Kristus. Kristus er omkring oss, i oss og alle steder.

Nothing can be more truly present and within all ceatures than God himself with his power.<sup>97</sup>

God [...]exists at the same time in every little seed, whole and entire, and yet also in all and above all and outside all created things.<sup>98</sup>

[...] everything is full of Christ through and through.<sup>99</sup>

Christ [...] fills all things [...]. Christ is around us and in us in all places [...] he is present in all creatures, and I might find him in stone, in fire, in water, or even in a rope, for he certainly is there [...].<sup>100</sup>

[...] the power of God [...] must be essentially present in all places even in the tiniest leaf.<sup>101</sup>

God is present in every creature in its innermost and outermost being.<sup>102</sup>

Disse Luther-sitatene understreker altså ikke bare Guds nærvær i alt som er skapt. Dette gudsnærværet er også *Kristi nærvær*. Dersom vi igjen vender tilbake til simlas formidler-funksjon knyttet til jorden, vil vi kanskje se at også Kristus har en tilsvarende funksjon knyttet til skaperverket. Nettopp fordi Kristi nærvær fyller hele skaperverket og er til stede i alle

---

<sup>97</sup> Luther, Martin: "That These Words of Christ, 'This is My Body' etc., Still Stand Firm Against the Fanatics, 1527", i: *Luther's Works*. vol 37, Robert H. Fisher og Helmut T. Lehmann (red), Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961. s. 58. Sitert etter "*For the Healing of the World*" – *Assembly Study Book*. Geneva: The Lutheran World Federation, 2002. s. 235

<sup>98</sup> Luther, Martin: "Confession Concerning Christ's Supper". i: *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Timothy Lull (red), Minneapolis: Fortress Press, 1989. s. 397. Sitert etter "*For the Healing of the World*" – *Assembly Study Book*. Geneva: The Lutheran World Federation, 2002. s. 235

<sup>99</sup> Samme verk. s. 387

<sup>100</sup> Luther, Martin: "The Sacrament of the Body and the Blood of Christ – Against the Fanatics" i: Samme verk. s. 321.

<sup>101</sup> Luther, Martin: "That These Words of Christ, 'This is My Body' etc., Still Stand Firm Against the Fanatics, 1527", i: Fisher og Lehmann (red): Samme verk. s. 57.

<sup>102</sup> Samme verk. s. 58

skapninger, kan vi derfor si at Kristus også møter oss gjennom jorden (naturen). Vi kan derfor i billedlig forstand si at Kristi hjerte banker dypt i jordens indre. Og å lytte etter dette hjertet (Kristi nærvær i skaperverket) vil dessuten ikke bare bety en bevisstgjøring på naturgavenes sakramentale karakter (solskatten). Å lytte etter Kristi hjerte i jordens dyp må samtidig innebære en økologisk livsholdning preget av respekt og ydmykhet overfor naturen (lytte til naturens stemme).

Med dette mener jeg altså å ha vist at reinen og solen i *Sagan om Beijves solskatt* kan brukes som kompletterende Kristus-metaforer innenfor en samisk naturteologi. De kan på hver sin måte forstås som uttrykk for Kristi relasjon til naturen. Han er både “Kristus *over* naturen” (Beijve) og “Kristus *i og gjennom* naturen” (reinen).



## ANVENDT LITTERATUR

- Bediako, Kwame: "How is Jesus Christ Lord?" – Aspects of an Evangelical Christian Apologetics in the Context of African Religious Pluralism". i: *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research*, Vol 25:1, 1996
- Bediako, Kwame: *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*. Carlisle: Regnum Books, 1992
- Bevans, Stephen B: *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992
- Birkeland, Kirsti: *Staloer tror at månen er et bål: 25 sør-samiske eventyr*. Oslo: Cappelen, 1986
- Fellmann, Jacob: *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken. Andra delen*. Helsingfors: Finska litteratursällskapet tryckeri.
- "For the Healing of the World" – *Assembly Study Book*. Geneva: The Lutheran World Federation, 2002.
- Friis, J. A.: *Lappiske Eventyr og Folkesagn*. Christiania: Alb. Cammermeyer, 1871
- Gaski, Harald: *Med ord skal tyvene fordrives: om samenes episk poetiske diktning*. Karasjok: Davvi Girji, 1987
- Hultkrantz, Åke: "Veralden Olmai och världspålen". i: *Festskrift til Ørnulf Vorren*. Tromsø Museums skrifter XXV, Tromsø: Universitetet i Tromsø, 1994
- Jernsletten, Jorunn: *Dovletje jirreden : kontekstuell verdiformidling i et sørsamisk miljø*. Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap. Universitetet i Tromsø, 2000
- Johnsen, Tore: *In the Circle of Life – analyse av nordamerikansk urfolksteologi og vurdering av dens overføringsverdi til en samisk kirkelig kontekst*. Oslo: Menighetsfakultetet, 1997
- Johnsen, Tore: "Så verden kan bli helbredet." i: *Årbok for den norske kirke 2004*. Vidar Kristensen (red), Oslo: Kirkens informasjonstjeneste, 2004
- Johnsen, Tore m.fl.: *Vi bekjenner at jorden hører Herren til*. Oslo: Samisk kirkeråd, 1996
- Karlstad, Johan Albert: "Slutten på trommetida – og tida etter" i: *Ottar*. Populærvitenskapelig tidsskrift fra Tromsø Museum. nr. 4/97
- Kristiansen, Roald E m.fl.: *Religion i kontekst: Bidrag til en nordnorsk teologi*. Kults skriftserie nr. 49. Oslo: Norges Forskningsråd. 1996
- Kristiansen, Roald E.: *Økoteologi*. Frederiksberg: ANIS, 1993

- Kåven, Brita m.fl.: *Sámi-dáru sátnegirji*, Karasjok: Davvi Girji, 1998
- Lindholm, Valdemar: *Om lapparnas mytiska poesi*. (Nordan. Illustrerad tidskrift) Stockholm: 1900
- Lindholm, Valdemar: *Solsönernas saga*. Göteborg: Åhlen & Åkerlunds Forlag, 1909
- Lundmark, Bo: *Anders Fjellner – Samernas Homeros : och diktningen om solsönerna*. Acta Bothniensia Occidentalis. Skrifter i västerbottnisk kulturhistoria 4. Umeå: Västerbottens museum, 1979
- Lundmark, Bo: “Härjedalssamen Anders Fjellners innsats som missionär och prest i lappmarken 1821-1876”, i: *Kyrkohistorisk årsskrift*. Uppsala 1979
- Læstadius. L. L.: *Fragmenter i Lappska Mythologien*. Åbo: NIF, 1997
- Mebius, Hans: *BISSIE; Studier i samisk religionshistorie*. Östersund : Jengel – Förlaget, 2003
- Nielsen, Konrad: *Lappisk ordbok : grunnet på dialektene i Polmak, Karasjok og Kautokeino*. Bind II. Oslo : Aschehoug, 1932-1962
- Nyberg, Daga: *Solskatten: Samesagor og samesägner*, Stockholm: Carlssons Bokförlag, 1986
- Oskal, Nils A: *Det rette, det gode og reinlykken*. Doktoravhandling i filosofi. Tromsø: Universitetet i Tromsø, 1995
- Schanche, Audhild: *Graver i ur og berg: Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok: Davvi Girji, 2000
- Stordalen, Terje: *Støv og livspust : Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.
- Turi, Johan: *Mui'talus sámiid birra*. Uppsala: Almqvist & Wiksells. 1965
- Qvigstad. J. (red): *Kildeskrifter til den lappiske mytologi II* . Trondhjem: Det Kgl. Norske Videnskapers Selskabs Skrifter, 1910, nr. 4
- von Düben, Gustaf: *Om Lappland och Lapparne*. 2. opplag. (1. opplag 1873). Östervåla: Gidlunds, 1977