

Agnus Dei og Brudedalere

En studie av tradisjonelt draktsølv og ulike forståelser av gjenstanders virkningskraft

Hannah Kristine Lunde



Masteroppgave i kulturhistorie

KULH4990, 60 sp.

Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS)

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2014

Agnus Dei og Brudedalere

En studie av tradisjonelt draktsølv og ulike forståelser av gjenstanders virkningskraft

Hannah Kristine Lunde



Masteroppgave i kulturhistorie

KULH4990, 60 sp.

Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS)

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2014

Bildet på side IV: Brudedaler fra 1733 (NF.1898-0333). Tilhører Norsk Folkemuseum. Fotografert av undertegnende med museets tillatelse.

© Hannah Kristine Lunde

2014

Agnus Dei og Brudedalere – En studie av tradisjonelt draktsølv og ulike forståelser av gjenstanders virkningskraft

Hannah Kristine Lunde

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Dette er en kulturhistorisk undersøkelse med utgangspunkt i gjenstandstypen Agnus Dei/brudedalere. Dette er betegnelser på en type medaljonger laget av metall (de fleste av sølv) utformet med ulike teknikker og motiver. Gjenstandene i gruppen har klare fellestrekk, men deres utforming, funksjon og betydning har også variert mellom ulike tider og kontekster. *Agnus Dei* er et sakramentalium i den katolske kirke, som velsignes, og bæres på seg som beskyttende gjenstand. *Brudedalere* har vært en del av det tradisjonelle, norske draktsølv, spesielt mye brukt ved bondebryllup i tidlig-moderne tid. I Norge har en bruk Agnus Dei har som alternativt navn på disse, om brudesølv, og som betegnelse på et vernemiddel mot både fysiske plager og overnaturlige krefter. Oppgaven er for det første en historisk undersøkelse av denne gjenstandstypen, av hva slags gjenstander dette er, og hvordan de har blitt brukt i tidlig-moderne tid i Europa, spesifikt i Norge. For det andre er oppgaven en undersøkelse av samspillet mellom mennesker og gjenstander, som blant annet oppstår gjennom ritualisert handling. Perspektivet mitt er å se på Agnus Dei/brudedalere som en del av religionens materialitet, som gjenstander som har blitt tillagt beskyttende virkningskraft på bakgrunn av trosforestillinger om åndelige krefter som kan ha virkning i det jordiske. Dette samspillet mellom sosialt meningsinnhold og materielle former betegner jeg som objektiveringsprosesser. Videre analyserer jeg norske bondebryllup som et overgangsritual, som kan belyse hva slags funksjoner og betydninger som har blitt lagt i draktsølv, og årsaker til at vernemidler ble tatt i bruk ved slike livsoverganger. Teoretiske perspektiver og begreper er hentet fra materielle kulturstudier og ritualteori. Som materielle kilder har jeg studert bevarte brudedalere fra Norsk Folkemuseums samling. De skriftlige kildene er i hovedsak tekster fra 1700-tallet (topografier og tekster skrevet av geistlige), samt folkeminner samlet inn på 1800- og 1900-tallet. Jeg har altså kombinert gjenstands- og tekststudier. Metoden har bestått i å gå gjennom et omfattende og variert kildemateriale, som jeg så har gjort et strategisk utvalg fra. Videre har jeg gjort nærstudier av dette utvalget, og gjort komparative undersøkelser av kildematerialet.

Forord

Så er masterprosjektet fullført. Dette er resultatet av drøye to år med tenking, lesing, skriving og en jevn strøm av kaffekopper! Det har vært en lærerik, til tider utfordrende, men også veldig givende arbeidsprosess. Jeg har fått erfare at veien virkelig blir til mens en går. På den ene siden har jeg holdt meg til tankene og teoriene som var utgangspunktet for prosjektet, men på den andre siden har jeg kommet frem til flere, og andre perspektiver og innsikter underveis. Gjennom studiet har jeg fått innblikk i en spennende verden av spor etter tidligere tiders trosforestillinger, rituelle handlinger og bruk av draktsølv, og ikke minst av sammenhengen mellom de materielle og immaterielle aspektene ved den menneskelige livsverden. Denne kunnskapstilegnelsen fremkommer av oppgaven, men går også langt utover det som har funnet veien inn i denne teksten.

Jeg kunne ikke gjort dette uten god hjelp og støtte. Jeg vil for det første gi en stor takk til min veileder, Anne Eriksen, for å ha hjulpet meg med å holde kursen (og å komme tilbake på den), samt for alle gode råd, konstruktiv kritikk og deling av kunnskap. For det andre er jeg en stor takk skyldig til min kjære bror, Mikael, for korrekturlesning, og for svært konstruktive tilbakemeldinger underveis. Takk til Heidi Uleberg og Jan Romsaas ved Norsk Folkemuseum, som tok meg godt imot ved studiebesøkene til museet, og åpnet magasinet for spennende gjenstandsstudier. Jeg vil også takke Knut Aukrust og Kyrre Kverndokk, som gjennom bacheloroppgave-prosjektet vekket min interesse for videre kulturhistoriske undersøkelser. Takk til mamma, for alle oppmuntringer når jeg virkelig har trengt det. Og sist, men ikke minst, takk til min kjæreste Kristian, for stor overbærenhet, samt uvurderlig støtte og oppmuntring gjennom hele prosessen.

Hannah Kristine Lunde,

November 2014

Innholdsfortegnelse

1	Presentasjon av oppgaven	1
1.1.1	Om Agnus Dei/brudedalere	2
1.1.2	Tidligere forskning	4
1.1.3	Oppgavestruktur	4
1.1.4	Avgrensning	5
1.2	Utdypende tematikk	7
1.2.1	Religion, overtro, folketro	7
1.2.2	Draktsølv og norske bondebryllup	9
2	Teori	11
2.1	Materielle kulturstudier	11
2.1.1	Strukturalisme og post-strukturalisme	13
2.1.2	Materialitet, objektivering og virkningskraft	14
2.1.3	Form, funksjon og betydning	18
2.2	Religion, ritualisert handling og materialitet	19
2.2.1	Om ritual som analysebegrep	20
2.2.2	Kategorisering og kontroll	21
2.2.3	Overgangsritualer	22
2.3	Oppsummering og anvendelse av perspektivene	24
3	Materiale og metode	26
3.1	Materielle kilder	26
3.1.1	Metode	26
3.1.2	Om teknikk, datering og bruk	28
3.1.3	Kategorier av brudedalere	29
3.1.4	Kildekritikk og utfordringer	34
3.2	Skriftlige kilder	35
3.2.1	Metode	35
3.2.2	E. Pontoppidan	35
3.2.3	Topografier	37
3.2.4	Norsk Folkeminnelags Skrifter	39
3.2.5	Kildekritikk og anvendelse	40
3.2.6	Andre kilder til bruk av brudedalere	42
4	Historiske linjer	45
4.1	Agnus Dei som sakramentalium	45
4.1.1	Beskyttende virkningskraft	47
4.2	Agnus Dei/brudedaler i Norge	50
4.2.1	Ulike kategorier av brudedalere	50
4.2.2	Skriftlige kilder	60
4.2.3	Metallets og velsignelsens virkningskraft	62
4.3	Gjenstandstypens likheter og forskjeller	65
5	Religionens materialitet	66
5.1	Ulike syn på gjenstanders virkningskraft	67
5.1.1	Sakramentalier og sakramenter	67
5.1.2	Nattverden som nærvær eller som symbol	69
5.1.3	Kirkelig og folkelig forståelse	71

5.2	Kritikk av overtro i Danmark-Norge på 1700-tallet	73
5.2.1	Pontoppidans kritikk av papisme og overtro	74
6	Draktsølv brukt ved bondebryllup	80
6.1	Beskrivelser av brudeparets draktsølv	81
6.1.1	En prest og en jurists observasjoner fra 1700-tallets Telemark.....	82
6.2	Sølvets funksjoner.....	84
6.2.1	Visuell markør.....	84
6.2.2	Økonomisk stand	84
6.2.3	Tyngden av sosial og økonomisk prestisje	87
6.2.4	Moralsk tegn	87
6.3	Draktsølv som vernemiddel: liminalfasens usikkerhet.....	89
6.3.1	Kirketro og folketro: velsignelse og vernemidler	89
6.3.2	Klevarsagnet: sosiale kategorier og kontroll	90
7	Konkluderende oppsummering.....	93
	Litteraturliste.....	96
	Vedlegg: Katalog over brudedalerne i Norsk Folkemuseums samling.....	102

1 Presentasjon av oppgaven

Utgangspunktet for dette prosjektet var min interesse for sammenhengen mellom materielle, religiøse og sosiale aspekter ved kulturen, og hvordan dette har kommet til uttrykk på forskjellige måter gjennom historien. Religionsutøvelse har før som nå vært en sentral del av menneskers livsverden. Mennesker lever i den materielle verden, og derfor følger det som en naturlig konsekvens at midlene som er tilgjengelig for kontakt med det åndelige også er materielle. Som Arne Bugge Amundsen og Henning Laugerud (2010, s. 9) påpeker, er det gjennom religionens fysiske aspekter at teologien artikuleres som levende tro. Denne sammenhengen vil jeg beskrive som *religionens materialitet*. Som et rammeverk for å undersøke dette, vil jeg anvende teoretiske perspektiver fra materielle kulturstudier og ritualteori, og jeg vil undersøke en konkret gjenstandstype som materialiseringer av religiøse, sosiale og kulturelle forestillinger. Oppgaven er en kulturhistorisk undersøkelse med utgangspunkt i gjenstandstypen kjent under navnene Agnus Dei/brudedalere. Det første målet med undersøkelsen er å bidra til større kunnskap om denne gjenstandstypen, nærmere bestemt om gjenstandenes utforming, bruksfunksjon og tillagte betydning. Det andre målet med oppgaven er å bruke gjenstandsstudiet til å undersøke sammenhengen mellom ting og tanke, altså samspillet mellom materialitet (gjenstander) og sosialt meningsinnhold (menneskers handlinger). Ut fra dette vil jeg undersøke hvordan bruk og forståelse av gjenstandstypen er knyttet til trosforestillinger om det åndeliges tilstedeværelse i det jordiske.

Perspektivet mitt på Agnus Dei og brudedalere er altså å se dem som en del av religionens materielle komponenter. Mer konkret vil jeg analysere dem som gjenstander tillagt beskyttende virkningskraft. Agnus Dei vil studeres som *sakramentalium*¹ i den katolske kirke, og som *brudesølv* og *vernemiddel*² i Norge, spesielt på 1700-tallet. Jeg vil undersøke gjenstandstypens historiske kontekst, med vekt på ulike historiske forståelser av sammenhengen mellom det åndelige og materielle hos katolikker og protestanter. Agnus Dei/brudedalere vil studeres som gjenstander som står i spenningsfeltet mellom kristne trosforestillinger og folkelig religiøsitet. Jeg vil anlegge et perspektiv på kirken som et brytningspunkt mellom ulike forståelser av tro og handling. Kirken var et møtested mellom

¹ *Sakramentalier*: gjenstander som er velsignet av geistlige, men som i kontrast til de offisielle sakramentene også kan brukes av ikke-geistlige og utenfor kirkerommet, med beskyttelse og velsignelse som formål (jfr. Muir 2005, s. 310).

² *Vernemiddel*: en gjenstand, et ritual eller en kombinasjon av disse som har blitt ansett for å være beskyttende for brukeren. Dette begrepet sikter til bruk av Agnus Dei og brudedalere i norsk sammenheng, slik det blant annet er kjent fra innsamlet folkeminnemateriale.

prestene, som representanter for offisielle trosforestillinger og ritualer, og menigheten, som tilskuere til, og deltakere i disse. Hensikten er her å se på hvordan samme type gjenstander og praksis kan kategoriseres på ulike måter ut fra hva som er offisiell tro, og hvordan mennesker har tilegnet seg og eventuelt omformet trosforestillinger om det åndeliges nærvær i det jordiske. Bruken av Agnus Dei/brudedalere og andre beskyttende gjenstander kan belyse ulike syn på og kategorisering av gjenstander i en religiøs kontekst, i kirken som offentlig institusjon, og i folkelig bruk. Problemstillingen min er:

Hva slags gjenstandstype er Agnus Dei/brudedalere, og hvordan har disse gjenstandene blitt brukt? Hva kan en historisk undersøkelse av denne gjenstandstypen si om samspillet mellom materielle former og sosialt meningsinnhold, altså mellom ting og tanke?

1.1.1 Om Agnus Dei/brudedalere

Agnus Dei/brudedalere er en gjenstandstype med klare likhetstrekk, men det har vært flere variabler i utforming og funksjon, gjennom tiden, og ut fra hvor gjenstandene har vært brukt. Fellesnevnerne er at det er en form for hengesmykke med en medaljong, de fleste i sølv, laget av en pengemynt eller av metall med annen utforming. Draktforskeren Aagot Noss beskriver gjenstandstypen under begge navn:

Brudedalaren, også kalla agnus dei (Guds lam) er eit hengesmykke som hørde brurekledningen til. Nemningane har vore fleire, så som flatlekkje eller dalar (Setesdal), "hengjepenning" (Åmli i Aust-Agder), "dalarkjee" (Fana og Osterøy), "dalarsølje" (Hardanger), "trekkjeband" (Vik i Sogn), "Kjesølje" (Jølster), "loksølje" (Nordmøre, Romsdal). Brudedalaren kan vera ein penning med bileta av agnus dei, Guds lam, eller det er andre bibelmotiv. Dette er den eldste gruppa. Meir vanleg er norsk-danske og utanlandske myntar frå 16-1700-talet som er blitt gjort om til brurasmykke (Noss 1991, s. 213).

Noss' skriver om brudedalere som brudesølv i Norge. Beskrivelsen hennes indikerer at brudedalere har vært kjent og brukt i store deler av landet, og under flere ulike navn.

Jeg vil bruke Agnus Dei og brudedaler som navn på det jeg har kategorisert som to hovedtyper av gjenstander innen denne gjenstandstypen. Dette er ikke en strengt nødvendig inndeling, siden navnene ofte brukes som synonymer. Navnene indikerer imidlertid også sentrale forskjeller i utforming og funksjon, og denne inndelingen vil klargjøre hva jeg til enhver tid omtaler.

Agnus Dei betyr "Guds lam" på latin. Dette er et kjent motiv i vestlig billedkunst, av Jesus som et (offer)lam med korsfane. Begrepet er ikke nødvendigvis knyttet til gjenstandstypen

jeg her tar for meg. Det brukes også blant annet i bønner og liturgiske sanger i kirken.

Opphavet til Agnus Dei forklares slik av kunsthistorikeren Jorunn Fossberg:

Forklaringen på betegnelsen er følgende: Agnus dei kaltes voksplatene som ble laget av påskelysene, innviet av paven og deretter delt ut til folket. De hadde på forsiden bildet av et lam, og på baksiden et Kristus- eller helgenbilde, gjerne med innskrift. Disse voksplatene ble innfattet i metallkapsler med samme dekorasjon, og ble båret som relikvier. Betegnelsen "angstei" var seiglivet og ble beholdt gjennom århundrene på det hengesmykket som senere kom til å bestå av en stor medalje eller en mynt i et kjede (Fossberg 1991, s. 29).

Som gjenstand beskriver navnet Agnus Dei altså opprinnelig en voksbit i en metallkapsel, med Guds lam som motiv. Disse ble velsignet og delt ut til under påskefeiringen i den katolske kirke, og båret som sakramentalier. Agnus Dei brukes som et alternativt navn på brudedalere, og slike hengesmykker kan (som Noss påpeker) betegnes som dette selv om Guds lam ikke er motiv, og medaljongen ikke har et rom for voks. *Brudedaler* betegner et hengesmykke med ett/flere anheng, i Norge kjent som en del av draktsølvet til bruden. Siden flertallet av bevarte brudedalere er udaterte er det vanskelig å vite når de kom i bruk i Norge. Ifølge Fossberg (1991, s. 37) er kors og daler brukt som hengesmykker spesielt for bryllup neppe særlig mye eldre enn fra 1500-årene. De fleste bevarte daterte brudedalene er fra 1600- og 1700-tallet. Forskjeller og likhetstrekk mellom gjenstander betegnet med ett eller begge disse navnene vil utdypes gjennomgående i oppgaven.



Figur 1: Bilde 2 (til venstre) utsnitt av en brudedaler fra Norsk Folkemuseums samling med Agnus Dei som motiv (NF.1999-3351). Fotografert av undertegnende med museets tillatelse (bilde av gjenstanden i sin helhet finnes i kap. 3, Figur 2.). Illustrasjon 1 (til høyre) *Agnus Dei, Guds lam med glorie og triumffane*. Tilgjengelig fra Store Norske Leksikon på nett, fri lisens.

1.1.2 Tidligere forskning

Det har blitt gjort omfattende forskning på historisk bruk av draktsølv i Skandinavia. Som referanselitteratur til tekniske detaljer om produksjon, form og utvikling, og om konteksten rundt Agnus Dei/brudedalere, baserer jeg meg på museumsmannen Rikard Berges store oversiktsverk om draktsølv, *Norskt Bondesyv* (1997 [1925]), samt de allerede siterte Jorunn Fossberg og Aagot Noss, henholdsvis med *Draktsølv* (1991) og (i hovedsak) *Lad og Krone: frå jente til brur* (1991). Jeg vil også bruke folkelivsforskeren Sigfrid Svenssons *Folkligt dräktsilver: Ur Kulturens samlingar* (1978). Svensson skriver om bruk av draktsølv i hele Skandinavia i et historisk perspektiv. Disse fire forskerne gjorde både egne feltarbeider om tradisjonelt draktsølv, og har basert seg på gjenstands- og arkivstudier.

Siden mange av brudedalene består av pengemynter, har opplysninger om eldre mynter vært relevant. Jeg anvender derfor numismatisk forskning, i hovedsak basert på numismatikeren Kolbjørn Skaares *Norsk Mynthistorie: Mynter og utmyntning i 1000 år Pengesedler i 300 år Numismatikk i Norge* (bind 1 og 2, 1995). Skaare tar for seg tro og skikk knyttet til bruk av mynter så vel som mynthistorie. Jeg vil også basere meg på forskningslitteratur om bryllup og folketro. Bjarne Hodne, Ørnulf Hodne og Ronald Grambos *Der stod seg et bryllup: Ekteskapet i Norge gjennom tidene* (1985) brukes som referanselitteratur for bryllupsskikker i det før-moderne bondesamfunnet. Om folketro, både historiske undersøkelser og analyseperspektiver på dette, anvender jeg folkeminneforskeren Ørnulf Hodnes *Norsk folketro* (1999). Flere forskere som jeg dels vil anvende for historiske opplysninger, og dels for teoretiske perspektiver vil presenteres i teorikapitlet.

1.1.3 Oppgavestruktur

Oppgaven er delt inn i syv kapitler. I kapittel 2 går jeg gjennom teorien jeg vil bruke, som i hovedsak er hentet fra feltene materielle kulturstudier og ritualteori. I kapittel 3 går jeg gjennom de metodiske grepene og kildene mine. De materielle kildene er bevarte brudedalere i Norsk Folkemuseums samling. De skriftlige kildene er tekster fra 1700-tallet, tilgjengelig gjennom Nasjonalbibliotekets digitale base: to topografier fra Telemark, skrevet av J.M. Lund og H.J. Wille (utgitt i henholdsvis 1785 og 1786), samt tekster av E. Pontoppidan (fra 1736 og 1749-1752). I tillegg har jeg brukt skriftlige kilder basert på muntlige beretninger, nemlig folkeminner utgitt gjennom Norsk Folkeminnelags Skrifter (NFL). Etter dette følger tre analysekapitler. I kapittel 4 vil jeg se på historien til Agnus Dei som sakramentalium, og

Agnus Dei/brudedalere brukt Norge, og på hvilke forbindelser som kan trekkes mellom disse. Gjennomgangen av gjenstandstypen vil være holdepunktet for en videre diskusjon om religionens materialitet og gjenstanders sosialt meningsinnhold. Jeg vil presentere to ulike aspekter ved denne analysen, i hvert sitt kapittel. I kapittel 5 vil jeg diskutere forståelsen av gjenstanders virkningskraft ut fra endring i synet på sammenhengen mellom det åndelige og jordiske hos katolikker og protestanter. Dette vil brukes som eksempel på hvordan et skifte i det gjeldende trossystemet påvirker holdninger til gjenstander som en del av religiøs praksis. I kapittel 6 vil jeg se på bruken av brudedalere ved norske bondebryllup. Hovedsakelig vil jeg undersøke brudens draktsølv, men jeg vil også komme inn på brudgommens draktsølv. Draktsølv vil analyseres som vernende og verdifullt materiale i seg selv, og som tegn på sosiale, økonomiske, religiøse og moralske faktorer. I kapittel syv oppsummeres hva jeg har kommet frem til. Som vedlegg finnes en katalog jeg har utarbeidet over alle brudedalene i Norsk Folkemuseums samling.

1.1.4 Avgrensning

Det er skrevet mye om draktsølv brukt i det tradisjonelle, norske bondesamfunnet. Agnus Dei og brudedalere nevnes i flere slike utgivelser, som i forskningslitteraturen presentert i det foregående. Få har imidlertid skrevet utfyllende om gjenstandstypen. Jeg vil derfor gi en utførlig utgreiing om denne gjenstandstypen, om utforming, historikk, og variasjon i bruksmåter. Jeg tar utgangspunkt i de to hovedtypene jeg har delt gjenstandstypen inn i, altså Agnus Dei som sakramentalium, og Agnus Dei/brudedalere i norsk tradisjon. Agnus Dei i katolsk tradisjon vil ses i ut fra bruk generelt i Europa, basert på tidligere forskning. Reformasjonen (innledet i 1517, innført i Danmark-Norge i 1536/37) markerer et skille i forståelsen av sammenhengen mellom det jordiske og det åndelige, og hvordan dette ble uttrykt i teologi og trosutøvelse. Jeg vil derfor bruke diskusjoner som oppstod på bakgrunn av dette skillet i den kristne kirke som utgangspunkt for å analysere ulike syn på gjenstander tillagt virkningskraft.

Dette vil være bakgrunnen for å se bruken av gjenstandstypen i Norge. Rett betegnelse om den historiske perioden jeg studeres er *Danmark-Norge*. Jeg vil bruke dette som betegnelse når jeg omtaler rikene som en politisk enhet, og *Norge* som den geografisk avgrensningen for hvor brudedalene jeg studerer har vært brukt. Studiet av Agnus Dei/brudedalere i Norge er dels basert på tidligere forskning, men i stor grad også på egne undersøkelser av skriftlige og

materielle kilder. Av materielle kilder har jeg begrenset meg til brudedalene i Norsk Folkemuseums samling. Innen rammen av dette prosjektet hadde det blitt for omfattende å kartlegge brudedalere i privat eie, eller å dra på studiebesøk til samlinger andre steder i landet.³ Gjenstandene i denne samlingen gir ikke nødvendigvis et utfyllende bilde av hvor i landet og når brudedalene har vært mest utbredt. Samtidig, siden dette er landets største samling av brudedalere, kan det gi en indikasjon på utbredelse og i hvilke periode brudedalere har vært brukt. Ikke minst viser disse gjenstandene til variasjoner i utformingen av gjenstandene. Grunnen til at det er bondebryllup jeg konsentrerer meg om er det faktum at draktsølvet brudedalere var en del av ble brukt på landsbygda, ikke i byene (i alle fall ikke før 1800-tallet). Bryllup er den sosiale og rituelle rammen for deler av analysen, men hensikten er ikke å gi en utførlig presentasjon av alle aspekter ved norske bondebryllup. Dette har det blitt forsket mye på fra før, og går utover min problemstilling. Fokuset mitt er på hvilke funksjoner både brudedalere, og draktsølvet generelt har hatt innen denne konteksten. Jeg vil spesielt se på bruk av brudedalere ved bondebryllup i Telemark på slutten av 1700-tallet. Øvre Telemark beskrives av Fossberg (1991, s. 129) som draktsølvdistriktet fremfor noe, både når det gjelder gjenstandenes alder, antall og variasjoner.⁴ Det er fra denne regionen de topografiske beskrivelsene fra Wille og Lund er gjort. Det er av disse årsakene at et rikt kildemateriale av både gjenstander og skriftlige kilder stammer fra denne regionen.

De menneskelige aktørene deler jeg inn i de generelle kategoriene *geistlige* og *ikke-geistlige*, altså kirke og folk. Disse to gruppene representerer henholdsvis en intellektuell forståelse av teologien, og mer pragmatisk trosutøvelse som en del av dagligliv og høytid.⁵ Det fantes selvsagt nyanser, men dette beskriver hovedtrekk i de sosiale grupperingene i det tidlig-moderne samfunnet, både i Europa generelt, og i Danmark-Norge. Det var ikke vært kun én kultur i en bestemt historisk periode, men heller ulike, samtidige kulturer, i ulike deler av samfunnet. Som Amundsen (1989, s. 22) påpeker: “En analyse kan under enhver omstendighet ikke ta en fullstendig konsistens for gitt, men i stedet forsøke å fange opp eventuelle spenninger; det gjelder for øvrig både med hensyn til geistlige og folkelige kulturmiljøer”. Jeg vil se på forskjeller i forståelsen av sammenhengen mellom det jordiske

³ Aktuelle steder for studiebesøk hadde vært Sunnmøre Museum, Romdalsmuseet og Institutt for bunad og folkedrakt.

⁴ En av årsakene til mengden draktsølv i regionen skriver Fossberg (1991, s. 26-27) at var det at to bygullsmeder fikk usedvanlig lang virketid her, Michel Mandt og Jens Erland, i perioden 1720-1760.

⁵ De ikke-geistlige er i hovedsak den norske bondestanden. Disse var ikke én homogen gruppe, men kan videre deles i ulike sosiale lag, fra storbønder til husmenn. Innen rammene av min undersøkelse bruker jeg imidlertid de generelle kategoriene geistlige og ikke-geistlige for å vise til hovedskiller i utdanning og trosforestillinger.

og åndelige mellom disse to sosiale gruppene, og på debatter mellom to grupper av geistlige, altså prester i den katolske kirke og protestantiske reformatorer.

Amundsen og Laugerud (2010, s. 7) skriver at religiøse handlinger som mister sin legitimitet går fra kategorien religion til magi, men at det handler like mye om ulike måter å definere og forstå fenomener på, ikke om en form for degenerert religiøsitet. Det har også vært en kontinuerlig dialog mellom uoffisiell og offisiell religiøsitet. I analysen vil jeg se på kirkelig og folkelig tro og praksis som et forhold mellom offisiell og uoffisiell religiøsitet, heller enn mellom religion og magi. Hensikten er ikke å argumentere for hva som var “rett tro” eller “overtro”, men å undersøke hvordan gjenstander har blitt tillagt virkningskraft på bakgrunn av trosforestillinger. Meningsinnholdet som har vært tillagt gjenstandene må kontekstualiseres, og forståelsen av de bakenforliggende trosforestillingene ses i lys av sin tid. Tidligere tiders syn på gjenstanders virkningskraft og bruk av beskyttende gjenstander kan ha vært rasjonelt ut fra tidens premisser, og var avhengig av den sosiale gruppens forståelseshorisont. Videre vil jeg gå gjennom begreper som viser hvordan trosforestillinger har vært kategorisert innenfor eller utenfor offisiell tro, historisk, og som teoretiske forskningsbegreper.

1.2 Utdypende tematikk

1.2.1 Religion, overtro, folketro

Overtro beskrives av Amundsen (1999, s. 42) som den teologisk-historiske betegnelsen for tro som skal bekjempes. Det er et sterkt normativt begrep på trosforestillinger som ble ansett som det avvikende. I den katolske kirke har overtro (lat. *superstitio*, opprinnelig et antonym til *religio*) blitt brukt for å beskrive alle ritualer, og annet som en mente at bare kirkens representanter med rette kunne benytte seg av. Det som for geistligheten var fromme handlinger kunne bli ansett som overtroisk hvis det ble utført av ikke-geistlige (Davies 2003, s. 171, Johannsen 2014, s. 163). Ritualene eller gjenstandene kunne altså defineres innenfor kirkelig bruk, men kunne også kategoriseres som overtro, hvis de ble brukt av andre enn de ordinerte prestene. Det avgjørende i den katolske kirken var derfor *hvem* som utførte handlingene. For de lutherske teologene på den annen side, ble overtro i stor grad synonymt med katolsk tro eller papisme⁶ (Amundsen 1999, s. 19). Mye av katolsk praksis ble av disse ansett for å være magisk, eller rett og slett kirkelige påbud uten bibelske belegg (Amundsen

⁶ *Papisme*: nedsettende betegnelse på den katolske tro (jfr. Amundsen og Laugerud 2001, s. 323).

og Laugerud 2001, s. 110). Etter reformasjonen var det (i reformerte områder) altså ikke bare sentralt hvem som utførte ritualene, men ritualer og gjenstander som tidligere var en del av offisiell, kirkelig praksis som kunne bli ansett som overtroiske. Endringene i teologien førte på denne måten med seg endringer i hva som ble kategorisert som tro og overtro, og dermed også skiftende syn på folkets trosutøvelse. Katolikker og protestanter hadde begge liten toleranse for det som ble ansett for å være *magi* (Muir 2005, s. 160). Magi ble ansett som instrumentell anvendelse av hellig kraft, og dermed som falsk tro (Scribner 1993, s. 481).⁷

Folketro eller *folkelig religion* defineres av Amundsen (1989, s. 11) som: “(...) de religiøse forestillinger og adferdstyper som fantes hos majoriteten av Norges befolkning i forrige århundre, nemlig bonde- og fiskebefolkningen”. Ørnulf Hodne skriver følgende om innholdet i begrepet folketro:

I tradisjonell forstand er folketro en rekke gamle forestillinger om naturmytiske vetter og overnaturlige krefter som levde side om side med den offisielle religionen, og lånte, brukte og omtolket elementer fra den, men bare en sjelden gang erstattet den helt. (...) Uten en slik overbevisning ville de fleste av folketroens ytringsformer vært utenkelige, i det minste slik vi kjenner dem i norsk og europeisk tradisjon (Hodne 1999, s. 11).

Begrepet beskriver altså trosforestillinger om overnaturlige krefter, som både var knyttet til forestillinger fra den offisielle religionen og som ikke hadde en forbindelse til denne, men som kunne bruke og omtolke elementer fra den. Slike forestillinger fremtrer blant annet av tradisjongjengivelser i folkeminnematerialet. Akademikere har fra begynnelsen av 1800-tallet brukt begrepet folketro om trosforestillinger hos folket som en mer nøytral betegnelse enn overtro (Selberg 2011, s. 18). Verken betegnelsen eller hva det sikter til betyr at hele befolkningen hadde de samme trosforestillingene. Som Hodne, Hodne og Grambo (1985, s. 121) påpeker, hviler folketroen på et selektivt grunnlag, i den forstand at ingen trodde på alt. Noen forestillinger hadde også større livskraft og tilpasningsevne enn andre. Historikeren Linda Oja (2000, s. 50) skriver at et alternativ til å se på mennesker som troende og ikke-troende er at “ (...) tron existerat vilande i människors medvetande (...)”. Folkloristen Torunn Selberg (2011, s. 18) påpeker at mange av forestillingene som relateres til folketro dreier seg om en latent kunnskap som aktiveres i krisesituasjoner. Videre skriver hun:

⁷ Hensikten min er ikke å se på *magi* som kategori eller på utbredelsen av forestillinger kategorisert som folketro eller trolddom generelt. Dette er et stort område, som det er gjort mye forskning på. For å klargjøre at det er trosforestillinger som primært er knyttet til kirken jeg tar for meg, velger jeg å ikke bruke *magi* som begrep. Dette er også fordi dette er et begrep som ble konstruert i ettertid av perioden jeg undersøker, og som derfor ikke brukes i kildene mine fra 1700-tallet.

“Menneskers forestillinger er sammensatte, det er ikke slik at man tilhører enten kirken eller folketroen, og ulike forestillinger aktiveres i ulike situasjoner” (Selberg 2011, s. 18). Også Amundsen (1989, s. 12) argumenterer for at det kunne være innholdsmessig sammenfall mellom folkelig religiøsitet og offisiell kirkelig lære. *Kirkelig tro* definerer han som: “(...) det religiøse syn som ble forfektet av geistligheten og/eller kom til uttrykk i kirkelig bekjennelsesnorm, liturgi, kirkerett og religionsundervisning”. Konteksten har altså betydning for hvilke trosforestillinger som har blitt “aktivert”, og det har både vært sammenfall og kontraster mellom folketro/folkelig religion og kirkelig tro. Dette er ikke strengt atskilte kategorier, men heller begreper som beskriver deler av et forestillingsunivers med ulike trosforestillinger som sameksisterte, og som kunne tilegnes på forskjellige måter av ulike aktører. Folkelige trosforestillinger kunne også ha vært en del av offisiell religion, men så levd videre i uoffisielle former, som i overgangen fra katolsk til luthersk teologi. Jeg vil se på sammenhenger så vel som motsetninger mellom kirkelige og folkelige trosforestillinger, og på tilpasning i bruk av ritualer og gjenstander i ulike situasjoner.

1.2.2 Draktsølv og norske bondebryllup

Brudedaler har altså vært en del av draktsølvet brukt ved bondebryllup i tidlig-moderne tid. Sølv generelt har ifølge Rikard Berge (1997, s. 16) spilt en betydelig rolle i det sosiale, økonomiske, kulturelle og religiøse livet i den norske bondestanden. Jorunn Fossberg (1991, s. 9) definerer *draktsølv* som “sølvet til bygdedraktene”.⁸ De var som regel laget av bygullsmeder, som kunne spesialisere seg på “bondsølv”. Bare bygullsmedene hadde lov til å produsere gjenstander i edelt metall (sølv og gull). Årsaken var blant annet at slike metaller ble brukt som betalingsmiddel (Fossberg 1991, s. 16, 18).⁹ Det har vært mye sølv i norske bygder sammenlignet med resten av Europa. Gull var dyrt, så det var forbeholdt de rikeste (Berge 1997, s. 101). Imidlertid har det vært mye *forgylt* sølv i bruk. Brudeparet var kledd i sin fineste stas, nemlig sine kirkeklær.¹⁰ Draktsølvet skilte bruden ut fra de andre festkledde kvinnene i laget, som spesielt pyntet og staselig (Hodne, Hodne og Grambo 1985, s. 90). Sølv et kunne også være tegn på hvem som var brudgommen. Draktsølvet til bondebruden

⁸ Det omfattet mer enn smykker av sølv, så riktig betegnelse er ifølge Fossberg (1991, s. 9) strengt talt *bygdedraktsmykker*.

⁹ Christian IVs gullsmedordinans fra 1608 krevde at gullsmedene *måtte* bo i byene. Det var reguleringer av gullsmedyrket frem til slutten av 1700-tallet, da det ble åpnet for at gullsmeder kunne bosette seg på bygdene. Begrepet *sølvsmid/bondsølvsmid* dukket først opp mot slutten av 1700-tallet. Det var likevel gullsmeder som virket utenfor byene også før dette (Fossberg 1991, s. 16-18).

¹⁰ Det ble skilt mellom hverdagsklær og klær brukt i kirken. Klærne brukt til bryllup kunne skilles ut fra sistnevnte ved at deler av drakten bare ble brukt av brudeparet (Noss 2003, s. 228).

bestod som regel av krone/lad, sølvtrøye/bringesølv (så mye sølv som mulig som dekket brystpartiet), sølvbelte og ermesølv, og Agnus Dei-kjeder (Frimannslund 1949, s. 65).

Bryllup har tradisjonelt vært en av livets store høytider, og følgelig var det forbundet mange ritualer og skikker til denne livsovergangen.¹¹ I sin ytre struktur var gangen i bryllupsfeiringen i tidlig-moderne ganske så lik slik vi kjenner den, med forlovelse, vielse og bryllupsfest. Innholdet i handlinger, ritualer og bruk av gjenstander var imidlertid innlemmet i en annen og kompleks forestillingsverden, knyttet både til kirkens tro og ritualer, og til forestillinger om det overnaturlige utenfor det som var definert som offisiell tro. Altså har det vært en anledning som både har hatt forbindelse til kirkelig og folkelig tro. Vielse er et sakrament i den katolske kirke, men ikke i den lutherske. Livsovergangene ble likevel ledsaget av kirkens kontroll. Kirken bekreftet ekteskapet på to måter: gjennom å vie paret så det var gift i henhold til loven, og ved å velsigne dem. Kirken fungerte slik som en rituell ramme rundt feiringen, med offisiell liturgi, og nærværet av presten som holdt vielsen. Det var også verdslige aspekter ved ekteskapsinngåelse, som økonomiske avtaler og bånd mellom slekter (Hodne, Hodne og Grambo 1985, s. 12).

Det kirkelige vielsesritualet har vært fulgt av folkelige trosforestillinger (jfr. Hodne, Hodne og Grambo 1985, s. 104). Dette kan etter Ørnulf Hodnes beskrivelse betegnes som trosforestillinger om som levde “side om side med den offisielle religionen”. Det har vært utbredte forestillinger om at underjordiske (huldre, tusser, troll, osv.) kunne gripe destruktivt, lykkebringende og atferdsregulerende inn i menneskers liv. De var derfor en faktor som påvirket både hverdagsliv og høytid (Hodne 1999, s. 165). Brudepar ble ansett som mer utsatt for onde makter, både menneskelige og overnaturlige, enn i andre mer definerte livsfaser. Dette er det kildebelegg for i innsamlet folkeminnemateriale, samt i andre akademiske utgivelser om folketro. Vernemidler ble derfor tatt i bruk for å beskytte dem. Bruken av slike beskyttende gjenstander var dermed knyttet til forestillinger om ulike åndelige krefter som kunne virke i den fysiske verden, både krefter en kunne få beskytte seg fra, og som en måtte beskytte seg mot. Jeg vil ta utgangspunkt i at brudedaler har vært en del av praksisen med vernemidler, og undersøke i hvilke grad denne gjenstandstypen har blitt brukt med beskyttende formål med grunnlag i materialet, altså sølv, og på grunn av dets religiøse tilknytning.

¹¹ Begrepet *bryllup* omfatter ifølge Hodne, Hodne og Grambo (1985, s. 71) både det rituelle og det sosiale aspekt ved ekteskapsinngåelsen, det vil si at ordet dekker en festperiode med vielse og selskapelighet.

2 Teori

Det teoretiske rammeverket for analysen er som allerede nevnt materielle kulturstudier og ritualteori. Jeg vil kombinere perspektiver fra disse feltene for å undersøke sammenhengen mellom gjenstander menneskelig meningsinnhold, som blant annet uttrykkes gjennom ritualiserte handlinger. De teoretiske perspektivene vil brukes for å analysere bruk av Agnus Dei/brudedaler i sine historiske kontekster, og for å vise hvordan kategorisering og utøvelse av trosforestillinger påvirkes av ulike materialitetsforståelser. Et sentralt poeng i analysen vil være å belyse hvordan gjenstandenes funksjon og betydning kan variere ut fra hvilke menneskelige aktører de har stått i et samspill med, parallelt, og over tid.

2.1 Materielle kulturstudier

Materielle kulturstudier (eng. *Material Culture Studies*) er et relativt nytt forskningsområde innen sosial- og humanvitenskapene, uten én institusjonell identitet.¹² Det er derfor en utfordring å definere feltet, med dets mange tilnæringsmåter og grener. Som et felt under ett navn er det så klart fellestrekk i undersøkelsene definert innenfor materielle kulturstudier. Kulturhistorikeren Bjarne Rogan (2011, s. 313) forklarer at feltet dels har utviklet seg som en motreaksjon til kulturteoriens sterke og langvarige polarisering mellom det åndelige og sosiale (menneskelig, immateriell kultur) på den ene siden, og det materielle på den andre. Det materielle har i kontrast til immateriell kultur lenge blitt ansett som produkter av kultur, men ikke som en integrert del av kulturen. Redaktørene for *Handbook of Material Culture* (Tilley et.al. 2006, s. 1-2) mener at dikotomien mellom mennesker som subjekter og gjenstander som objekter har ført til et kunstig skille mellom mennesker og ting i mange studier i tradisjonell kulturteori. Studier av materiell kultur fra de siste tiår utfordrer denne opposisjonen mellom subjekt og objekt. Nyere teoretiske perspektiver handler i stor grad om at gjenstander heller sees i et dialektisk forhold til personer. Det er ikke bare menneskelige, handlende subjekter som påvirker ting som passive objekter, påvirkningen går begge veier (jfr. Tilley et. al. 2006, Rogan 2011). Gjenstander har ikke bare blitt inkludert i kulturen, men med slike studier har det kommet en anerkjennelse av gjenstanders rolle som meningsbærere

¹² Jeg bruker oversettelsen *materielle kulturstudier* om feltet, slik det blant annet brukes i antologien *Materiell kultur og kulturens materialitet* (2011). Mens det engelske begrepet kommer frem at det er studiet av materiell kultur det er snakk om, kan det med den norske oversettelsen høres ut som om det er *studiene* som er materielle. Da det er denne oversettelsen som benyttes av forskerne innen feltet her til lands, velger jeg likevel å bruke det, for å klargjøre at jeg snakker om samme felt. Jeg vil samtidig påpeke denne grammatiske svakheten i begrepet, og at det det handler om er studiet av kulturens materielle sider.

og påvirkning i menneskers liv.¹³ Omgivelsene våre består av et nettverk av mennesker og ting, og det materielle har også sosiale aspekter (Tilley 2006, s. 66, 71). Denne tankegangen har bidratt til mer helhetlige undersøkelser av menneskelig kultur, som tar hensyn til både materielle og immaterielle aspekter.

Arkeologen Christopher Tilley og antropologen Daniel Miller er to av de ledende teoretikerne innen dette feltet. Fra 1996 har materielle kulturstudier hatt en håndfast publiseringskanal, gjennom opprettelsen av *Journal of Material Culture* [*JoMC*].¹⁴ Miller og Tilley var de første redaktørene for dette tidsskriftet. I Skandinavia er det spesielt etnologen Bjarne Rogan og arkeologen Bjørnar Olsen, begge fra Norge, samt den danske etnologen Bjarne Stoklund som har skrevet om, og skrevet seg inn i feltet. Disse fem forskerne viser noe av mangfoldet av faglig bakgrunn som er representert. Materielle kulturstudier har ifølge Rogan (2011, s. 318) opplevd en tydelig statusheving og gjennomgått en omfattende fornyelse av teoretiske perspektiver i de siste tiår. Riktignok er ikke disse perspektivene alltid innbyrdes kompatible. Han påpeker at det strides om man i det hele tatt kan snakke om “materieell kultur”, eller om det heller bør beskrives som “kulturens materielle aspekter”. Et poeng som fremheves i den første utgaven av *JoMC* er at det ikke er nyttig eller mulig med én stor teori som dekker studiet av materieell kultur (Miller og Tilley 1996, s. 8). Jeg ser på mangfoldet av faglig bakgrunn i feltet som en stryke, som bidrar til flere ulike perspektiver i kulturstudier, med vekt på både materielle og menneskelige aspekter. Rogan oppsummerer noen vinkler og retninger feltet favner slik:

Studiene favner blant annet tings individuelle og kollektive historier, deres livsløp og deres inngripen i menneskers liv, deres grunnleggende funksjon som minnereservoarer og deres posisjon i individuelle og kollektive identitetsprosesser. Sentralt står deres virknings- eller handlekraft og deres vekslende verdi og meningsinnhold i ulike faser av 'livsløpet' og i relasjon til ulike aktører, og deres 'sosiale samliv' med individer og kollektiver som manipulerer dem og manipuleres av dem, symbolsk så vel som praktisk og konkret (Rogan 2011, s. 314).

Analysen min baserer seg på noen av de teoretiske perspektivene fra materielle kulturstudier, men dekker på ingen måte hele feltet. Sentralt for min anvendelse er vekten på at mennesker og deres materielle omgivelser ikke er uavhengige av hverandre, og at det derfor er naturlig å

¹³ Det er ikke en ny erkjennelse at gjenstander har mening, men det er relativt nytt å innlemme dette perspektivet på en slik systematisk måte i forskningen, og å se på tingen som en sosial aktør som er med på å forme kultur og samfunn i samspillet med mennesker.

¹⁴ Målet med dette tidsskriftet er å oppmuntre til interdisiplinære diskusjoner, og samarbeid på tvers av etablerte fagdisipliner, samt å fremme forskning på måten gjenstander er en del av konstruksjonen, opprettholdelsen og endringene i sosiale identiteter (Miller og Tilley 1996, s. 5).

studere sammenhengen mellom dem, heller enn å se dem som separate studiefelt. Jeg vil studere samspillet mellom menneskelig handling og materielle aspekter ved kulturen, i et historisk perspektiv. Å tillegge gjenstander virkningskraft er én måte interaksjonen mellom mennesker og ting kan foregå. Jeg vil argumentere for at et perspektiv på både gjenstandenes materielle egenskaper og på gjenstandenes sammenheng med det sosiale og kulturelle ikke utelukker hverandre, men at de, som dette feltet viser, heller kan utfylle hverandre.

2.1.1 Strukturalisme og post-strukturalisme

Jeg vil her kort gå gjennom materielle kulturstudiers inspirasjon fra strukturalisme og post-strukturalisme, fordi innsikter fra disse retningene vil brukes i analysen. Et *strukturelt perspektiv* på materiell kultur vil si at ting ses som en form for tekst, der gjenstander er meningsbærende tegn som viser til noe utover seg selv, og som kan “leses” og “dekodes” (Tilley et. al. 2006, s. 7). Forutsetningen for at materiell kultur kan analyseres parallelt med språk, er forståelsen av at også kultur er kommunikasjon. Det vil si at ting ses som meningsbærende i relasjon til andre ting. Som i forholdet mellom språklige tegn er dette meningsinnholdet også basert på konvensjoner (Rogan 2011, s. 328, 329, 333). Til grunn for denne forståelsen av kulturelle og sosiale fenomen som tegn i tegnsystemer ligger strukturell lingvistikk, som har lingvisten Ferdinand de Saussure som opphavsmann. Essensen i Saussures språkteori er at språk tolkes som tegn med en uttrykksside (*le signifiant*) og en innholdsside (*le signifié*), og forholdet mellom disse er arbitrært (tilfeldig) (jfr. Rogan 2011, s. 328). Bjarne Stoklund (2003, s. 15,17) mener at tekstanalogien har vært nyttig for gjenstandsforskningen, fordi den retter oppmerksomhet på sider av den materielle kulturen som tidligere har blitt oversett. Samtidig påpeker han at anvendelsen av ideer fra språkvitenskap har medført at visse tilnærminger til den materielle verden prioriteres på bekostning av andre. Å tolke ting som tegn og tekst innebærer en fare for å bli mer opptatt av tingens mening enn av tingen i seg selv. Som Tilley (2006, s. 8) påpeker, er gjenstanders materielle dimensjon mer enn tankeprosesser og kommunikasjon. Gjenstander bidrar til måten mennesker sanser og orienterer seg i verden, de er ikke bare pekere til sosiale og kulturelle meninger.

Den strukturalistiske inspirasjonen i materielle kulturstudier har blitt supplert med og videreutviklet ved post-strukturalistiske perspektiver.¹⁵ Det har bidratt til undersøkelser med fokus på hvordan materiell kultur finnes og virker i verden på en fundamentalt annen måte enn tekst, som etterlyses i de overnevnte forskernes kritikk.¹⁶ Bjørnar Olsen (2006, s. 85) forklarer at retningene bygger på hverandre, selv om de til et visst punkt fremstår som motsetninger. Studier av materielle kultur som kommunikasjon har altså grunnlag i strukturalismen, og er blitt videreutviklet ved post-strukturalistisk kritikk og perspektiver. Post-strukturalismen har ikke bare vært viktig for et større fokus på tings materialitet, men også for å undersøke tings skiftende meningsinnhold, og å se gjenstander som inneholder livsløp. Dette har bidratt til større vekt på menneskelig kreativitet og mangfold i samspillet med sine materielle omgivelser. Meningen som konstrueres i møtet med et tegn (en gjenstand) er ikke nødvendigvis kun av én art, den kan endres ut fra kontekst og bruker. Det er ikke gitt at det finnes én eneste eller “riktig” bruk. Det vil variere ut fra hvem som klassifiserer og kontrollerer bruken (Rogan 2011, s. 323, 333). Et stort spekter av symbolsk mening kan formidles gjennom samme materielle form (Tilley 2006, s. 62). Jeg vil både vektlegge at gjenstander er bærere av mening, og kan fungere som tegn på sosiale faktorer, men at de materielle egenskapene også er sentrale. Jeg vil knytte dette opp til undersøkelsen av hvordan forståelsen av Agnus Dei/brudedalere og gjenstanders virkningskraft er avhengig av konteksten, og at meningsinnholdet kan skifte ut fra ulike menneskelige aktørers samspill med gjenstandene. Analysen bygger på tre begreper fra materielle kulturstudier, som jeg vil presentere i det følgende.

2.1.2 Materialitet, objektivering og virkningskraft

Materialitet

Ifølge Tilley er det fokuset på materialitet som binder materielle kulturstudier sammen:

¹⁵ Strukturalismen var sentral i kultur- og samfunnsvitenskapene fra 1960-tallet. Den lingvistiske modellen ble blant annet overført til studiet av kultur i sosialantropologien. Den strukturalistiske inspirasjonen i materielle kulturstudier kom imidlertid nesten på samme tid som den post-strukturalistiske inspirasjonen, fra 1970-tallet av (jfr. Olsen 2006, s. 85-86).

¹⁶ Tekstbegrepet kan (og har i semiotisk forskning blitt) i utvidet forstand også innebære gjenstander. Poenget her er å understreke forskjellen mellom tekst forstått som et språklig, immaterielt uttrykk, og gjenstander som en del av menneskers fysiske omgivelser. Det er en vesensforskjell mellom tekst forstått på denne måten og materielle gjenstander, noe som understrekes i post-strukturalistisk kritikk av tekstanalogien i studiet av materiell kultur.

At present, material culture studies form a diffuse and relatively uncharted interdisciplinary field of study in which a concept of materiality provides both the starting point and the justification. This field of study centers on the idea that materiality is an integral dimension of culture, and that there are dimensions of social existence that cannot be fully understood without it (Tilley 2006, s. 1).

Materialitet vektlegges her som en integrert del av kulturen, og som sentralt for studiet av kultur, for å forstå sammenhengen mellom materialet og mennesker. Saphinaz-Amal Naguib og Bjarne Rogan (2011, s. 10), redaktører for antologien *Materiell kultur og kulturens materialitet* (2011), definerer materialitet slik: “Vi forstår ‘materialitet’ som noe som strekker seg forbi tingenes fysiske (materielle) egenskaper, til den (sosiale) vekselvirkning som oppstår mellom tingene og menneskene på bakgrunn av nettopp tingenes fysiske egenskaper”. Daniel Miller (2005, s. 4) bemerker at materialitet ofte har blitt redusert til å bety gjenstander, altså kun materielle former. Ifølge Miller favner det hele fylde av vårt fysiske miljø, alt utenfor kropp og sinn som påvirker oss. Alt som ikke er immaterielt er materielt. Dette kan høres banalt ut, men det er et viktig poeng at mennesker er en del av de materielle omgivelsene, ikke bare kognitive bevisstheter som betrakter og kan manipulere det fysiske. Redaktørene for *Handbook of Material Culture* bruker “embedded” som begrep på hvordan mennesker er en del av den fysiske verden (Tilley et. al. 2006, s. 5). Jeg mener at dette er beskrivende begrep, som jeg oversetter til hvordan mennesker er *omsluttet av og absorbert i* verden, både i dens sosiale og det materielle sider. Jeg forstår *materialitet* som et begrep som forklarer gjenstanders kapasitet, både dets fysiske form og potensialet for å påvirke og stå i samspill med mennesker.

Objektivering

Ifølge Tilley (2006, s. 60) nødvendiggjør fokuset på materialitet å ta objektiveringsprosesser med i betraktningen. Begrepet beskriver hvordan materielle former er innvevd i kultur og samfunn. Begrepet defineres slik av Rogan og Naguib:

‘Objektivering’ fanger opp forholdet mellom kulturell materiell form og på den andre siden kognitivt og sosialt innhold (betydninger, verdier, sosiale relasjoner). Tingene er ikke containere for et gitt meningsinnhold, men de kan oppfattes som medier for løpende produksjon og reproduksjon av kognitivt og sosialt innhold, i møtet mellom ting og menneske (Naguib og Rogan 2011, s. 10).

Rogan (2011, s. 341) påpeker at ting ikke eksisterer uavhengig av ideer, eller ideene forut for tingen, men at det er sammenheng mellom de to: “I sin grunnbetydning betegner begrepet [objektivering] det som skjer når en idé antar en materiell form, det vi si konkretiseres i et objekt”. Dette begrepet beskriver altså samspillet mellom mennesker og ting, som skjer på

bakgrunn av abstrakte ideer og fysisk substans. Både Tilley og Rogan beskriver objektivering som sentralt, men bemerker at det hittil har vært relativt få teoretiske diskusjoner om begrepet knyttet til materiell kulturstudier.¹⁷ Tilley nevner Daniel Miller som en av de som har gått i dybden på dette, ved at han har utviklet en generell teori om materielle former relatert til objektiveringsprosesser. Miller beskriver sin *dialektiske teori om objektivering* i *Materiality* (2005).¹⁸

It is not just that objects can be agents; it is that practices and their relationships create the appearance of both subjects and objects through the dialectics of objectification and we need to be able to document how people internalize and then externalize the normative. In short, we need to show how the things that people make, make people (Miller 2005, s. 38).

Med denne teorien forklarer Miller hvordan ting ikke bare er passive objekter, men at de materielle omgivelsene legger premisser for menneskelig atferd og tanke. Objektivering handler ikke bare om at gjenstander kan endre meningsinnhold ut fra brukeren, men også om hvordan tingene påvirker og former mennesker. Miller mener at den generelle og mye anvendte oppdelingen mellom subjekt og objekt skyldes manglende innsikt i og anerkjennelse av slike prosesser.¹⁹ Som også Rogan påpeker (2011, s. 341) berører begrepet kjernen i materielle kulturstudier, nemlig å komme over dualismen mellom subjekter og objekter, og heller se hvordan disse henger sammen. Jeg forstår, og vil bruke *objektivering* som et begrep som beskriver prosessen materialiteten legger et grunnlag for, nemlig interaksjonen mellom materiell form og menneskelig meningsinnhold. Det som skjer i objektiveringsprosesser vil jeg derfor beskrive som materialisering av sosial mening.

Virkningskraft

Som det fremgår av tittelen på denne oppgaven, vil en sentral del av analysen min bestå i å undersøke “gjenstanders virkningskraft”. Begrepet *virkningskraft* er hentet fra materielle

¹⁷ Begrepet er hentet fra Peter L. Berger og Thomas Luckmans bok *The Social Construction of Reality* (1967). Det er ikke nødvendigvis knyttet til gjenstander. Det Tilley og Rogan mener er altså at dette begrepet ikke har vært teoretisert når det overføres fra mer generell konstruktivistisk tenking av eksternalisering av ideer til studier av materiell kultur.

¹⁸ Jeg vil ikke gå i dybden på denne teorien, men mener at den er viktig å nevne, fordi den beskriver noe av det mest sentrale med materielle kulturstudier, som også er grunnlaget for min analyse, nemlig dialektikken mellom mennesker og gjenstander. Teorien er inspirert av Hegel, som mente at det ikke er noe fundamentalt skille mellom menneske og materialitet. Mennesker og det materielle henger sammen i en historisk prosess som drives frem av hverandre (Miller 2005, s. 10).

¹⁹ Den dialektiske teorien om objektivering er et filosofisk utgangspunkt for å forstå objektiveringsprosessen. Det er her snakk om generelle filosofiske ideer om forholdet mellom menneske og materiell form. Miller understreker at man i arbeidet med virkeligheten må forholde seg til mennesker som ser på seg selv som subjekter som bruker objekter. Teorien er likevel viktig å ha i bevisstheten for å analysere forholdet mellom menneske og ting som en dialektisk prosess (Miller 2005, s. 11-14).

kulturstudiers anvendelse av begrepet *agency*. Bruken av dette begrepet om ting er noe av det mest debatterte rundt materielle kulturstudier, og det har langt fra en entydig betydning. Det har blitt reist kritikk mot tingens tillagte autonomi, og enkelte mener at tingen får spille en for aktiv rolle som sosial aktør i flere nyere studier.²⁰ Diskusjoner innen feltet handler altså ikke bare om mennesker forstått som aktive subjekter i kontrast til gjenstander som passive objekter, men også om gjenstanden som aktør har blitt tillagt virkningskraft i for stor grad.

Tings handle- eller virkningskraft har vært forstått på ulike måter av forskerne, og temaet er langt fra ukontroversielt. Det er vel knapt noen som mener at 'tingen som aktør' innebærer at den kan handle på egen hånd og på selvstendig grunnlag påvirke verden, eller at den har en vilje (Rogan 2011, s. 354).

Rogan (2011, s. 362) forklarer at *agency* som regel blitt oversatt til *handlekraft* på norsk. Han legger frem tings *virkningskraft* eller *formidlingsevne* som alternative oversettelser, som fungerer bedre dersom: "(...) man aksepterer at tingene i større eller mindre grad kan være bærere av et meningsinnhold som påvirker oss og noen ganger får oss til å handle". Jeg velger å bruke virkningskraft som analysebegrep, men vil som Rogan understreke at det jeg legger i begrepet ikke betyr at det ligger en intensjon eller bevissthet i de materielle omgivelsene i seg selv. Samtidig vil jeg understreke at det er i samspillet mellom tillagt meningsinnhold og *materiell form* at meningen oppstår. Fokuset på menneskelig meningsinnhold tillagt gjenstandene utelukker derfor ikke at de materielle omgivelsene kan legge føringer for handling og påvirke mennesker.

Jeg vil bruke begrepet virkningskraft i to betydninger: for det første vil jeg se på virkningskraft som historisk fenomen, som har blitt forstått på ulike måter over tid og parallelt av ulike aktører. Et sentralt poeng i analysen er at gjenstander har blitt tillagt faktisk virkningskraft, og at det derfor er et viktig begrep for å forklare forholdet mellom mennesker og materialitet i den historiske konteksten. I bruken av sakramentalier og vernemidler ligger det en forventning om at tingen faktisk vil beskytte bæreren, det tillegges altså en konkret virkningskraft i gjenstandene ved at det åndelige materialiseres i den fysiske verden. For det andre vil jeg bruke ordet som analytisk begrep, ut fra teorien jeg her har presentert. Med dette mener jeg at jeg vil se på virkningskraften gjenstandene hadde gjennom å legge føringer for

²⁰ *Actor Network Theory* (ANT), frontet av blant andre Bruno Latour, er en slik retning innen materielle kulturstudier som både har høstet begeistring og kritikk. Av diskusjoner innen feltet kan det nevnes at Daniel Miller (2005, s. 11-12) kritiserer Latour og hans meningsfeller for å postulere å ha transcendent subjekt-objekt problematikken i sitt fokus på *agency*. Han mener at de trenger mer empiri og kontakt med den virkelige verden. Det er her ikke rom for å gå inn på de ulike posisjonene, men da dette er kjernen i mye kritikk av feltet er det verdt å nevne at det ikke er konsensus om begrepsbruken blant forskere som definerer seg innen feltet.

og påvirke handling. Virkningskraft beskriver i denne forståelsen meningsinnholdet som tillegges gjenstanden, som et resultatet av potensialet i materialitet, som foregår gjennom objektiveringsprosesser.

2.1.3 Form, funksjon og betydning

Bjarne Stoklund definerer ting ved tre egenskaper i *Tingenes Kulturhistorie* (2002):

(...) de har en *form*, de utfyller en *funksjon*, og de er bærere af en *betydning*. Det er det sidste forhold, som i egentlig forstand gør tingene til kulturelle fænomener. Tingenes mening eller betydning lader sig imidlertid ikke adskille fra formen og funktionen (Stoklund 2003, s. 17).

Det Stoklund her skriver utdyper samspillet mellom gjenstander og mennesker med et annet begrepssett enn det jeg har presentert i det foregående. Disse tre sidene ved ting kan virke banale, men i gjenstandsforskning det er som tidligere forklart relativt nytt å vektlegge alle tre aspekter. Jeg legger følgende forståelse av disse begrepene til grunn for analysen: *formen* er det materielle, altså det håndfaste og synlige ved tingen, som kanskje er det en først og fremst forbinder gjenstander med. Det innebærer materialet gjenstanden er laget av, og utformingen av dette. Ved anvendelsen av teori inspirert av tekstanalyse er det viktig å understreke at formen er sentral for at en i det hele tatt snakke om noe materielt, som er noe annet enn tekst og mentale prosesser. I min undersøkelse er det metall (hovedsakelig sølv) som er materialet, mens formen er bearbeidingen og kombinasjonen av dette til medaljonger betegnet som Agnus Dei/brudedaler. *Funksjonen* er det gjenstanden brukes til, ved at den er definert til et bestemt formål. Dette henger sammen med formen, men samme gjenstand kan brukes på ulike måter, avhengig av hvem som bruker tingen, når, og i hvilken kontekst. Jeg vil undersøke hvordan Agnus Dei/brudedaler har hatt ulike funksjoner og variasjon i utforming, men at disse også har likhetstrekk i utforming, materiale og betegnelse. *Betydningen* er det sosiale meningsinnholdet som tillegges gjenstander. Det er ikke nødvendigvis en sammenheng mellom betydningen som tillegges en gjenstand av de menneskelige aktørene og den tiltenkte funksjonen. Forholdet kan med Saussures begrep altså sies å være arbitrært. På et gitt tidspunkt og for bestemte aktører kan imidlertid form, funksjon og betydning henge uløselig sammen, og være avgjørende for å anse gjenstanden som virkningsfull. Som Stoklund understreker, er det betydningen (eller meningen) som gjør ting til kulturelle fenomener, men denne kan ikke skilles fra form og funksjon.

Disse tre begrepene har sammenheng med analysebegrepene presentert i 2.1.2. Formen er en del av materialiteten, som har potensiale for å tillegges virkningskraft, ut fra tillagt funksjon og betydning, og dette skjer gjennom objektiveringsprosesser. Stoklunds tre begreper vil brukes gjennomgående i analysen, men hovedfokus i hvert kapittel vil være knyttet til ett av begrepene: i kapittel 4 vil jeg se på Agnus Dei/brudedalers form (opphav, utsende og utvikling), i kapittel 5 vil jeg se på hvordan ulike forståelser av gjenstanders virkningskraft har ført til ulike syn på gjenstandstypen funksjon, og kategorisering, mens jeg i kapittel 6 vil se på hvilke betydninger som har blitt lagt i brudedaler som en del av draktsølv ved bryllup.

2.2 Religion, ritualisert handling og materialitet

Her vil jeg presentere forskningslitteratur som dels vil anvendes for historiske opplysninger, og dels for teoretiske perspektiver, slik jeg henviste til i 1.1.2. De to historikerne Edward Muir og Robert W. Scribner vil være sentrale både for teoretiske perspektiver, og for opplysninger om den historiske debatten mellom katolikker og protestanter om endringer i ritual- og materialitetsforståelsen, henholdsvis med boken *Ritual in Early Modern Europe* (2005) og artikkelen “The Reformation, Popular Magic, and the ‘Disenchantment of the World’” (1993). Jeg vil følge Scribners (1993, s. 493-494) oppfordring om å inkludere vanlige menneskers religiøse opplevelse og praksis i analysen, med motsetningene og misforståelsene til kirkelig tro som dette kan innebære. For å belyse kategorisering av og kontroll over ritualer og religionens materialitet vil jeg bruke perspektiver fra historikeren Linda Ojas *Varken Gud eller natur: Synen på magi i 1600- og 1700-talets Sverige* (2000) og folkloristen Torunn Selbergs *Folkelig religiøsitet: Et kulturvitenskapelig perspektiv* (2011). Jeg vil videre studere bondebryllup som et overgangsritual, etter antropologen Victor W. Turners ritualteori.²¹ Denne forklares i *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1995[1969]).²² Turner var sterkt influert av antropologen og folkloristen Arnold van Genneps teori om overgangsritualer.²³ Jeg vil i hovedsak bygge på Turners ritualteori, men kommer gjennom denne også inn på grunnlaget denne har i van Genneps ritualteori.

²¹ Turner var en av de ledende skikkelsene innen symbolsk antropologi. Hans kombinerte innsikter fra semiotikk og strukturalisme har bidratt til å gi større oppmerksomhet til de symbolske dimensjonene i ulike samfunn (Abrahams, i Turner 1995, s. vi-xi).

²² Muir (2005, s. 14) beskriver denne boken som kanskje det mest innflytelsesrike verket i siste halvdel av 1900-tallet som modell for ritualanalyse. Turners innflytelse fremtrer altså blant annet i Muirs ritualanalyse.

²³ Van Gennep lanserte denne teorien allerede i 1909, i *Les Rites de passage*, men innflytelsen har vært størst etter at britiske sosialantropologer gjenoppdaget den på 60-tallet. Han er karakterisert som (pre-) strukturalist, fordi han viste strukturfellesskap, altså en struktur som følger fremdriften i handlingen, i ritualer (Sælid Gilhus, i van Gennep 1999, s. 14-16).

2.2.1 Om ritual som analysebegrep

Edward Muir (2005, s. 2-6) skriver at overordnet kan et *ritual* defineres smalt til å bety religiøs praksis med mål om å få tilgang til det overnaturlige, og bredt, om nesten all form for menneskelig aktivitet som er formell og gjentas. Det sentrale er ifølge Muir å finne ut hvordan det mest hensiktsmessig kan brukes som analysebegrep i studiet av en bestemt, historisk kontekst. Han skriver at det er vanskelig å definere ritualer, fordi de eksisterer i øyeblikket, og opplevelsen av ritualer kan ikke nødvendigvis uttrykkes i ord. Arne Bugge Amundsen (2006, s. 7) skriver innledningsvis i antologien *Ritualer: Kulturhistoriske studier* at kulturhistoriske undersøkelser handler om studiet av menneskers handlinger og forestillinger over tid, gjennom endring og kontinuitet. Videre skriver han at ritualbegrepet er et av redskapene i den humanistiske forskningen for å forstå den menneskelige virkeligheten (Amundsen 2006, s. 10). For Turner er det sentralt å få frem at ritualene er en del av virkelige erfaringer, ikke bare av mentale prosesser og minner (Abrahams, i Turner 1995, s. vii). En viktig del av rituelle handlinger er de kroppslige erfaringene og følelsene de vekker. Symboler beskrives av Turner som “byggsteinene” i ritualer, som både kan være både handlinger og gjenstander (1995, s. 14). Jeg vil som disse forskerne vektlegge at deltakernes erfaring av ritualer er sentralt. Jeg vil også vektlegge at nesten alle ritualer har et materielt aspekt. Ritualer er en sosial aktivitet med elementer av standardisert oppførsel, men funksjonen og meningen som tillegges handlingene og gjenstandene kan være ambivalent. Det er ikke bare sinnet som er involvert, det handler også om erfaringer knyttet til kroppen, og bruk av fysiske gjenstander.

I mange tilfeller er altså den materielle dimensjonen en viktig del av ritualene, ved at bestemte gjenstander tydeliggjør handlingene, eller at gjenstandene er det ritualer dreier seg om. Bruk av ting kan legge føringer for handling, samtidig kan handlinger fylle ting med mening. Med begrepsbruk fra materielle kulturstudier kan sammenhengen mellom det sosiale meningsinnholdet, handlingene og gjenstandene i ritualer sies å være objektivering. I et historisk perspektiv belyser dette hvordan ritualene, med sine materielle og immaterielle komponenter, har blitt ansett som avgjørende for at åndelig virkningskraft ble lagt i materielle former. Gjennom samspelet mellom ting og tanke skjer det slik noe gjennom det rituelle øyeblikket. Jeg vil undersøke aspekter ved debatter om gjenstanders virkningskraft rundt reformasjonen med vekt både sammenhengen mellom rituelle handlinger og religionens materialitet.

2.2.2 Kategorisering og kontroll

Objektiveringsprosesser mellom materiell form og sosialt meningsinnhold i trosutøvelse handler (blant annet) om hvordan en har tenkt seg at det åndelig manifesterer seg i verden.

Som Daniel Miller uttrykker det:

(...) the more humanity reaches towards the conceptualization of the immaterial the more important the specific form of its materialization. (...) In all such cases what makes materiality so important is very often the systematic cultivation of immateriality (Miller 2005, s. 28).

Som jeg allerede har vært inne på, har det vært store uenigheter om hvordan sammenhengen mellom det materielle og åndelige skal forstås mellom katolikker og protestanter. Miller (2005, s. 22) skriver at bruddet mellom katolisismen og protestantismen (altså reformasjonen) førte med seg noen fascinerende debatter om religionens materialitet. Som forklart i kapittel 1 hang dette blant annet sammen med hva som ble kategorisert som tro eller overtro. Å ha definisjonsmakt over tolkningen av religiøse ritualer er en måte å etablere kontroll over kontakten med det åndelige på. Derfor kan kontroll over materialiseringene av denne kontakten være av stor betydning. Miller (2005, s. 19) argumenterer for at studiet av materielle kultur kan være en effektiv måte å forstå makt på, ikke som abstraksjoner, men som måter kategorier av materialitet har blitt gitt mening innen visse maktforhold. Linda Oja analyserer synet på hva som var ble regnet for å være magi eller religion ut fra hvordan mennesker har behov for å kontrollere sine omgivelser ved å kategorisere:

Något tillspetsat kan man säga att all kategorisering är maktutövning, då man betvingar och kontrollerar omvärlden genom att dra upp gränser mellan olika företeelser och därigenom sammanföra vissa saker och särskilja andra. Då man fastslår en definition utesluter man andra möjliga betydelser, kopplingar och gränsdragningar (Oja 2000, s. 19).

Samme ord eller gjenstand kan tillegges ulik mening av ulike aktører, noe som åpner for flere typer mening i samme objekt (som vist ved anvendelsen av Saussures modell og post-strukturalistisk teori). I et maktperspektiv kan dette få konsekvenser for hva som defineres innenfor og utenfor offisiell tro. Kategorisering kan benyttes som maktutøvelse av øvrigheten ovenfor andre samfunnsgrupper, men det ligger også makt i å kategorisere for å føle kontroll over sitt eget liv:

Även om vissa sätt att tänka och kategorisera kan vara dominerande under en viss period så finns det alltid alternativ. (...) Det finns aldrig bara ett sätt att se på saken, även om vissa föreställningar och värderingar uppfattas som mer självklara än andra och sällan ifrågsätts (Oja 2000, s. 18).

Oja vektlegger altså at det har vært (og er) flere måter å tenke og kategorisere på i en viss periode. Kategorisering av og betydning lagt i handlinger og gjenstander fremtrer i mange tilfeller sterkt ved spesielle situasjoner i et menneskes liv, som overganger og livshøytider. Muir kaller ritualer “(...) a vast support system of socially prescribed activities that helped them through difficult transitions (...)” (2005, s. 17). Jeg vil vektlegge både kirkens syn, og folks tilegnelse av religionens materialitet. Religion forstås som en del av et helhetlig forestillingsunivers, som *praksis*, som kommer til uttrykk i ritualer og bruk av gjenstander på bakgrunn av trosforestillinger. Ut fra den til nå gjennomgåtte teorien og disse perspektivene på ritualisert handling fremkommer det hvordan materielle kulturstudier og ritualteori er compatible og anvendbare som teoretisk rammeverk for min analyse. Videre vil jeg gå inn på van Gennep og Turners teori om overgangsritualer.

2.2.3 Overgangsritualer

Et hvert livsløp består av en serie overganger, både fra en alder til en annen, og gjennom ulike sosiale posisjoner. Disse overgangene et hvert individ går gjennom ledsages ofte av spesielle handlinger, som overvåkes og reguleres av samfunnet, altså av den større sosiale gruppen. Det er slike handlinger Arnold van Gennep kaller for *overgangsritualer*.²⁴ Den underliggende strukturen er ifølge van Gennep (1999, s. 128) alltid den samme: “(...) under mangfoldet av forskjellige former finner vi alltid – enten det er eksplisitt uttrykt eller bare implisitt – en typisk rekkefølge: overgangsritenes mønster”. Kort oppsummert består dette mønsteret av adskilleles-, liminal- og integrasjonsfasen. I adskillelesfasen skjer en løsrivelse fra den sosiale rollen, liminalfasen er mellomfase utenfor den sosiale strukturen, mens i integrasjonsfasen skjer det en reintegrering i den sosiale strukturen, i en ny sosial rolle. Som i språkvitenskapen ses ritualer hos van Gennep som en del av et overordnet system, der delene er avhengig av hverandre for å få mening. Rekkefølgen er viktig, derfor studeres ritualene som helhet, ikke løsrevet fra konteksten. Det overordnede målet med overgangsritualer er å flytte et individ fra én sosial posisjon til en annen.

Turner beskriver det sosiale livet som en dialektisk prosess, som innebærer en rekke av opplevelser som er kontraster til hverandre. Han utvidet van Genneps modell med begrepene *transition* og *state*. Jeg oversetter begrepene med *overgang* og *stabil tilstand*. De stabile

²⁴ Arnold van Gennep bruker begrepet *riter*. For å være konsekvent velger jeg å bruke *ritualer* som begrep, også om hans teori.

tilstandene er fastlagte, sosiale kategorier som er kulturelt anerkjent. Disse står i kontrast til overgangen, som er ustabil, ambivalent og annerledes. Turners tillegg til overgangsfase-modellen tydeliggjør kontrasten mellom overgangen som en temporær tilstand (*anti-struktur*) og de fastlagte tilstander som ligger på hver sin "side" av overgangen (*struktur*). Via overgangen krysses grensen fra én slik tilstand til en annen (Turner 1995, s. 94-97). Overgangsritualene utgjør en symbolsk løsrivelse fra en fast plass i den sosiale strukturen, gjennom en mellomposisjon utenfor noen stabil tilstand, for så å vende tilbake til strukturen.²⁵ Ritualene sørger for at overgangen går som den skal, og at endringen fra én tilstand til en annen ikke skjer for brått. Bevegelsen fra én tilstand til en annen er ikke bare symbolsk, forstått som tegn som viser til noe annet, men også konkret og reell, ritualet tilvirker selve overgangen. Turner (i van Gennep 1999, s. 131) ser overgangsritualer som en prosess, en tilblivelse, der individet går gjennom en transformasjon.

Liminalfasen

Turner vektlegger den midterste fasen i overgangen, liminalfasen, der selve endringen skjer. Begrepet kommer fra det latinske *limen*, som betyr *terskel* (jfr. Turner, i van Gennep 1999, s. 132). Det beskriver en mellomposisjon der en står på terskelen mellom noe man kommer fra og noe man er på vei inn i, utenfor de vante sosiale kategoriene. Det er derfor en spesiell tid. Tilstandens annerledeshet kan kreve andre handlinger og innebære andre forestillinger enn de som er knyttet til de stabile tilstandene.

The attributes of liminality or of liminal personae ("threshold people") are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in the many societies that ritualize social and cultural transitions (Turner 1995, s. 95).

²⁵ Turner snakker om *struktur* som *sosial struktur*, slik det forstås i den britiske sosial-strukturalistiske tradisjonen: "(...) a more or less distinctive arrangement of specialized mutually dependent institutions and the institutional organization of positions and/or of actors which they imply" (Turner 1995, s. 166-167). Han kontrasterer dette med *struktur*'s i Levi-Strauss' betydning, altså: "(...) concerned with logical categories and the form of the relations between them." Samtidig anvender han begge betydninger av begrepet "struktur" om den liminale fasen: her oppstår det ofte en forenkling, til og med opphevelse av strukturen i den førstnevnte betydningen, og en forsterkning av strukturen i den andre betydningen. Vante regler og tilstander oppheves for en tid, og andre regler gjelder i seremoniene som har til hensikt å ledsage et individ eller gruppe fra én tilstand til en annen. Forholdet mellom individer er mer konkret enn roller og strukturer i et system (Turner 1995, s. 131-132).

Fordi individet i liminalfasen står utenfor sosiale kategorier er denne fasen preget av ambivalens. Mangel på struktur gjør at liminale situasjoner ifølge Turner (1995, s. 108) nesten overalt også er attribuert med magisk-religiøse egenskaper. Muir er tydelig inspirert av Turner. Han skriver at ritualers form og funksjon generelt er ambivalente, og at det er forstyrrelsen de skaper, i kontrast til andre former for handlinger, som er årsaken til at de er virkningsfulle. Ritualer kan bidra til å opprettholde den sosiale ordenen med dets kategorier, men gjennom liminale faser blir også endring mulig (Muir 2005, s. 5-6, 22).

Visse handlinger, steder og personer eller roller er nødvendige for at overgangen skal finne sted og gå riktig for seg. Jeg vil også legge vekt på at også bestemte gjenstander kreves ved utførelsen av ritualer. Overgangsritualene gir en utvendig og synlig form til en innvendig og begrepsrelatert prosess. Dette gjør de gjennom symbolene som viser til den spesielle tilstanden, som fungerer som ytre markører (Turner, i van Gennep 1999, s. 133). Symbolsk mening oppstår ved at man bruker en ting på en konkret måte. Disse kan inneha flere betydninger, og referer ofte til motsetninger (Turner 1995, s. 52, 139). Ritualer kan altså ses som objektivering av sosial mening, med grunnlag i ritualenes materielle aspekter. Materielle objekter kan bli viktige holdepunkter i overgangen, på grunn av ambivalensen og usikkerheten som ellers råder i denne fasen. Handlingene og gjenstandene i overgangsfasen er spesielle nettopp på grunn av at de utføres og brukes på et bestemt sted og til en spesiell tid (Turner, i van Gennep 1999, s. 135). Bruken av gjenstander i ritualisert handling kan legge mening og virkningskraft i dem som bare kan oppstå nettopp i det rituelle øyeblikket. Jeg vil knytte dette til kirkelige ritualer, der rituelle handlinger tillegger virkningskraft i gjenstander ved at de velsignes. I kirkelig kontekst er ritualene midlene som brukes for kontakt med det åndelige. Det som skjer rituelle øyeblikket kan få videre betydning for individene som er deltakere i ritualene, utover tiden og stedet der ritualer foregår.

2.3 Oppsummering og anvendelse av perspektivene

En av styrkene ved materielle kulturstudier er feltets forankring i flere ulike fagtradisjoner. Dette gir et godt utgangspunkt for analyser av samspillet mellom menneskelig handling og materiell kultur, som både tar hensyn til hvordan mennesker både påvirker, og påvirkes av omgivelsene. Det er imidlertid viktig å holde seg mellom det jeg anser som to fallgruver: enten å bare se ting som tegn som peker mot noe annet, eller å ha et for ensidig fokus på det materielle i seg selv. Jeg mener at en kombinasjon av strukturalistiske og post-

strukturalistiske perspektiver, kombinert med begrepssettene jeg har gått gjennom danner et godt grunnlag for en analyse med vekt både på materielle og immaterielle sider ved menneskelig kultur.

Min undersøkelse favner en analyse av både ting og tro, og ikke minst sammenhengen mellom disse. Dette vil gjøres ved en historisk undersøkelse av hvordan gjenstander har blitt tillagt mening og virkningskraft gjennom ritualisert handling. Sammenhengen mellom ritualer og gjenstander vil i analysen være ses som eksempler på samspillet mellom ting og menneskelig handling og tanke, altså på hvordan objektiveringsprosesser kan foregå. Aktørene kan ha en felles forståelse av hva som foregår og hva de vil oppnå, men betydningen deltakerne legger i ritualene og gjenstandene kan også variere. Det er grenser for hva det er mulig å gjøre og tenke i en bestemt tid, men det utelukker ikke kreativitet og mangfold blant ulike aktører innen konteksten. Slike forskjeller, til og med motsetninger, kan belyse den større sosiale sammenhengen gjenstandene har stått i. Ut fra den gjennomgatte teorien vil jeg utdype problemstillingen min slik:

Hva slags form, funksjon og betydning har Agnus Dei/brudedalere hatt, og i hvilke kontekster har de stått i, som en del av religionens materialitet? Hvordan kan en historisk undersøkelse av denne gjenstandstypen belyse objektiveringsprosesser mellom materielle former og sosialt meningsinnhold, spesielt hvordan gjenstander har blitt tillagt virkningskraft?

3 Materiale og metode

Kildematerialet mitt er delt inn i to kategorier: materielle og skriftlige kilder. Det kan argumenteres for at skriftlige kilder også er materielle. Jeg finner det likevel mest hensiktsmessig å dele opp kildematerialet på denne måten. Hovedskillet går mellom språklige og ikke-språklige kilder. Som Knut Kjeldstadli (1999, s. 154) påpeker, kan ikke-språklige kilder fortsatt ha et meddelende aspekt.²⁶ Et av hovedpoengene mine er jo nettopp hvordan gjenstander er meningsfylte i kraft av sin materialitet, og at de kan ha betydning som peker utover seg selv. De materielle kildene er bevarte brudedaler, som jeg har studert ved Norsk Folkemuseum. Samspillet med mennesker, som jeg gjennomgående vektlegger, er ikke bevart, på grunn av gjenstandenes alder, og fordi de har hatt ulike eiere. Informasjon om produksjon, hvor gjenstandene har blitt brukt og datering har i mange tilfeller ikke fulgt med gjenstanden. Spor av bruk finnes likevel i utforming, motiv og materiale.

Gjenstandene er vesentlige, men det er begrensninger hva de kan si i seg selv. Derfor er språklige kilder, altså tekster, verdifulle supplementer til gjenstandsanalysen. De gir en annen type informasjon enn gjenstandene, ved beskrivelser av dem, og av konteksten omkring dem. For opplysninger om Agnus Dei i katolsk tradisjon, samt om debattene om religionens materialitet rundt reformasjonen, baserer jeg meg på forskningslitteraturen presentert i de to foregående kapitlene. Når det gjelder gjenstandenes brukskontekster, nærmere bestemt de kulturelle og sosiale forholdene i Danmark-Norge, har jeg brukt tekster fra 1700-tallet som primærkilder: topografiene skrevet av Wille og Lund, samt tekstene skrevet av Pontoppidan. Jeg har også gått gjennom folkeminner utgitt gjennom Norsk Folkeminnelags skrifter (NFL). På hvert sitt vis kan disse tekstene gi innblikk i bruk av draktsølv, samt skikk og tro knyttet til dette. Ved å se på både gjenstander og tekster har jeg fått et variert og utfyllende materiale å bygge analysen på.

3.1 Materielle kilder

3.1.1 Metode

De metodiske grepene jeg har benyttet i arbeidet med de materielle kildene har vært en gjennomgang av et stort materiale, som jeg så har gjort et strategisk utvalg fra med relevans for problemstillingen min. Jeg vil heller kalle dette metodiske grep i arbeidet med kildene enn

²⁶ Ut fra den gjennomgåtte teorien kan det også argumenteres for at materielle kilder kan leses som tekst.

fullt utbygde metoder. Hensikten har for det første vært å kartlegge alle de bevarte og tilgjengelige gjenstandene i kategorien brudedaler, for å få oversikt over hva slags gjenstander dette er, hva som er fellestrekk, og hvilke variasjoner som finnes. For det andre har hensikten vært å få større kunnskap om utvalgte gjenstander, gjennom *nærstudier* av enkeltgjenstander. Jeg begynte undersøkelsen med å kartlegge hvor mange brudedalere som finnes tilgjengelig for observasjon. Norsk Folkemuseum er museet som har flest bevarte brudedaler i Norge. I alt er 47 gjenstander betegnet som brudedaler i museets samling, noen med Agnus Dei som tilleggsnavn.²⁷ Samlingen er gjort tilgjengelig gjennom DigitaltMuseum [DM].²⁸ Jeg har sett på bilder av og gått gjennom skriftlig informasjon om samtlige brudedalere fra Norsk Folkemuseum i DM. Til hvert bilde finnes det på denne nettsiden en forklarende tekst, med betegnelsen av gjenstanden, tekniske detaljer, samt datering og opphavssted dersom dette er kjent. Jeg navngir brudedalerne med inventarnummeret de er merket med i Norsk Folkemuseums samling (for eksempel NF.1915-1408). Dette klargjør hvilke gjenstand som beskrives, og gjør det mulig å finne raskt frem til hver gjenstand i DM. Den vedlagte katalogen er en komplett oversikt over disse brudedalerne, og hva jeg har kommet frem til gjennom studiet av disse.

Etter gjennomgangen av gjenstandsmaterialet gjennom DM, var jeg på tre studiebesøk til Norsk Folkemuseum, der jeg gjorde nærstudier av et utvalg av brudedalerne. Til sammen fikk jeg sett på 21 brudedalere.²⁹ Å se på det fysiske materialet ga meg bedre og mer detaljerte kunnskaper om gjenstandene enn ved studiet av bildene i DM. Detaljer som jeg ikke la merke til på bildene kom til syne ved nærmere observasjon, som inskripsjoner, årstall og andre detaljer i utforming og motiv. En veldig viktig grunn til å se på brudedalerne, er at flere av bildene i DM kun viser den ene siden av gjenstanden. Mye informasjon er dermed ikke tilgjengelig. Detaljer kan dessuten være vanskelig å se selv om flere bilder av samme gjenstand er tilgjengelig. I tillegg til studier av gjenstandene i DM og ved studiebesøk til Norsk Folkemuseum, har jeg gjort *komparative undersøkelser*. Jeg har sammenlignet

²⁷ Av disse gjenstandene har 47 brudedaler som første betegnelse, én gjenstand er antakelig en brudedaler (tittel med spørsmålstejn), og én gjenstand er betegnet "sølje, omgjort fra brudedaler". En gjenstand er også betegnet som "Agnus Dei med lenke", uten brudedaler som tilleggsbetegnelse. Norsk Folkemuseum har også åtte fotografier av brudedalere utover dette. Her har jeg valgt å konsentrere meg om *gjenstandene* i samlingen.

²⁸ DigitaltMuseum presenterer samlinger fra en rekke norske museer, inkludert Norsk Folkemuseum.

Brudedalerne i samlingen kan ses via: <http://www.digitaltmuseum.no/search?query=brudedaler&js=1>

²⁹ Det første var 14.08.13, følgende gjenstander ble observert: NF.1915-1406, NF.1915-1408, NF.1994-0233 og NF.1999-3351. Det andre var 05.12.13, da så jeg på: NF.1897-1259, NF.1913-1067, NF.1921-0551, NF.1954-0111, NF.1993-0981, NF.1914-0036, NF.1898-0333, NF.1991-0353 og NF.1921-0565. Den tredje var 03.09.14, da så jeg på NF.1898-0333, NF.1991-0352, NF.1912-0137, NF.1914-0036, NF.1991-0353, NF.1991-0357, NF.1991-035 og NF.1898-0904.

brudedalene med hverandre, med skriftlige kilder, og med informasjon i nettutstillingen *Norsk mynt i 1000 år* (Dokumentasjonsprosjektet, 1996).³⁰ I denne digitale utstillingen er det opplysninger om myntenheter, myntherrer (altså den regjerende kongen), bilder av pengemynter, og norsk mynthistorie.

3.1.2 Om teknikk, datering og bruk

11 av 47 brudedalere i Norsk Folkemuseums samling er daterte, til 1635, 1640, 1693, 1716, 1732, 1733, 1773, 1791, 1821, 1840 og 1852. Det er kjent hvor 33 av brudedalere er produsert og/eller stedet hvor gjenstandene har blitt brukt: fem er brukt i Telemark (en i Tokke, to i Nissedal og to i Fyresdal). Av de øvrige brudedalene som har kjent opphavssted er det flest fra Møre og Romsdal (7), Hordaland (7) og Aust-Agder (5). Det er også to fra Sogn og Fjordane, og fra Sør-Trøndelag, Nordland, Oppland, Buskerud, Vest-Agder, Akershus og Oslo er det én fra hvert fylke. Ut fra de daterte gjenstandene kan bruksperioden av brudedalere i Norge settes til perioden 1635 og 1852, og geografisk strekker bruken seg fra Nordland til Vest-Agder. Det er usikkert om denne fordelingen reflekterer faktisk bruk, eller om det er et resultat av museets innsamlingsarbeid. Det som fremkommer av disse opplysningene er at brudedalere har vært brukt over lang tid, og i store deler av landet. Det har vært regionale forskjeller, men det også er klare likhetstrekk i utforming og materiale.

Jeg vil her kort si noe om ulike produksjonteknikker, for å klargjøre begrepene som vil brukes i beskrivelsene av brudedalene. Likhetstrekk ved alle gjenstandene er at de er laget av metall, ofte av forgylt sølv, og at de består av en rund medaljong. På mange er det påhengte *løv* eller *vedheng* av metall, ofte tre stykker, som er rombiske, skålformede eller består av mindre pengemynter. Mange av brudedalene er festet i *panserkjeder*, det vil si et kjede bestående av ringer festet tett i hverandre så de ligger oppå hverandre (Svensson 1978, s. 26). De fleste medaljongene uten kjede har et anheng som indikerer at de har vært hengesmykker. Noen brudedalere har isteden en nål på baksiden, og minner derfor mer om søljer. Rikard Berge skriver om ulike produksjonsmåter for draktsølv. Han skriver at *støping* er en gammel teknikk der en modell (gjerne av bly eller messing) presses ned i en form med sand, så fylles formen med sølv, så metallet formes av motivet fra modellen. *Utstanset metall* vil si at metallet har blitt slått mot en form med et motiv, så motivet har blitt overført til metallet.

³⁰ <<http://www.dokpro.uio.no/umk/utstill.html>> Den digitale utstillingen *Norsk Mynt i 1000 år* ble laget av Dokumentasjonsprosjektet <<http://www.dokpro.uio.no/>>, som et supplement til Universitetets Myntkabinett sin jubileumsutstilling med samme tittel, som åpnet ved Kulturhistorisk museum i 1995.

Filigran er en teknikk der sølvtråd tynnes ved å varmes opp og trekkes, før den tvinnes, formes, legges side om side i den formen den skal ha, og loddet sammen. Bladgull er den eldste forgyllingsteknikken. Tynne gullflak legges på sølvet ved sterk varme og blir deretter polert (Berge 1997, s. 71-89). Rett betegnelse på pengemyntene er *avers* om fremsiden og *revers* om baksiden. *Innskrift* betegner vannrett tekst på mynter og *omskrift* brukes om tekst rundt myntens kant.³¹ På pengemynter er det som regel et *kongemonogram*, med kongens *ordenstall* (Skaare 1995b, s. 190). Myntene kan også ha *heraldiske motiver*, som den norske riksløve, våpenskjold og kors i ulike former (Holst 1936, s. 135).

3.1.3 Kategorier av brudedalere

Videre følger bilder (samlet på s. 31-32), tekniske detaljer om, og mine egne beskrivelser av fire brudedalere jeg har gjort nærstudier av.³² Disse representerer det jeg karakteriserer som fire underkategorier av gjenstandstypen: Agnus Dei med rom, brudedalere av medaljonger (med bibelmotiv/referanser til foreningen av mann og kvinne),³³ brudedalere av pengemynter, og brudedalere med filigransutsmykning/offerdåser.³⁴ Jeg har også inkludert brudgomskors, som er en gjenstandstype med forbindelse til brudedalere som jeg vil komme inn på i analysen. Dette er min egen inndeling av gjenstandsmaterialet, basert på variasjoner i utformingen. Kategoriene er satt opp for å vise bredden i gjenstandsmaterialet, som har likhetstrekk, men også variasjoner. Informasjonen i bildetekstene er fra DM, mens resten av avsnittene om hver kategori er mine egne beskrivelser.

Agnus Dei med rom

Figur 2 viser en forgylt brudedalere festet i et panserkjede. Den har tre løv – to skålformede og ett bladformet. Motivet på fremsiden er Agnus Dei: et lam med korsfane. Dette bekreftes av den latinske inskripsjonen: AGNUS DEI QVITOLLIT PECCATA MUNDI, som betyr “Guds lam som bærer verdens synd”. På baksiden er motivet en skikkelse med vinger som holder et klede med et hode på, som sannsynligvis skal forestille Kristus. Medaljongen kan åpnes, og har et rom i midten (dette fremgikk ikke av bildet eller den tilhørende teksten i DM).

³¹ *Norsk Mynt i 1000 år* <<http://www.dokpro.uio.no/umk/fagord/fagord.html>>

³² Gjenstandene er fotografert av undertegnende, og gjengitt med Norsk Folkemuseums tillatelse. Hvert bilde viser én gjenstand (fremside, bakside, og rom der gjenstanden kan åpnes). Siden det er medaljongene (som er det som er selve brudedaleren) som er i fokus, og av plasshensyn, har jeg kuttet bildet ved anhenget til kjedet.

³³ Alle gjenstandene kan karakteriseres som medaljonger. Jeg bruker “medaljonger” om denne underkategorien for å skille disse fra brudedalere laget av pengemynter.

³⁴ I tillegg til dette er det fem graverte medaljonger i Norsk Folkemuseums samling. Disse har manglende informasjon om datering, og i et par tilfeller er det usikkert om dette er brudedalere. Jeg har derfor valgt å ikke vektlegge disse. De er inkludert i den vedlagte katalogen.

Brudedalere av medaljonger

Figur 3 viser en brudedaler datert til 1791. Den er ikke festet i et kjede. Frem- og baksiden av medaljongen er forgylt, mens de tre rombiske løvene kun er forgylt på fremsiden. Motivet på fremsiden er en mann og en kvinne som holder hender. På baksiden er motivet et utsnitt av to hender som holder hverandre. Under dette er det et skjelett med et timeglass.³⁵

Brudedalere av pengemynter

Figur 5 viser en brudedaler laget av en dansk skilling, satt inn i et rundt anheng.³⁶ Den har tre skålformede løv. Medaljongen har ikke et (bevert) kjede. På advers er det et kongeportrett, og omskriften FRID.III.DG.REX.DAN.NOR. Mynten er altså fra Frederik IVs regjeringstid (1699-1730). Nærmere bestemt er den fra 1716. Årstallet står på revers, samt inskripsjonen : XVI / SKILLING / DANSKE. Etter årstallet står bokstavene C og W, med et hjerte mellom.³⁷ Den ble brukt i Nissedal, Telemark.

Brudedalere med filigransutsmykning/offerdåser

Figur 4 viser en brudedaler med en filigransrose, med tre mindre filigransroser festet under det store, og to skålformede og ett rombisk løv i hver av disse. Medaljongen er hul, men den er ikke til å åpne. På baksiden er det gravert inn en rose. Begge sider er forgylt. Den har en nål på baksiden, og er ikke festet i et kjede. Den er laget i Bergen i 1791, og er en av få brudedalere et produksjonsstempel som forteller hvem som har laget den (Andreas Blytt). Noen av disse brudedalere har *lokksølje* som alternativ betegnelse. I utstillingen “Folk og klede”³⁸ er en slik brudedaler fra Romsdal betegnet som *offerdåse*. Tre av disse har et anheng formet som et kors. Til forskjell fra den avbildede brudedaleren, har disse et rom i midten så de kan åpnes. Dette er imidlertid en form som skiller seg ut fra rommet i det jeg betegner som “Agnus Dei med rom”. Det har sannsynligvis vært et rom for en mynt, som offer til presten, ikke for velsignet voks (jfr. Fossberg 1991, s. 173, 175).

³⁵ Dette er et *Memento Mori* (“Husk at du skal dø”). Det understrekes av den latinske inskripsjonen: NEMO NOS MISI MORS SEPARET, som betyr “Bare døden skal skille”.

³⁶ Mynten er en såkalt “parykkåtteskilling” fra Frederik IV (etter kongeportrettets hårprakt) (Skaare 1995a, s. 136).

³⁷ Forkortelsen DG står for DEI GRATIA, som i denne sammenheng betyr “av Gus nåde konge”. CW var signaturen til den danske hoffmedaljøren Peter Christian Winsløw (Skaare 1995b, s. 199, 205).

³⁸ Et utvalg av brudedalere har vært en del av denne utstillingen ved Norsk Folkemuseum de 20 siste årene, som viser folkedrakter slik de har blitt brukt til hverdags og fest.

<<http://www.folkemuseet.no/no/Utstillinger/Faste-utstillinger/Folk-og-klede-/>> Utstillingen stenges høsten 2014 for ombygging. Materialet vil derfor ikke lenger være tilgjengelig i den utstillingsformen jeg her beskriver. Oppdatert informasjon om *Folk og klede* finnes her: <<http://www.folkemuseet.no/no/Utstillinger/Tidligere-utstillinger/Folk-og-klede-/>>



Figur 2: NF.1999-3351. Fremside, bakside, åpen. Betegnelse: Brudedaler med lenke, Agnus Dei (alt. navn, ikke-kontrollert betegnelse). Materiale: metall, sølv. Teknikk: metallarbeid, drevet, lenket, gravert, forgylt. Innskrift: AGNUS DEI QVITOLLIT PECCATA MUNDI. Aksesjon Norsk Folkemuseum: 1984 (innkjøpt av Nordiska museet i 1886).



Figur 3: NF.1954-0111. Fremside, bakside. Betegnelse: Brudedaler, Agnus Dei (alt. navn - betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller). Materiale: metall, sølv. Teknikk: preget, drevet, forgylt. Innskrift: NEMO NOS MISI MORS SEPARET. Brukssted: Sigdal, Buskerud, produsert i Bergen. Datering: 1791. Aksesjon Norsk Folkemuseum: 1954.



Figur 5: NF.1915-1428. Fremside, bakside. Betegnelse: Brudedaler/Medaljong (alt. navn - brukt i eldre museumsprotokoller), brudadaler (alt. navn, faguttrykk), brurekjede (alt. navn, dialekt). Materiale: metall, sølv. Teknikk: preget, drevet, forgylt. Innskrift: Advers: XVI / SKILLING / DANSKE Brukssted: Nissedal, Telemark. Datering: 1716. Aksesjon Norsk Folkemuseum: 1915.



Figur 4: NF.1913-1067. Fremside, bakside. Betegnelse: Brudedaler, hengesmykke (alt. navn - Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), brystsmykke (alt. navn - Betegnelse fra katalogkort). Materiale: sølv. Teknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, metallarbeid. Innskrift: Stpl/sign: Stempel: AB// 17 // B/W, Andreas Blytt, m. i Bergen fra 1791. Datering: 1791. Aksesjon Norsk Folkemuseum: 1913.

Disse fire brudedalene viser både likheter og forskjeller i utformingen av gjenstandstypen. Det er spesifisert at de er laget av sølv, og fremsiden på alle fire er forgylt. Alle består av en rund medaljong, og har tre løv. 39 av 47 brudedalere har tre løv festet under selve medaljongen. Det kan dermed med sikkerhet sies at dette har vært vanlig. Fossberg (1991, s. 93) beskriver tretallet som “magisk”, og Berge (1997, s. 260) knytter det til kristen symbolikk. Antakelig sikter han til at tre løv er et symbol på treenigheten. Den kristne symbolikken er tydeligst i vedhengene formet som et kors (representert i den sistnevnte underkategorien), men antallet kan altså ha hatt betydning, selv om utformingen er rombisk eller skålformet.

Brudgoms Kors

Figur 6 er ikke en brudedaler, men en gjenstand i forgylt sølv registrert som *brudgoms kors* og *relikviekors* i DM.³⁹ Det har vært brukt i Telemark. Korset er utstilt i “Folk og klede”, og motivet beskrives her slik: “Jesus på korset flankert av Jomfru Maria og evangelisten Johannes. Bakside påloddet to støpte figurer: Jomfru Maria med barnet og en helgen”. Det opplyses også om at relikvietypen er tidfestet til 1400-årene. Det er *typen*, ikke den konkrete gjenstanden som er datert, men korset er antakelig eldre enn brudedalene jeg har studert. Sammenhengen mellom brudedaler og brudgoms kors vil utdypes i neste kapittel. Der vil jeg også gå videre inn på de tre førstnevnte underkategoriene av brudedalere.



Figur 6: NF.2004-0361 (ID for fire fotografier av gjenstanden, jeg har her avbildet tre av disse: NF.26744-003, NF.26744-001, NF.26744-004). Fremside, bakside, åpen. Betegnelse: brudgoms kors. Fotografert av Anne-Lise Reinsfelt (i 2004). Fotografier tilgjengelige i DigitaltMuseum. Avbildet med museets tillatelse.

³⁹ Fordi korset er utstilt har jeg kun hatt tilgang til det ved å se på det i “Folk og klede”, samt gjennom bilder og informasjon i DM. <<http://www.digitaltmuseum.no/things/relikviekors/NF/NF.2004-0361>>.

3.1.4 Kildekritikk og utfordringer

Jeg har hatt noen begrensninger i tilgang til de materielle kildene. Dette skyldes at flere av brudedalerne jeg ønsket å se på er utstilt, og at det bare var et bestemt antall gjenstander som kunne hentes frem fra magasinet per studiebesøk til Norsk Folkemuseum. Dette gjorde det nødvendig å velge ut de mest relevante gjenstandene jeg ville se på. Noen av de forespurte brudedalerne var ikke tilgjengelig for observasjon, siden de er en del av utstillingen “Folk og klede”. Jeg har besøkt denne utstillingen flere ganger, for å se på de utstilte brudedalerne. Her er noen av gjenstandene utstilt for seg selv i veggmonter, med korte, beskrivende tekster, og på dukker ikledd folkedrakt og brudesølv, som illustrerer den historiske bruksmåten. Disse besøkene var nyttige for å få bedre oversikt over gjenstandsmaterialet og for å se eksempler på bruksmåter. Det var imidlertid ikke mulig å se gjenstandene på nært hold, eller alle sider av dem her.

En annen utfordring har vært manglende informasjon om flere gjenstander. Det er i mange tilfeller ukjent både hvor og når smykkene ble produsert, eller hvor de har vært i bruk. Som nevnt skyldes dette blant annet at gjenstandene har hatt flere eiere, og at det har vært ulik registreringspraksis hos disse.⁴⁰ En annen årsak til manglene informasjon, som Jorunn Fossberg (1981, s. 36) påpeker, er at gammelt draktsølv sjelden ble stemplet. Det er derfor vanskelig å datere dem eller å attribuere dem til bestemte mestere. Selv om alt sølv skulle stemples ser det ikke ut til at dette ble gjort i praksis. Det var dessuten et unntak for regelen om stempeling av sølv for små sølv-gjenstander. Selv om enkeltgjenstander kan være vanskelig å datere, skriver Fossberg (1991, s. 23) at forskjellige *typer* av draktsølv til en viss grad kan dateres, ved å sammenligne bevarte gjenstander, bilder og skriftlige kilder.

Selv om den eldste bevarte brudedaleren i samlingen er datert til 1635 (NF.1921-0551), er det ikke sikkert at dette er den eldste i samlingen, siden flertallet (36 gjenstander) mangler datering. Brudedalere med pengemynter kan dateres til myntherrens (altså kongens) regjeringstid. Myntene har informasjon i form av årstall, kongemonogram og -portretter og kongens valgspråk. I de fleste tilfeller er kun noe av denne informasjonen som finnes på en bestemt pengemynt. Omformingen av pengemynter til brudedaler har også bidratt til å gjøre detaljer mindre synlige, av årsaker som at informasjon er loddet over eller slitt bort. At selve

⁴⁰ Norsk Folkemuseum har fått deponert gjenstander fra Nordiska museet, Universitetets Oldsaksamling, og har kjøpt gjenstander fra privatpersoner.

mynten kan dateres vil uansett ikke gi en sikker tidfesting av brudedalerens produksjonsår og bruksperiode. En pengemynt kan ha vært i sirkulasjon lenge før den omgjort til et smykke.

3.2 Skriftlige kilder

3.2.1 Metode

De metodiske grepene jeg har brukt på de skriftlige kildene mine har likhetstrekk med de jeg har anvendt på de materielle kildene. Jeg har først gått gjennom et stort materiale, for så å nærlese et utvalg, og jeg har gjort komparative undersøkelser. Selv om kildematerialet er av ulik art, har altså lignende metodiske grep vært hensiktsmessige. Først gikk jeg gjennom store deler av Norsk Folkeminnelags skrifter (NFL). Jeg har i hovedsak lest utgitt materiale, men jeg har også sett på noe materiale fra Norsk Folkeminnesamling (NFS), som er et arkiv med originaltekster fra folkeminneinnsamlerne. Kildetekstene fra 1700-tallet er gjort tilgjengelige gjennom Nasjonalbibliotekets digitale arkiv.⁴¹ Gjennom denne internettsiden jeg har lest tekstene skrevet av Lund og Wille, og Pontoppidans hyrdebrev og topografi. Siden disse er tilgjengelige som digitale kopier av bøker trykt med gotisk skrift, har det vært nødvendig å transkribere tekstene. Selv om dette tok tid, har publiseringen i digitalarkivet gjort tekstene tilgjengelige i betydelig større grad enn hvis de kun var tilgjengelige ved besøk til Nasjonalbiblioteket. Etter at jeg hadde gått gjennom disse tekstene, på leting etter relevante passasjer og for å få oversikt over dem, nærleste jeg et utvalg. Jeg definerer her *nærlesning* som et metodisk verktøy, som et begrep som beskriver det å fordype seg i en tekst eller deler av en tekst, og å analysere ordvalg og implikasjoner av det som beskrives. Videre vil jeg gå nærmere inn på hver tekst, på hva slags tekster dette er, hvorfor de er relevante for å besvare problemstillingen, og på utfordringer ved å bruke dem som kilder.

3.2.2 E. Pontoppidan

Erik Pontoppidan (1698-1764) var en innflytelsesrik geistlig på 1700-tallet, også for senere tiders forståelse av denne tiden. Hans *Fejekost: Til at udfeje den gamle Surdejg eller de i de danske Lande tiloversblevne og her for Dagen bragte Levninger af saavel Hedenskab som Papisme* [*Fejekosten*], som kom ut i anledning 200-års jubileet for reformasjonen av Danmark-Norge, altså i 1736. Den ble skrevet på latin, til Pontoppidans likemenn, nemlig andre prester. I 1923 ble den oversatt til dansk av Jørgen Olrik. Det er denne utgaven jeg har

⁴¹ Nasjonalbiblioteket, Digitalarkivet <www.nb.no>

lest. Pontoppidan skrev fire hyrdebrev mellom 1749 og 1752. Disse ble utgitt som *Opvækkelige Hyrde-Breve forsendte aarlig til Præsteskabet i Bergens Stift* i 1849. Et *hyrdebrev* er et program som presenterer biskopens teologiske grunnsyn, det er en selvpresentasjon og en strategiplan (Brenna 2011, s. 26). Hyrdebrevene skrevet av Pontoppidan beskriver tilstanden i Bergen stift, og ble sendt ut til prestene i dette området. I disse utlegges Pontoppidans teologiske standpunkt, og hvordan tiltak for overtrosbekjempelse skulle gjennomføres i praksis i menighetene. Pontoppidan skrev også en topografi: *Det første Forsøg paa Norges Naturlige Historie: Forestillende dette Kongerigets Luft, Grund, Fielde, Vande, Væxter, Metaller, Mienralier, Steen-Arter, Dyr, Fugle, Fiske og omsider Indbyggerenes Naturel, samt Sædvaner og Levemaade*. Verket kom ut i to bind, i 1752 og 1753. Jeg har lest bind 2 (1753), der han tar for seg “Folkets naturlige Art og Egenskab”.

Jeg vil bruke Pontoppidans teologiske skrifter (altså *Fejekosten* og hyrdebrevene) som *levninger*, for et innblikk i tiden de ble skrevet i, nærmere bestemt i hva en innflytelsesrik geistlig så som problematisk ved folkelig religiøsitet.⁴² Pontoppidan er en av de mest kjente representantene for bekjempelse av overtro (som inkluderte tro og skikk fra den katolske tiden) i den første bølgen av pietisme i Danmark-Norge. Arne Bugge Amundsen (1999, s. 14) trekker frem Pontoppidan som en av de store navnene på 1700-tallet. *Fejekosten* beskriver han som en del av kategorien “overtros litteratur”. Det var en tendens i et antall dansk-norske avhandlinger etter reformasjonen at prester skrev om folkelige trosforestillinger for å bekjempe disse. Det som beskrives her er basert på hans egen observasjon, informasjon fra kolleger og lesning av annen litteratur (Amundsen 1999, s. 14-17). Pontoppidan har et klart ideologisk anliggende i *Fejekosten* og hyrdebrevene. Hensikten er formaning av prestene han skrev til, som skulle ta det videre i formaningen av sine sognebarn. Indirekte sier tekstene imidlertid også noe om hvilke trosforestillinger og praksiser som fantes i perioden. Som historikeren Göran Malmstedt (2002, s. 22) påpeker, var det prestene som hadde “(...) det vardagliga ansvaret för folkets fostran”, og at man derfor gjennom å studere oppførsel i og rundt kirken kan få et innblikk i den folkelige religiøsiteten. En slik trosforestilling som Pontoppidan nevner er bruk av stål som vernemiddel, under overskriften “Overtroiske forebyggende Midler”.

⁴² Jfr. Knut Kjeldstadli (1999, s. 169) om levning og beretning i *Fortida er ikke hva den en gang var*.

3.2.3 Topografier

De dansk-norske myndighetene la mot slutten av 1700-tallet økende vekt på kunnskap om folkets levevis og egenart. Resultatet var blant annet de mange topografiske tekstene (Amundsen 1999, s. 22). Som regel var det prester som skildret landsdelen de kjente. Anne Eriksen (2007, s. 18, 28) skriver at målet med topografiene først og fremst var å gi en eksakt beskrivelse av et bestemt geografisk område, med tanke på økonomiske og næringsmessige forbedringer. Videre skriver hun at samtidig kommer det en annen historieforståelse og en eldre form for vitenskapelighet enn dagens frem. Opplysningstankegangen vises i tekstenes detaljerte beskrivelser av dyr, vekster og landskap, men også i den kritiske holdningen til folkets overtro. Jeg har lest to topografier fra samme tid og region, fra Telemark mot slutten av 1700-tallet, skrevet av H.J. Wille og J.M. Lund. Topografiene vil brukes som *beretninger*. Topografene har gjort reiser med det mål å samle inn observasjoner etter et vitenskapelig ideal, og derfor går jeg ut fra at beskrivelsene reflekterer noe av det som var skikk og bruk i perioden.⁴³ Det er førstehåndskilder, men samtidig er det ikke objektive beskrivelser, det er beskrivelser gjennom forfatteres øyne, som er vinklet, og trukket ut fra en helhet. To beskrivelser av samme område og tidsperiode gir meg et komparativt grunnlag. Tekstene kan styrke (og utfordre) hverandre, og utvider grunnlaget mitt for å si noe om utbredelsen av det som beskrives.

H.J. Wille

Hans Jacob Wille (1756-1808) var sønn av sognepresten i Seljord, og etter teologistudier i København var han kapellan for faren. Han utarbeidet i denne perioden en beskrivelse over fødebygden. Denne kom ut som *Beskrivelse over Sillejords Præstegield i Øvre-Tellemarken i Norge* i 1786. Wille arbeidet også med en større Telemarks-beskrivelse fra sin reise i regionen i 1786. Dette ble aldri utgitt som det verket det var ment, men kom bare ut som et hefte i 1800, som var ment som innledningen til verket. Selve reisebeskrivelsen var antatt tapt, frem til Dr. Ludvig Daae fant noen bruddstykker av den i kgl. Fuldmægtigt Thorvald Boecks Bibliotek. Daae ga ut disse i 1881, som *Utrykte Optegnelser om Thelemarken*. Det er denne utgaven som i dag finnes tilgjengelig, og som jeg har lest. Wille skriver om den lokale draktskikken ved bryllup under overskriften “Om deres Høitideligheder”.

⁴³ Det skal påpekes at dette var et vitenskapelig ideal ut fra sin tid, det Eriksen betegner som en “eldre form for vitenskapelighet”. Jeg leser disse tekstene som kilder både til hvordan ting kan ha vært, men også til hvordan utdannede observatører så på det de observerte som et produkt av sin tid.

J.M. Lund

Johann Michael Lund (1753-1824) var en dansk jurist, som kom til Norge fra København som prokurator. Han var i landet fra 1776 til 1783, og fikk i 1785 utgitt *Forsøg til Beskrivelse over Øvre-Tellemarken i Norge*, etter sin reise i denne regionen.⁴⁴ Lunds topografi handler i hovedsak om emner som geografiske forhold, skogbruk, åkerdrift, handel, om tamme og ville dyr (i tråd med sjangerkonvensjonen for topografier fra denne perioden). Han har imidlertid også et kapittel med tittelen “Om Øvre-Tellemarkens Indbyggere i Almindelighed, Ders Sæder, Mundart, Skikke, Daglige Sysler og Oekonomie, samt Klædedragt”, der han beskriver bryllup. Området han skriver fra er det samme som Wille beskrev, nemlig Øvre Telemark (Grenland).⁴⁵

De topografiske beskrivelsene til Lund og Wille er gjort i samme område, og kom ut med ett års mellomrom (1785 og 1786). Det er derfor ikke til å undres over at beskrivelsene deres ligner. Begge var påvirket av presten og topografen Hans Strøm, som er mest kjent for sin topografiske beskrivelse over Sunnmøre (utgitt i to deler, i 1762 og 1769).⁴⁶ Wille skriver mer detaljert om skikk og tro enn Lund. Begge har beskrivelser av et bryllup, som inkluderer detaljer om brudeparets drakter. Det står ikke om skildringene er basert på at de har vært i ett bryllup hver, eller om det er sammenfatninger av observasjoner gjort i flere bryllup, og/eller beskrivelser fra de lokale. Wille så sannsynligvis mange bryllup gjennom sitt embete, og han kan ha slått sammen flere observasjoner til én beskrivelse av brudgommens og brudens drakt. Han beskriver området han vokste opp og virket som prest i. En kan derfor si at han stod mellom rollen som lokal, med gode kunnskaper om området og dets innbyggere, og rollen som representant for kirken, med teologisk utdanning og embete. Lund hadde i større grad et “utenfrablikk” enn Wille, fordi han stod utenfor miljøet som skildres, og uten detaljkunnskapen til sistnevnte. Begge stod imidlertid utenfor lokalmiljøet på grunn av sin utdanning, der majoriteten bestod av bønder. De stod følgelig også som observatører til, heller enn som deltakere i skikkene som de beskriver.

⁴⁴ Utgivelsen ble muliggjort ved at han vant prisen som Kongelig Landhuusholdigs Selskab hadde utlovet for beskrivelser over enkelte distrikter i Danmark-Norge (Lund 1785, s. XII).

⁴⁵ Etter Lunds beskrivelse består Telemark av åtte prestegjeld: Winnie, Lauredahl, Moe, Moeland, Hvidesøe, Siellejord, Hierdahl og Tind (Lund 1785, s. 7). I dag består regionen av kommunene Vinje, Tokke, Seljord, Kviteseid, Nissedal, Tinn og Hjartdal.

⁴⁶ Strøms *Physisk og Oeconomisk Beskrivelse over Fogderiet Søndmør* kom ut i to deler, i 1762 og 1766. Lund skriver innledningsvis at han har fulgt omtrent samme orden som professor Strøm har gjort i sin beskrivelse over Sunnmøre (Lund 1785, s. XVI). Wille var i en periode hjelpeprest hos Strøm.

3.2.4 Norsk Folkeminnelags Skrifter

Det har som kjent foregått en mer eller mindre systematisk innsamling av folketradisjon fra midten av 1800-tallet, som det meste av vår viten om folketro og skikker kommer fra (jfr. Hodne 1980). Over 300 folkeminneinnsamlere er representert i Norsk Folkeminnesamling (NFS), som finnes ved IKOS (Institutt for kulturstudier og orientalske språk), Universitetet i Oslo. (jf. Kverndokk 2014, s. 22, 28). De består av skriftlige nedtegnelser av muntlig folkediktning, som samlet kan kalles *tradisjonsoppskrifter* (Esborg og Johannsen 2014, s. 10). Fra 1923 har folkeminneinnsamlernes materiale blitt publisert gjennom Norsk Folkeminnelag (NFL).⁴⁷ Jeg har systematisk gått gjennom de to registerbindene til bind 1-99, det vil si materiale utgitt mellom 1923 og 1967.⁴⁸ Bindene er delt inn etter hvilke regioner folkeminnene er samlet inn fra, og tematisk etter hva det har blitt spurt etter. Etter å ha funnet referanseord og notert bind og sidetall, gikk jeg gjennom alle bindene fra nummer 1 til 99, for å se hvilke av ordene som stod i en interessant sammenheng med relevans for problemstillingen min. Søkeordene mine var *brudedalere, agnus dei, sølv og bryllup*. Jeg har også lett etter oppteignelser som har med underjordiske/huldre å gjøre.

Jeg har lagt spesiell vekt på noen bind, utvalgt etter region og tematikk. Seks av bindene består av folkeminner fra Telemark (tre fra Bøherad, en fra Seljord og to uspesifisert fra Telemark). To av disse er basert på Magnus Brostrup Landstads innsamlinger: bind 13 *Mytiske Sagn fra Telemarken: Efterladte Optegnelser* (1926) og bind 15 *Fra Telemarken: Skik og Sagn: Efterladte Optegnelser* (1927).⁴⁹ Hensikten var å finne ut i hvor stor grad skikk, bruk og trosforestillingene tilknyttet sølv og bryllup kan antas å ha vært utbredt. Jeg ville blant annet finne ut hvor mange ganger Agnus Dei og brudaler nevnes, hvordan bruk av vernemidler beskrives, i hvor stor utstrekning, og fra hvor i landet. Jeg har gjennom dette arbeidet forsøkt å få et bilde av, og en forståelse for, hvilke forestillinger og skikker som kan ha vært gjeldene i en viss tidsperiode, og hvordan disse har blitt tolket av forskjellige aktører. Jeg refererer etter nummer, utgivelsesår og sidetall (for eksempel NFL 90:1963, s. 30). I

⁴⁷ Skriftene kommer fortsatt ut, med en hyppighet på to utgivelser i året. På NFL sin nettside står det: "Norsk Folkeminnelag er Norges eldste bokklubb. Laget gir ut bøker om muntlig kulturarv, som eventyr, sagn, skikker og folkeviser." <<http://www.folkeminner.no/>>

⁴⁸ Jo eldre materiale, dess mer relevant for oppgaven, jeg har derfor valgt å fokusere på de tidligste utgavene av NFL. Materialet blir ikke nødvendigvis nyere jo lenger frem i utgivelsene man går, da de som nevnt er utgitt på bakgrunn av et stort arkiv, som går etter innsamler, ikke årstall. Det var likevel hensiktsmessig å begynne med de eldste utgivelsene, som i større grad enn de senere omhandler samlinger fra de eldste innsamlerne. I økende grad fokuserer også NFLs utgivelser på nyere kultur og folkeminner.

⁴⁹ Magnus Brostrup Landstad (1802-1880) var prestesønn, oppvokst Seljord, der han også selv ble sogneprest.

litteraturlisten er NFL-utgivelsene stilt opp etter nummer på utgivelsene, der står også navnene på hver innsamler.

3.2.5 Kildekritikk og anvendelse

Det er en utfordring å finne kilder til folkelig skikk, tro og draktbeskrivelser lenger tilbake enn 1800-tallet, i alle fall i et stort omfang. Det er få kilder skrevet av noen som var representative for majoriteten av befolkningen (altså bønder og fiskere). Fra 1700-tallet begynner en gryende interesse for innsamling av folkeminner, som kommer frem i topografier og i tekster skrevet av geistlige, slik som i tekstene jeg bruker som kilder. Tekstene er skrevet av embetsmenn, med beskrivelser av trosforestillinger for å bekjempe disse, som hos Pontoppidan, og vitenskapelige idealer om nøktern beskrivelse, som hos Lund og Wille. Samtidig er det snakk om ulike sjangre disse skrev innen, eksemplifisert i at Pontoppidan både skrev teologiske skrifter og en topografi. Edward Muir (2005, s. 8) understreker viktigheten av å finne forfatterens intensjon: “All past events are mediated through fallible memories and are represented in documents that were written for certain purposes according to the rules of textual composition current at the time”. Det er uavhengig av sjanger snakk om et utvalg av observasjoner og innsamlet informasjon som er skrevet ned av en årsak, som medierte begivenheter. Hva forfatterne fokuserer på og hvordan de skriver reflekterer tiden de skrev i, med utgangspunkt i en bestemt virkelighetsforståelse. Dette er studier av folket, *om*, ikke *fra* gruppen som beskrives. Disse tekstene gir ikke direkte innblikk i periodens tro og tanke, men de kan være en indikator på hva slags forestillinger og skikker som har vært utbredt.

Det er gjennom nedskrevet og bevart kildemateriale at muntlig kultur, og beskrivelser av tro og skikk fra tidligere tider er tilgjengelige for oss i dag. Arne Bugge Amundsen (1989, s. 11) skriver at det beste kildematerialet til kunnskap om “den jevne befolknings religiøse forestillinger” er opptegnelser av folkelig tradisjon i folkloristiske arkiver, som i hovedsak består av Norsk Folkeminnesamling. På begynnelsen av 1900-tallet var de gamle folketradisjonene i ferd med å forsvinne, men mange aspekter av dem var fortsatt levende, eller i alle fall levende gjennom folks minner. Ørnulf Hodne (1999, s. 26-27) understreker at mange forestillinger i dette materialet har en lang forhistorie. Dette er årsaker til at jeg har brukt folkeminnematerialet som kilde, selv om innsamlingen startet på 1800-tallet, altså etter perioden jeg i hovedsak fokuserer på. Vitenskapelig innsamling av empiri har vært formålet

med folkeminnene. Materialet utgjør ifølge Amundsen (1985, s. 15) "(...) et kvalitativt grunnmateriale for en undersøkelse av eldre folketradisjon". Det knytter seg samtidig utfordringer til det å bruke det aktuelle materialet som kilder. En første utfordring er at opplysningene er mediert gjennom en innsamler. Som Anne Eriksen og Bjarne Rogan (2013, s. 14) påpeker, var 1800-tallets interesse for folkekulturen både en oppdagelse og oppfinnelse, som indikerer avstand til folket. Det har imidlertid skjedd holdningsendringer til folkelig tro og skikk fra 1700- til 1800-tallet. Skikk og tro ble samlet inn på grunn av sin verdi, ikke for å bekjempe disse, slik som hos Pontoppidan. Dette reflekteres blant annet i begrepsbruken jeg gikk gjennom i 1.2.1. Samtidig ligger det fortsatt en distanse til det som beskrives, fordi innsamlerne kom fra embetsstanden og borgerskapet. Det er mindre oppmerksomhet rundt informantene enn innsamlerne. I utgivelsene finnes sporadisk noterte navn på informanter, men få biografiske opplysninger, og lite informasjon om hvem menneskene som første tradisjonen videre var (Hodne 2014, s. 140).

En annen utfordring er at innsamlerne har overført muntlige opplysninger til skriftlig form. I prosessen med å skrive ned utvalgte muntlige ytringer skjer en omforming disse til kulturuttrykk av samme art, *folkeminner* (Kverndokk 2014, s. 26). Det er et narrativt materiale, med en språklig form som skildrer et hendelsesforløp, men det er nettopp skildringer, ikke observasjoner. Opplysningene i NFL er ikke nødvendigvis kun basert på folkeminneinnsamlerenes egne observasjoner. De to nevnte bindene med opptegnelser etter Landstad er eksempler på dette. De inneholder ikke bare Landstads egne observasjoner, han referer også til andre kilder. Blant annet siterer han beskrivelsene av bondebryllup i Willes topografi. Hvor gammel og utbredt skikk og tro som beskrives i folkeminnematerialet er, er vanskelig å datere. At samme type forestillinger går igjen i flere utgivelser kan imidlertid være en indikator disse har vært utbredt og velkjent over tid og i flere deler av landet.

Bjarne Hodne (2014, s. 144) fremhever at økt tverrfaglighet, og å kontekstualisere kildene er midler for å hjelpe på tendensen til å bruke et spinkelt materiale som utgangspunkt for analyser og konklusjoner. Dette er noe jeg har forsøkt å ta hensyn til, ved å bruke et variert kildemateriale, og ved å ikke trekke generelle slutninger ut fra noen få beskrivelser. NFL vil for meg fungere som en kilde som viser til utbredelse av skikker og trosforestillinger, men ikke som direkte utsagn om hvordan dette var. Det er til dels samsvar mellom ting som beskrives i topografiene, folkeminnene og i forskningslitteratur som handler om folketro og høytider. Opplysningene fra kildetekstene jeg har lest vil suppleres og problematiseres ut fra

forskningslitteratur. Å se på flere kildetyper, fra samme periode, og over en lengre periode, bidrar til å styrke, og utfordre, antakelsene om kontinuitet og utbredelse av tro og skikk. Kildene er mediert, men gir likevel verdifullt innblikk i tidligere tiders tro og tanke. Jeg vil videre kort nevne flere kilder til bruk av Agnus Dei/brudedaler, som gir utfyllende informasjon om bruk av gjenstandstypen, men som av hensyn til avgrensning, tid og disponering ikke vil bli benyttet videre i de kommende kapitlene.

3.2.6 Andre kilder til bruk av brudedalere

Skiftebrev

Skiftebrev kan fortelle om hva slags draktsølv som ble brukt (og som gikk i arv), hvor det ble brukt, og i hvilke periode. Både Berge, Fossberg og Noss bruker skiftebrev fra Telemark som kilder. I bondeskifter fra 1600-tallet som Berge (1997, s. 283) refererer til, finnes det opptegnelser om Agnus Dei som arvesølv, så de kan vært i bruk lenger tilbake enn dateringen på disse skiftene. Fossberg (19991, s. 129) skriver at draktsølv er registrert i annethvert bo i et skifte fra Øvre-Telemark fra 1690. Hengesmykker, noen ganger betegnet som Agnus Dei, finnes i skiftebrev som Noss (2003, s. 60) har gått gjennom fra perioden 1665-1810, de fleste fra perioden 1740-1766. Mange av disse består av pengemynter. Taksten på disse er fra 2-14 riksdaler. Skiftebrevene disse tre forfatterne referer til gir informasjon om at Agnus Dei/brudedalere har blitt brukt i Telemark fra 1600-tallet og frem til over midten av 1700-tallet, og at de har gått i arv.

Nordmandsdalen

I Nordmandsdalen, i slottsparken ved Fredensborg, står det 70 sandstensfigurer av norske (og færøyske) bønder og fiskere. Disse er fremstilt med presise gjengivelser av folkedrakter fra ulike regioner. Den ble påbegynt av Frederik V (konge over Danmark-Norge mellom 1746-1766) i 1760-årene. Skulpturene ble laget av billedhuggeren Johan Gottfried Grund (Skougaard 2004, s. 104-107). Jeg har sammenlignet bildene av disse statuene i boken *Norgesbilleder: Dansk-norske forbindelser 1700-1905* (2004) med brudedalene i DM. Det er fremstilt tre norske brudepar i Nordmandsdalen: ett fra Vinje i Telemark, ett fra Setesdal og ett fra Fana i Hordaland. Aagot Noss skriver om disse statuene i artikkelen “Nordmannsdalen og draktene” (2004, i overnevnte bok), og har før meg sammenlignet statuene med brudedalere fra museets samling (men uten inventarnummer). Hun skriver at Grunds statuer en viktig kilde til studiet av norske folkedrakter. Jeg vil presisere at det er en kilde til studiet

av brudedalere, siden alle tre brudene er fremstilt med dette om halsen. Også brudgommene er fremstilt med hengesmykker. Statuene i Nordmandsdalen er fremstillinger av norske brudepar fra bondestanden på 1700-tallet, de er altså kilder til bruken av brudedalere hos aktørene i perioden, og regionen, jeg har vekt på.

Vinje-bruden har en brudedaler med tre mynter rundt halsen. Noss (2004, s. 128-129) har avbildet denne statuen ved siden av et bilde av en brudedaler fra Norsk Folkemuseums samling. Denne har vært brukt i Fyresdal i Telemark, og består av en stor og to mindre mynter fra 1658, 1772 og 1773 og tre skålformede løv i hver mynt. Ved å sammenligne denne med bilder i DigitaltMuseum, har jeg identifisert den som NF.1993-0979. Brudgommen fra Vinje har brudgoms kors/relikviegjemme rundt halsen. Noss (2004, s. 132-133) har avbildet denne ved siden av et bilde av et brudgoms kors fra museet. Dette er det samme brudgoms korset som vist i Figur 6. Brudgoms korset fremstilt på statuen minner svært mye om dette. Brudgommen fra Setesdal har også et brudgoms kors, og det Noss betegner som *brudgomsdaler* med monogram (CVII).⁵⁰ Dette er altså en fremstilling av en brudgom som både har et kors og en daler rundt halsen. Korset er ikke et relikviegjemme, slik som det førstnevnte.

Bruden fra Fana ser ut til å ha to like brudedalere rundt halsen, begge bestående av en stor mynt og tre rombiske løv. Noss (2004, s. 144, 147) har avbildet en brudedaler fra fra Herdla i Hordaland ved siden av bildet av denne statuen, som består av en sølvmynt med kongemonogram (F5), og tre rombiske løv. Denne brudedaleren har jeg identifisert som NF.1914-0027. Noss skriver at kongemonogrammet på mynten er F5 (Frederik V), det samme står i DM. Jeg tror imidlertid heller at det skal være F3. Sammenlignet med andre mynter ligner nemlig dette monogrammet mer på Frederik IIIs enn Frederik Vs.⁵¹ Omskriften som skimtes på mynten ser dessuten ut til å være valgspråket til Frederik III: DOMINUS PROVIDEBIT (“Herren vil være mitt forsyn”), ikke Frederik V sitt: PRUDENTIA ET CONSTANTIA (“Med visdom og stedighet”). I så fall er mynten fra perioden 1648-1670 heller enn fra perioden 1746 og 1766. Dette er et eksempel på at flere typer informasjon på samme mynt kan være til hjelp for å identifisere og datere den, og at nærstudium og sammenligning av gjenstander er en hensiktsmessig arbeidsmetode i denne sammenhengen.

⁵⁰ Jeg har ikke funnet noen andre referanser til begrepet ”brudgomsdaler”. I DigitalMuseum er alle gjenstandene betegnet som ”brudedalere”.

⁵¹ Jeg har sammenlignet mynten satt inn som medaljong i brudedaleren med mynter fra Frederik III og Frederik

Tegninger

Bruken av brudedaler er dokumentert gjennom draktakvareller og tegninger fra 1800-tallet. Tegningene og akvarellene av bønder fra ulike regioner dels var basert på kunstnere som reiste rundt og tegnet modeller, og dels på kopiering av disse (Fossberg 1991, s. 43). Johannes Flintoe (1787-1870), Joachim Frich (1810-1858) og Adolph Tidemand (1814-1876) er noen av de mest kjente av disse kunstnerne. Tidemand gjorde flere studiereiser i Norge mellom 1843 og 1874, der han gjorde draktstudier. Før ham gjorde Flintoe det samme, mellom 1819 og 1825. Begge var blant annet i Telemark. Frich dro rundt med samme formål i 1840-årene. Noss referer til Tidemands ”Setersdalsk Brud 11/9 48” (1848) og en annen av hans akvareller fra samme år i den artikkelen om statuene i Nordmannsdalen. Tidemand laget blant annet en akvarell av en brud fra Hallingdal i 1849, fremstilt med en brudedaler bestående av det som ser ut som tre pengemynter med skålformede løv festet i. Draktskikkene disse kunstnerne dokumenterte er fra etter perioden jeg studerer. Jeg vil likevel nevne de her, både fordi det er en viktig kilde til tradisjonell draktskikk, og fordi slike fremstillingene av brudedalere viser kontinuitet i bruken (som beskrives i kildene fra 1700-tallet) videre til 1800-tallet.

Utenlandske pengemynter

Guds lam har vært motiv på pengemynter til forskjellige steder og tider i Europa.⁵² Skaare (1995, s. 272) skriver at motivet særlig har blitt brukt på franske gullmynter fra 1300 og 1400-tallet.⁵³ Motivet finnes også på danske mynter fra 1000- og 1100-årene, og er kjent fra gotlandske mynter fra perioden ca. 1320-1565. Jeg har ikke funnet noen brudedalere som både er laget av en pengemynt og som har som Agnus Dei-motiv. Det kunne ellers være fristende å se på disse myntene som en overgang mellom de katolske sakramentaliene og brudedalene laget av pengemynter. Eventuelle studier av brudedalere som tar for seg større områder enn det jeg konsentrerer meg om kan kanskje gi svar på om det er finnes en slik sammenheng, men det er ikke rom for å undersøke dette videre her.

⁵² For eksempel var Agnus Dei-mynter en del av den engelske kong Æthelred IIs betaling for å unngå vikingtokter. 21 slike er funnet, de fleste i Skandinavia og på Balkan, men én finnes ved The Fitzwilliam Museum i Cambridge, trolig er den fra rundt år 1009.

<http://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/dept/coins/exhibitions/CoinOfTheMoment/AgnusDei/>

⁵³ De ble kalt mouton d'or (”gull-lam”). Danske og gotlandske Agnus Dei-mynter er funnet i Norge, og fra skrevne kilder vet en at de franske ”gull-lammene” ble benyttet som penger her i landet i middelalderen, men det finnes ikke noe bevis for at disse myntene også har vært benyttet som amuletter her (Skaare 1995a, s. 272).

4 Historiske linjer

I dette første analysekapittelet vil jeg se på endring og kontinuitet i utforming og bruksmåter av Agnus Dei/brudedaler. Først vil jeg se på den historiske utviklingen av Agnus Dei som sakramentalium i katolsk tradisjon, i et europeisk perspektiv, og på hvilke forbindelser Agnus Dei kan ha til andre, lignende gjenstander tillagt beskyttende virkningskraft. Så vil jeg se på bruk av og funksjon i gjenstandstypen i Norge, både under navnene Agnus Dei og brudedaler.

4.1 Agnus Dei som sakramentalium

Den symbolske fremstillingen av Jesus som Agnus Dei har bibelsk opphav: Jesus beskrives som “Guds lam” i Det Nye Testamentet. I Det Gamle Testamentet er det flere henvisninger til offerlam som i stor utstrekning har blitt tolket som profetier på Jesus.⁵⁴ Disse skriftlige metaforene er grunnlaget for senere billedlige fremstillinger. Det er altså et begrep brukt om ulike ting, med både språklige og materielle uttrykk. Med begreper fra materielle kulturstudier, kan Agnus Dei tolkes om en idé som har blitt materialisert i gjenstander. Dette skjer ved objektiveringsprosesser mellom sosialt meningsinnhold og fysisk form. Betydningen er “Guds lam” i alle variasjonene, men motivet har ulike former og funksjoner. Fossberg beskriver Agnus Dei som bakgrunn for brudedalerne i sin definisjon (sitert 1.1.1, s. 3) og legger vekt på den fysiske formen. Et annet viktig aspekt er hvor Agnus Dei som gjenstand kommer fra: som sakramentalium er dette en del av religionens materialitet innstiftet av kirken.⁵⁵ Fossbergs forklaring på bakgrunnen til Agnus Dei/brudedalerne i norsk tradisjon samsvarer med definisjonen av Agnus Dei som sakramentalium i *The Catholic Encyclopedia* [TCE]:

⁵⁴ I Johannes kapittel 1 vers 36: ”Da Jesus kom gående, så Johannes på ham og sa: ”Se, Guds lam!” En lignende setning står også i Joh.1,29. I Johannes Åpenbaring kapittel 5 vers 6 beskrives et lam på en trone, som så ut som det var slaktet. Disse beskrivelsene har også blitt tolket til å være metaforer på Jesus. Paulus skriver ”for vårt påskelam er slaktet” om Jesus i 2. Korinterbrev kapittel 5 vers 7. Han henviser her til påskelammet beskrevet i 2. Mosebok kapittel 12, som stor utstrekning blitt tolket som et symbol på Jesus som offerlam. Det var da en bokstavelig slaktning av lam, som beskyttelse for israelsfolket mot dødsengelen i Egypt. Profeti i Jesaja kapittel 53 vers 7, ”lik et lam som føres bort for å slaktes”.

⁵⁵ <<http://www.catholic.org/encyclopedia/>> *The Catholic Encyclopedia* er en digitalisering av et 15-binds verk som kom ut mellom 1907 og 1912, som presenterer den katolske lære, og historie. Den er en del av nettsiden *Catholic Online*, der det står følgende om oppslagsverket: ”Designed to present its readers with the full body of Catholic teaching, the Encyclopedia contains not only precise statements of what the Church has defined, but also an impartial record of different views of acknowledged authority on all disputed questions, national, political or factional”. Det er altså et verk som presenterer den katolske kirkes teologi, og dermed også ideologi.

The name Agnus Dei has been given to certain discs of wax impressed with the figure of a lamb and blessed at stated seasons by the Pope. They are sometimes round, sometimes oval in diameter. The lamb usually bears a cross or flag, while figures of saints or the name and arms of the Pope are also commonly impressed on the reverse. These Agnus Deis may be worn suspended round the neck, or they may be preserved as objects of devotion. In virtue of the consecration they receive, they are regarded, like holy water, blessed palms, etc., as "Sacramentals".⁵⁶

I *TCE* beskrives formen, men i like stor grad funksjonen: de er sakramentalier, *objects of devotion*. Sakramentalier er rituelle handlinger og/eller gjenstander som ikke er teologisk begrunnet, men som blir velsignet av geistlige, og som så blir delt ut og oppfordret til bruk (Muir 2005, s. 310). De har altså kirkelig opphav, men brukes også utenfor kirkerommet. I *TCE* fortelles det at bruken av Agnus Dei først nevnes i kilder fra 800-tallet. Den eldste bevarte gjenstanden dateres til siste halvdel av 1300-tallet. Disse ble laget i Roma. Skaare (1995a, s. 272) skriver at paven hadde eneretten til å vigsle og utgi disse Agnus-Dei medaljongene etter 1471. Bruken av sakramentalier er kjent fra hele det katolske området, i både eldre og nyere tid. Folkloristen Patricia Lysaght (1994, s. 197) skriver om bruk av Agnus Dei i 1800- og 1900-tallets Irland. Ifølge Lysaght er Agnus Dei et anerkjent objekt i katolsk fromhetsliv, og et spesielt virkningsfullt sakramentalium. Hun beskriver dem som "(...) aids to nourish a more personal spirituality" (Lysaght 1994, s. 193). Disse har blitt brukt, og brukes fortsatt, som en del av privat religiøs praksis. Agnus Dei deles fortsatt ut som et sakramentalium i den katolske kirke.⁵⁷

Sakramentaliene er en del av aktive handlinger. Rituell velsignelse av gjenstander i kirken, som Agnus Dei, kan ses som "produksjon" av sakramentalier, og som materialiseringer av åndelig virkningskraft i det jordiske. Det legges med andre ord meningsinnhold i materielle former gjennom de rituelle handlingene, fordi det tenkes at åndelig virkningskraft overføres til gjenstandene. Denne sammenhengen mellom menneskelige aktører og materielle gjenstander vil jeg beskrive som et eksempel på objektiveringsprosesser. Gjennom forbindelsen til kirken blir sakramentaliene tillagt virkningskraft også utenfor kirkerommet. Samspillet som oppstår mellom materialiteten og betydningsinnholdet tillegger gjenstandene sin funksjon som sakramentalier, og sin betydning, nemlig beskyttende virkningskraft.

⁵⁶ *Catholic Online* <<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=322>>

⁵⁷ I *TCE* forklares det at voksen nå gjøres klar av munk, og så velsignes av paven i påsken, fulgt av distribusjon til kardinaler og biskoper. Dette foregår vanligvis kun hvert syvende år.

4.1.1 Beskyttende virkningskraft

Hva skulle så Agnus Dei som sakramentalium beskytte mot? Keith Thomas skriver om bruken i England på 1500- og 1600-tallet: “This [Agnus Dei] was intended to serve as a defence against the assaults of the Devil and as a preservative against thunder, lightning, fire, drowning, death in child-bed and similar dangers” (Thomas 1991 s. 33). Agnus Dei som sakramentalium ble altså tillagt beskyttende virkningskraft mot både jordiske og overnaturlige farer. I *TCE* forklares symbolikken og bruksområdene slik:

As in the paschal candle, the wax typifies the virgin flesh of Christ, the cross associated with the lamb suggests the idea of a victim offered in sacrifice, and as the blood of the paschal lamb of old protected each household from the destroying angel, so the purpose of these consecrated medallions is to protect those who wear or possess them from all malign influences. In the prayers of blessing, special mention is made of the perils from storm and pestilence, from fire and flood, and also of the dangers to which women are exposed in childbirth.⁵⁸

Thomas beskriver de samme farene sakramentaliet var beskyttelse mot som i *TCE*. De blir båret som beskyttelse mot alle typer ondartet innflytelse, mot farer av både naturlig og overnaturlig art, mot åndelige krefter, naturfenomener og utsatte perioder som svangerskap. Førstnevnte skriver om Agnus Dei i et historisk perspektiv, mens sitatet over gjengir en definisjon som fremdeles brukes i den katolske kirke. Form, funksjon og betydning har altså holdt seg over tid, som en del av katolsk tradisjon og praksis. Betydningen gjenstanden tillegges understrekes ved at det videre fortelles i *TCE* at det har blitt lagt ned strenge forbud mot produksjon av forfalskninger. Kun Agnus Dei som har blitt velsignet av geistlige er gyldige som sakramentalier. Som sakramentalium har altså Agnus Dei blitt ansett, og anses fortsatt, som en gjenstand tillagt virkningskraft, som virker beskyttende for bæreren. Ut fra beskrivelsen i *TCE* er dette både et symbol på meningsinnhold utover seg selv, og en gjenstand tillagt reell virkningskraft. Det trekkes i sitatet over en forbindelse mellom påskelammet beskrevet 2. Mosebok, som bilde på Jesus som offerlam, og en materialisering av denne symbolikken i Agnus Dei som sakramentalium. Voksen viser til Jesu legeme, og lammet er et symbol på Jesu død på korset. Symbolikken knyttes slik også til de materielle komponentene i ett av kirkens sentrale sakramenter, nemlig nattverden: brød og vin som Jesu legeme og blod. Sammenhengen mellom virkningskraften tillagt nattverden, som sakrament, og virkningskraften i sakramentalier vil jeg gå nærmere inn på i neste kapittel.

⁵⁸ *Catholic Online* <<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=322>>

Sakramentalier og relikvier

Fossberg (1991, s. 29) skriver at Agnus Dei ble båret “som relikvie”. Det er en plausibel forklaring, men det er som jeg her har forklart mer presist å si at de er sakramentalier. Både relikvier og sakramentalier har forbindelser til kirken, og lignende funksjoner, ved at de bæres for beskyttelse og velsignelse. Relikvier kan være en levning av en helgen, eller en gjenstand som en annen måte er forbundet med en helgen. Levningene blir ansett å ha personens hellighet bevart etter døden. Det er dermed de materielle levningene i seg selv som regnes som virkningskraftens kilde, fordi de har vært en del av en hellig person. Ut fra mitt analyseperspektiv kan relikvier betegnes som lignende materialiseringer som sakramentalier, men med en sentral forskjell: relikviens funksjon og betydning er uløselig knyttet til formen, mens sakramentaliene tillegges sin funksjon og betydning gjennom velsignelsen. Det er altså en forskjell i hvordan gjenstandene tillegges virkningskraft. Det er ikke nok med formen for at gjenstander skal regnes som sakramentalier: de må fylles med mening. Det er den rituelle handlingen som er det sentrale, som overfører virkningskraft fra det åndelige til gjenstanden. At relikvier og sakramentalier begge er gjenstandstyper tillagt virkningskraft, som materialiserer lignende meningsinnhold er forklaringer på at de kan blandes sammen. Forstått ut fra teorien jeg her benytter, ligger forskjellen i at sammenhengen mellom materiale, funksjon og betydning er essensiell i relikvier, mens den er arbitrær i sakramentalier.⁵⁹ Videre vil jeg gå inn på flere slike gjenstander som er lignende materialiseringer, men som har større betydningsforskjeller enn de som her er presentert mellom sakramentalier og relikvier.

Brakteater og amuletter

Både Rikard Berge, Keith Thomas og Kolbjørn Skaare bruker *amulett* om Agnus Dei. Berge (1997, s. 276-278) mener at Agnus Dei som sakramentalium kan ha vært et mellomledd mellom brudedalere og brakteater. En *brakteat* er en liten, tynn mynt laget av sølv, stemplet med et motiv kun på den ene siden. De eldste nordiske brakteatene er datert til 400-tallet. Disse ble ifølge Berge (1997, s. 275) brukt som hengepenninger.⁶⁰ Videre skriver han at både brudgoms kors og Agnus Dei i “bondebruk” antakelig kan ha hatt samme funksjon som brakteatene: “til amulett- eller trolldomsbruk”. De før-kristne (“hedenske”) symbolene på

⁵⁹ Det skal imidlertid påpekes at det i *TCE* nevner en spesiell form for Agnus Dei som lages av voks blandet med aske som antas å komme fra levninger etter martyrer (“Martyr’s Paste”). Disse trenger ingen spesiell velsignelse for å anses som virksomme. *Catholic Online* <<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=322>>

⁶⁰ Brakteater ble brukt som myntenhet i Norge fra rundt år 1100. De siste brakteatene ble preget på 1500-tallet. *Norsk Mynt i 1000 år* <<http://www.dokpro.uio.no/umk/nominal/brakteat.html>>

disse ble ifølge Berge (1997, s. 278-281) avløst av kristne symboler, særlig lammet med korsfanen og andre bibelske motiv. Svensson (1978, s. 29) stiller også spørsmålet om Agnus Dei kan være den “(...) förmedlande länken mellan fontidens brakteater och den folkliga dräktsilvrets runda hängsmycken”. Skaare (1995a, s. 272) påpeker at mynter brukt som amuletter “(...) er en skikk utbredt til alle tider og i alle land der mynt har eksistert”. Samtidig understreker han at det er vanskelig å vite om mynter med hull i kun har vært til pyrd, eller om de også har blitt tillagt vernekraft som amulett. I *The Catholic Encyclopedia* står det at opphavet til Agnus Dei er ukjent, men også her settes det i sammenheng med eldre tiders amuletter:

The origin of Agnus Deis is a matter of much obscurity. Recent authorities lay stress upon the lack of evidence for their existence before the ninth century. But it seems probable that they had their beginning in some pagan usage of charms and amulets, from which the ruder populace were weaned by the enjoyment of this Christian substitute blessed by prayer. The early history of Catholic ceremonial affords numerous parallels for this Christianizing of pagan rites. It is not disputed that the Agnus Deis originated in Rome. If so, we may probably trace the custom back to the final overthrow of Paganism in that city, say the fifth century. We know that when we first hear of them (c. 820) they were made of the remnants of the preceding year's paschal candle.⁶¹

Det anses altså som en mulighet at opphavet til sakramentalier kan ha vært amuletter, som ble velsignet så de kunne brukes av kristne. Robert Scribner (1993, s. 479) nevner at velsignelsen av sakramentalier dels kan ha kommet av kristningsforsøk av hedenske amuletter ved konverteringen av ikke-kristne folk, der eksorsisme skulle drive ut demoniske kreftene, så kristne trygt kunne bruke gjenstandene.

I disse beskrivelsene trekkes det lange historiske linjer og forbindelser mellom forskjellige gjenstander som tillegges samme funksjon. Om det er riktig å trekke en slik utviklingslinje fra “hedenske” amuletter til Agnus Dei som sakramentalium er usikkert, men det finnes mange antakelser fra forskere innen ulike felt, og fra den katolske kirke. Slike argumenter kan anvendes for begrunne en tradisjons alder og betydning. Forskjellige gjenstander sidestilles muligens litt for enkelt, og hoppet fra en funksjon til en annen trekkes uten at det problematiseres i stor grad. Hos Berge og i *TCE* sies det ikke noe om i hvilke sammenhenger amulettene ble brukt i, eller hva disse skulle beskytte mot, men bare at de kan ha vært forbilder for sakramentalier og brudedalere. Edward Muir har et litt annet syn på opphavet til sakramentaliene enn i amuletter:

⁶¹ *Catholic Online* <<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=322>> Kursivering tillagt.

Although some historians have been tempted to see the magical elements in the sacramentals as survivals of paganism, this seems unlikely since the rationale for the power of these gestures and objects is clearly derived from the liturgy itself. It would be better to see them as lay forms of clerical Christianity, practices that may not have always been properly understood but were quasi-legitimate appropriations of official practices that served the needs of common people. This lay attitude toward the sacraments and the sacramentals might be called “crypto-materialism”, a belief that the sacred could be made manifest in ordinary objects when certain ritual words were spoken or ritual actions performed (Muir 2005, s. 164-165).

Som Muir påpeker, er det best kildebelegg for å si at rasjonaliteten i sakramentalienes virkningskraft kommer fra kirken. Det som gjør gjenstander som Agnus Dei til sakramentalier er jo nettopp den kirkelige velsignelsen. Sakramentalier er innstiftet av kirken, og har en bestemt funksjon og betydning innen denne konteksten. I de overnevnte forklaringene trekkes det forbindelseslinjer mellom amuletter og Agnus Dei fordi de minner om hverandre i form, og fordi de har hatt samme funksjon. Brakteater og andre former for amuletter kan betraktes gjenstander som materialiserer det samme som Agnus Dei/brudedaler: det er smykker brukt for beskyttelse. Selv om funksjonen kan ligne, vil jeg påpeke at en dermed ikke kan si at samme *betydning* har blitt tillagt i slike myntamuletter som i sakramentalier. Dette er å trekke linjer til “hedensk” praksis, altså tro på virkningskraft som strekker seg utover kristen tradisjon og tro på det åndeliges virkning i det jordiske. Det er dermed en større forskjell mellom disse to gjenstandstypene enn mellom relikvier og sakramentalier. Sakramentalier og relikvier er begge innenfor det Muir kaller “lay forms of clerical Christianity”, mens amuletter ikke har samme tilknytning til kirken. Jeg vil påpeke at et for ensidig fokus på formen og funksjonen, uten å kontekstualisere gjenstandene kan lede til at betydningen i gjenstandene misforstås. Dette er et eksempel på hvorfor det er viktig å ta med både form, funksjon *og* betydning i analysen av materiell kultur, og å studere samspillet mellom de materielle og menneskelige aktørene i en bestemt kontekst. Videre vil jeg undersøke bruken av Agnus Dei/brudedaler i Norge, først ut fra de materielle, så ut fra de skriftlige kildene mine.

4.2 Agnus Dei/brudedaler i Norge

4.2.1 Ulike kategorier av brudedalere

Jeg vil her gå nærmere inn på de tre første underkategoriene av brudedalere, som ble presentert i 3.1.3. Jeg fremhever her gjenstander som er hensiktsmessige å knytte til analysen i dette kapittelet, og der studiene mine har ført til utfyllende informasjon. Den siste kategorien, altså “Brudedaler med filigransutsmykning/offerdåser” går jeg av disse årsakene

ikke nærmere inn på. Denne delen kan fremstå noe teknisk, med beskrivelser av brudedalernes materiale og motiv. Brudedalene jeg har studert ved Norsk Folkemuseum er markert med dato for studiebesøket (14.08.13, 05.12.13 og 03.09.14). Jeg baserer beskrivelsene på informasjon fra DM der det ikke står en slik dato i parentes bak inventarnummeret.

Agnus Dei med rom

Brudedaleren som ligner mest på Agnus Dei i den katolske tradisjonen er NF.1999.3351 (Figur 2, studert 14.08.13). I DigitaltMuseum er denne gjenstanden registrert som “Brudedaler med lenke”, med Agnus Dei som alternativt navn. Jorunn Fossberg har avbildet medaljongen i *Draktsølv* (1991, s. 29) under nummeret NM 57.336. Hun skriver: “Dette er ingen vanlig mynt, men en medalje med Kristus-symboler på begge sider. Den dateres til ca. 1500. Hengeløvet i midten kan være satt på senere, men kan også godt være opprinnelig”. Aagot Noss (1985, s. 50) har avbildet samme gjenstand i *Draktsølv fra Den norske samlinga, Nordiska museet*, under nummeret Nm 51.326. Her skriver hun at den trolig er laget rundt 1600. Dateringen er som en forstår usikker. Den er ikke datert i DM, men det er rimelig å anta at den er en av de eldste i samlingen. Dette kan begrunnes i motivet, samt i Fossbergs og Noss’ dateringer. Formen og motivet samsvarer med kildebeskrivelsene av Agnus Dei i katolsk tradisjon, fordi den har et rom, og Gud lam som motiv.

Dette er den eneste brudedaleren jeg har studert som har Guds lam som motiv, og der navnet Agnus Dei er skrevet på. Samtidig er den festet i et panserkjede og har tre løv, som de fleste andre brudedalene jeg har sett på. Utformingen, motivet og betegnelsene knytter gjenstanden til bruk som sakramentalium. Om funksjonene har blitt kombinert, eller om det har skjedd en meningsforskyvning ved en omdefinering av gjenstandens funksjon og betydning over tid og med en geografisk forflytning er vanskelig å si. Det kan ha blitt gjort endringer i utformingen fra den opprinnelige gjenstanden. Som Fossberg skriver, kan løvene være satt på senere. Gjenstanden kan dermed gjennom sitt “livsløp” ha gått fra én funksjon til en annen, med både kontinuitet og endring i form og betydning, avhengig av de menneskelige aktørene som har tillagt gjenstanden mening.

Brudedalere av medaljonger

Norsk Folkemuseum har ti brudedalere laget av medaljonger.⁶² Seks av motivene på disse er en mann og en kvinne, flere har også bibelske motiv, de to motivtypene kan også kombineres på samme gjenstand. Figur 7 viser en brudedaler (studert 05.12.13) som er produsert i 1635 (årstallet står i romertall: MDCXXV). Dette er den eldste daterte brudedaleren i Norsk Folkemuseums samling.⁶³ Den består av en stor, forgylt medaljong i sølv, med tre skålformede løv, som er forgylt på fremsiden. Motivet på fremsiden er Jesusbarnet som får gaver av de tre vise menn. På baksiden er motivet Jesusbarnet med glorie. På begge sider er det en lang tysk omskrift. Den er vanskelig å tyde, men meningen har med å gjøre at Jesusbarnet ble skjenket gaver (myrra), en bønn om Jesu beskyttelse i det nye året, og at Jesu ord gir beskyttelse. Teksten bekrefter altså motivet. At det står en bønn om beskyttelse kan være en indikasjon om at dette har vært betydningen lagt i medaljongen. Dateringen plasserer brudedaleren til nesten nøyaktig 100 år etter reformasjonen. Dette styrker antakelsen om at brudedalere og andre typer medaljonger har blitt brukt som beskyttende gjenstander også i reformerte områder. Det skal imidlertid påpekes at den tyske omskriften henviser til at Jesu *ord* gir beskyttelse. Det er ikke nødvendigvis gjenstanden i seg selv som har blitt tillagt beskyttende virkningskraft, den kan ha hatt funksjon som en påminnelse om å be om beskyttelse og å lese Jesu ord. I NFL fortelles det om en slik bokstavelig forståelse av beskyttelse i Guds ord: en skulle si passasjer fra Bibelen, eller skrive ned bibelvers og bære dem som beskyttelse mot huldre (NFL 55:1944, s. 17, 56).

Endringer i forståelsen av og diskusjoner om virkningsfulle gjenstander hos katolikker og protestanter vil diskuteres i neste kapittel. Jeg vil her videre påpeke at dette er en brudedaler der en gjenstand kombineres med en henvisning til å be om beskyttelse, og at dette kunne finnes i Jesu ord. Lignende kombinasjoner av ord og gjenstander omtales i NFL. For eksempel kunne både stål og gudsord bli lagt i senga til mor og barn, som beskyttelse mot “trollskap” (NFL 79:1957, s. 60). Dette viser at vernemidler både kunne være ord, tekst og gjenstander, som hadde tilknytning til kristne trosforestillinger, som beskyttelse mot underjordiske. Ut fra disse eksemplene ser det ut til at disse tre formene for vernemidler kan ha blitt kombinert, som materialiseringer av samme betydningsinnhold i ulike former, men til

⁶² Som nevnt i kapittel 3 bruker jeg her *medaljonger* for å skille underkategorien av brudedalere som er laget av medaljonger med slike motiv fra underkategorien som består av brudedalere laget av pengemynter.

⁶³ Den eneste medaljongen som er datert bortsett fra dette er fra 1773 (NF.1993-0978), som består av en medaljong, og to pengemynter *DigitaltMuseum* <http://digitaltmuseum.no/things/brudedaler/NF/NF.1993-0978?query=NF.1993-0978+&search_context=1&count=1&pos=0>

samme funksjon. Det er verdt å bemerke at dette kan ha vært en *livsmedalje*. Dette var medaljer som ble brukt av det tyske borgerskapet som gave ved livsoverganger (fødsel, dåp, bryllup og gravferd) (Nordbø 1982, i Noss 2003, s. 58). Gjenstanden kan ha hatt en slik funksjon i Tyskland før den har blitt brukt som brudedaler i Norge. Betegnelsen og hvor gjenstanden har blitt brukt kan ha endret seg, men i begge tilfeller kan medaljongen ha vært knyttet til samme livsovergang, bryllup, og antakelig som beskyttende gjenstand. Dette kan ha blitt forstått bokstavelig, eller som påminnelser som leder oppmerksomheten mot Jesu ord.

Figur 8 viser en brudedaler (studert 14.08.13) i forgylt sølv. Selv om gjenstanden er betegnet både som brudedaler og Agnus Dei, skiller den seg ut fra de andre gjenstandene betegnet som dette. Den ligner ikke en mynt slik som de andre brudedalerne, fordi den kun har et motiv på fremsiden. Det er en stor medaljong uten kjede, men heller en slags hempe på baksiden. I DM står det at den har vært registret som “brudedaler med lenke” i eldre museumsprotokoller. Den har derfor sannsynligvis vært festet i et kjede tidligere. Motivet er en kronet Maria som sitter på en trone, med Jesusbarnet på fanget. Omskriften er: AVE MARIA GRACIA PLENA DOMINUS TECUM (“Hill Maria, full av nåde, Herren er med deg”). Som med den forrige omtalte brudedaleren er det også her sammenheng mellom tekst og motiv. Fossberg (1991, s. 29-30) setter bruk av Maria som motiv på spenner og maljer, og bruk av “hellige bokstaver” som A og M (for Ave Maria), i forbindelse med middelalderens Mariadyrkelse. Hun setter dette inn i den større kategorien *religiøse figurgrupper* med helgener. Svensson (1978, s. 49) skriver at Maria med barnet har vært et vanlig motiv på halsspenner. Han beskriver det også som et helgenbilde, som ikke bara har vært dekorativt, men “nødhjelpere” en tydde til i vanskelige situasjoner. “Dessa spännen är alltså minnen från katolsk tid och har sitt upphov i senmedeltidens guldsmedskonst” (Svensson 1978, s. 88). Ut fra hva disse to forskerne kan fortelle, er det sannsynlig at denne gjenstanden er fra før reformasjonen (1536/37), om den er produsert i Norge, og motivet antyder at gjenstanden kan ha blitt brukt som beskyttelse. Det er den eneste brudedaleren i Norsk Folkemuseums samling som har Maria som motiv. Det er imidlertid flere brudedalere som har direkte henvisninger til kristen tro, enten ved tekst som er bibelreferanser, eller ved motivet. Som de to brudedalerne jeg her har presentert viser, kan motivet og teksten ha samme meningsinnhold, som skriftlige og billedlige uttrykk.

Flere brudedalere med mann og kvinne som motiv har en omskrift som henviser til Markus kapittel 10 vers 9: “Det Gud har sammenføyd skal ikke mennesker skille”. Denne setningen står også i Matteus 19,6. Dette bibelverset handler om foreningen av mann og kvinne i

ekteskap. På to av brudedalerne med en mann og en kvinne som motiv står det en person med glorie mellom personene. Jeg går ut fra at motiv og tekst står i sammenheng med hverandre. På denne måten henviser disse motivene direkte til bryllup, både gjennom tekst og motiv. På NF.1945-0111 (Figur 3, studert 05.12.13) er omskriften på latin: NEMO NOS NISI MORS SEPRAET. På NF.1924-0823 er det også en latinsk omskrift, men i en annen formulering: QUDS DEUS CONNEXIT HOMO NON SEPARET. På NF.1915-1425 er omskriften på tysk. Teksten er vanskelige å lese, men bokstavene som er synlig lyder: WAS GOTT ZUZAMEN FUGET. Motivet på baksidenn av to brudedalerne har både en henvisning til bryllup og til en historie fra Bibelen (Johannes kapittel 2, vers 1-11), der Jesus gjør vann til vin i bryllupet i Kanaan. Omskriften rundt motivet bekrefter dette. Den er på tysk på begge brudedalerne, men med ulik stavelse. På NF.1915-1425 står det: IESUS CHRISTUS MACH(T?) W(A?)SSER ZU WEIN IN (?)ANA GALIL(I?)A (noen bokstaver er vanskelige å tyde), og på NF.1924-0823 står det: I JESUS CHRISTUS MA HET WAS SER Z WEIN INCANAGAL IO II (“Jesus Kristus gjør vann til vin i Kanaan Galilea”).

Brudedalerne jeg til nå har gått gjennom har enten et motiv som henviser direkte til kristen tro, eller som kombinerer et motiv med en bibelreferanse og referanse til bryllup. Jeg antar at disse medaljongene er eldre enn brudedalerne laget av pengemynter eller med filigransutsmykning. Ifølge Noss (1991, s. 213) er brudedalerne med bilde av Guds lam og andre bibelmotiv den eldste gruppen. Flere av disse er sannsynligvis ikke produsert i Norge. Dette kan begrunnes i at teksten er tysk og latin.⁶⁴ Latin ble brukt på danske pengemynter, og sier ikke nødvendigvis noe om hvor gjenstanden er produsert. Den tyske teksten er en mer sikker indikator på at disse gjenstandene er produsert i tysktalende områder. Det er mulig at også brudedalerne med mann og kvinne som motiv, og henvisning til bryllupet i Kanaan først har vært definert som livsmedaljer i Tyskland, før de har blitt brukt som brudedalere i Norge. Dette viser hvordan det som har vært brukt som brudedalere kan ha gått gjennom både endring og kontinuitet i funksjon og betydning, ut fra hvilke kontekst de har vært en del av.

⁶⁴ Noen tyske sølvdalere fra 1600-tallet ligner veldig på disse, særlig på NF.1924-0823. Det er mulig at noen av disse faktisk er tyske pengemynter.



Figur 7: NF.1921-0551. Fremside, bakside. Betegnelse: Brudedaler, Flatlekje (alt. navn –dialekt), Hengesmykke med kjede (alt. navn –betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudedaler, medalje (alt. navn – betegnelse fra katalogkort). Produksjon: 1635. Aksesjon: 1921 (Deponert til Norsk Folkemuseum).



Figur 8: NF.1994-0233. Fremside, bakside. Betegnelse: Brudedaler, Agnus Dei (alt. navn, betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Bruredalar med lenke (alt. navn – betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller). Brukssted: Oslo (fylke), Oslo. Aksesjon: 1984 (deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska Museet, innkjøpt av Nordiska Museet i 1886). Innskrift: : AVE MARIA GRACIA PLENA DOMINUSTECUM. Materiale: sølv.

Brudedalere av pengemynter

Noen brudedalere er satt sammen av både medaljonger og pengemynter, men i de fleste tilfeller består de enten av medaljonger med motiv som beskrevet i det foregående, eller av pengemynter. Norsk Folkemuseum har 21 brudedalere laget av pengemynter i sin samling. Dette er underkategorien med flest bevarte gjenstander. Berge (1997), Noss (1991) og Fossberg (1991) er enige om at dette er den vanligste formen for brudedalere. Ordet brudedalere beskriver både materialet gjenstanden er laget av og hvem som har brukt den: det er en *daler*, altså av en pengemynt, brukt av bruden. *Riksdaler* ble innført som hovedmynt i Danmark-Norge midt på 1500-tallet. Dette var mynter laget av sølv. Brudedalere som betegnelse på gjenstanden kom derfor sannsynligvis i bruk på 1500-tallet, og kan neppe være særlig mye eldre enn dette.⁶⁵ Alle gjenstandene i Norsk Folkemuseums samling har denne betegnelsen, selv om utformingen av hva slags metall som er brukt varierer. Skaare (1995a, s. 269, 272) skriver at i mange norske dialekter står ordene *daler* og *penning* for *mynt* i sin alminnelighet, ikke som valørbetegnelser. De kan være betegnelser på smykker laget av mynter, men beskriver ikke nødvendigvis hva slags mynt som er brukt. Det kan også beskrive brudedalere laget av medaljonger. For de fleste brudedalene spesifiseres det i DM at de er laget av sølv, men i noen tilfeller står det bare "metall". Sølv var det dominerende verdimetallet i det dansk-norske pengesystemet frem til 1800-tallet, også for småmynter (som etter hvert mer og mer ble erstatter av kobber) (Skaare 1995a, s. 134, 268). Selv om det ikke står spesifisert som materiale, er det derfor rimelig å anta at brudedalene laget av pengemynter er av sølv.

Figur 9 viser en brudedalere (studert 14.08.13) laget av en mynt som er forgyllt på fremsiden. Den har ett forgyllt, skålformet løv, og et anheng som tyder på at det har vært ett løv til festet i den. Mynten har en tysk omskrift på fremsiden: ALLES MIT BEDACHT ANNO 1640. Omskriften på baksiden er: AUGUS HERTZOG ZXU BRU LU. Den har vært brukt i Tokke, Telemark. Gjenstanden er datert til 1640, antakeligvis ut fra årstallet i omskriften. Årstallet på mynten er som nevnt i kapittel 3 ikke nødvendigvis (eller sannsynligvis) sammenfallende med når den ble gjort om til en brudedalere. Jeg trodde først at dette var en medaljong, men fant etter nærmere undersøkelser ut at dette er en *taler*, en tysk daler. Eldre og utenlandske

⁶⁵ Daler som pengevalør kom på slutten av 1400-tallet i Europa. Før produksjonen startet her til lands, var dalermynnt av østerriksk, tysk og nederlandsk opprinnelse i utstrakt bruk i Danmark-Norge. *Norsk Mynt i 1000 år* <<http://www.dokpro.uio.no/umk/nominal/daler.html>> Speciedaleren var den internasjonalt dominerende dalerverdien, og utgangspunktet for myntvalørene i Danmark-Norge fra Christian III's myntordning av 1541, frem til 1873 (Skaare 1995, s. 134).

mynter ble ifølge Sigurd Svensson (1987, s. 2) bevart lenge blant bondebefolkningen, og gjort om til smykker når de ikke lenger var gangbare. Han skriver at dette var vanlig i alle de skandinaviske landene. Utenlandske sølvmynter var utbredt som betalingsmiddel i Danmark-Norge, og verdien gikk etter vekt (Holst 1936, s. 94). Numismatikeren Bjørn Rønning (1986, s. 29) skriver at flertallet av bergverksmennene ved Kongsberg sølvverk var tyske rundt 1640. En mulighet er at denne mynten har kommet til Telemarksregionen med de tyske bergmennene, og etter hvert gjort om til en brudedaler. De materielle komponentene en brudedaler er satt sammen av kan, som denne gjenstanden viser, ha hatt et langt ”livsløp” og utfyllt flere funksjoner til ulike tider og steder.

Den eldste daterte brudedaleren er altså laget av en tysk mynt, men de fleste er laget av Dansk-Norske pengemynter.⁶⁶ Fem av disse er daterte i DM, til: 1693 (NF.1921-0607), 1716 (NF.1915-1428), 1732 (NF.1921-0565), 1733 (NF.1898-0333) (NF.1921-0565) og 1852 (NF.1951-1117). Av de udaterte brudedalene har jeg identifisert bruk av pengemynter med kongemonogrammene CIV, FIII, CV, FIV, CVI og CVII. Dette vil si at brudedalere har blitt laget av pengemynter fra myntherrer med regjeringstid mellom fra 1588 og frem mot 1800-tallet. I flere tilfeller er en brudedaler satt sammen av flere mynter av ulik størrelse og verdi, noen også fra ulike tider. Som nevnt i kapittel 3 forteller årstallet om den tidligst mulige bruken av pengemynten, men ikke nødvendigvis når brudedaleren laget av den denne mynten ble produsert. Et eksempel på dette er NF.1951-1117. Medaljongen er laget av en pengemynt fra 1618 (myntherren var Christian IV), og anhengene består av tre små mynter fra Frederik IV (som ble kronet over 50 år etter Christian IVs regjeringstid). Dette er en av få brudedalere med produksjonsstempel, fra 1852. Gjenstanden har altså den nyeste dateringen av alle brudedalene, men har også den eldste pengemynten i samlingen. Over 200 år skiller produksjonen av denne pengemynten og dateringen på brudedaleren den er satt inn i.

⁶⁶ Kun én av brudedalene er laget av svenske mynter (NF.1895-1423), fra Gustav IIIs regjeringstid (1771-1792). Omskriften på advers er: GUSTAVUS III DG REX SVECIAE. Det er også én brudedaler fra unionstiden med Sverige, med pengemynter fra Carl XIV Johan og Oscar I (NF.1914-0035).



Figur 9: NF.1915-1406. Fremside, bakside. Betegnelse: Brudedaler, Brudesmykke (alt. navn – betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudesmykke (alt. navn – betegnelse fra katalogkort). Produksjon: 1640 (Innskr.) Brukssted: Telemark, Tokke, Mo. Aksesjon : 1915 (Deponert fra Universitetets Oldsaksamling). Innskrift: : AUGUSTUS HERTZOG Z XU BRU LU // ALLES MIT BEDACHT ANNO 1640. Materiale: metall



Figur 10: NF.1897-1259. (Fremside, bakside). Betegnelse: Brudedaler, Kjede med mynt (alt. navn – betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Bruradaler (alt. navn – faguttrykk), Kjede med daler (alt. navn – betegnelse fra katalogkort), Kjede, urkjede? (alt. navn – betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Oppland, Vågå, Gudbrandsdalen. Aksesjon :1897 (kjøp). Materiale: sølv.

Figur 10 viser en brudedaler (studert 05.12.13) laget av en forgylt daler, som har vært brukt i Gudbrandsdalen. På avers er det et kongeportrett, av Christian IV, noe som bekreftes av omskriften: CHRISTIANUS:III:D:G:DANI:NORU:REX. Omskriften er videre: REGNA FIRMAT PIETAS (“Fromhet styrker riket”), som var Christian IVs valgspåk (jfr. Skaare 1995b, s. 205). Gjenstanden er udatert som brudedaler, men årstallet mynten er fra (1648) står på revers, sammen med omskriften BENEDICTIO.DOMINI.DIVITES FACIT 1648 PG.⁶⁷ Den latinske omskriften på revers betyr “Herrens velsignelse gjør rik” (Skaare 1995b, s. 205). Setningen sikter til sølvfunn i Sandsvær i 1623, som ble markert med takkegudstjenester i alle norske og danske kirker. Dette sølvfunnet var utgangspunktet for Kongsberg sølvverk. Slike dalerne som denne brudedaleren er laget av ble slått av det norske sølvet som ble utvunnet der.⁶⁸ De fleste brudedalerne laget av pengemynter jeg har studert, har tre eller flere løv festet til seg. Denne skiller seg ut, ved å kun bestå av en forgylt mynt med et feste. Det ser heller ikke ut til at den har hatt løv opprinnelig, da det ikke finnes noen hull i mynten, eller en form rundt mynten, slik som løv er festet i på andre brudedalere laget av pengemynter. Da jeg så på gjenstanden på studiebesøket hadde den ikke et kjede. Et bilde i DM viser imidlertid at den tidligere har vært festet i et panserkjede.

Brudgomsors

Brudgomsors (se Figur 6, s. 33) er en gjenstand som både kan knyttes både til den katolske tradisjonen med å bære med seg relikvier og til norske bondebryllup. Det er bevart få slike, og det skriftlige kildematerialet er mer mangelfullt enn om brudedaler. Noen opplysninger finnes i forskning på draktsølv og om bryllup. Brudgomsors har ifølge etnologen Rigmor Frimannslund (1949, s. 66) vært en skikk som tilsvarer brudens Agnus Dei-kjede. Hodne, Hodne og Grambo (1985, s. 92) skriver at *brudgomsrossen* var et krusifiks i lenke, et smykke som var forbeholdt brudgommen å bære. Denne typen smykkeors har altså vært brukt på tilsvarende måte som Agnus Dei for bruden. Ifølge Fossberg (1991, s. 29-30) var korset vanlig som hengesmykke/amulett før reformasjonen, i likhet med Agnus Dei, og at det ofte hadde plass til en relikvie. Det kan se ut til at brudgomsors er en eldre tradisjon enn bruken av brudedalere i norsk tradisjon. Med funksjonen som relikviegjemme og

⁶⁷ PG er initialene til Peter Grüner, som var myntmester fra 1643-1650 (Skaare 1995b, s. 205).

⁶⁸ Kongsberg by ble grunnlagt og sølvverket opprettet i 1624. De første dalermyntene av norsk sølv ble slått i 1624, i København, og i Norge fra 1628. *Norsk Mynt i 1000 år* <http://www.dokpro.uio.no/umk/myntherr/chriv_hist.html>

tilknytningen til norske bondebryllup dannes det slik i denne gjenstandstypen både forbindelseslinjer til katolsk tradisjon og til norske bryllupstradisjoner.

4.2.2 Skriftlige kilder

NFL, NFS og topografier fra 1700-tallet

Agnus Dei/Agnstei/Angester nevnes tre steder i NFL fra bind 1-99: i bind 15 (1927, *Fra Telemarken: Skik og sagn, M.B. Landstad*), bind 34 (1935, *Menneskelivet i Den Norske Folketro, J.T. Storaker, ved N. Lid*), og bind 64 (1949, *Segn og Tru: Folkeminne frå Møre, M. Bjørndal*). Betegnelsen er altså ikke knyttet til en enkelt dialekt eller landsdel. Landstad og Storaker baserer sine beskrivelser av Agnus Dei på opplysninger i topografier skrevet på 1700-tallet. Gjennom disse beskrivelsene kobles altså de to skriftlige kildetypene mine sammen. Storaker referer til Hans Strøms topografi fra Sunnmøre, der det står:

(...) der er meget brugelig, at en Pige som pyntes til Brud, skal hav en Angstei (Angus Dei = Guds Lam), d. e. en forgyldt Sølvmynt, sædvanligt et Tomarkstykke, forsynet med Øskener hængende i en Kjæde af Sølv om Halsen (Strøm 1762, s. 555, sitert i NFL 34:1935, s. 32-33).

Strøm presiserer her at det er en forgyldt sølvmynt som brukes. Landstads beskrivelser er hentet fra H.J. Willes topografi fra Seljord (1786). Her nevnes Agnus Dei to ganger, som en del av både bruden og brudgommens draktsølv (NFL 15:1927, s. 33, 35). Disse beskrivelsene vil jeg sitere ut fra Wille og gå nærmere inn på i kapittel 6. Landstad referer også til presten J.N. Wilses topografiske beskrivelse av Spydeberg (1779). Her beskrives *Angester* som beskyttelse for barselkoner:

Nogle Barsel-Koner bære indtil de have holdt deres Kirkegang saa kaldte Angester paa brystet i et Band eller Kiede, samme bestaar i en Penge eller særdeles giorte Sølv-Stykker, de hænges endog paa Børn mod Ombytning, de har deres Navn af Agnus Dei og skrive sig fra de Catholske Tiider og da som nu vare Amuleta (Wilse 1779, s. 421, sitert i NFL 34:1935, s. 32).

Beskyttelse for barselkvinner er en av tingene Agnus Dei som sakramentalium spesielt skulle virke for (jfr. Thomas og *TCE*). Det vises her også til bruk av disse som beskyttelse mot ombytting av barn. Utover referansene til topografier i NFL, vil jeg nevne at Erik Pontoppidan skriver om Agnus Dei i sin topografi, *Det første Forsøg paa Norges Naturlige Historie*, bd. 2 (1753):

Denne Prydelses almindelige Navn er her i Egnen Ansti, hvilket nogle ville udlede fra det i Pavedømmets Tiid brugelige Agnus Dei, som da var den vigtigste Ornat, særdeles naar det blev hentet fra Rom og der havde faaet Pavens Benediction [velsignelse], da den der bar saadant lidet Stykke Sølv i Skikkelse af et Lam ansaae det som et sikkert Amuletum mod alt Ont (Pontoppidan 1753, s. 439).

I Wilse og Pontoppidans tekster forklares bakgrunnen til Agnus Dei i katolsk tradisjon, og gjenstanden omtales som amulett, som har blitt tillagt beskyttende virkningskraft for de som bærer gjenstanden på seg. Det er altså ikke bare en antakelse gjort i nyere forskning, men et meningsinnhold som har vært knyttet til gjenstandstypen tilbake til 1700-tallet. Disse forfatterne trekker imidlertid forbindelseslinjer mellom Agnus Dei i katolsk tradisjon, i en kristen kontekst, ikke til før-kristen bruk. Dette bidrar til å belyse den historiske utviklingen av gjenstandstypen, og viser til bruk av gjenstanden i Norge i disse forfatternes samtid. Av beskrivelsene til Landstad og Storaker kommer det frem at brudedaler ble betegnet som Agnus Dei i Norge på 1700-tallet, både på Sunnmøre, i Østfold og i Telemark. Disse forfatterne beskriver altså gjenstandstypen som Agnus Dei, *ikke* som brudedalere, og skriver at disse har blitt brukt både til bryllup og i andre sammenhenger. Gjennom slike beskrivelser av bruk av både navnet og meningsinnholdet er det rimelig å anta forbindelseslinjer i både form, funksjon og betydning mellom den katolske tradisjonen med sakramentalier og bruk av Agnus Dei i Norge også etter reformasjonen. Disse beskrivelsene viser altså hvordan det kan være forbindelseslinjer mellom materialiseringer av sosialt meningsinnhold i gjenstander i ulike kontekster.

Den tredje omtalen av Agnus Dei i NFL er en del av fortellingen “Finn Eiksund og Kristian den 4.” (NFL 64:1949, s. 13-14), og skiller seg ut fra de overnevnte omtalene i folkeminnematerialet. Den finnes som håndskrift i *Segn og Soga frå Møre II* (1938) i NFS. Fortellingen ble fortalt av Ola Berge fra Vartdal, og skrevet ned av folkeminneinnsamlere Martin Bjørndal på 1930-tallet. Bjørndal referer ikke til topografiske opplysninger som Landstad og Storaker, men han har skrevet ned fortellingen slik den ble fortalt av en informant. Her gjengir jeg den delen av fortellingen der Agnus Dei nevnes, transkribert fra overnevnte håndskrift. I korte trekk går fortellingen ut på at Christian IV kommer til Storfjorden på Møre på ett av sine Norgesbesøk. Han går i land i forkledning, og kommer i snakk med bonden Finn Eiksund. Kongen blir med ham hjem på kveldsmat, og avslører etter hvert hvem han er.

Då han tok kappa av seg såg dei at han hadde sers fine klæde únder, og ein diger gúllkross på bringa. Han vilde betale for kveldsmaten, men det var ikkje tale um, sa Finn. Då tok kongen ein nyslegen dalar og gav til minstegjenta i húset. “Det skal dú ha til minde om mig,” sa han. Dalaren vart sidan laga til eit brúdesmykke (angstei) (Agnuús Dei) som enno er på garden (NFS Bjørndal 1938).

Fortellingen knytter sammen sagnformen, kongemakten og en mynt som ble omgjort til brudedaler. Den har navngitte personer og steder. Tidsmessig passer historien inn på 1600-tallet.⁶⁹ Mynten som beskrives stemmer overens med en slik daler som NF.1897-1259 er laget av (Figur 10). Slike dalere ble slått fra 1620-tallet, og hadde et portrett av Christian IV på avers. Det interessante med denne fortellingen er ikke for meg om den er basert på faktiske hendelser eller ikke, men hvordan mynten beskrives som Agnus Dei. Det er i fortellingen en daler som blir gitt av kongen, til minne om ham, som senere ble gjort om til et *brúdesmykke*, med *angstei* og *Agnuús Dei* som navn i parentes. Det som beskrives er altså metall med verdi som en pengemynt som gjøres om til et brudesmykke. Heller ikke her brukes *brudedaler* som betegnelse, selv om det er en daler som omtales, som ble gjort om til et brudesmykke. Dette er den eneste fortellingen av en slik karakter jeg har funnet. Mer utbredt i NFL-utgivelsene er beskrivelser av metall brukt som vernemiddel, som beskyttelse i utsatte situasjoner mot ikke-menneskelige krefter.

4.2.3 Metallets og velsignelsens virkningskraft

I tidligere forskning beskrives bruk av Agnus Dei som beskyttende gjenstand i Norge, slik jeg har vist at også kilder fra 1700-tallet omtaler bruken her til lands. Skaare (1995, s. 272) skriver at Agnus Dei-navnet, ofte heller under navnene Agnestei eller Angster, holdt seg som betegnelse på et hengesmykke med vernende kraft i Norge. Ifølge Fossberg (1991, s. 94) har bruk av både brudedaler og kors vært klare uttrykk for middelalderens religiøse følelser og behov for å beskytte seg. Hun trekker altså linjer bakover i tid, til meningsinnhold i gjenstander før reformasjonen, som har blitt videreført i gjenstander brukt etter 1537. Berge (1997, s. 255) mener at brudedaler og brudgoms kors var forbeholdt bruk under bryllup: “Medan mykje av sylve er haagtidsstas alltid, er brudedalar og brudgoms kross borne berre av brudeparet”. Tidligere i *Norskt Draktsølv* skriver han imidlertid følgende om bruk av vernemidler:

⁶⁹ Christian IV var konge over Danmark-Norge fra 1588 til 1648. Han besøkte Norge flere ganger enn noen annen konge under unionstiden med Danmark. Han var på Vestlandet i 1604, 1607, 1622 og 1641 (Langslet 1997, s. 135, 139, 160).

Ein skal soleis setja sylvsprette i barneline eller saume vigd sylvskilling i reiven, so ikkje tussane byter um. (...) ervesylv eller kyrkesylv ber menneskja paa seg til amulet, brudgoms-kross og agnus dei (...) er borne mot trollmagtir, sylv lækjer sjukdom og vér helsa (Berge 1997, s. 14).

Her brukes Agnus Dei som betegnelse på et vernemiddel som skal beskytte mot overnaturlige farer. Gjenstanden beskrives som en del av en større gruppe, nemlig vernemidler laget av sølv. Brudedalere kommer som jeg har vist i flere varianter, både i utforming og betegnelse, men alle har til felles at de er laget av metall (ofte sølv). Forestillinger om gjenstanden som beskyttende i norsk sammenheng henger sannsynligvis sammen med troen på metall som virkningsfullt. Ifølge folketroen hadde sølv og gull en beskyttende evne i seg selv (Fossberg 1991, s. 60). Skaare (1995a, s. 267) beskriver arvesølv som en sparekapital og en ressurs, ikke bare av økonomisk art. Den overnaturlige kraften som ble tillagt myntene var grunnet i troen på selve metallens virkningskraft. Spesielt hjalp arvesølv mot sykdom og onde makter. I NFL-utgivelsene finnes det tallrike eksempler på at sølv har blitt benyttet som beskyttelse, både i forbindelse med bryllup og i utsatte situasjoner som for udøpte barn, og generelt for å beskytte seg mot hulderfolk.⁷⁰ Metall har blitt anvendt som middel mot sykdommer, og som beskyttelse mot onde krefter. Det har altså blitt tillagt virkningskraft både mot naturlige og overnaturlige problemer. En del steder er det spesifisert at sølv ble benyttet, andre ganger omtales stål eller annet metall.

Amundsen skriver at bruk av stål som vernemiddel har vært utbredt i hele landet. Han påpeker sammenhengen mellom kristne forestillinger og denne praksisen:

Selv om man her hadde å gjøre med noe som ikke hadde påviselig forbindelse med kirkelig adferd eller tro, har man også kunnet forbinde stålbruken med både Guds ord, korsing og "vigsling". For det første indikerer dette at det ikke har vært vanlig innenfor den folkelige tradisjon å gjøre noe klart skille mellom de ulike vernende midler som ble anvendt (...). For det annet tyder mye på at også bruken av stål har vært oppfattet i religiøse kategorier, eller at den ihverfall ikke har stått som uforenlig med anvendelsen av objekter og handlinger med tydelig kirkelig proveniens (Amundsen 1989, s. 139).

Bruken av stål som vernemiddel kan i dette perspektivet ses som folkelig praksis med bakgrunn i trosforestillinger som av aktørene ikke ble oppfattet som motsetninger til kirketro, men som heller har stått i forbindelse med den. Ifølge Berge (1997, s. 14) har sølvsmykker

⁷⁰ Barselkoner skulle ha på seg stål når de gikk ut/stål i senga, og på barnet før dåpen (NFL 16:1927, s. 71, NFL 58:1945, s. 13, NFL 78:1956, s. 18). "Følk sku støtt ha sølv på ein liten unge (...)" (NFL 97:1966, s. 20). Det fortelles om sølv mot bytting, og stål i vogga (NFL 16:1927 s. 71, NFL 19:1929 s. 70, NFL 34:1935 s. 29, NFL 56:1945, s. 74). En sydde inn en skilling/festet en sølje i barneklær (NFL 25:1931, s. 114, NFL 59:1947 s. 88, NFL 65:1950, s. 137, NFL 55:1944, s. 105). Arvesølv mot sykdommer (NFL bind 22 1930, s. 33, bind 55 1944, s. 17).

blitt tillagt beskyttende kraft både gjennom sin tilknytning til kirken og gjennom folkelige forestillinger om metall som vernende i seg selv. I sitatet fra Berge på side 62 skriver han at “kyrkesylv” ble båret på seg som amulett, og at “vigd sylvskilling” ble brukt for å forhindre forbyttning. En annen skikk som viser til bruk av metall som vernemidler og forbindelsen til religiøse kategorier, er å ta med metallgjenstander inn i kirken for å tillegge dem virkningskraft. Svensson (1978, s. 89) skriver at *tiggerkors* eller *ellakors* var en slik gjenstand som var utbredt i Sverige. Dette var runde medaljonger av sølv, som ble båret for beskyttelse mot onde makter og sykdommer. Det tenktes at det fikk sterkere kraft hvis det hadde ligget på alteret i tre søndager under gudstjenesten. Svensson beskriver dette som å støtte seg til noe materielt som “lades” med kraft gjennom den kirkelige tilknytningen. Det er også interessant å merke seg det Svensson bemerker i denne sammenhengen: runde hengesmykker kunne kalles for *kors*. Lignende typer praksis beskrives i NFL, der det blant annet fortelles at arvesølv skulle formes til kors og tas med på gudstjenesten tre søndager på rad, og etter dette skulle det virke mot gikt og rakitt (“den engelske Syge”) (NFL 2:1921, s. 33). Slike kors ble også brukt som vernemiddel mot hulderfriere (NFL bind 13 1926, s. 84). Dette er skikker som både i form og betydning er lignende materialiseringer av meningsinnholdet lagt i Agnus Dei/brudedaler og brudgoms kors: det er runde eller korsformede medaljonger som ble tillagt virkningskraft gjennom tilknytningen til kirken.

Det virker ikke som om velsignelse fra geistlige var nødvendig for at disse vernemidlene skulle få virkningskraft, det holdt å ta med gjenstanden inn i kirken. Ut fra disse skikkene virker det som hele kirkerommet har blitt ansett som et sted der åndelig virkningskraft kunne manifestere seg i det jordiske. Å forme arvesølv til kors vitner om at utformingen av, og alderen til, gjenstandene også kunne bidra til å forsterke dem som beskyttende midler. I slike vernemidler fremkommer sammenhenger mellom metall som et materiale tillagt virkningskraft i seg selv, kirkerommet som et spesielt sted, og bruk av kristendommens mest sentrale symbol, nemlig korset. Det som også fremkommer, er at bruken av metall som vernemidler har vært en del av aktive handlinger, av rituell praksis. Selv om metallet kunne anses som virkningsfullt i seg selv, ble det aktivert i en rolle som vernemiddel ved å tas med inn i kirken, formes som kors, og ved å bæres på seg som beskyttelse.

4.3 Gjenstandstypens likheter og forskjeller

Jeg har her skissert en historisk utvikling av Agnus Dei som sakramentalium, og bruk av Agnus Dei/brudedaler i Norge. Jeg har vist at det er forbindelser mellom Agnus Dei som sakramentalium og Agnus Dei som vernemiddel i Norge, men at det også er variasjoner i form, funksjon, og hvordan disse gjenstandene har blitt tillagt virkningskraft. På den ene siden har meningsinnhold, og i en del tilfeller utformingen av medaljongene endret seg, mens på den andre siden har navn og betydning blitt videreført. Det er ikke snakk om en stegvis utvikling fra en gjenstand til en annen som har avløst hverandre, men dels parallelle tradisjoner, med variasjoner ut fra hvor gjenstandene har blitt brukt, og av hvilke menneskelige aktører. Sølvsmykker betegnet som Agnus Dei og/eller brudedaler kan materialisere flere sosiale betydninger, gjennom objektiveringsprosesser av forskjellig art.

Gjennomgangen viser at Agnus Dei/brudedalere disse har forbindelse til en større gjenstandsgruppe av beskyttende gjenstander, i norsk sammenheng først og fremst til bruk av metall som vernemiddel. Betydningen er knyttet til betegnelsen og spesifikke formen, men også til materialet gjenstandene er laget av. Når det gjelder sakramentaliene, er det den velsignende handlingen som fyller formen med mening. Det er en direkte sammenheng mellom kirken og gjenstanden og det er den religiøse tilknytningen som gir objektet sin form og funksjon. I bruken av gjenstandstypen i Norge kan også metallet ha vært kilden til at gjenstanden ble tillagt virkningskraft. Samtidig kan metallens tilknytning til kirken være av betydning. Gjenstandene er bærere av mening, men gjenstanden er som dette viser også mening i seg selv. Gjenstandstypen har ikke nødvendigvis enten hatt tilknytning til kirken eller til trosforestillinger utenfor offisiell tro, forstått som motstridende forestillinger, dette har heller vært meningaspekter som har hatt sammenheng. At både kirkelig velsignelse og materialet i seg selv kan ha vært kilden til gjenstandens virkningskraft, viser hvordan ulike sosiale forestillinger kan materialiseres i samme gjenstandstype. Hvordan dette har blitt kategorisert, som en del av eller utenfor offisiell tro har variert med hvilke kontekst de har vært en del av, gjennom tiden, og i ulike områder. Dette vil jeg diskutere i det følgende kapitlet.

5 Religionens materialitet

Her vil jeg ta utgangspunkt i det jeg kaller *materialitetsdebatten* mellom den katolske kirke og protestantiske reformatorer. Med dette begrepet vil jeg betegne historiske debatter om hvordan forbindelsen mellom det jordiske og åndelige skulle forstås i de to hovedretningene av kristne kirke etter reformasjonen. Hensikten med dette er å undersøke hvordan gjenstander har blitt tillagt virkningskraft gjennom ritualisert handling, altså gjennom i objektiveringsprosesser mellom mennesker og gjenstander. Kirkelige ritualer forsvant ikke i reformerte områder, men det ble satt spørsmålsteget ved deres virkning (Muir 2005, s. 160). Jeg vil for det første se på hvordan virkningskraft har vært forstått som et historisk, teologisk spørsmål. Den historiske forståelsen av virkningskraft vil mer konkret knyttes til diskusjoner om hvorvidt sakramentene, utført av prestene, formidlet virkningskraft fra det åndelige til det jordiske, eller om sakramentene burde forstås som symboler som viser til en åndelig dimensjon, men som ikke har en direkte forbindelse til den. Edward Muir (2005, s. 149) påpeker at ingen annen splid var så sentral for endringen i det kristne rituelle systemet som debattene rundt nattverden. Jeg vil derfor bruke kjernesporsmål i nattverdsdebatten som utgangspunkt for å belyse forskjellige syn på dette.

For det andre vil jeg bruke virkningskraft som teoretisk begrep, for å vise hvordan bruk og forståelse av gjenstander har hatt virkningskraft ved å påvirke holdninger og handlinger.⁷¹ Reformasjonen medførte ikke bare teoretisk debatter mellom utdannede prester, den endret også den rituelle opplevelsen for den øvrige befolkningen (jfr. Muir 2005, s. 202). Hensikten med å gå inn på denne debatten er videre å vise hvordan dette fikk praktiske konsekvenser for kategoriseringen av hva som ble regnet som offisiell tro og overtro, som innebar endringer i forståelsen av religionens materialitet. Endringene i teologien påvirket altså den kulturelle konteksten rundt bruken av Agnus Dei/brudedaler, fra sakramentalier som en del av kirkelige ritualer, til å defineres utenfor kirkelig praksis i reformerte områder. Som jeg viste i forrige kapittel, har meningsinnholdet i gjenstandstypen som vernemiddel fortsatt vært en del av folkelig religiøsitet i Norge. Først vil jeg ha et perspektiv på Europa generelt, på kirke og folk fra senmiddelalderen til rundt reformasjonen, så vil jeg se på kirkelig og folkelig forståelse av virkningsfulle gjenstander i Norge på 1700-tallet. Dette vil gjøres ved å se på Erik Pontoppidans syn på folketro, på hvorfor han kritiserer denne, og hva han presenteres som midler for å bekjempe “Levninger af saavel Hedenskab som Papisme”.

⁷¹ Jfr. forklaringen av virkningskraft som analysebegrep i 2.1.2.

5.1 Ulike syn på gjenstanders virkningskraft

5.1.1 Sakramentalier og sakramenter

I forrige kapittel forklarte jeg at sakramentalier blir tillagt virkningskraft gjennom kirkelig velsignelse. Selv om sakramentaliene har kirkelig opphav, er de ikke en del av de offisielle sakramentene.⁷² Robert W. Scribner (1993, s. 478) beskriver hovedskillet mellom sakramentene (som nattverden), og sakramentalier (som Agnus Dei) som forståelsen av virkningskraften i ritualene disse er en del av. Virkningskraften i sakramentene i den katolske kirke antas å være automatisk så lenge presten utfører ritualet riktig (*ex opere operato*). Dette innebærer at “(...) ritual actions which effected in the supernatural sphere that which they symbolized by their signifying performances in the natural (...) Sacramental action thus had innerwordly as well as transcendental efficacy”. Utførelsen av sakramentene, ved handlingene og de materielle komponentene, forstås altså som å tilvirke åndelig virkningskraft, som handlingene og gjenstandene i det jordiske viser til. Scribner skriver om dette i et historisk perspektiv, men disse trosforestillingene er fortsatt en del av katolsk tro og praksis. Dette understrekes i *The Catholic Encyclopedia*:

According to the teaching of the Catholic Church (...) the sacraments of the Christian dispensation are not mere signs; they do not merely signify Divine grace, but in virtue of their Divine institution, they cause that grace in the souls of men.⁷³

I denne forståelsen er de rituelle handlingene ikke bare tegn, de har reell virkningskraft, som forbinder det åndelige med det jordiske. Scribner (1993, s. 477) betegner denne funksjonen som *soteriologisk*: sakramentene bidrar til syndsforlatelse og frelse for deltakerne i ritualet. Sakramentene har soteriologisk virkning for de er innstiftet av Gud, derfor kan de overføre nåde gjennom ritualene og de materielle komponentene. I definisjonen av sakramentalier i *TCE* forklares forskjellen på sakramenter og sakramentalier i katolsk teologi:

⁷² I den katolske kirke er de syv offisielle sakramentene dåp, nattverd, konfirmasjon, vielse, skriftemål, ordinasjon og salving av syke.

⁷³ *Catholic Online* <<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=10275>>

Apart from the ceremonies relating to the administration of the sacraments the Church has instituted others for the purpose of private devotion. To distinguish between them, the latter are named sacramentals because of the resemblance between their rites and those of the sacraments (...) The sacramentals do not produce sanctifying grace *ex opere operato*, by virtue of the rite or substance employed, and this constitutes their essential difference from the sacraments (...) Theologians do not agree as to whether the sacramentals may confer any other grace *ex opere operantis* through the action of the one who uses them, but the negative opinion is more generally followed (...) as experience teaches, the sacramentals do not infallibly produce their effect.⁷⁴

Hensikten med sakramentaliene er en mer personlig trosutøvelse, som jeg var inne på i kapittel 4, som kan brukes av ikke-geistlige så vel som geistlige. Disse må imidlertid velsignes i kirken for å regnes som sakramentalier. De kan virke som en hjelp til frelse, så lenge de brukes riktig (*ex opere operantis*), men dette er ikke deres primære funksjon. De har det Scribner (1993, s. 477) betegner som en *pastoral* funksjon: de skal oppfordre til fromhet, altså er dette fysiske gjenstander som skal lede mennesker oppmerksomhet mot det åndelige. Det skal også være til trøst og oppmuntring i hverdagslivets utfordringer, altså er funksjonen også å minne de som bærer disse om at det åndelige kan ha beskyttende og velsignende virkningskraft i det jordiske.

(...) the “sacramentals” provided a repertoire of rituals that could be employed by lay persons rather than by priest alone but that worked because of some powerful association with the ritual of priest craft. Consisting of minor rites and benedictions, actions associated with protective processions and exorcism, and numerous blessed objects, the sacramentals borrowed gestures or prayers from church rituals or provided objects taken away from church by the laity for their own use (Muir 2005, s. 164).

Som Muir skriver, kommer sakramentalienes virkningskraft fra forbindelsen de har til kirken. Felles for sakramentene og sakramentaliene er en forestilling manifestasjon av hellig kraft i fysiske gjenstander. “As the codification of a ritual system, the official sacraments and semiofficial sacramental depended upon the assumption that divine and saintly beings would make themselves present in material objects in response to the supplications of humans” (Muir 2005, s. 165). Det innebærer dermed også troen på at menneskelige handlinger kan tilvirke en effekt i det åndelige. Sammenhengen mellom det åndelige og materielle var integrert i mange av kirkens ritualer før reformasjonen, som i forvandlingen av brød og vin i nattverden. Slike sammenhenger gjorde ifølge Muir (2005, s. 156) “(...) corporeal rituals integral to the religious vocabulary of Christians”. Det kan altså være et sterkt sanselig og følelsesmessig aspekt ved slike religiøse ritualer, som knytter det åndelige og fysiske sammen.

⁷⁴ *Catholic Online* <<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=10274>> Kursivering tillagt.

5.1.2 Nattverden som nærvær eller som symbol

Muir skriver at reformasjonen førte med seg spørsmålet: “Hva gjør ritualer?” Han deler forenklet de motstridende synene i to, mellom forståelser av ritualer som gjør noe nærværende, og ritualer som kommuniserer mening:

To simplify the situation, at one extreme was what might be called the traditional position, *the doctrine of presence*. From this point of view, which came to be associated with dogmatic Catholicism, rites made something “present.” The most obvious and ubiquitous example derived from the Eucharistic rites of the mass, when at the moment of consecration Christ became physically present in the host. (...) The opposite extreme from the doctrine of presence in the Reformation debate was *the theory of representation*. According to the humanist and Protestant reformers who espoused some form of this theory, rituals should be understood as a kind of behavior that created presences and enacted states of being but as an aspect of language that communicated meaning. The Eucharist reminded believers of Christ’s sacrifice rather than offering up his actual physical body (Muir 2005, s. 10).

Muir beskriver her de to hovedtendensene forståelsen av sammenhengen mellom det åndelige og materielle gjennom kirkelige ritualer, som belyser ulike forståelser av virkningskraft i gjenstander. Nattverden er ett av to sakramenter som ble videreført innen protestantismen (det andre var dåpen). Nattverdsritualet består kort fortalt av at brød og vin innvies, og deles ut av presten til menigheten. I den katolske forståelsen av nattverden skjer det noe konkret i ritualet: det åndelige manifesterer seg i det fysiske. Ved nattverden skjer dette ved at brødet og vinen blir til Jesu legeme og blod når presten eleverer det i messen. Det er med andre ord handlinger og ord som tilvirker et nærvær (*transsubstansiasjonslæren*). Det styrket også synet på prestenes evne til å utføre ritualer, siden bare ordinerte prester kunne utføre nattverdsritualet:

Separated from the laity by the indelible mark of ordination, the priest, according to the doctrine of transubstantiation, possessed the miraculous power (...) of transforming the Eucharistic elements of bread and wine into the real body and blood of Christ (Rice og Grafton 1994, s. 156).

Muir (2005, s. 165) påpeker at dette nattverdssynet styrket en materialistisk forståelse av hellig kraft. Det vil si at det åndelige tillegges en konkret virkning i verden, og ritualene som utføres i kirken er bindeleddet som gjør dette mulig. Alle gjenstander assosiert med nattverden kunne tillegges virkningskraft, spesielt nattverdskalken, men også for eksempel duken som lå på alteret (Muir 2005, s. 169). Det hellige og åndelige var ikke begrenset til kirken:

If God chose to reveal himself in this way in the mass would he not employ similar methods on more mundane occasions? Late medieval Christians expected to find the sacred manifest itself in material objects that could be seen, touched, smelled, tasted, and ingested (Muir 2005, s. 165).

Sett som en objektiveringsprosess, kan dette beskrives ikke bare en idé som materialiseres, men en materialisering der det åndelige nærværet antas å bli en del av gjenstanden. Denne forståelsen av rituelle handlinger som tilvirker åndelig nærvær i det jordiske belyser også grunnlaget for forståelsen av hvordan andre religiøse ritualer, som velsignelsen av Agnus Dei som sakramentalium kan overføre åndelig virkningskraft til gjenstander, samt kirkens sentrale rolle i dette. Det viser videre hvordan ritualene kan være avhengig av de materielle komponentene for å ha betydning.

Ytterpunktet til denne forståelsen er protestantiske reformatorers tolkning av ritualene som språklige uttrykk, som symboler på og til påminnelse om det åndelige. Nattverden ses her som en *representasjon* av Jesu kropp og blod, heller som enn en *presentasjon* (et faktisk nærvær). Dette synet gjelder også endringer i forståelsen av sakramenter generelt: “To them [most of the reformers] a sacrament consisted solely of a promise of God to which he attached a sign” (Muir 2005, s. 179). Med forståelsen av Gud som absolutt allmektig, betød det at jordiske, symbolske handlinger ikke kunne ha noen effekt i det transcendent (Scribner 1993, s. 482, 490). Gjenstandene viser til det åndelige, men det er ingen reell forbindelse mellom virkning i det jordiske og det åndelige. Dette betyr ikke at nattverden ikke lenger ble tillagt stor betydning av protestanter, men at den ble tillagt en annen type meningsinnhold. De materielle komponentene av nattverden og de rituelle handlingene, altså den ytre formen, ble videreført av protestantiske reformatorer, men betydningen lagt i sakramentet ble endret. Muir (2005, s. 179) forklarer det som at sakramentenes mening ble internalisert. Ritualene er i denne forståelsen virkningsfulle fordi den som mottar det har tro, ikke av at ritualet frembringer et fysiske nærvær av det hellige. Det er viktig å understreke at det ikke er snakk om et entydig syn blant protestantene, som jo ikke kan defineres som én gruppe med tydelig konsensus blant seg. Det var nettopp uenighet om nattverden som bidro til å skille den protestantiske bevegelsen i flere retninger. Disse to ytterpunktene i nattverdsforståelsen beskriver *hovedtendenser* i skillet som oppstod mellom den katolske kirke og reformatorene fra 1500-tallet og fremover.⁷⁵ Guds ord ble fortsatt ansett som hellig og virkningsfullt, men

⁷⁵ Luther forklarte nattverden ved *konsubstansiasjonslæren*: brødet og vinen forble nettopp brød og vin, men ble også Kristi legeme og blod. Ulrich Zwingli så brødet og vinen som en metafor på Kristi legeme og blod, og mente at det ikke skjedde noen endring av de fysiske elementene av nattverden. John Calvin kombinerte de to førstegenerasjons reformatorenes syn ved det materielle som sentralt, som et åndelig, ikke materielt, nærvær av Jesu legeme og blod, men med vekt på innvielsesordene fra Bibelen som det avgjørende for nærværet. I den katolske kirken ble det offisielle synet etter reformasjonen diskutert og vedtatt ved Trent-konsilet, som støttet transsubstansiasjonslæren. Det ble også bekreftet som offisielt syn at mennesker frelses ved tro og gode gjerninger (Muir 2005, s. 180-187, Rice og Grafton 1994, s. 175).

ikke tillagt automatisk virkningskraft gjennom kirkelige ritualer utført av mennesker, som i den katolske ritualforståelsen. Denne endringen fra vekt på åndelig *nærvær* i det jordiske til gjenstander som *symboler* som viser til det åndelige kan belyse meningsinnholdet tillagt brudedalere med tekst og motiver som referer til bibelvers, som jeg var inne på i 4.2.1 (s. 53).

5.1.3 Kirkelig og folkelig forståelse

Som jeg gjennomgående har vektlagt, betyr ikke det at en bestemt betydning tillegges en gjenstand at den tolkes likt av ulike menneskelig aktører. Dette gjelder som jeg har vist både for hvordan historiske aktører har tillagt gjenstander virkningskraft, og av hvordan forskere tolker slik bruk av gjenstander. Selv om både sakramenter, sakramentalier og relikvier var en del av kirkelig praksis før reformasjonen, betød det ikke det at disse ble tolket på samme måte av de geistlige og deres menighet. Presten hadde, eller ble hvertfall forventet å ha, en intellektuell forståelse av transsubstansiasjonslæren, og forskjellene i virkningskraft i de ulike ritualene. Det ble ikke forventet av menigheten, som deltok i ritualene, men ble instruert i rollene deres (Muir 2005, s. 172). Jeg vil understreke at dette ikke betød at de nødvendigvis var passive deltakere i de kirkelige ritualene. Forskjellen ligger i prestenes og menighetens rolle, og i betydningen som ble lagt i handlinger og gjenstander.

Scribner (1993, s. 479-480) skriver at skillet mellom *ex opere operato* og *ex opere operantis* (som jeg presenterte innledningsvis) i stor utstrekning ble ignorert, og i folkelig tilegnelse av sakramentaliene ble gjenstanden ansett som automatisk virkningsfulle, altså tillagt samme virkningskraft som sakramentene. Disse kom dessuten lettere utenfor kirkens kontroll, siden de ble brukt i hverdagslivet til vanlige mennesker. Forståelsen av sakramentene som soteriologiske (nådemidler) ble dermed overført til også å gjelde sakramentaliene. Dette kunne føre til det kirken anså som et overdrevet fokus på materialiseringene av ritualenes betydning, med fokus på formen heller enn betydningen i den. Den automatiske virkningskraften tillagt ritualer er en del av det reformatorene stemplet som “magi i senmiddelalderkirken” (Scribner 1993, s. 480). Muir er også inne på dette:

In the eyes of the church the sacramentals were a form of supplication, a way in which the laity might call upon God for assistance and blessings, but to many simple believers they seemed more like a form of apotropaic (protective) magic, a ritual that had broad effects against many sources of evil and misfortune (Muir 2005, s. 164).

Det Muir her omtaler vil jeg beskrive som ulike objektiveringsprosesser i møtet mellom menneskelige aktører og religionens materielle dimensjoner. Ritualene og gjenstandene kan ha en definert funksjon fra kirkelig hold, men samtidig tillegges ulike betydninger ut fra hvilke aktører som deltar i ritualene. Muir (2005, s. 18) beskriver folkelige ritualer som et resultat av en pragmatisk holdning til å ty til hva enn som kunne virke: “(...) lay religion practice blurred the distinction between the sacred and the profane, because people experienced the sacred within the profane world”. Som i forskjellen mellom sakramentalier og relikvier, kan lignende materialiseringer gjøre at gjenstandenes anses som å virke på samme måte, selv om de tiltenkte funksjonene og betydningene i utgangspunktet er forskjellige.

Med dette generelle skillet mellom kirke og folk som jeg her har anvendt, mener jeg ikke å si at dette synet gjaldt alle i en viss sosial gruppe i en bestemt periode. Poenget er nettopp at samme gjenstander kan ha ulike meningsdimensjoner, enten parallelt blant ulike aktører, eller over tid. Muir og Scribners utlegging av spenninger mellom kirkelig og folkelig religiøsitet viser at meningen i ritualer, og hvordan velsignende gjenstander brukes, ikke nødvendigvis er av én art, fordi ulike aktører kan legge ulike tolkninger inn i samme materielle form. Dette viser at det er viktig å legge vekt på ulike sosiale grupper og deres forståelser i en historisk analyse, som i dette tilfellet vil si forskjellene mellom teologisk debatt og folkelig praksis. Med Daniel Millers (2005, s. 28) ord blir altså materialitet viktig på grunn av den systematiske kultivering av immaterialitet.

Endringer i synet på religionens materialitet

Spørsmålet om ritualers og gjenstanders virkningskraft var ikke nytt i 1517.⁷⁶ Det reformasjonen endret var, som Muir (2005, s. 158) forklarer det, det institusjonelle og ideologiske rammeverket som hadde opprettholdt mange av ritualene. Han betegner det som at de protestantiske reformatorene skapte en ny “teologisk metafysikk”, der det ble trukket et skarpt skille mellom den åndelige og den materielle verden, som brøt den mystiske sammenhengen som ritualene skapte (Muir 2005, s. 189). Reformasjonen førte til en krystallisering av to klare, motstående systemer, med mindre rom for ulike meninger og tolkninger enn tidligere. Mange av elementene i tradisjonell fromhet ble avvist eller i det

⁷⁶ Bekjempelse av misbruk foregikk i hele Europa før reformasjonen. Den katolske reformasjonen på 1530-tallet arbeidet for åndelig, moralsk og geistlig fornyelse. Dette kulminerte i Trent-konsilet, fulgt av angrep på protestantismen i tiden betegnet som *mot-reformasjonen* på 1560-tallet (Rice og Grafton 1994, s. 169).

minste tonet ned av protestantene (Rice og Grafton 1994, s. 173, 177). Den katolske kirke hadde gjennom sine mange ritualer gitt støtte til folks dagligliv, gjennom det Amundsen og Laugerud (2011, s. 111) betegner som “(...) en type magisk-religiøs praksis med sterk forankring i den folkelige religiøsitet”. Endringen i rammeverket rundt kirkens ritualer bidro til å intensivere kampen mot det som ble ansett for å være magiske ritualer og overtroiske forestillinger (Muir 2005, s. 158). Mange gjenstander ble gjennom endringene eksemplifisert i nattverdsdebatten fratatt sin evne til å formidle åndelig virkningskraft. Kirken var altså kilden til en endret forståelse av religionens materialitet og det åndeliges virkningskraft i verden. Endring i forståelsen av religionens materialitet påvirket også kategoriseringen av hva som var offentlig og folkelig trosutøvelse:

Espousing one view of ritual over another was not just an intellectual exercise but a way of establishing, rejecting, or reforming authority. All answers to the question, ‘what do rites do?’ were inevitably tainted by the vicissitudes of politics and power (Muir 2005, s. 11).

Ulike forståelser av ritualer og gjenstander handlet ikke bare om forskjellige forståelser av samme type ritualer og bruk av gjenstander i en kirkelig kontekst. Det handlet også om praksis som kirken tidligere hadde oppmuntret, eller i alle fall tolerert, som av reformatorene ble definert som overtro og/eller levninger fra katolsk tid, og dermed ble forsøkt avskaffet.

5.2 Kritikk av overtro i Danmark-Norge på 1700-tallet

To viktige stikkord for forståelsen av 1700-tallet er fokuset på *opplæring* og *opplysning*. Dette gjelder svært generelt for århundret i et europeisk perspektiv, og konkret for Danmark-Norge. Endringer i forståelsen av religionens materialitet fikk praktiske nedslag i form av kritikk av folkelig religiøsitet. Teologiske diskusjoner i tiden ga ikke automatisk nedslag eller praktiske konsekvenser i et hvert sogn. Ved at kristne trosforestillinger ble blandet sammen med folks praksis utenfor kirken, og til annen bruk enn disse var avsatt til, ble bekjempelse av slike handlinger viktige. Dette handlet med andre ord om å kategorisere trosforestillinger og praksis på bakgrunn av dette som innenfor eller utenfor offisiell tro. Som Torunn Selberg uttrykker det:

Å kategorisere er en måte å organisere virkeligheten inn i et system på, hvor virkeligheten blir sett fra en bestemt side. Slik sett er kategorisering også en form for maktutøvelse (...) Etter reformasjonen ble det vesentlig for kirke og presteskap å utelukke og diskvalifisere visse folkelige religiøse uttrykk, som for eksempel forestillinger om trolddom og folkelig helbredelse. (...) Det som ble samlet i denne kategorien, var det motsatte av hva eliten mente var rett tro og religion (Selberg 2011, s. 17).

Hvordan kirken har kategorisert religionens materielle aspekter har påvirket vanlige menneskers trosutøvelse i stor grad, fordi definisjonsmakten har vært i kirken som offisiell institusjon, og fordi kirken var en sentral del av den folkelige livsverden. Kirken hadde kritisert folkelig skikk, som bruk av stål og amulett, på 1500- og 1600-tallet, men fra 1700-tallet begynte kirken mer offensivt å kritiserte store deler av den folkelige atferd (Amundsen 1989, s. 330). Kirken hadde som mål å luke ut alt som ikke tilhørte den lutherske lære (Moseng et. al. 2003, s. 339). Utdannings- og opplysningstanken var tydelig knyttet til kirken og i den første bølgen av pietisme i Norge. Geistligheten arbeidet for å bekjempe overtro og fremme sann tro, og var inspirert av ideer fra opplysningsfilosofi.⁷⁷ Trosforestillinger som avvek fra kirkens lære ble plassert bakover i tiden, som levninger som burde vært forsvunnet (Amundsen 1999, s. 17). For å få bukt med holdninger fra den katolske kirke de geistlige mente å finne hos folket krevdes kontroll – og kontrollører: biskopene ble folkets tilsynsmenn (Moseng et. al. 2003, s. 31). Erik Pontoppidan var nettopp en slik “tilsynsmann” for folkets tro. Han virket i det Amundsen og Laugerud (2001, s. 187) beskriver som en “pietistisk høykonjunktur” mellom 1720 og 1750. Overtroen skulle bekjempes ved å spre kristelig opplysning (Olrik i Pontoppidan 1923, s. XXIX). En del av denne “overtroen” bestod nettopp i bruk av beskyttende gjenstander. Amundsen (1989, s. 38) skriver at det var beslektede elementer mellom pietisme og opplysningsinspirerte geistlige, som kritikk av “(...) den falske fortrøstning til dåp, nattverd og ytre fromhetsutøvelse”. Pontoppidans tekster vil videre brukes som kilder til å se hvordan dette ble formulert.

5.2.1 Pontoppidans kritikk av papisme og overtro

Pontoppidan skriver om folkets overtro og midler for å bekjempe denne både i *Fejekost: Til at udfeje den gamle Surdeyg eller de i de danske Lande tiloversblevne og her for Dagen bragte Levninger af saavel Hedenskab som Papisme* (1736, oversatt og gitt ut i 1923) og *Opvækkelige Hyrde-Breve forsendte aarlig til Præsteskapet i Bergens Stift* (1749-52, utgitt i 1849). Disse tekstene viser hvordan tilsynet av folket kunne utarte seg i praksis, gjennom veiledning av sogneprestene. Den lokale geistlighet var bindeleddet mellom kirkens medlemmer og det offisielt kirkelige adferds- og læresystem (Amundsen 1989, s. 25). Sogneprestene stod mellom det Amundsen og Laugerud (2010, s. 9) betegner som indre krav fra samfunnet med deres normer, verdier og skikker, og ytre krav om å lede disse til rett

⁷⁷ Den dansk-norske opplysningen var tett knyttet til religionen og kirken, og dermed også til staten, i motsetning til den klassiske, kritiske opplysningen fra kontinentet (Moseng et. al. 2003, s. 339).

oppførsel og tro. Som biskop stod Pontoppidan fjernere fra det daglige livet i sognene enn sogneprestene, men han fikk rapporter om tilstandene. Han hadde også selv virket som prest i flere deler av Danmark-Norge før han ble biskop i Bergen i 1745 (Amundsen og Laugerud 2001, s. 187). Amundsen (1999, s. 15) skriver at Pontoppidans innsikt i vanlige menneskers liv, som han fikk gjennom prestedtjenesten, både forskrekket og oppildnet han. Han formante til bot og omvendelse etter et pietistisk mønster.

Fra fortidens mørke til opplysning

Pontoppidans syn på tilstanden i menighetene beskrives i det første hyrdebrevet som “uevangelisk” og “halvt hedensk”, dette til tross for at det i 200 år “(...) har heddet: Guds Ord boer rigelig blandt os. Lyset staer ikke længer under Skjeppen, men paa Prædikerstolen, Ordet høres af dem reent og puurt, uden Blanding af papistiske eller andre Vildfarelser” (Pontoppidan 1849 [1749], s. 12). Kirken hadde i 1736 feiret 200-jubileet for reformasjonen. Innførelsen av reformasjonen omtales av Pontoppidan som begynnelsen på den klare og rene formidlingen av Guds ord, billedlig beskrevet som at “lyset ble satt på prekestolen”.

Tilstanden i menighetene var likevel preget av uvitenhet og villfarelser, fra Pontoppidans synsvinkel. Ifølge biskopen var det mye å ta tak for å lede den ikke-geistlige delen av befolkningen til rett tro og handling. Han trekker lange linjer for å påpeke årsakene til hva denne tilstanden kommer av. Både den før-kristne (hedenske) og den katolske fortiden beskrives implisitt som en mørk fortid, da “lyset stod under skjeppen”, og dette har bidratt til vedvarende folkelig overtro, slik som gjenstander brukt som vernemidler. Som Knut Aukrust (2014, s. 152) har påpekt tilskrev Pontoppidan “(...) samtidens overtro og trolldom til hedensk oldtid og katolsk middelalder for å vise hvor skadelig denne delen av allmuens forestillinger var (...) med en klarere religiøs forståelse og økt kunnskap ville den gamle (over)tro forsvinne”. Det ble altså ikke nødvendigvis skilt mellom forestillinger overlevert fra den katolske kirke og tro og praksis fra andre hold i hva som skulle bekjempes.

Overtro og katolsk tro sidestilles også i *Fejekosten*, i det Pontoppidan (1923 [1736], s. 33) beskriver som “papistisk overtro”. Dette viser hvordan tidligere offisiell tro var blitt overtro, og er et konkret eksempel på konsekvensene endring i teologien fikk for kategoriseringen av folks trosutøvelse. Papistisk tro og skikk ble ansett som feiltolkninger av religionen. Den katolske tiden beskrives ikke bare som en mørk tid fordi det som ble undervist var feil, men også fordi tilhørerne ikke hadde forutsetninger for å forstå hva som skjedde under gudstjenesten. Pontoppidan forklarer dette i sitt andre hyrdebrev:

De fleste Prædikanter maatte synes surdis narrata fabula (d.e.: Et for døve fortalt Eventyr). At have været i Kirke, for at høre ubegribelige Ting, at have slaget sig for Brystet, korset sig og bøiet Knæ ved Jesu navn, maatte passere for Opbyggelse, Christendommens øvelse og Grund for Saligheds Haab. I saadan Tilstand vide vi, kjære brødre, at mange, ja vel de allerfleste Menigheder have været indtil vore Ungdoms Dage, da man har begyndt at vækkes og vaagne, ligesom af en dyb Søvn, for at tænke noget alvorligere paa Almuens, fornemmelig den unge Alders bedre Undervisning (Pontoppidan 1849 [1750], s. 54).

Eldre tiders geistliges manglende opplæring av menigheten kritiseres. Det har resultert i manglende forståelse av de kirkelige ritualene, uttrykt i praksisen av det som Pontoppidan karakteriserer som tomme og uforståelige handlinger. Manglende forståelse av som foregikk i kirken fikk følgen at en stolte på ytre gjerninger, istedenfor på undervisningen av Guds ord. Dette har likhetstrekk med hvordan geistlige også før reformasjonen kunne anse folkelig trosutøvelse som for fokusert på de materielle komponentene, ikke på meningen i disse (jfr. diskusjonen i 5.1.3). Det ligger ifølge Pontoppidan et større ansvar på de geistlige i hans samtid enn det gjorde i tidligere tider. Det skyldes at alt presten sier kan ikke lenger kan passere som evangelium, slik han antyder at det var i katolsk tid: “(...) da man uprøvet og i blind Tilid paa vor geistlige Klædning antog som et Evangelium alt hvad Præsten sagde paa Prædikerstolen” (Pontoppidan 1849 [1750], s. 35). Synet til biskopen er at med bedre opplæring av folket og klargjøring av hva som foregår i kirken, ligger forholdende bedre til rette for tro med vekt på Guds ord, heller enn på de ”ubegribelige Ting” og handlinger. Manglende opplysning er ifølge Pontoppidan ikke bare kritikkverdig fordi det førte til en uforståelig sammenheng mellom det åndelige og jordiske, men også fordi det var en kilde til overtro. Han er i *Fejekosten* ikke nådig i beskrivelsen av sine geistlige forgjengere:

Læg dertil, at medens Norden siden laa paa Knæ for Rom, have de paa helligt Bedrag saa frugtbare Munke-Hætter i rigt og rundeligt Maal forsynet disse Hedenskabets mugne Fabler med Hjælpetropper (...) med saa mange udspeculerede Bedragerier og saa megen Overtro i Forbindelse med Misbrug af hellige Ting, Tider og Steder, som er Christen-Navnet aldeles uværdig (Pontoppidan 1923 [1736], s. 5).

Dette er en svært kross beskrivelse av den katolske kirkes trosutøvelse. Det Pontoppidan stempler som bedrageri og overtro er kirkelige ritualer, men med en annen ritualpraksis og syn på religionens materialitet. Selv om kritikken av folkelig trosutøvelse før og etter reformasjonen kan ha likhetstrekk, kommer det her også frem at skillet mellom åndelig virkningskraft i det materielle er et annet. I Pontoppidans kritikk legges en del av skylden for vedvarende overtro på geistlige i den katolske kirken. Uten folks forståelse av hva som

foregikk i kirken, kunne resultatet bli misforståelser om sammenhengen mellom det åndelige og jordiske, som igjen førte til “Misbrug af hellige Ting, Tider og Steder”.

Gjort gjerning og misbruk av hellige gjenstander

Overtro er ifølge Pontoppidan (1923 [1736], s. 34) å tro på mer enn, eller noe annet enn det Gud har åpenbart. Prestenes oppgave var å rettlede, og slik hindre “falsk tro” blant folket. Han tar for seg dette i *Fejekostens* andre kapittel, med tittelen “Om de tiloversblevne Levninger af Papismen”. Det er en sammenheng mellom to tilfeller av overtro Pontoppidan spesielt fremhever, nemlig “gjort gjerning” og “misbruk av hellige gjenstander”. Det første punktet tas opp under tittelen “Fortrøstning til gjort Gjerning (opus operatum)”. Forestillingen om at en kan få nåde (bli frelst) etter gjort gjerning beskrives som papistisk overtro, som derfor bør utryddes (1923 [1736], s. 33). Han påpeker videre at kirkeskikker i seg selv ikke er et middel til helliggjørelse: “(...) dumdrigtig tilraner sig Syndernes Forladelse og den hermed følgende Sjæle-Frelse som utvivlsomme Renter af Bønner, Altergang, og ydre Kirke-Skikke” (Pontoppidan 1923 [1736], s. 34). Fortrøstning til gjort gjerning tas også opp i hyrdebrevene. I det tredje hyrdebrevet defineres *opere operato* som “en haandverksmessig Handling” (1849 [1754], s. 52).

(...) af en Mangel paa egen Insigt i Naademidlernes natur, stolede, desværre, mangen Gang med en halv papistisk Tillid paa Opus Operantum, hvilket ogsaa ytrer sig i andre sædvanlige Tilfælde, saasom naar de sætte Saligheds Tab eller Vinding i den Syges Beretelse, ret ligesom det hellige Sacrament skulde virke per influxum physicum (d.e.: Ved naturlig Indflydelse), ikke anderledes end Pulver og Draaber fra Apotheket. Stræbe vi efterhaanden, som jeg haaber, at rette Almuens overtroende Begreb om Guds Raad til vor Salighed, da falde mange ugrundede Tvivlsmaal og Ængstelser samt deraf flydende daarlige Anmodninger bort av sig selv (Pontoppidan 1849 [1754], s. 53).

Etter diskusjonen av gjort gjerning i *Fejekosten*, tar Pontoppidan videre for seg “Overtro vedrørende hellige Ting”:

En anden Afdelin af Papismens Levninger udgøres af adskillige af Almue-Overtroens Meninger og Handlinger, som tillægge Sacramenterne eller de til disse hørende Ting en verdslig og i hvert Fald urimelig og uhørt Virkning, og til den Ende misbruge disse (1923 [1736], s. 48).

Han spesifiserer hva dette består i ved å beskrive hvordan det “overtroiske Enfold” tillegger sakramentet og den innviende kalken en legende og naturlig virkning (Pontoppidan 1923, s. 49). Det som her kritiseres er tro på at det åndelige kan ha konkret virkningskraft i det jordiske, altså “Ved naturlig Indflydelse”. De materielle komponentene av sakramentene beskrives som hellige, men virkningen som ble lagt i disse av ikke-geistlige kategoriseres

som overtroisk, fordi de ble forstått som automatisk virksomme (*ex opere operato*). Ifølge Pontoppidan er det overtro å forvente at slike kirkelige handlinger skal føre til frelse, som fortjeneste for gjerningene som utføres:

(...) at den ved at besøke Kirken, Skriftestolen og den hellige Nadver opnaar den almægtige Guds Naade og Forladelse for sine forsætlige Synder; som det fremdeles er dens Agt at give efter for, samt at med Syndsforladelsen fødes den evige Frelse, idet den behandler de hellige og gudelige Ting paa samme Maade som de taabelige Genstande for sin egen tossede Overtro (Pontoppidan 1923 [1736], s. 34).

Her kommer det frem både at det å tillegge frelse til kirkelige ritualer uten oppriktig tro, og det å tillegge sakramentene en virkning i det jordiske ble ansett som overtroisk. Det er videre eksempler på utslag av det Muir kaller reformatorenes nye “teologiske metafysikk”, med et skarpt skille mellom den åndelige og materielle verden. Skillet mellom det åndelige og det jordiske er tydelig hos Pontoppidan idet han kontrasterer sakramentenes virkning med virkningen i naturlige ting. Etter å ha beskrevet det Pontoppidan anser som overtro knyttet til feilaktig bruk av ting som direkte er knyttet til kirken, beskrives overtroen videre under overskriften “Om Overtroiske forebyggende Midler”:

Her møder jeg en ny Art af Overtro, hvorved der tillægges de naturlige Ting en vis overnaturlig Virkning, som ingen Forbindelse har med sin indbildte Aarsag. Ikke des mindre over Almuens Galenskab sig endnu den Dag i dag med stor Graadighed af disse helt igjennem latterlige Midler (Pontoppidan 1923 [1736], s. 53).

Pontoppidan går ikke så mange steder i detalj på akkurat hva det han det beskriver som overtro konkret består av, men en av skikkene som beskrives er bruk av stål som vernemiddel:

Til Beskærmelse for de udøbte Børn som formenes at være udsatte for Vettets eller Underjords-Folks Forbytninger, haves et særdeles probat Middel, nemlig at vikle Staal, eller hva der er allerbedste, en Saks af Staal (maske fordi den ligner Korsets Figur) ind i deres Svøbelister (...) (Pontoppidan 1923 [1736], s. 53).

Det er altså samsvar mellom Pontoppidans beskrivelse fra 1736 om bruk av metall som vernemiddel, og tradisjonsoppteignelser i NFL-utgivelsene. Her kritiseres både troen på innflytelse fra underjordiske, og at stål brukes som vernemiddel for å forhindre dette. Amundsen (1989, s. 330) skriver at slike vernehendinger fra folkelig hold var en aktiv innsats i møte med truende overnatlige vesener, men at det av geistlige ble satt i prinsipiell

motsetning til individes tiltit til Guds beskyttelse. Problemet er ikke bare at gjenstandene tillegges kraft, men at denne løsningen rett og slett blir for enkel:

Paa denne Maader har den sindrige og opfindsomme Overtro, naturligvis i Fortrøstning til gjort Gerning, dumdrigt befriet Kødet for Christi svare Aag og kan lykønske sig selv til en ny og langt behageligere Maade at dyrke Gud paa (Pontoppidan 1923[1736], s. 35-36).

Pontoppidans kritikk viser slik til en spenning mellom en internalisering av troen, der menneskelig bestrebelser på å påvirke det åndelige i det jordiske ikke har noen effekt, og en folkelig forståelse av aktive handlinger og gjenstander tillagt virkningskraft som midler en selv kunne ta i bruk for beskyttelse. Jeg vil ut fra de teoretiske begrepene jeg anvender si at det Pontoppidan kritiserer er feilattribuering av åndelig virkningskraft til gjenstander, ved å tillegge sakramentene samme type virkning som jordiske, materielle midler. Denne kritikken reflekterer det Muir betegner som representasjon heller enn presentasjon av det hellige. Pontoppidan kritiserer en materialistisk forståelse av religionen, som minner om sammenblandingen av virkningskraft i sakramentene og sakramentaliene. Som diskutert i 5.1.3, kunne dette før reformasjonen ha sin årsak i sammenblanding av *ex opere operato* og *ex opere operantis*. Det viser også til ulike forståelser av hvordan åndelig virkningskraft kunne ha virkning i det jordiske mellom geistlige og ikke-geistlige. Etter reformasjonen kunne trosforestillinger bli kategorisert som overtro ikke bare på grunn av forskjellige forståelser av ritualenes evne til å formidle virkningskraft, men også ved tro på at ritualene kunne tilvirke denne virkningskraften i det hele tatt. Kritikkpunktene som her er diskutert er eksempler på hvordan endringer i forståelsen av religionens materialitet påvirket synet på trosutøvelsen hos den jevne befolkning, og at det har vært et klart maktperspektiv i hvordan handlinger gjenstander kategoriseres innenfor eller utenfor kirken.

6 Draktsølv brukt ved bondebryllup

I de to foregående kapitlene har jeg sett på ulike aspekter ved Agnus Dei/brudedaler, og på kontekstene de har vært brukt gjennom historien. Jeg har sett på hvordan form, funksjon og betydning i gjenstandstypen har gått gjennom både endring og kontinuitet, som har vært knyttet til kirkelige og folkelige trosforestillinger. Brudedaler vil her analyseres ut fra bruk ved tidlig-moderne bondebryllup, ved å se på trosforestillinger og praksis knyttet til bruk av disse, og til draktsølv generelt. Draktsølv vil tolkes som tegn i et meningssystem, der de ulike aspektene kan tillegges flere typer betydning av de menneskelige aktørene. Jeg vil undersøke hvordan draktsølv både har fungert som materialiseringer av sosialt meningsinnhold, som har vist til sosial og økonomisk status, og hvordan de har blitt tillagt moralsk og religiøs betydning. Jeg mener ikke å si at alle brudepar la alle de typer mening jeg her vil beskrive i draktsølv. Dette er meningsinnhold som *kan* ha vært tillagt brudedaler og draktsølv for øvrig, basert på hva kilder fra 1700- og 1800-tallet, samt forskningslitteratur kan fortelle. Med tolkningen av gjenstander inspirert av et post-strukturalistisk perspektiv vil jeg understreke at flere betydninger kan ha vært tillagt gjenstandene parallelt, og at meningen kunne variere for ulike aktører. I alle tilfeller er det snakk om objektiviseringsprosesser mellom sosial mening og materielle former.

Bryllup har tradisjonelt vært en viktig livshøyttid, en rituell ramme rundt en overgang fra én sosial kategori til en annen. Satt inn i Arnold van Genneps mønster for overgangsriter, kan forlovelsestiden betraktes som adskillelsesfasen, vielsen som liminalfasen, og festen og tiden rett etter denne som integrasjonsfasen. Feiringen og ritualene varer kun en kort periode, men innebærer overgangen fra én fastlagt tilstand til en annen for individene som går gjennom overgangen. Ifølge van Gennep og Turnerer overgangsfaser preget av ambivalens og temporalitet, og markert ved symboler. Disse symbolene, uttrykt i rituelle handlinger og gjenstander, er ikke bare er tegn som viser til noe annet, jeg legger vekt på at de også kan være betydningsfulle i seg selv. Bryllup har også vært en anledning som har fungert som et møtested mellom kirketro og folketro. Overgangsfaser har blitt ansett som usikre, og derfor har behovet for beskyttelse vært større. Bjarne Hodne (1980, s. 61) skriver følgende om vernemidler for brudepar: “Brud og brudgom ble i tiden umiddelbart før vielsen voktet spesielt, de hadde i sine klær og sko antidemoniske midler som beskyttet dem i den overgangsfasen mellom gift og ugift status som de befant seg i”. Å ha behov for “antidemoniske midler” vitner om en forestilling om onde krefter som kunne true. Jeg vil gå

videre på det Edward Muir omtaler som en “materialistisk forståelse” av sammenhengen mellom det åndelige og materielle, men her i et annet område og på et senere tidspunkt enn han omtaler, nemlig i forståelsen av draktsølv som vernemiddel mot ulike farer. Å se på norske bondebryllup i dette perspektivet kan belyse draktsølvets funksjoner i overgangsfasen mellom gift og ugift. Draktsølv vil analyseres som materielle komponenter ved bryllup, som er med på å tydeliggjøre, og tilvirke denne overgangen.

6.1 Beskrivelser av brudeparets draktsølv

Den store betydningen bryllupsdagen har blitt tillagt som sosial, religiøs og personlig markering, har blant annet vist seg i fliden lagt i pyntingen av brud og brudgom. Brudeparet var kledd i sin fineste drakt, med en særpreget detalj som pekte dem ut som brud og brudgom (Hodne, Hodne og Grambo 1985, s. 78, 92). Drakten skilte seg ut fra hverdagsklærne, først og fremst var brudeparet særpreget ved sølvet, spesielt bruden. Aagot Noss (1991, s. 211) skriver at bruden skulle være mer “sylva” og ha finere klær enn noen annen. Spesielle sølvsmykker ble brukt til denne anledningen. Berge (1997, s. 100) skriver at det som hører med til bruden og brudgommens sølvstas var “(...) hovudsylve (kruna, lade, hatten), dinæst bringetekkja eller brjostduken; hengjepingane (agnus dei, brudgomskross m.m.) og ein kann nærast reikne belte med”. *Hovudsylvet* [hodesølv] altså krone eller lad, var det flotteste og dyreste av sølvet (Berge 1997, s. 101). Begrepet hodesølv betegner brudens hodeplagg, men kan ifølge Noss også være et begrep for hele brudens drakt. Det var vanlig med en åpen metallkrone, som ofte var av sølv og forgylt (Noss 1991, s. 159). Et *lad* består av et stoffstykke med påsydde sølvgenstander. Hva som ble brukt av lad og krone var avhengig av regional tradisjon. I Telemark har begge deler vært i bruk (Berge 1997, s. 139).

Det Berge kaller bringjetekkja/brjostduken betegnes av Noss (1991, s. 81) som *bringesylv*. Navnet kommer av at det ble lagt over “bringa” [brystet] til bruden. Dette er en slag smekke av rødt ulltøy, påsatt sølv og annen pynt. I Øst-Telemark ble brudetrøyer med sølv kalt *sølltrøye*. Til disse ble det festet så mye sølv det var råd og plass til (Noss 1991, s. 211-213, 247). Betegnelsen sier noe om mengden sølv som ideelt ble brukt. Sølv var altså brudens særtegn, det som skilte henne ut som brud. Agnus Dei og brudgomskors plasseres i kategorien *hengjepingar* i Berges beskrivelse. Landstad (NFL15:1927, s. 35). skriver at bruden rundt halsen hadde “(...) en Medallie, et saakaldet Agnus dei (Guds lam)”. Bruden kunne ha på seg én eller flere brudedalere (Noss 1991, s. 213). Brudgommen bar en hatt med

hvitt stoff rundt bremmen, med ett sølvkjede tvinnert rundt var ett tegn på at han var brudgom. I tillegg til dette ble det brukt draktsølv som også ble brukt ved andre anledninger, som søljer, belter, skospenner, maljer, og ringer.

6.1.1 En prest og en jurists observasjoner fra 1700-tallets Telemark

Lund skriver om brudeparets drakt i kapittel 10 av sin topografi, under tittelen “Om Øvre-Tellemarkens Indbyggere i Almindelighed, Ders Sæder, Mundart, Skikke, Daglige Sysler og Oekonomie, samt Klædedragt”. Han begynner med å beskrive brudgommen. Han ble kledd opp av sine “Brudgoms-Mænd” i brodert skjorte, blå trøye, rød kofte, blå strømper, og sko med høye heler. Buksene var sorte, og festet ved knærne med en rem med messingringer. Ringer ble også hengt på beltet. På hodet har han en hatt, som “(...) hvilke Slags Hatte aldrig uden af Brudgomme bæres.” Rundt bremmen på denne var det bundet hvitt stoff. En form for sølvpynt nevnes: “Naar Brudgommen saaledes er klædt, hænges Ham om Halsen en Sølv-Kiede med et Kors i, som falder ned paa Brystet” (Lund 1785, s. 149). Wille beskriver omtrent den samme type brudgomsdrakt som Lund, under overskriften “Om deres Høitideligheder”: “Hans Stas er en blaae Trøie næst en udsyet Skiorte, deroven paa en rød; foldede burer og blaa Strømper ombundne med Baand” (Wille 1786, s. 256). Han skriver i tillegg mer om bruk av sølv og andre metaller:

Paa Bunden af Skoene ligger fraa en Fireskilling til en Rigsort efter hans Formue. En Medalje, kaldet Agnestei, (Agnus Dei) hænger i en Sølvkiæde om Halsen. Et Messingbelte om Livet, en udslagen Hat paa Hovedet ombunden med en hvit Klud, hvorom er virvlet en Sølvkiæde, og en Sabel uden Skede i Haanden med en Portd'epee af en saa kaldet Tørkeklud, bestat med Dusker, er alt det øvrige af hans Pynt. Fra dette Øieblik maae han ikke kaldes andet end Brudgom (Wille 1786, s. 256).

Beskrivelsene av brudens sølv er mer utførlige enn av brudgommens hos begge forfattere.

Lund skriver følgende om brudens antrekk:

(...) fint utsyet Linnet paa, som i Brystet er sammenheftet med mange Sølv-Spender, der ere runde og behængte med Løv af Sølv; videre er hun iført sort kort Vadmel's Trøie, som paa begge Sider forsynede med brede Sølv-Hemper. Skiørtet er rødt. Paa Hovedet har Bruden en Art af Krone, som ellers her kaldes Hoved-Sølv, av nogle Stykker sammensyet rødt Klæde tæt besat med forgyldet Sølv. Om Halsen har hun Sølv-Kieder, hvori nogle Medallier ere heftede, som hænge hende ned paa Brystet, og om Livet er hun forsynet med 2de Sølv-Belter (Lund 1785, s. 151).

Willes beskrivelser av bruden ligner på Lund sine, men de er mer detaljerte:

Hendes Pyndt bestaaer tvende sorte foldede Vadmel's Skiørter, kaldet Stakker, et blaat, yderst et rødt Klædes Dito, et stort og derovenpaa et hvidt udsy't Lærrets Forklæde. Paa begge Sider af dette hænger tvende hvide udsyede Klude. Om hvert Skiørt haves et Belte, men yderst tre Sølvbelter. Trøien er kort, med en liten rød Krave om Halsen, besat med Søljer, Maljer, Spænder, og Lænke i Mangfoldighed. Paa Hovedet bær hun en Krone af Sølv, eller i Mangel deraf et Hovedsølv, syet paa rød Klæde, vægtig 3 til 4 Staalpund; men er hun Enke eller besovet, har hun et Hovedpynt, kaldet Skout. Om Halsen har hun et Perlebaand, kaldet Korilband, i Enden av hvilket der hænger et Agnus=Dei. Paa den høire Hands Fingre har hun tvende fogyldte Sølvringe. Hendes Strømper er blaae, og i hendes Skoe legges 4 til 16 Skilling i Penge (Wille 1786, s. 258).

Beskrivelsene av draktskikk ved bryllup er relativt samsvarende hos de to topografene, om enn ganske generelle. Både Lund og Wille skriver om “bruden” og “brudgommen” som kategorier, heller enn om konkrete personer. Det er tydelig at han har mer inngående kjennskap til lokalmiljøet enn det Lund har. Han navngir de ulike typene draktsølv og andre deler av draktene, mens Lund beskriver ut fra hvordan det ser ut. Det Lund beskriver som en “Art af Krone” høres mer ut som et lad. Wille nevner ikke bare det han ser, men for eksempel at bruden både kan bære lad eller krone. Krone ble brukt om en hadde råd, ellers ble lad brukt. Det var altså et økonomisk aspekt i hvilke type hodesølv som ble brukt. Lund har i hovedsak beskrivelser av drakt og sølv som er synlig, mens Wille mer inngående beskriver ting som ikke er tilgjengelig kun ved observasjon. Han kan ha snakket med sine sognebarn om påkledning og skikk utover det han har observert. For eksempel nevner han at både brud og brudgom hadde penger i skoene. Dette er jo noe man ikke kan observere ut fra å se brudepar under bryllupet.

Det generelle inntrykket fra topografiene er at både brud og brudgom bar mye draktsølv ved bondebryllup i Telemark, men at bruden var den som uten tvil bærer mest. Å bære mye sølv var i alle fall idealet. Hodesølvet var forgylt. I *Utrykte Optegnelser om Thelemarken* beskriver Wille (1881, s. 51) ikke bare bruden som utstyrt med mye sølv, men: “(...) besat med Søljer, Maljer, Spænder og Lænker i Uendelighed”. Begge skriver om brudedaler, én gjennom beskrivelsen av medaljer, og den andre gjennom navnet. Lund skriver at bruden bar et sølvkjede med medaljer, og Wille skriver at bruden bar et perlebånd, med Agnus Dei som anheng. Det understrekes dermed at det er selve medaljongen som kalles Agnus Dei. Hva slags kjede den var festet i kunne altså variere. Lund skriver at brudgommen bar et sølvkjede med kors i. Dette ligner beskrivelsene av brudgoms kors. Wille nevner ikke dette, men skriver at også brudgommen bar et Agnus Dei. I de fleste kildene der jeg har lest om Agnus Dei, beskrives disse som en del av brudens sølv, nemlig som brudedaler. Det kan imidlertid se ut

som om også brudgommen har båret Agnus Dei, eller et brudgoms kors som ekvivalent til denne. Videre vil jeg analysere hvilke funksjoner denne sølvprakten kan ha hatt, for brudeparet, og for den sosiale gruppen disse var en del av.

6.2 Sølvets funksjoner

6.2.1 Visuell markør

Som de topografiske beskrivelsene viser, har brudeparets drakt fungert som en materiell bekreftelse på den sosial statusen: draktsølv viste hvem som var brud og brudgom. Det var dermed en sentral del av bryllupsfeiringen, ved å være viktig for den visuelle fremtoningen til brudeparet. Med begreper fra materielle kulturstudier, kan drakten sies å være objektivering av den sosiale betydningen, ved ytre materialiseringer som tydeliggjør denne posisjonen. At påkledning generelt kan ha denne funksjonen poengteres av Bjarne Stoklund (2003, s. 194): “Klædedragten er jo det materielle medium, hvormed man bedst signalerer sin egen identitet og markerer forskelle til andre, det være sig sociale, økonomiske, aldersmessige eller kønsforskelle”. Ved å være en stor del av et menneskes visuelle fremtoning, kan klær betegnes som et “materielt medium” for sosiale faktorer. Klær og draktsølv kan på denne måten ses som attributter, som gir informasjon om personen som bærer dem. Klærne står ikke “for seg selv” på brukeren, men viser hvem brukeren er, gjennom kontraster til andres bekledding. Med andre ord kan de være tegn som får betydning i kontrast til andre tegn. Brudeparet ble kledd opp til en rolle, i kontrast til de forutgående og sosiale rollene deres, og i kontrast til de andre deltakerne i bryllupet. Man kan si at draktsølv slik gjorde dem til brudepar, ved at det ble aktivert i en rolle. Å ikles drakten var å gå inn i rollen, gjennom materielle tegn på den sosial statusen. Slike visuelle markører gir bare mening innen en bestemt kontekst, der alle kjenner til betydningen i de ulike typer bekledding. De er normbestemt innen den bestemte settingen.

6.2.2 Økonomisk stand

Sølv var ikke forbeholdt bryllup, det kunne eller bli brukt på draktene i for eksempel spenner og knapper. Smykkene kunne skille hverdagsklær fra høytidsklær, gjennom hvilke materiale de var laget av. Til hverdags var det mer vanlig med smykker av kobber og messing, mens sølv var (og er) et edlere, dyrere metall. Formen kunne være den samme, men materialet kunne variere etter økonomisk stilling og anledning. Påkledningen har altså hatt verdi som sosial meningsbærer, samtidig var selve sølv verdifullt. Mengden sølv et brudepar bar

hadde sammenheng med økonomiske ressurser. Sølv ble ikke bare brukt som pynt, men også som betalingsmiddel. Gjenstander laget av sølv var derfor formueanbringelse i like stor grad som bruksgjenstander (Fossberg 1991, s. 47-49). I Telemark har det vært vanlig å plassere økonomisk overskudd i draktsølv. Verdien i draktsølv ble beregnet etter vekt, ikke etter utførelse. Da som nå har det vært sammenheng mellom sosial prestisje og økonomisk stand: “Anskaffingen var (...) en form av kapitalplacering, vilken samtidig hade fördelen att ge social prestige, silvret kunde också synas” (Svensson 1978, s. 68). Bryllup kunne være en anledning for å vise frem familieformuen, ved draktsølvet spesielt bruden bar på seg. Slik kunne sølvet både markere sosial status og økonomi. Både materialet og formen var sentralt for at gjenstandene kunne fungere som visuelle markører på den sosiale rollen. Noss skriver at brudedalere også kunne bli brukt av gifte kvinner ved spesielle anledninger, av de som hadde råd til det (2003, s. 58). Brudedalere kan altså ha hatt en sosial funksjon ved å vise frem velstand også etter bryllupet, i den nye, sosiale rollen.

Forlovelsesgaver

Det skulle være sølv blant forlovelsesgavene den vordene bruden fikk av sin kommende ektemann, helst en gjenstand hun kunne bære på bryllupsdagen (Hodne, Hodne og Grambo 1985, s. 63). Brudedalere kunne høre med til forlovelsesgavene. Forlovelsen ble markert med et selskap der det ble utvekslet gaver, kalt *trolovings-* eller *festegaver*. Hva disse har bestått i har variert regionalt, og vært basert på normbestemte verdier. Berge skriver følgende om forlovelsesgaver i Telemark:

Festargaavune, eller fyrstegaavune dei kallar no, var gjerne sylv; difor heiter de au gaavesylv (Tel. Sæt., o. a. st.) av di var gaave til festarmøyi. Gaavesylv var av eit eigi slag i kvart bygdelag og skulde helst vera til ein viss pris (...) Gaavesylv var nytta til brudesylv; fraa festarmøybunaden gjekk de yvi paa brudebunaden (Berge 1997, s. 100).⁷⁸

Ordet *gavesølv* indikerer hva gaven skulle bestå i (i denne regionen) nærmere bestemt var det *draktsølv*. Wille (1786, s. 255) skriver at *festarmannens* gaver blant annet bestod av søljer og maljer, etter hans formue.⁷⁹ I Telemark har særlig søljer blitt brukt som festegave (Berge 1997, s. 96). Forlovelsesgavene fra *festarjenta* burde være ting hun selv hadde laget, som sokkebånd, belter eller vanter (Frimannslund 1949, s. 42-52). Det virker altså som om

⁷⁸ Berge bruker ordene *festarmøybunad* og *brudebunad*. Ordet *bunad* ble konstruert på 1800-tallet. *Folkedrakt* eller *høytidsstas* er mer passende ord om tradisjonelle drakter før denne tiden.

⁷⁹ Fra forlovelsen av ble paret kalt *festarmannen* og *festarjenta* (festarmøyi) (Frimannslund 1949, s. 42-52). Derav betegnelsen *festegaver*.

kvinner skulle vise dyktighet, mens menn skulle vise til god økonomi. Forlovelsen var en økonomisk og sosial forbindelse mellom to personer, og også mellom to slekter. Gjennom enkeltmedlemmenes ekteskap søkte slektene å styrke sin økonomiske og sosiale posisjon (Hodne, Hodne og Grambo 1985, s. 50). Det ble inngått en formell avtale, som ikke ble forseglet før bryllupet. Forlovelsen markerer det første steget i overgangen fra ugift til gift. Med van Genneps begrep kan dette betegnes som atskillelsesfasen, som ble markert ved gaver. Det kan trekkes linjer mellom gavesølvet og tidligere tiders brudekjøp:

Klædesylve vart upparbeidt i største mengd til festarsylv og brudesylv. (...) Gull og sylv i festarfe, som festargaavune kallast etter gamalt, høyrer til den game rettskikken med brudkaup. (...) kunde vera i reine pengar eller oppgjort i prydstykke (Berge 1997, s. 94).

Dette tydeliggjør forbindelsen mellom sølv som pryd og som betalingsmiddel.

Forlovelsesgavene kan betraktes som en rituell og materiell bekreftelse på denne avtalen og tilstandsendringen. Sølv ble slik synlige markører på immaterielle bånd mellom to familier, og to individer. Sølvmengden bruden bar kunne være tegn på brudgommens rikdom (eller mangel på sådan), den kunne og fortelle om den økonomiske stillingen til brudens familie. Det var status å gifte seg inn i en god familie, og dette kunne vises for hele lokalmiljøet ved en godt "sylva" brud. Det materielle kan slik ses som premiss for det sosiale, fordi familiens status blant annet har vært vist i sølvmengden. Det materielle har slik vært en del av et sosialt samspill med de menneskelige aktørene.

Sølv kunne være i slektens eie og gå i arv. Arvesølv ble tillagt spesiell betydning, som vernemidler nevnt i de to foregående kapitlene vitner om. Det var imidlertid ikke en selvfølge at draktsølvet var i familiens eie, eller at den vordende brudgommen ga sin forlovede alt hun trengte av sølvpryd. Mengden sølv var derfor ikke uten videre en indikator på familiens formue. Berge (1997, s. 110) skriver følgende om brudesølv i bondeskifter fra 1700-tallet: "Hovydsylve ihop med belte og bringesylv, brudesylve, var so kostbar ein bunad at ikkje kvar mann hadde raad til eige han. Difor laante dei sylve. Ein full brudebunad kunde koste 300 dalar (Telemarki), berre krana stend i 80 dalar i skifti". Sølv kunne leies fra kirken eller av andre i bygda. Noss (1991, s. 208) skriver at det i hvert prestegjeld har vært brudelad- og kroner som ble lånt eller leid ut. Det kunne være en inntektskilde for presten å leie ut sølv til brudestasen (NFL 55:1944, s. 114). Sølv har slik hatt et kollektivt aspekt, ved å lånes eller leies ut, som både har involvert geistlige og ikke-geistlige.

6.2.3 Tyngden av sosial og økonomisk prestisje

Ut fra hva det fortelles om i NFL, ser det ut til at alt sølvet på brudestasen kunne være en stor belastning for bruden å bære. M.B. Landstad (NFL 15:1927, s. 34) skriver: “Ved denne [brudedrakten] anstrænger man sig for at opvise saa megen Pragt som mulig”. Informantene hans forteller at bruden skulle se “drusteleg” ut, med flere lag av stakker, og “(...) saa mange Sylgjer og Maler, som der er Plads til” (NFL15:1927, s. 35). I andre NFL-utgivelser fortelles det om bruder som lente hodet inn til veggen fordi krona var så tung, og at det var en belastning at alle skulle danse med henne. Det fortelles at enkelte kunne få store arr i hodet etter vekten (NFL 6:1924, s. 11, 78:1956, s. 31 90, s. 43). Landstad forteller følgende som sine egne erfaringer som prest i Telemark:

Paa Hovedet bærer hun Brudekronen, eller i mangel deraf et saakaldet Hovudlaf (eller hlad), hovudsylv, hvilket i Thellemakren er det almindeligste. Det er en høi med rødt Klæde overtrukket Brem, der i Form af et uhyre Diadem omslutter Forhovedet. Denne Brem er besat med en Masse Forgyldt Sølvstas, dinglede Blade og Blokke, saa at det kan veie indtil 6 eller 8 Mk. Der skal stærke Nakkesener til at bære en saadan Vægt, og Mange lider forfæderlig derunder. Det har ofte hendt mig at Bruden formedelst denne Overlæssen af Klæder og Stas har segnet i Besvimelse for Alteret under Vielsen. Og dog maa hun danse med hele denne Garderobe Udstyring. For Bruden maa i Sandhed hendes Bryllupsdag være en af de ubehageligste i Livet (Landstad NFL 15:1927, s. 35).

Dette er beskrivelser av konkrete, kroppslige opplevelser av det materielles sosiale aspekter. En kan si at bruden i stor grad ble påvirket av materialiteten, ved å bære tyngden av brudesølvet. Landstad (NFL 15:1927, s. 36) legger til at dette er noe bruden bærer kun én gang i livet, “(...) og bringer derfor gjerne den lokkende Pragt dette Offer”. Å bære en tung krone kunne være et tegn på velstand. Brudestasen var jo ikke bare en visuell markør for familien, men så klart også for bruden selv. Det var en viktig dag, der en ny sosial status ble markert, og en reell overgang fant sted. I det tidlig-moderne bondesamfunnet kunne man se om en kvinne var gift eller ugift ut fra hodeplagget. Jeg vil gå inn på noen av implikasjonene av dette i det følgende.

6.2.4 Moralsk tegn

Sogneprestene kunne altså få inntekter ved å leie ut brudesølv. Kirken har også regulert draktsølvet brukt ved bryllup ved å tillegge det moralsk symbolikk (Hodne, Hodne og Grambo 1985, s. 85). Spesielt gjaldt dette reguleringer av hvilke bruder som fikk bære hodesølv. Hodesølvet ble bare brukt av en brud én gang. Dette måtte også det Wille kaller “besovede” bruder bære. Slik moralsk symbolikk fortelles det også om i NFL:

Det var største æra å få bera krone, vera kronbrur. Men da måtte ho ikkje “vera på veg” [gravid]. For det var å spotte, og det ville føre gale med seg. Hadde dei ikkje krone sjølve, laut dei låne, og leiga var gjernast ein daler. Sume brukronor var gjævar enn andre, og det var kronor som det fylgde lykke med å bera (NFL 58:1945, s. 134).

Det kunne altså være knyttet offentlig ære eller offentlig skam til hva slags hodeplagg bruden bar. Hodeplagget markerte dermed en spesiell og annerledes status i overgangen mellom to stabile sosiale statuser. Brudens påkledning med den symbolske hodestasen kan ifølge Fossberg (1991, s. 55) sees som uttrykk for kirkens moralske maktstilling i 1500-, 1600- og delvis 1700-årene. Symbolikken henger sammen med Maria-symbolikk (som jomfru og himmeldronning), som ble videreført som moralsk normering etter reformasjonen.⁸⁰ Bruken av krone ved bondebryllup gikk slik veien om kirken (Berge 1997, s. 248).

Den moralske betydningen i kronen og andre hodeplagg kan knyttes både til kirkens regulering, og til moralsk regulering i den sosiale gruppen bruden var en del av. Hodeplaggets sosiale betydning er temaet for Marit Utheims artikkel *Også en virkelighet: Skaut som kulturell kommunikasjon* (2014). Hun skriver at skikkens normative betydning var en del av sosialiseringen, ved å fortelle hvilken status kvinnene hadde (Utheim 2014, s. 289, 295). Det er verdt å påpeke at dette også innebar en klar kjønnsnormering. Jeg har ikke funnet kilder til at det var tilsvarende synlige tegn for brudgommens moralske status, som for eksempel om hatten han bar hadde en lignende betydning. Krona skulle bare brukes på vielsesdagen, på bryllupets andre dag ble overgangen fra brud til kone markert ved å skifte til koneskaut. Hvis en kvinne giftet seg igjen etter å ha blitt enke brukte hun koneskaut (Noss 1991, s. 88, 163). Hva slags hodeplagg som ble brukt markerte altså ikke bare den sosiale kategorien *brud*, men kunne også være et tegn på brudens moralske stilling, ut fra samfunnets normer for og regulering av dette.

⁸⁰ Fra før-reformatorisk tid har det vært vanlig praksis at festerfolkene ble regnet som ektefolk etter forlovelsen, og flyttet sammen. Kirken ville regulere denne praksisen, ved den kirkelige vielsen som den eneste gyldige ekteskapsinngåelsen. På 900-tallet begynte man å pryde Maria-bildene i kirkene med krone. Kronen ble mer og mer symbolet på renhet, og kirken arbeidet for å styrke denne tendensen ved å låne ut kronene til bruder som var kvalifisert til å bære dem (Hodne, Hodne og Grambo 1985, s. 90-91).

6.3 Draktsølv som vernemiddel: liminalfasens usikkerhet

6.3.1 Kirketro og folketro: velsignelse og vernemidler

Vielsen som liminalfase

Ekteskapsinngåelse er ikke et sakrament i den lutherske kirke. Det er altså ikke regnet som et nådemiddel. Bryllup har fortsatt vært knyttet til kirken, som et sted for rituell handling. Kirken har spilt en viktig rolle i overgangsfasen, ved å være stedet der den formelle overgangen fra én tilstand til en annen skjedde. Satt inn i van Genneps mønster for overgangsritualer kan vielsen betegnes som bryllupets liminalfase. Brudeparet går inn i kirken som ugifte, og krysser fysisk og symbolsk grensen mellom denne tilstanden til den nye når de går inn i kirken. Gjennom vielsesritualet blir brudeparet bekreftet inn i kategorien ektepar, og det er med denne sosiale posisjonen at de går ut av kirkerommet. Vielsen er derfor et rituell øyeblikk av stor betydning. Brudeparet blir gift gjennom å si ja ved alteret, det er *performative ytringer*, som får noe til å skje (Muir 2005, a. 272).⁸¹ Dette viser også til kirken som et betydningsfullt sted. Som diskusjonen i 4.2.3 viser, har ikke bare ritualene utført av presten, men hele kirkerommet blitt tillagt betydning for å mediere virkningskraft.

Den liminale fasen er ambivalent, en mellomposisjon som også ble ansett som sårbar. Dette kommer frem i forestillinger om at spesielt bruden var utsatt for onde krefter før brudeparet formelt var gift: “Spesielt vielsesdagen befant bruden seg i en farlig situasjon. Fra hun stod opp den dagen og til hun vendte hjem fra kirken, lurte de underjordiske på henne og prøvde å få henne ut av bryllupsfølget og inn i fjellet med seg” (Hodne 1999, s. 76). I NFL fortelles det at bruden ikke måtte gå alene i brudeklær, fordi hun var mer utsatt enn gifte kvinner og ugifte jenter uten kjæreste (NFL 11:1925, s. 8-9).

De gamle by- og bondebryllupene var tradisjonelt kostbare og komplekse festperioder over flere dager, der brud og brudgom var involvert i et nettverk av skikker og forestillinger med forskjellige religiøse og sosiale funksjoner. Var hensikten primært å beskytte brudeparet mot fristelser og farer denne kritiske tiden, var det ikke alltid nok med Kirkens velsignelse. Også andre verneråd måtte til, for truslene kom fra vesener og vetter som bare folketroen hadde de rette forsvarsmidlene mot (Hodne 1999, s. 76).

Sitatet refererer til hvordan kirkens velsignelse kunne kombineres med elementer fra folketroen som gikk utover den offisielle troen. Vernemidler skulle beskytte individene i de utsatte posisjonene. Hodne, Hodne og Grambo skriver at Agnus Dei var en av disse

⁸¹ Muir referer her til J.L. Austins begrep *performative utterance*.

gjenstandene som skulle verne bruden mot alt ondt som kunne true i overgangssituasjonen fra ugift til gift (1985, s. 82). Bruken av Agnus Dei i betydningen brudedaler og vernemiddel viser hvordan ulike betydninger har blitt kombinert i samme gjenstandstype. Gjennomgangen av ulike former for vernemidler laget av sølv viser at samme betydning kunne legges i beslektede materialiseringer. Dette vil jeg gå nærmere inn på i det følgende.

Sølvmynter

Mynter har vært en del av draktsølv et brukt ved bryllup, ikke bare som materiale til brudedalere, men også i andre funksjoner. Å legge sølvskillinger i skoene til brudeparet er en praksis som beskrives både i topografiene og i NFL. Wille (1786, s. 256, 258) skriver at det var i Telemark var skikk å legge en fireskilling i brudgommens sko, og 4-16 skillinger i brudens sko. Han forklarer imidlertid ikke hvorfor dette ble gjort. I NFL finnes det flere forklaringer på dette, som at det skulle sørge for at ikke bruden ble tatt av underjordiske på vei til kirken (NFL 15:1927, s. 40). Det kunne også være knyttet til en forestilling om myntene som lykkeskillinger: en kunne hjelpe bruden til rikdom ved å stikke sølvpenger i skoene hennes (NFL 19:1930, s. 73). Skikken er kjent også utenfor Norge, Muir (2005, s. 47) skriver at penger i skoene ble brukt som motmagi mot ondsinnet magi, som manglende fertilitet. Dette viser til noen av trosforestillingene som lå bak bruken av vernemidler. At mynter har hatt en funksjon som vernemiddel i seg selv, ikke bare i form av en brudedaler, styrker antakelsen om at det var metallet som ble tillagt beskyttende virkningskraft. Brudedalere og mynter brukt som vernemidler kan ses som lignende materialiseringer av samme sosiale meningsinnhold.

6.3.2 Klevarsagnet: sosiale kategorier og kontroll

I norsk sammenheng er huldre, eller underjordiske, den hyppigst nevnte faren av overnaturlig art. Dette er vesener som ikke har noen direkte forbindelse til kristen tro. De kunne være til hjelp, men det også ble brukt vernemidler for å beskytte seg mot. Menneskene har derfor stått i et ambivalent forhold til dem. Hyppig nevnte vernemidler i NFL er å kaste sølv eller stål over de underjordiske for at de skulle miste sin makt over menneskene (jfr. NFL 39:1937, s. 26-27). Også sølvets tilknytning til disse vesnene har imidlertid vært tvetydig. I NFL finnes det mange referanser til at sølv og andre metaller skulle beskytte mot underjordiske, men også til at de verdifulle metallene kom fra disse (jfr. NFL 39:1937 s. 19). Metallet har slik hatt forskjellig meningsinnhold knyttet til seg som tilsynelatende er motstridende. Det har dermed hatt ulike funksjoner og betydninger, som materialiseringer av forskjellig sosial

betydning. Mange historier forteller spesifikt om *brudesølv* som kom fra huldre: “Kvar bygd eller kvart bygdelag hev sitt *huldresylv* ɔ: sylv komi fraa huldrefolke. Av dette er atter *brydesylve* de mest vidspurde” (Berge 1925, s. 9).

Klevarsagnet er et utbredt vandringsagn om hvordan mennesker fikk tak i brudesølv fra hulderfolket, og et eksempel på sammenhengen mellom mennesker og overnaturlige vesener. I databasen over sagn fra Norsk Folkeminnesamling finnes en oversikt over de 52 variantene.⁸² Disse varierer i lengde og detaljer. Det er ikke alltid at Klevar nevnes, men historiene inneholder de samme hovedelementene. Lars Lid sin versjon finnes i avskrift i NFS, i *Folkeminne Insamla i Flatadal, Hjartdal og Seljord Sumaren 1926*. Informanten heter Olav Hauge-Mæland, som fortalte historien til Lid 8. september 1926. Nedenfor gjengir jeg Lids versjon i sin helhet, transkribert fra NFS:

Det var paa ein staule i Sauherad. Gjenta paa staulen var forlova. Det sje vera tasser i paa den staulen, og guten var redd for gjenta si. So tok han byrsa og strauk oppyve. Daa han kom paa staulen, var der fullt med paasala hestar ute og fullt med folk inne. So løynde han seg inn til selet, og daa hørde han kor dei prata med dei klædde bruri. Han hørde dei sa med kvarandre: “No veit eg kje me hev att anna å gjera med ho, enn aa vrenge augo”. So skaut han. Daa kom dei stormande ut og tok hestane, og han in i selet. Der sat ho so fælt paaklædd med sylv og silke at det lavde. Daa kom det att to og bad um dei maatte faa att det dei hadde klædt paa henne. Men det negta han. Dei trygla og sa: “Me hev laant sylvet me, liksom de gjer i slike høve”. Men han negta aa skaffe det attende. Daa dei ikkje kunde faa noko, gjekk dei. Den eine snudde seg i dynni og sa: “Um dei vert aldri so rike paa Klevar, so skal kje alle bli so vise”. Det hev seinare støtt vore ein tulling paa Klevar i den ætti. Det tusse-sylvet var lenge paa Klevar. Far saag ein gut som gjekk med halsknappar av det sylvet (NFS Lars Lid 2, s. 13).

Som det fremkommer av *Klevarsagnet* ble metall både brukt som vernemiddel mot de underjordiske (ved at den forlovede gutten skøt), og menneskene fikk brudesølv fra disse vesenene. Både den sosiale posisjonen (til den forlovede jenta) og stedet hun befant seg ga et større handlingsrom for andre krefter enn de menneskelige.

Jeg har beskrevet vielsen som bryllupets liminalfase. Hele perioden fra ugift til giftemål kan også betraktes som en liminalfase – en overgang fra én fastlagt sosial kategori til en annen, som ikke er fullstendig innlemmet i noen av dem. Som bryllupstiden var setra et sted og en tid preget av en overgang, som derfor ble ansett som utrygt. Selberg (2011, s. 40-41) skriver at forlovede jenter alene på setra kombinerer et usikkert sted og en usikker posisjon: de er i den ville naturen, og i et sosialt grenseland mellom ugift og gift: “Den forlovede jenta,

⁸² De betegnes her som ”ml6005 - Huldrebryllup på setra (Klevarsagnet)” *Norsk Folkeminnesamling* <http://www2.hf.uio.no/eventyr_og_sagn/index.php?vrtx=search&frisok=klevar&Sok=S%C3%B8k>

bruden og barselkvinnen befinner seg i en liminal fase, uten status og dermed utenfor samfunnet, en situasjon forbundet med vilkårlighet og en overskridelse av grensene for det normale”. Å være statusløs er å stå på siden av samfunnet, selv om det kun er for en kort periode, for å bruke Turners begrep er en her “betwixt and between”. I slike situasjoner preget av usikkerhet, eller en følelse av maktesløshet, kunne det derfor bli utført handlinger og brukt gjenstander for å skape en følelse av kontroll. Når denne fasen var over og en igjen var i en stabil tilstand, som et døpt barn eller en gift kvinne, var den overhengende faren mindre. Tilværelsens usikkerhet var en av årsakene til ritualenes viktige rolle, og til at vernemidler kunne tas i bruk, ut fra et ønske om å kontrollere en usikker tid. Jeg vil argumentere for at dette er en av de viktigste årsakene til å betegne Agnus Dei/brudedaler som vernemidler. Brudedalere har altså blitt brukt både for å vise sosial posisjon og velstand, samtidig som de skulle beskytte mot ulike krefter. De har dermed både vært til pryd og til beskyttelse, med betydning i, og utover sin materielle form.

Knut Aukrust påpeker at også trosforestillingene i slike overgangsperioder stod mellom offisiell og uoffisiell tro:

Stølslivet var i grenselandet mellom det ordnede menneskelige samfunn og den kaotiske naturen hvor andre regler gjaldt. På samme vis befant trosforestillingene seg i en liknende sone mellom de offisielle kirkelige institusjonene og den tradisjonelle folketroen (Aukrust 2014, s. 151).

Forestillingene om metallens vernende kraft kan ses som en del av et helhetlig forestillingsunivers, som både kirkelige og folkelige trosforestillinger har vært en del av, og kommet til uttrykk i hvordan gjenstandene har blitt brukt, og hva de har blitt brukt mot. Vernemidler kunne “aktiveres” i situasjoner der en var spesielt utsatt. Ulike forståelser av sammenhengen mellom det åndelige og jordiske reflekteres gjennom bruk av vernemidler, som eksempler på en pragmatisk trosutøvelse, i kontrast til en teoretisk forståelse av den gjeldende teologien. I slike situasjoner, preget av usikkerhet eller maktesløshet, kunne handlinger og gjenstander skape en følelse av kontroll. Det er en aktiv handling å bære på seg beskyttelsesmidler, ut fra tanken om at en selv kunne påvirke situasjonen. Vernemidler, som brudedaler og andre metaller, er en konkret, håndgripelig materialisering av sosiale forestillinger. Ut fra denne tolkningen kan en si at draktsølvet både gjør noe, og at det gjøres noe med, i objektiveringsprosesser med menneskelige aktører.

7 Konkluderende oppsummering

Denne oppgaven har vært en undersøkelse av gjenstandstypen Agnus Dei/brudedalere, ut fra en problemstilling med vekt på både gjenstandstypens materialitet og potensialet deres for å bli tillagt virkningskraft, i objektiveringsprosesser mellom materiell form og sosialt meningsinnhold. Gjennom undersøkelsen av gjenstandstypens historie har jeg vist at det er klare likheter mellom gjenstander betegnet Agnus Dei og brudedalere, men at det også er forskjeller i form, funksjon og betydning, avhengig av hvilke kontekst gjenstandene har stått i. Gjennom å kontekstualisere gjenstandene, og ved å trekke inn relevante teoretiske perspektiver, har jeg belyst sammenhenger mellom materielle former og sosialt meningsinnhold, og sett på gjenstandene som en del av religionens materialitet.

Studiene har gjort meg i stand til å beriktige noen av opplysningene om brudedalene i DigitaltMuseum. Det er snakk om detaljer, og i flere tilfeller er det heller snakk om manglende enn uriktig informasjon. Mindre feil eller mangler har kommet frem ved nærstudier av brudedalene, samt ved å sammenligne bildene og den skriftlige informasjonen i DM med andre kilder. Dette viser verdien i de metodiske grepene jeg har brukt, det vil si å gjøre nærstudier av de materielle kildene og nærlese de skriftlige kildene, kombinert med komparative undersøkelser av flere kildetyper. Kildene, og anvendelsen av disse gjennom de metodiske grepene, har vært nyttige for å få frem mangefasetterte opplysninger om gjenstandstypen.

Veien videre

Anvendelsen av materielle og skriftlige kilder har belyst ulike aspekter ved gjenstandstypen. Utover disse kunne jeg sett på flere, og andre typer kilder. Dette kunne for eksempel vært skiftebrev fra tidlig-moderne tid i Telemark (som nevnt i kapittel 3). Jeg kunne også ha lest flere skrifter fra geistlige på 1700-tallet enn skriftene av Pontoppidan, for å få et mer nyansert bilde av kirke- og folketro i perioden. Likevel, innenfor rammene av dette prosjektet, mener jeg at kildeutvalget har vært hensiktsmessig, både for å studere gjenstandstypen i seg selv, og sett i sine historiske kontekster. Det er samtidig potensiale for å gå enda lenger i den systematiske gjenstandsanalysen, for å få bedre kunnskap om Agnus Dei/brudedalere. En mer inngående komparativ undersøkelse, både innad blant gjenstandene, samt med et større utvalg pengemynter og andre typer medaljonger (også utenlandske) kan få frem mer om gjenstandstypens alder, geografiske utbredelse og variasjoner. En undersøkelse av bevarte

brudedalere i samlingene til flere norske museer kan være hensiktsmessig for dette formålet. Det kan også være av interesse å undersøke brudedalene brukt i Norge som er laget av tyske pengemynter og se på sammenhengen med det som kan ha vært deres funksjon som *livsmedaljer* i Tyskland (nevnt i kapittel 4).

Om bruk av teoretiske perspektiver i den historiske analysen

Jeg har anvendt teoretiske perspektiver fra materielle kulturstudier og ritualteori i en historisk analyse. Gjennom dette har jeg belyst hvordan ulike materielle former kan ha samme funksjon ved at de materialiserer samme betydningsinnhold (som Agnus Dei/brudedalere og sølvmynter brukt som vernemiddel). Samtidig kan ulikt betydningsinnhold tillegges samme materielle former, parallelt og over tid. Med andre ord har jeg vist hvordan det kan foregå objektiviseringsprosesser mellom ulike materielle former med likt betydningsinnhold, eller på den annen side, like materielle former tillagt ulik betydning av ulike menneskelige aktører. Spesielt har jeg vektlagt hvordan samspillet mellom tillagt meningsinnhold og materielle former har blitt forstått på ulike måter av geistlige og ikke-geistlige, avhengig av gjeldende teologi, og ut fra hvordan mennesker har tilegnet seg trosforestillinger. Ulike kategoriseringer av hva som er kirkelig og folkelig tro har også påvirket hvordan religionens materialitet forstås og bedømmes. Dette har jeg knyttet til ulike forståelser av gjenstandenes virkningskraft. Agnus Dei/brudedalere har blitt analysert som en del av et nettverk av gjenstander tillagt virkningskraft på bakgrunn av trosforestillinger om forbindelse mellom det åndelige og jordiske. Både trosforestillinger og bestemte materielle former må være tilstede for at gjenstanden skal regnes som virkningsfull.

Agnus Dei som sakramentalium har vært (og er) en del av kirkelige ritualer. De har altså vært en del av ritualiserte handlinger, med en funksjon innenfor kirken, men betydningen som legges i dem har vært kategorisert på ulike måter av de ulike aktørene som deltar i ritualene. Gjenstandstypen har altså blitt tillagt verdi både gjennom tilknytningen til religiøse motiver og praksis, men også gjennom sin alder og sitt materiale. Forbindelser mellom Agnus Dei som sakramentalium i en katolsk kontekst, og som vernemiddel i Norge etter reformasjonen har blitt belyst ved å se hvordan varianter av gjenstandstypen har blitt brukt til samme funksjon, nemlig som materialiseringer av et ønske om beskyttelse. Praksisen med bruk av disse gjenstandene minner om hverandre, men det har også vært forskjeller i forståelsen av hvordan gjenstanden har vært virkningsfull. Sakramentalier må velsignes, men metall (sølv, stål) brukt som vernemidler har også blitt ansett som virkningsfulle i seg selv. I begge tilfeller

er bruken knyttet til forestillinger om overnaturlige krefter, både om beskyttelse fra Gud, og fare fra underjordiske. Slik har også forestillinger fra offisiell religion og folketro blitt koblet sammen. Kilder til utbredt bruk av metall som vernemidler i Norge vitner om at det har vært distanse mellom kirkelig tro representert i geistlige som Pontoppidan, og hvordan tro ble forstått og fikk praktiske uttrykk i sognene. Agnus Dei/brudedalere og brudgomskors har hatt flere ulike funksjoner og betydninger knyttet til seg, brukt som en del av brudens og brudgommens draktsølv. De har hatt betydning som vernemiddel, men også som tegn på sosial rolle, økonomisk stand, og moralsk normering. Draktsølv har altså vært tegn på sosiale status, og hatt verdi i seg selv, i ikke bare gjennom utformingene, men også i kraft av sitt materiale. Som jeg har vektlagt i bruken av de teoretiske perspektivene kan gjenstander ha ulike betydninger knyttet til seg samtidig. Bakenforliggende trosforestillinger og sosialt meningsinnhold objektiveres, og aktiveres gjennom rituell handling og bruk av gjenstander. Agnus Dei/brudedalere har slik vært fysiske uttrykk for tro og tanke, ved å være gjenstander som har blitt tillagt virkningskraft som gikk utover, men som også har hatt premiss i sin materialitet.

Litteraturliste

- Abrahams, R.D. (1995) "Foreword to the Aldine Paperback Edition" I: Turner, V.W., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York, Aldine De Gruyter, s. v-xii.
- Amundsen, A.B. (1989) *Folkelig og kirkelig tradisjon: Dåpsforståelse i Norge særlig på 1800-tallet*. Oslo, Solum Forlag A.S.
- Amundsen, A.B. (1999) "Med overtroen gjennom historien: Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730-1930", I: Grongstad, S.B., Hylland, O.M. & Pettersen, A. (red.) *Hinsides: Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Oslo, Spartacus Forlag A.S., s. 13-49.
- Amundsen, A.B. (2006) "Kulturhistoriske ritualstudier" I: Amundsen, A.B., Hodne, B. & Ohrvik, A. (red.) *Ritualer: Kulturhistoriske studier*. Oslo, Universitetsforlaget, s. 7-28.
- Amundsen, A.B. & Laugerud, H. (2001) *Norsk Fritenkerhistorie 1500-1850*. Oslo, Humanist forlag AS.
- Amundsen, A.B. & Laugerud, H. (2010) "Innledning" I: Amundsen, A.B. & Langerud, H. (red.), *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjonen til opplysningstid ca. 1500-1814*. Prosjektpublikasjon nr. 1, Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier, Bergen, Unipub, s. 5-11.
- Aukrust, K.H. (2014) "'Aa, jeg ved en sæter': Litt om fjell, folk og tro" I: Esborg, L. & Johannsen, D. (red.) *"en vild endevending av al virkelighet": Norsk Folkeminnelag i hundre år*. Oslo, Novus forlag, s. 145-158.
- Berge, R. (1997[1925]) *Norskt Bondesylv: Med 80 bilættavlur, 5 fargeprenta tavlor og 200 tekstbilæte*. [Risør, forlagt av Erik Gunleikson], faksimileutgave for Fylkesmuseet for Telemark og Grenland, Skien, Erik Tanche Nilssen A.S.
- Brenna, B. (2011) "Materielle forbindelser: En natursamlende biskop og hans ordning av verden" I: Naguib, S-A. & Rogan, B. (red.), *Materiell kultur og kulturens materialitet*. Oslo, Novus forlag, s. 21-40.
- Davies, O. (2003) *Popular Magic: Cunning Folk in English History*. London, Hambledon Continuum.
- Eriksen, A. (2007) *Topografenes verden: Fornminner og fortidsforståelse*. Oslo, Pax forlag A.S.
- Eriksen, A. & Rogan, B. (red.) (2013) *Etnologi og folkloristikk: En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie*, Oslo, Novus forlag.
- Esborg, L. & Johannsen, D. (2014) "Forord" I: Esborg, L. & Johannsen, D. (red.) *"en vild endevending av al virkelighet": Norsk Folkeminnelag i hundre år*. Oslo, Novus forlag, s. 9-16.
- Fossberg, J. (1981) "Gullsmeder i Telemark i 1700-årene" I: *By og Bygd: Norsk Folkemuseums årbok 1979-80, bind XXVIII*. Oslo, Norsk Folkemuseum, s. 35-46.
- Fossberg, J. (1991) *Draktsølv*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Frimannslund, R. (1949) "Skikk og tro ved friing og bryllup" I: Wikman, K.R.V. (red.) *Nordisk kultur 20: Livets högtider*. Oslo, H. Aschehoug & Co, s. 41-87.
- Hodne, B. (1980) *Å leve med døden: Folkelige forestillinger om døden og de døde*. Oslo, H. Aschehoug & co. (W. Nygaard).

- Hodne, B., Hodne, Ø. & Grambo, R. (1985) *Der stod seg et bryllup: Ekteskapet i Norge gjennom tidene*. Oslo, J.W. Cappelens Forlag A.S.
- Hodne, B. (2006) "Ritualer og mytedannelse: Et forskningshistorisk eksempel" I: Amundsen, A.B., Hodne, B. & A. Ohrvik (red.) *Ritualer: Kulturhistoriske studier*. Oslo, Universitetsforlaget, s. 29-44.
- Hodne, B. (2014) "Om å vitalisere en samling" I: Esborg, L. & Johannsen, D. (red.) "*en vild endevending av al virkelighet*": *Norsk Folkeminnelag i hundre år*. Oslo, Novus forlag, s. 139-144.
- Hodne, Ø. (1999) *Norsk folketro*. Oslo, J.W. Cappelens Forlag A.S.
- Holst, H. (1936) "Norges mynter til slutten av 16. århundre" I: Olsen, M. (red.) *Nordisk kultur 29: Mynt*. Oslo, H. Aschehoug & Co., s. 93-138.
- Johannsen, D. (2014) "Tvilssomme historier: Politikk, forteller kunst og det overnaturlige" I: Esborg, L. & Johannsen, D. (red.) "*en vild endevending av al virkelighet*": *Norsk Folkeminnelag i hundre år*. Oslo, Novus forlag, s. 161-171.
- Kjeldstadli, K. (1999) *Fortida er ikke hva den en gang var: En innføring i historiefaget*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Kverndokk, K. (2014) "Norsk Folkeminnelagsamling" I: Esborg, L. & Johannsen, D. (red.) "*en vild endevending av al virkelighet*": *Norsk Folkeminnelag i hundre år*. Oslo, Novus forlag, s. 19-30.
- Langslet, L.R. (1997) *Christian IV: Konge av Danmark og Norge*. Oslo, Cappelen.
- Lund, J.M (1785) *Forsøg til Beskrivelse over Øvre-Tellemarken i Norge*, København, Joh. Rud. Thiele. Nasjonalbiblioteket, Digitalarkivet [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.nb.no/nbsok/nb/382e44dd65b6cf70f0315cdc9851bc37;jsessionid=5CD11269B14D053F6206532970DCF907.nbdigital?index=0#0>> [Lest (første gang) 26.08.13]
- Lysaght, P. (1994) "The Uses of Sacramentals in Nineteenth- and Twentieth-Century Ireland" I: Bringéus, N. A. (red.) *Religion in Everyday Life: Papers given at a symposium in Stockholm, 13-15 September 1993*. Konferenser 31 Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, s. 187-222.
- Malmstedt, G. (2002) *Bondetro och kyrkoro: Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*. Lund, Nordic Academic Press.
- Miller, D. (2005) *Materiality*. London, Duke University Press.
- Miller, D & Tilley, C. (1996) "Editorial" I: *Journal of Material Culture* [Internett] 1(1), s. 5-14. Tilgjengelig fra: <<http://mcu.sagepub.com/content/1/1/5.citation>> [Lest 11.06.14]
- Moseng, O.G., Opsahl, E., Pettersen, G.I. & Sandmo, E. (2003) *Norsk Historie II 1537-1814*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Muir, E. (2005) *Ritual in Early Modern Europe*. (2. utg.) Cambridge, Cambridge University Press.
- Naguib, S-A. og Rogan, B. (2011) "Materiell kultur og forskning på tvers: En introduksjon" I: Naguib, S-A. & Rogan, B. (red.) *Materiell kultur og kulturens materialitet*. Oslo, Novus forlag, s. 9-18.

Noss, A. (1985) *Draktsølvet frå Den norske samlinga, Nordiska museet Stockholm: Norsk folkemuseum, desember 1984-september 1986*. Oslo, Norsk Folkemuseum.

Noss, A. (1991) *Lad og Krone: Frå jente til brur*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo, Universitetsforlaget.

Noss, A. (2003) *Frå tradisjonell klesskikk til bunad i Vest-Telemark*. Institutt for sammenlignende kulturforskning, Oslo, Novus forlag.

Noss, A. (2004) "Nordmandsdalen og draktene" I: Skougaard, M. (red.) *Norgesbilleder: Dansk-norske forbindelser 1700-1905*. København, Gads Forlag, s. 126-163.

Oja, L. (2000) *Varken Gud eller natur: synen på magi i 1600- och 1700-tallets Sverige*. Stockhom, Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Olsen, B. (2006) "Scenes from a Troubled Engagement: Post-Structuralism and Material Culture Studies" I: Tilley, C.Y., Webb, K., Kühler, S., Rowlands, M. & Spyer, P. (red.) *Handbook of Material Culture*. London, Sage Publications, s. 85-103.

Pontoppidan, E. (1753) *Det første Forsøg paa Norges Naturlige Historie: Forestillende dette Kongerigets Luft, Grund, Fielde, Vande, Væxter, Metaller, Mienralier, Steen-Arter, Dyr, Fugle, Fiske og omsider Indbyggerenes Naturel, samt Sædvaner og Levemaade. Oplyst med Kaabertrykker. Den viise og almægtige Skaber til Ære, saavel som hans fornuftige Creature til videre Eftertankes Anledning* (bd. 2). København, Det Kongelige Wajsenhusets Bogtrykkeri. Nasjonalbiblioteket, Digitalarkivet [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.nb.no/nbsok/nb/5284580b0368ef4615a470f757a4c9b3?index=0#494>> [Lest (første gang) 03.02.14]

Pontoppidan, E. (1849 [1749-52]) *Opvækkelige Hyrde-Breve forsendte aarlig til Præsteskabet i Bergens Stift*, Forlagt av Forseth, E. & Eide, D., Levanger. Nasjonalbiblioteket, Digitalarkivet [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.nb.no/nbsok/nb/82b87ec2261d6fc84ca10eb7f9badf8e?index=18#33>> [Lest (første gang) 27.08.13]

Pontoppidan, E. (1923 [1736]) *Fejekost: Til at udfejje den gamle Surdejj eller de i de danske Lande tiloversblevne og her for Dagen bragte Levninger af saavel Hedenskab som Papisme; et lite skrift, som tilsigter for en del at igengive christendommen dens renhed, Aar 1736, den danske kirkes andet jubelaar* [Oversatt av J. Olrik] København, Det Schönbergske forlag.

Rice, E.F. Jr. & Grafton, A. (1994) [1970] *The Foundations of early modern Europe, 1460-1559*. (2. utg.) New York, W.W. Norton & Company, Inc.

Rogan, B. (2011) "Et faghistorisk etterord om materiell kultur og kulturens materialitet" I: Naguib, S-A. & Rogan, B. (red.) *Materiell kultur og kulturens materialitet*. Oslo, Novus forlag, s. 313-381.

Rønning, B. (1986) *Den Kongelige Mynt 1628 1686 1806*. Oslo, Norges Bank/J.W. Cappelens Forlag A.S.

Scribner, R. W. (1993) "The Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of The World"" I: *The Journal of Interdisciplinary History* [Internett] 23 (3), s. 475-494. Tilgjengelig fra: <<http://www.jstor.org/stable/206099>> [Lest 17.09.12]

Selberg, T. (2011) *Folkelig religiøsitet: Et kulturvitenskapelig perspektiv*. Oslo, Scandinavian Academic Press/Spartacus forlag AS.

- Skaare, K. (1995a) *Norges Mynthistorie, bind 1: Mynter og utmyntning i 1000 år Pengesedler i 300 år Numismatikk i Norge*. Oslo, Universitetsforlaget A.S.
- Skaare, K. (1995b) *Norsk Mynthistorie, bind 2: Mynter og utmyntning i 1000 år Pengesedler i 300 år Numismatikk i Norge*. Oslo, Universitetsforlaget A.S.
- Skougaard, M. (2004) "Det norske haveteater. Nordmandsdalen i Fredensborg" I: Skougaard, M. (red.) *Norgesbilleder: Dansk-norske forbindelser 1700-1905*. København, Gads Forlag, s. 104-126.
- Stoklund, B. (2003) *Tingenes kulturhistorie: Etnologiske studier i den materielle kultur*. København, Københavns Universitet, Museum Tusulanums Forlag.
- Svensson, S. (1978) *Folkelig dräktsilver: Ur Kulturens samlingar*. Västerås, ICA-förlaget A.B.
- Thomas, K. (1991 [1971]) *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. London, Penguin Books.
- Tilley, C. (2006) "Part 1: Theoretical Perspectives," I: Tilley, C., Webb, K., Kühler, S., Rowlands, M. & Spyer, P. (red.) *Handbook of Material Culture*. London, Sage Publications, s. 7-11.
- Tilley, C. (2006) "Objectification" I: Tilley, C., Webb, K., Kühler, S., Rowlands, M. & Spyer, P. (red.) *Handbook of Material Culture*. London, Sage Publications, s. 60-73.
- Tilley, C., Webb, K., Kühler, S., Rowlands, M. & Spyer, P. (2006) "Introduction" I: Tilley, C., Webb, K., Kühler, S., Rowlands, M. & Spyer, P. (red.) *Handbook of Material Culture*. London, Sage Publications, s. 1-6.
- Turner, V.W. (1995 [1969]) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York, Aldine De Gruyter.
- Turner, V.W. (1999 [1964]) "Midt i mellom: Liminalfasen i overgangsriter" I: van Gennep, A. (1999 [1909]) *Rites de passage: Overgangsriter*. [Oversatt av E. Ringen] Oslo, Pax Forlag A.S, s. 131-145.
- Utheim, M. (2014) "Også en virkelighet: Skaut som kulturell kommunikasjon" i Esborg, L. & Johannsen, D. (red.) *en vild endevending av al virkelighet": Norsk Folkeminnelag i hundre år*. Oslo, Novus forlag, s. 287-297.
- Van Gennep, A. (1999 [1909]) *Rites de passage: Overgangsriter*. [Oversatt av E. Ringen] Oslo, Pax Forlag A.S.
- Wille, H.J. (1786) *Beskrivelse over Sillejords Præstegield i Øvre-Tellemarken i Norge, tilligemed et geografisk Chart over samme*, København, Gyldendahls Forlag. Statsarkivet i Bergen, Digitalarkive [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://da2.uib.no/cgi-win/WebBok.exe?slag=lesbok&bokid=silgjord>> [Lest (første gang) 24.09.13]
- Wille, H.J. (1881) *Utrykte Optegnelser om Thelemarken Af H.J. Wille Udgitt i Uddrag Af Dr. L. Daae, A.W. Brøgger*, København. Separataftrykk av Norsk historisk Tidsskrift, 2. Rekke, III. Nasjonalbiblioteket, Digitalarkivet [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.nb.no/nbsok/nb/0f098a624cd9ae20e755584d7d8c0973?index=0#78>> [Lest (første gang) 26.08.13]
- Wilse, J.N. (1779) *Physisk, oeconomisk og statistisk Beskrivelse over Spydeberg Prestegield og Egn i Agershuus-Stift udi Norge, og i Anledning deraf adskillige Afhandlinger og Anmerkninger deels Norge i Almindelighed, deels dens Østre-Kant i Særdeleshed vedkommende, med nødvendige Kobbere og Bilager, efter 10 Aars egne Undersøgninger forfattet af J.N. Wilse Mag. Phil. Sognepræst sammesteds*. C.S. Schwach, Christiania. Nasjonalbiblioteket, Digitalarkivet [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.nb.no/nbsok/nb/b0ab3eb2e5c531f7462810642c9ca1fc?index=9#522>> [Lest (første gang) 28.10.14]

NFL (etter nummererte utgivelser):

- 2: Storaker, J.T. (1921) *Tiden i den Norske Folketro (Storakers samlinger 1)* ved N. Lid. Kristiania, Norsk Folkeminnelag.
- 6: Lunde, P. (1924) *Kynnehuset: Vestegdske Folkeminne*. Kristiania, Norsk Folkeminnelag.
- 11: Nergaard, S. (1925) *Hulder og Trollskap: Folkeminne fraa Østerdalen 4*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 13: Landstad, M.B. (1926) *Mytiske Sagn fra Telemarken: Efterladte Optegnelser*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 15: Landstad, M.B. (1927) *Fra Telemarken: Skik og Sagn: Efterladte Optegnelser*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 16: Nergaard, S. (1927) *Skikk og bruk: Folkeminne fraa Østerdalen 5*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 19: Strompdal, K. (1929) *Gamalt frå Helgeland 1*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 25: Røstad, A. (1931) *Frå gamal tid: Folkeminne frå Verdal*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 34: Storaker, J.T. (1935) *Menneskelivet i Den Norske Folketro (Storakers samlinger 6)* ved N. Lid. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 39: Hult, R. (1937) *Østfoldminne*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 55: Hermundstad, K. (1944) *I Manns Minne: Gamal Valdres-Kultur 2*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 56: Nordbø, O. (1945) *Segner og Sagar: Frå Bøherad*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 58: Grimstad, E. (1945) *Etter Gamalt: Folkeminne frå Gudbrandsdalen 1*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 59: Engebretsen, K.W. & Johansen, E. (1947) *Sagn fra Østfold*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 64: Bjørndal, M. (1949) *Segn og Tru: Folkeminne frå Møre*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 65: Hermundstad, K. (1950) *Ettararv: Gamal Valdres-Kultur 4*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 78: Borchgrevink, L.S. (1956) *Frå ei anna Tid: Folkeminne frå Nordfjord*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 79: Mo, R. (1957) *Dalbygg og Utfjerding: Folkeminne frå Salten 4*. Oslo, Norsk Folkeminnelag.
- 90: Noss, A. (1963) *Høgtider og samkomer*, Oslo, Norsk Folkeminnelag, Universitetsforlaget.
- 97: Samuelson, J.A. (1966) *Folkeminne frå Modum*, ved K. Hunstadbråten. Oslo, Norsk Folkeminnelag, Universitetsforlaget.
- 98: Fjellstad, L.M. (1966) *I Grendom: Folkeminne frå Eidskog 3*. Oslo, Norsk Folkeminnelag, Universitetsforlaget.

NFS:

- Bjørndal, M. (1938) *Segn og Soga frå Møre II*. Upublisert manuskript. Norsk Folkeminnesamling, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.
- Lid, L. (1926) *Folkeminne Insamla i Flatadal, Hjartdal og Seljord Sumaren 1926*. Upublisert manuskript. Norsk Folkeminnesamling, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.

Internett:

Agnus Dei, Guds lam med glorie og triumffane [Internettfoto] Store norske leksikon. Tilgjengelig fra: <http://snl.no/Agnus_Dei/bibelsk_symbolbetegnelse> [Hentet 25.06.14]

Det Norske Bibelselskap og Verbum Forlag *Nettbibelen* (2011) [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.bibel.no/Nettbibelen>>

Catholic Online *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company New York, NY. [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.catholic.org/encyclopedia/>>
<http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=1953> [Lest 25.02.14]
<<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=322>> [Lest 22.01.14]
<<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=10275>> [Lest 24.01.14]
<<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=10274>> [Lest 24.01.14]

DigitaltMuseum, *søkeord "brudedaler"* [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.digitaltmuseum.no/search?query=brudedaler&js=1>> [Lest (første gang) 28.01.13]

DigitaltMuseum, *søkeord "relikviekors"* [Internett] Tilgjengelig fra:

<<http://www.digitaltmuseum.no/things/relikviekors/NF/NF.2004-0361>> [Lest 27.02.14]

Dokumentasjonsprosjektet, Universitetet i Bergen, Universitetet i Oslo, Universitetet i Trondheim, Universitetet i Tromsø [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.dokpro.uio.no/>>

Dokumentasjonsprosjektet, Universitetet i Oslo (1996) *Norsk Mynt i 1000 år* [Internett] Tilgjengelig fra:

<<http://www.dokpro.uio.no/umk/utstill.html>>

<<http://www.dokpro.uio.no/umk/fagord/fagord.html>> [Lest 21.10.14]

<<http://www.dokpro.uio.no/umk/nominal/brakteat.html>> [Lest 30.10.14]

<<http://www.dokpro.uio.no/umk/nominal/daler.html>> [Lest 25.02.14]

<<http://www.dokpro.uio.no/umk/myntsted/kongsb.html>> [Lest 25.02.14]

<http://www.dokpro.uio.no/umk/myntherr/chriv_hist.html> [Lest 25.02.14]

Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo, *Norsk Folkemинnesamling*, ”ml6005 - Huldrebryllup på setra (Klevarsagnet)” [Internett] Tilgjengelig fra:

<http://www2.hf.uio.no/eventyr_og_sagn/index.php?vrtx=search&frisok=klevar&Sok=S%C3%B8k>

[Lest 04.11.14]

Norsk Folkemuseum *Folk og klede* (faste utstillinger) [Internett] Tilgjengelig fra:

<<http://www.folkemuseet.no/no/Utstillinger/Faste-utstillinger/Folk-og-klede/>> [Lest 12.11.13]

Norsk Folkemuseum *Folk og klede* (tidligere utstillinger) [Internett] Tilgjengelig fra:

<<http://www.folkemuseet.no/no/Utstillinger/Tidligere-utstillinger/Folk-og-klede/>> [Lest 04.11.14]

Norsk Folkeminnelag [Internett] Tilgjengelig fra:

<<http://www.folkeminner.no/>>

The Fitzwilliam Museum, University of Cambridge, *Coin of the Moment: Agnus Dei penny of Æthelred II* [Internett] Tilgjengelig fra:

<<http://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/dept/coins/exhibitions/CoinOfTheMoment/AgnusDei/>>

Vedlegg: Katalog over brudedalerne i Norsk Folkemuseums samling

Dette er en oversikt over alle gjenstander betegnet som *brudedaler* i Norsk Folkemuseums samling. Disse er kategorisert etter underkategoriene som ble presentert i kapittel 3 (3.1.3). Bildene av og informasjonen om gjenstandene er tilgjengelig via www.digitaltmuseum.no, med søkeord “brudedaler” (spesifisert søk på *gjenstander* i samlingen, ikke kun fotografier). Det første tekstavsnittet etter inventarnummer og fotokreditering er informasjonen som brudedaleren i DigitaltMuseum. Avsnittet etter dette er min beskrivelse av samme gjenstand, med eventuell tilleggsinformasjon som har kommet frem gjennom studiebesøk til Norsk Folkemuseum (markert med dato for studiebesøket), og gjennom komparative studier.

Agnus Dei med rom



NF.1999-3351

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler heng til (betegnelse), Agnus Dei (Alternativt navn –ikke-kontrollert betegnelse). Brukssted: ukjent sted. Aksesjon: 1984 (deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska Museet, innkjøpt av Nordiska Museet i 1886). Betegnelse: brudedaler med lenke. Innskrift: AGNUS DEI QVITOLLIT PECCATA MUNDI Materiale: sølv. Teknikk: skåret, drevet, metallarbeid, lenket. Dekorteknikk: drevet, skåret, gravert, forgylt. Alternativt nummer: NM.51326 - Fra tidligere eier.

(Se også Figur 2) Studert 14.08.13. Dette er en utstanset medaljong i et panserkjede. Den har tre løv, to skålformede og ett bladformet. Medaljongen er forgylt på fremsiden, det er også det bladformede løvet. Brudedaleren har Agnus Dei som alternativt navn, og det er dette som er motivet på fremsiden: et lam med korsfane. Motivet bekreftes av den latinske innskripsjonen rundt: AGNUS DEI QVITOLLIT PECCATA MUNDI, som betyr “Guds lam som bærer verdens synd”. Setningen er hentet fra Johannes 1, 29: “Se, Guds lam, som bærer bort verdens synd!” På baksiden er motivet en figur som antakelig skal være en engel (en skikkelse med vinger) som holder et klede med et hode, som sannsynligvis skal forestille Kristus. Motivet kan minne om “Veronikas svededuk”. Veronica nevnes ikke i Bibelen, men ifølge den katolske tradisjonen ga hun Jesus et klede (eller svededuk) til å tørke ansiktet sitt med da han gikk forbi henne på vei til Golgata. Dette fikk på mirakuløst vis et avtrykk av Kristi ansikt overført til seg. Historien beskrives blant annet i *The Catholic Encyclopedia*:

<http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=1953> Det er også et kjent motiv i vestlig billedkunst. Medaljongen kan åpnes, og har et rom i midten. Dette fremgikk ikke av bildet eller den tilhørende teksten på DM, der det kun er bilde av fremsiden.

Brudedaler av medaljonger



NF.1994-0233

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsel: Brudedaler, Agnus Dei (Alternativt navn, betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Bruredalar med lenke (Alternativt navn – betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller). Brukssted: Oslo (fylke), Oslo. Aksesjon: 1984 (deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska Museet, innkjøpt av Nordiska Museet i 1886). Innskrift: : AVE MARIA GRACIA PLENA DOMINUS TECUM. Materiale: sølv. Teknikk: preget, drevet, skåret. Dekorteknikk: preget, drevet, skåret, forgylt. Alternativt nummer: NM.051327 - Fra tidligere eier.

(Se også Figur 8) Studert 14.08.13. Denne gjenstanden er betegnet som en brudedaler, og har Agnus Dei som alternativt navn. Den skiller seg ut fra de andre brudedalerne i samlingen. Motivet på fremsiden er jomfru Maria med Jesusbarnet. Maria har krone, og sitter på en trone, Jesusbarnet har glorie. Det er en skikkelse på hver side, som muligens skal forstille engler. Medaljongen har fem løv, samt et anheng som indikerer at det har vært et løv til. AVE MARIA GRACIA PLENA DOMINUS TECUM (“Hill Maria, full av nåde, Herren er med deg”). Brudedaleren har vært brukt i Oslo. Motivet antyder at den er fra før 1537, selv om den nok har vært i bruk i Norge også etter dette. På baksiden er det en slags hempe, ikke et motiv, som gjør at den kan se ut som en beltespenne. Den er oppført med “bruredalar med lenke” som alternativt navn. Det kan tyde på at den har hatt en lenke tidligere. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1921-0551

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsel: Brudedaler (betegnelse), Flatlekje (Alternativt navn – Dialekt) Hengesmykke med kjede (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudedaler, medalje (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Produksjon: 1635. Brukssted: Ukjent sted. Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Aksesjon: 1921 (Deponert til Norsk Folkemuseum). Innskrift: Mrk: EIN REINER GLAUB EIN SEUFZER GEDULT UNTER DES CREUTZES ICH DIE STUCH GOTT WIRACH MYRREN SIND SCHENCHT MANDEM NEWGEBORNEN KIND.//JESUS SEIN WORT ERHALTE FORT SCHUTZ UNS DARBEY UOR TIRANEY SOLCHS UNS ZUM NEWEN JAHR VERLEYH MDCXXXV. Materiale: sølv. Teknikk: Preget, drevet, metallarbeid, filigran, lenket. Dekorteknikk: Preget, drevet, filigran, forgylt, lenket.

(Se også Figur 7) Studert 05.12.13. Dette er den eldste daterte brudedaleren i Norsk Folkemuseums samling, fra 1635. Årstallet står på medaljongen i romertall (MDCXXXV). Den

består av en stor medaljong og tre skålformede løv, som er forgylt på fremsiden, og festet i et kjede. Motivet på fremsiden er Jesusbarnet som får gaver av de tre vise menn. Det er en lang, tysk inskripsjon på både fremsiden og baksiden, som det er vanskelig å tyde. Meningen har med å gjøre at Jesusbarnet ble skjenket gaver (myrra), og en bønn om hans beskyttelse i det nye året. På baksiden er motivet Jesusbarnet med glorie, og en inskripsjon som handler om at Jesu ord gir beskyttelse, og på ny en bønn for det nye året. I DM er det bilde av fremsiden i farger, og baksiden i sorthvitt.



NF.1954-0111

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Agnus Dei (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudedaler (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Sigdal, Buskerud. Aksesjon: 1954. Innskrift: : Nemos nos nisi mors sepatet. Materiale: metall, sølv. Teknikk: preget, drevet. Dekorteknikk: preget, drevet, forgylt.

(Se også Figur 3) Studert 05.12.13 og 03.09.14. Dette er en medaljong satt i en ramme, som har tre rombiske løv. Den har Agnus Dei som alternativt navn. Frem- og baksiden er forgylt, løvene er forgylt på fremsiden. Motivet på fremsiden er en mann og en kvinne som holder hender. Kvinnen holder et barn i den andre hånden. Over er det en innskrift på hebraisk. Det er en omskrift rundt motivet som er vanskelig å tyde. Deler av den kan være INCREMENTI DATIT (latin for “å gi vekst”). På baksiden er motivet et utsnitt av to hender som holder hverandre, med et hjerte over. Under hendene er det et skjellet som holder et timeglass. Det er et *Memento Mori* (“Husk at du skal dø”). Det er en latinsk omskrift på baksiden: NEMOS NOS NISI MORS SEPARET. (I DM står det “misi”, det skal være “nisi”), med betydningen “bare døden skal skille. Den har vært brukt i Sigdal, Buskerud. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sortthvitt i DM.



NF.1915-1406

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Brudesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudesmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Produksjon: 1640 (Innskr.) Brukssted: Telemark, Tokke, Mo. Aksesjon : 1915 (Deponert fra Universitetets Oldsaksamling). Innskrift: : AUGUS HERTZOG ZXU BRU LU // ALLES MIT BEDACHT ANNO 1640. Materiale: metall. Teknikk: Preget, lenket, drevet, metallarbeid. Dekorteknikk: Preget, forgylt, metallarbeid. Alternativt nummer: UO.2295 - Fra tidligere eier (Universitetets Oldsaksamling).

(Se også Figur 9) Studert 14.08.13. Brudedaleren er laget av en pengemynt fra 1640, satt inn i en ramme. Den har ett skålformet løv, og et anheng som tyder på at det har vært et løv til. Motivet er en “villmann“, en populær mytologisk figur i europeisk middelalderkunst og på våpenskjold. Den tyske inskripsjon på advers er: ALLES MIT BEDACHT ANNO 1640, som betyr “Alt klokt”, fulgt av årstallet mynten er fra. Inskripsjonen på baksiden er: AUGUS HERTZOG ZXU BRU LU. Jeg antok først at dette var en medaljong, men fant etter nærmere undersøkelser ut at dette er en *taler*, en tysk daler. Dette fremkommer av den tyske omskriften, og våpenskjoldet på revers. Den har vært brukt i Tokke, Telemark. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.





NF.1915-1425

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Brudemedalje (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Bryllupsmedalje (Alternativt navn – betegnelse fra katalogkort). Aksejjon: 1915. Innskrift: : WAS GOTT ZUZAMENFUGET. Materiale: metall. Teknikk: støpt. Dekorteknikk: støpt. Alternativt nummer: UO.1800 - Fra tidligere eier (Universitetets Oldsaksamling).

Dette er en medaljong uten anheng eller kjede (eller hull til dette), og en av få brudedalere som ikke er forgylt. På fremsiden er det en tysk omskrift som bare delvis er synlig: WAS GOTT ZUZAMENFUGET... (“det Gud har sammenføyd”). Det er vanskelig å lese resten, men det ser ut til at ett av ordene er *unterscheiden*, som er tysk for “skille”. Setningen er hentet fra Markus kapittel 10,9 (og Matteus 19,6): ”Og det som Gud har sammenføyd, skal mennesker ikke skille”. Motivet er et par, med en person med glorie mellom seg, og viser dermed til teksten. Motivet og teksten på baksiden er en fremstilling av at Jesus gjør vann til vin i bryllupet i Kanaan, noe som bekreftes av omskriften: IESUS CHRISTUS MACH(T?) W(A?)SSER ZU WEIN IN (?)ANA GALIL(I?)A (noen bokstaver er vanskelige å tyde). Bilde av fremsiden (i farger) og baksiden (i sorthvitt) i DM. Motivet, og det faktum at denne gjenstanden ikke er forgylt eller har noen anheng, gjør at jeg antar at dette kan ha vært brukt som en *livsmedalje* i Tyskland før den kom til Norge (se omtale av dette i 4.2.1, s. 53).

	<p>NF.1985-0645</p> <p>Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum</p> <p>Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Medalje med lenke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller). Brukssted: Norge, Aust-Agder, Åmli. Aksesjon: 1985. Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: metall. Teknikk: preget, drevet, lenket. Dekorteknikk: preget, drevet, bronsert.</p>
<p>Dette er en medaljong satt inn i en ramme, med tre skålformede løv, festet i et kjede. I DM opplyser det at den er <i>bronsert</i>. Den har altså bronse som materiale for overflatebehandling, ikke bladgull, som er det vanligste materialet brukt i brudedalerne. En mann og kvinne er motivet på fremsiden. Den har vært brukt i Åmli, Aust-Agder. Det er kun bilde av fremsiden i DM.</p>	
	<p>NF.1906-1557</p> <p>Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum</p> <p>Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Angstei (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Agnus dei med kjede (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Angstei med sølvkjede (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Aksesjon: 1906 (Deponert fra: Universitetets etnografiske museum). Beskrivelse: brudedaler med lenke. Materiale: metall. Teknikk: preget, lenket, drevet. Dekorteknikk: preget, drevet, metallarbeid, forgylt. Alternativt nummer: UEM.5152 - Fra tidligere eier (Etnografisk museum).</p>
<p>Dette er en forgylt medaljong, med tre rombiske løv. Den har Agnus Dei med kjede og Angstei som alternative navn. Motivets på fremsiden er en mann og kvinne med en skikkelse mellom seg. På baksiden ser motivet ut til å være Jesus i krybben. Det er altså samme motiver som på NF.1915-1425. Denne medaljongen har imidlertid større likhetstrekk til de øvrige brudedalerne, fordi den er forgylt, er festet i et panserkjede, og har løv festet til seg. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.</p>	



NF.1924-0823

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Hengesmykke, Agnus Dei (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudedal, flere (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Hordaland, Ulvik. Aksesjon: 1924 (kjøp). Innskrift: Innskr: I JESUS CHRISTUS MA HET WAS SER Z WEIN INCANAGAL IO II QUDS DEUS CONNEXIT HOMO NON SEPARET. Mål: tverrmål: 5.8 cm. Materiale: metall, sølv.

Dette er en forgylt medaljong, med mann og kvinne som motiv. Den har Agnus Dei som alternativt navn. Omskriften er QUDS DEUS CONNEXIT HOMO NON SEPARET på fremsiden. Bryllupet i Kanaan er motivet på baksiden, og omskriften er I JESUS CHRISTUS MA HET WAS SER Z WEIN INCANAGAL (se diskusjon av dette i 4.2.1, s. 54). Den har tre forgylte mynter som løv, med tre rombiske løv i hver av disse igjen. Det er altså en gjenstand som både bestpr av en medaljong og av pengemynter. Myntene ser ut som parykkåtteskillinger, fra FIV. Det er bilde av begge sider i DM.



NF.1915-1408

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Bryllupsmedalje (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort), Bruredaler (Alternativt navn – Faguttrykk), Ansdei (Agnus Dei) (Alternativt navn - Dialekt). Brukssted: Telemark, Nissedal. Aksesjon: 1915 (deponert fra: Universitetets Oldsaksamling). Motiv: På den ene siden er motivet en engel som rir på ei løve. På andre siden er motivet en mann og ei kvinne som holder hverandre i høyre hånd. Beskrivelse: Rund "mynt" (ikke pengemynt) med ulikt motiv på hver side. Nederst henger tre fordylte skåler. Mynten henger i et lite anheng som er tredd på et kjede. Innskrift: Innskrift (På siden med løve og engel-motiv): LIEFDE DWINGT HET AL (Nederlandsk: "Kjærligheten tvinger alt") Innskrift: (På siden med mann og kvinne-motiv): DEEN HANT WAST DAND (Nederlandsk: "Den ene hånden vasker den andre"). Mål: diameter (mynt): 5 cm, lengde (kjede): 76 cm. Materiale: sølv. Teknikk: cast, soldered. Farge: sølv, "gull". Alternativt nummer: UO.3914 - Fra tidligere eier (Universitetets Oldsaksamling).

Dette er en brudedaler med en medaljong satt inn i en ramme, og tre forgylte løv. Den har Ansdei (Agnus Dei) som alternativ betegnelse. Motivet på fremsiden er en skikkelse som rir på en løve. På baksiden er motivet en mann og en kvinne som holder hender. Omskriften på begge sider er på nederlandsk. Den er brukt i Nissedal, Telemark. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.



NF.1991-0360

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller). Brukssted: Sør-Trøndelag, Oppdal. Aksesjon: 1984 (Deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Mål: diameter 5.1 cm, lengde 11.2 cm, bredde 0.6 cm. Materiale: sølv. Dekorteknikk: støpt, forgylt, siselert. Alternativt nummer: NM.057326 - Anvendt av tidligere eier.

Denne brudedaleren har et motiv og en teknikk som skiller seg ut fra de andre. Motivet ser ut til å være en by. Den har tre løv, som ser ut som kroner med XX under seg. Den er brukt i Oppdal, Sør-Trøndelag. Det er kun bilde av fremsiden i DM.

Brudedalere av pengemynter




NF.1897-1259

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Kjede med mynt (Alternativt navn – betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Bruradaler (Alternativt navn – Faguttrykk), Kjede med daler (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort), Kjede, urkjede? (Alternativt navn – betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Oppland, Vågå, Gudbrandsdalen. Aksesjon :1897 (kjøp). Materiale: sølv. Teknikk: preget. Dekorteknikk: preget, forgylt.

(Se også Figur 10) Studert 05.12.13 og 03.09.14. Dette er en brudedaler laget av en pengemynt, en forgylt daler med kongeportrett av Christian IV. Den har ikke et kjede, men et bilde i DM viser at den har vært festet i et panserkjede tidligere. På avers er det et portrett av Christian IV, og omskriften CHRISTIANUS:IIII:D:G:DANI:NORU:REX. Dette betyr “Christian IV av Guds nåde konge over Norge og Danmark”. I DM står det at den videre innskripsjonen lyder: RIGNA TIR MAT PIETAS. Det skal nok heller være REGNA FIRMAT PIETAS (“Fromhet styrker riket”), som var Christian IVs valgspåk. På revers står det: BENEDICTIO.DOMINI.DIVITES FACIT 1648 PG. Inskripsjonen betyr: “Herrens velsignelse gjør rik”. PG er initialene til myntmesteren Peter Grüner. Motivet på revers er den norske riksløven. Gjenstanden er udatert som brudedaler, men mynten er stemplet 1648. Det er ingen hull eller fester som tyder på at det har vært festet løv i den. Den har vært brukt i Vågå, Gudbrandsdalen. Det er bilde av fremsiden (i farger) og baksiden (i sorthvitt) i DM.

	<p>NF.1915-1428</p> <p>Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum</p> <p>Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Medaljong (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Bruradaler (Alternativt navn – Faguttrykk), Brurekjede (Alternativt navn – Dialekt). Produksjon: 1716 (Innskr.). Brukssted: Telemark, Nissedal. Aksesjon: 1915. Innskrift: XVI / SKILLING / DANSKE Materiale: metall, sølv. Teknikk: preget, drevet. Dekorteknikk: preget, drevet, forgylt. Alternativt nummer: UO.4378 - Fra tidligere eier (Universitetets Oldsaksamling).</p>
<p>(Se også Figur 5) Studert 14.08.13. Denne brudedaleren er laget av en pengemynt som er forgylt på advers, og satt inn i en form. Den har tre skålformede løv, og et anheng til. På advers er det et kongeportrett av Frederik IV, og omskriften FRID.III.DG.REX.DAN.NOR. På revers er innskriften XVI SKILLING DANSKE 1716. Mynten er altså fra 1716. Brudedaleren har vært brukt i Nissedal, Telemark. Det er kun bilde av fremsiden i DM.</p>	
	<p>NF.1993-0981</p> <p>Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum</p> <p>Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Bruredalar (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Agnus Dei (Alternativt navn – Ikke-kontrollert betegnelse (overskrift)). Brukssted: Norge, Telemark, Fyresdal. Aksesjon: 1984 (Deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet). Innskrift: FRID III D .. REX DAN NOR V G / XVI / SKILLING / DANSKE / 1717 / Materiale: sølv. Teknikk: Preget, skåret, metallarbeid. Dekorteknikk: preget, gravert, forgylt. Alternativt nummer: NM.007958 – Fra tidligere eier.</p>
<p>Studert 05.12.13. Dette er en brudedaler laget av en pengemynt, som er forgylt på advers. Mynten er satt inn i en form, som har tre skålformede, forgylte, løv. På advers er det et kongeportrett av Frederik IV. Innskriften på revers er XVI SKILLING DANSKE 1717. Det er altså en 16 skilling fra 1717. Det er et anheng til kjede, men den er ikke festet i ett kjede. Den har vært brukt i Fyresdal, Telemark. Denne ligner altså svært mye på NF.1915-1428 i utforming, har en mynt som er ett år eldre, og har blit brukt i samme region. En forskjell i DM er at denne gjenstanden har Agnus Dei som alternativt navn, mens den andre, nærmest identiske ikke har det. Det er kun bilde av forsiden i DM.</p>	
	<p>NF.1991-0352</p> <p>Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum</p> <p>Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Brudekjede (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller). Brukssted: Møre og Romsdal, Ørsta, Hjørundfjord. Aksesjon: 1984 (Deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet, innkjøpt av Nordiska museet i 1888). Beskrivelse: brudedaler med lenke. Materiale: sølv, metall, mynter. Teknikk: Preget, skåret, drevet, metallarbeid, lenket. Dekorteknikk: Preget, skåret, drevet, gravert, forgylt. Alternativt</p>

	nummer: NM.060424 - Fra tidligere eier (Nordiska Museets registreringsnr.)
<p>Studert 03.09.14. Brudedaleren består av fire forgylte pengemynter, én stor og tre mindre, som er forgylt på begge sider, og festet i et panserkjede. De tre små myntene har hver to skålformede og ett rombisk løv festet i seg, som er forgylt på fremsiden. Den store mynten har kongemonogrammet C5 på advers. Omskriften er delvis uleselig, men bokstavene PIET ET USTITIA syntes. Valgspråket til Christian V var PIETATE ET IUSTITIA (Med fromhet og rettferdighet”). Dette er altså en mynt fra mellom 1670 og 1699. På revers er det et våpenskjold, om omskriften MARCK DANSKE. De tre små myntene ser ut som parykkåtteskillinger, fra Frederik IV. De har et kongeportrett på advers, og omskriften FRID III.DEL.GRAT (“Frederik IV, av Guds nåde konge”). På revers er omskriften DAN.NOR.VAN.GOT.REX. Årstallene på revers ikke synlige, men myntene kan dateres etter kongens regjeringstid, det vil si til perioden mellom 1699 og 1730. Tre like mynter gjør at informasjonen på hver av myntene utfyller hverandre. Her er det brukt pengemynter fra to konger, med regjeringstid etter hverandre. Den har vært brukt i Ørsta, Møre og Romsdal. Det er kun bilde av fremsiden i DM.</p>	
	<p>NF.1912-0137</p> <p>Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum</p> <p>Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Flatlekkje (Alternativt navn – Dialekt), Kjede med hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Kjede med hengesmykke, flatlekkje (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Aust-Agder, Bygland. Aksesjon: 1912 (kjøp). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: metall. Teknikk: lenket, preget, drevet, metallarbeid. Dekorteknikk: lenket, preget, drevet, forgylt.</p>
<p>Studert 03.09.14. Dette er en stor mynt som er forgylt på advers, med tre skålformede løv. Den er festet i et panserkjede. Pengemynten ligner på mynten i NF.1991-0352, men denne har en annen revers (den norske riksløven, ikke et våpenskjold). Den har tre skålformede løv, som er forgylte. På advers er kongemonogrammet til Christian V, og omskriften PIETATE ET IUSTITIA C5 1697. Dette er 4 danske mark fra 1697. Den har vært brukt i Bygland, Aust-Agder. Det er bilde av begge sider i DM.</p>	



NF.1896-0537

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Dalelenke (Alternativt navn - Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Dalelenke (Alternativt navn - Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Aust-Agder. Aksesjon: 1896 (kjøp). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: metall. Teknikk: lenket, preget, drevet, metallarbeid. Dekorteknikk: lenket, preget, drevet, metallarbeid, forgylt.

Dette er en forgylt mynt, med tre forgylte, skålformede løv. På avers er det et kongeportrett, antakelig av Christian VI. Omskriften ser ut til å være

CHRIST.VI.D.G.REX.DAN.NORV.V.G. Omskriften på revers er IIII DANSKE MARCK.

Motivet er en krone, og omskriften ser ut til å være DEO ET POPVLO. Christian Vis valgspåk var DEO ET POPULO ("For Gud og folket"). Den har vært brukt i Aust-Agder.

Det er bilde av begge sider i DM.



NF.1895-1423

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Brystsmykke med sølvkjede (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brystsmykke med sølvkjede (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Aksesjon: 1895. Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: sølv. Teknikk: preget, drevet, lenket. Dekorteknikk: preget, drevet, forgylt.

Denne brudedaleren er satt sammen av tre svenske pengemynter med kongeportretter, som er forgylt på avers. De er festet i et panserkjede. Det er tre skålformede, forgylte løv i hver av disse.

Omskriften på avers på den store mynten er GUSTAVUS III DG REX SVECIAE.

Altså er den fra Gustav IIIs regjeringstid (1771-1792). Det ser ut til at de to mindre myntene også er fra Gustav III. Motivet på revers av alle tre er et våpenskjold. Det er bilde av begge

sider i DM.



NF.1993-0978

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse). Produksjon: 1773 (innskrift). Brukssted: Åmli, Aust-Agder. Aksesjon: 1984 (Deponert til Norsk Folkemuseum, innkjøpt av Nordiska museet i 1880). Brukssted: Åmli, Aust-Agder. Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Alternativt nummer: NM.027601 – Fra tidligere eier.

Denne brudedaleren består både av en medalje og av to pengemynter. Medaljongen er forgyldt på begge sider, myntene bare på advers. Det er tre forgylte, skålformede løv i medaljongen, og i hver av de to myntene. Motivet på medaljongen er vanskelig å se ut fra bildet i DM. Det ser ut som to menneskeskikkelser. Motiver er det samme på begge sider. Ut fra kongemonogramet ser det ut til at myntene kan være fra Christian VII. Den har vært brukt i Åmli, Aust-Agder. Det er bilde av begge sider i DM.



NF.1993-0979

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Agnus Dei (Alternativt navn – Ikke-kontrollert betegnelse (overskrift). Brukssted: Telemark, Fyresdal. Aksesjon: 1984 (Deponert til Norsk Folkemuseum, innkjøpt av Nordiska museet i 1880). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Innskrift: 1658 / 1772 / 1773. Alternativt nummer: NM.027900 - Fra tidligere eier (Nordiska Museet).

Denne brudedaleren består av tre mynter, som er forgyldt på advers, og festet i et panserkjede. Den har Agnus Dei som alternativt navn. Kongemonogrammet F3 (Frederik III) er synlig på den store mynten midten, som er fra 1658. På revers er motivet et våpenskjold. De to små myntene har kongemonogrammet CVII (Christian VII), disse er fra 1772 og 1773. Motivet på revers er den norske riksløven. Den har vært brukt i Fyresdal, Telemark. Det er bilde av begge sider i DM.



NF.1914-0027

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller). Brukssted: Hordaland, Øygarden, Herdla. Aksesjon: 1914 (ukjent). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Innskrift: : F5. Materiale: metall. Teknikk: lenket, preget, drevet, metallarbeid. Dekorteknikk: lenket, preget, drevet, metallarbeid, forgyldt.

Denne brudedaleren består av en forgylt mynt med tre rombiske løv festet i selve mynten. Det står at kongemonogrammet er F5 i DM, men jeg tror heller at det er F3 (se diskusjon av dette i 3.2.6). Skriften som skimtes ser ut som valgspråket til Frederik III: DOMINUS PROVIDEBIT (“Herren vil være mitt forsyn”), ikke Frederik V sitt: PRUDENTIA ET CONSTANTIA (“Med visdom og stedighet”). På revers er motivet et våpenskjold. Den har vært brukt i Øygarden, Hordaland. Det er bilde av fremsiden i farger og av baksiden i sorthvitt i DM.



NF.1896-0538

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Dalelenke (Alternativt navn - Betegnelse fra katalogkort), Bruredaler (Alternativt navn -Dialekt), Brukssted: Aust-Agder, Bygland, Austad. Aksesjon: 1896 (Innkjøpt av Norsk Folkemuseum) Materiale: sølv.

Dette er en forgylt mynt med fem skålformede løv. Mynten kan være fra Christian 5., etter kongemonogrammet på advers. På revers er det et våpenskjold. Den har vært brukt i Bygland, Aust-Agder. Det er bilde av baksiden i farger og forsiden i sorthvitt i DM.



NF.1921-0565

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Flatlekje (Alternativt navn – Dialekt), Hengesmykke med kjede (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke med kjede, flatlekje (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Produksjon: 1732 (Innskr.). Aksesjon: 1921 (Deponert til Norsk Folkemuseum fra Heftyeske Samlinger, Oslo Kommune). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Innskrift: I=CHRIST.VI.D.G. REX.DAN.NORV.V.G. // II=24 SKILLING.M.D DANSKE GOUR. Materiale: sølv. Teknikk: Preget, drevet, lenket. Dekorteknikk: Preget, drevet, forgylt.

Studert 05.12.13. Dette er en forgylt mynt i satt inn i en ramme, med et skålformet løv som er like stort som mynten under, som tre mindre skålformede løv festet i seg. På hver side er det to løv skålformede løv som er forgylt. Brudedaleren minner om NF.1993-0981 og NF.1915-1428, men denne har kongemonogrammet CVI, ikke FIV. Det er 24 danske skilling. Motivet på revers er et våpenskjold.



NF.1897-0077

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsen: Brudedaler (Betegnelse), Dalelenke (Alternativt navn - Betegnelse fra katalogkort), Dalelænke (Alternativt navn - Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Angstei (Alternativt navn - Dialekt), Agnus dei (Alternativt navn - Ikke-kontrollert betegnelse (overskrift)) Brukssted: Aust-Agder, Bygland. Aksesjon: 1897 (Innkjøpt av Norsk Folkemuseum). Mål: Lengde (kjede): 132 cm, Diameter (største mynt): 5 cm, Diameter (minste mynt): 3.5 cm. Materiale: sølv, kobber, fortinnet kjede. Teknikk: tvunnet – trådarbeid, loddet, hektet – kjede. Dekorteknikk: gravert, fortinnet.

Dette er en brudedaler med tre mynter som er fergylt på advers, hver av disse har fem skålformede løv festet i seg. Den har Angstei og Agnus Dei som alternative navn. Den store mynten ser ut til å ha et kongeportrett av Christian VI. Denne har et våpenskjold på revers, mens de små myntene har en krone som motiv på revers. Det er bilde av frem- og baksiden i DM.



NF.1914-0035

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsen: Brudedaler (Betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudadaler (Alternativt navn – Faguttrykk), Hengesmykke (Alternativt navn - Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Hordaland, Radøy, Manger. Aksesjon: 1914 (kjøp). Innskrift: Carl XIV Johan. Mål: høyde: 7 cm, bredde: 5.7 cm. Materiale: metall, sølv. Teknikk: preget. Dekorteknikk: preget, fergylt.

Denne brudedaleren har mynter som er av nyere dato enn de fleste andre i samlingen. Det er stor mynt (1 speciedaler) med kongeportrett av Carl XIV Johan (1818-1844), og tre mindre mynter (12 skilling) med kongeportrett fra Oscar I (1844-1859) som løv. Den norske riksløven er motivet på revers på alle myntene. Den har vært brukt i Radøy, Hordaland. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.



NF.1914-0036

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudadaler (Alternativt navn – Faguttrykk), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Hordaland, Radøy, Manger. Aksesjon: 1914 (kjøp). Innskrift.: C7 og 3 mrk. Frid III Materiale: sølv. Teknikk: preget, drevet. Dekorteknikk: preget, drevet, forgylt.

Studert 05.12.13 og 03.09.14. Denne brudedaleren består av en stor, forgylt mynt med kongemonogrammet C7 på advers, og omskriften VAND.GOTH.REX. Mynten er fra 1777. Omskriften på revers er Christian VIIIs valgspåk (delvis synlig): GLORIA EX (A)MORE PATR(Æ), (“Fedrelandets kjærlighet min berømmelse”). På advers er motivet et våpenskjold. De tre små myntene festet i denne er fra FIV, og har et rombisk og to skålformede løv festet i seg. Den midterste av disse har innskriften XVI SKILLING DANSKE 1714 på revers, mens de to andre har en krone som motiv på revers. Den har vært brukt i Radøy, Hordaland. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.



NF.1951-1117

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Hengesmykke med mynter (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudadaler (Alternativt navn – Faguttrykk), Hengesmykke med mynter (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Produksjon: 1852 (stpl.). Produsent, sikker: Reimers, Lorentz Chr. Angel Produksjonssted: Hordaland, Bergen. Aksesjon: 1915. Innskrift: : CHRISTIANUS IIII D G DANIAE // NORVIGI VANDALO GOTORU Q REX 1618 / Materiale: metall, sølv, glass, glassperler. Dekorteknikk: preget, metallarbeid, forgylt, innfattet.

Studert 05.12.13. Denne brudedaleren består av en stor, forgylt mynt fra 1618, med en helfigur av Christian IV som motiv på advers. Omskriften er CHRISTIANUS IIII D.G. DANIA. Motivet på revers er en krone. Den er satt inn i en form med røde glass-stener, og har tre små mynter med kongeportrett av Frederik IV som løv. Glass-stener i rødt og blått er løv på disse igjen. Omskriften på advers på den midterste mynten er FRID.III.REX.DAN.NOR, på de to andre er det FRID.III.DEI.GRAT. Innskriften på revers på den midterste av disse myntene er XVI SKILLING DANSKE 1716. De to andre myntene har en krone på revers. Den er produsert i Bergen, men om den også har vært brukt her er

ikke kjent. Dette er en av få brudedalere med produksjonsstempel, fra 1852. Gjenstanden har altså den nyeste dateringen av alle brudedalerne, men har også den eldste pengemynten i samlingen (se diskusjon av dette i 4.2.1, s. 57). Det er bilde av frem- og bakside i farger i DM.



NF.1898-0333

Foto: Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Brystsmykke med lenke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brystsmykke m. sølvlenke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Produksjon: 1733 (Innskr.). Aksesjon: 1898 (kjøp). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: sølv – løv og lenke, metall – mynter. Teknikk: preget, skåret, drevet, metallarbeid, lenket Dekorteknikk: preget, drevet, gravert, lenket, forgylt.

Studert 05.12.13 og 03.09.14. Dette er en brudedaler med en pengemynt som er forgylt på advers, med kongeportrett av Christian VI. Mynten er fra 1733. Omskriften på advers er CHRIST.VI.DG.REX.DAN.NOR.V.G. 1733. Motivet på revers er den norske riksløven. Den har tre mindre mynter som løv, med kongeportrett av Frederik IV, en mellomstor og to små mynter. Den ene fra 1701, de andre vanskelig å lese (årstallet loddet over), men muligens er de fra 1706 og 1702. Motivet på revers er en krone på alle tre. Det er et rombisk og to skålformede løv i hver av de små myntene. Det er kun sorthvitt bilder av frem- og bakside i DM.



NF.1921-0607

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Flatlekje (Alternativt navn – Dialekt), Hengesmykke med kjede (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudedaler (Alternativt navn – Dialekt), Hengesmykke med kjede, flatlekje (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort), Produksjon: 1693 (Innskr.). Aksesjon: 1912 (deponert til Norsk Folkemuseum fra Heftyeske Samlinger, Oslo Kommune). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Innskrift: C5, II Kronet danske våben IIII MARCK DANSKE 1693 // FR. Materiale: metall. Teknikk: Lenket, preget, drevet, metallarbeid. Dekorteknikk: lenket, preget, drevet, metallarbeid, forgylt.

Denne brudedaleren består av en stor, forgylt mynt med kongemonogrammet C5, det er 4 danske mark fra 1693. Den har tre mindre mynter som løv, som har et rombisk løv hver festet i seg. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.

	<p>NF.1991-0353</p> <p>Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum</p> <p>Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Bruradalar (Alternativt navn – Faguttrykk). Brukssted: Sogn og Fjordane, Leikanger. Aksejjon: 1984 (deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet, innkjøpt av Nordiska museet i 1877). Innskrift:: IIII / MARCK / DANSKE / 1685 // Materiale: metall, sølv. Teknikk: preget, drevet, skåret. Dekorteknikk: preget, skåret, forgylt. Alternativt nummer: NM.017747 - Anvendt av tidligere eier.</p>
<p>Studert 05.12.13 og 03.09.14. Dette er en forgylt mynt med kongemonogrammet C5 på advers. På revers er innskriften IIII DANSKE MARCK 1685, og omskriften er Christian Vs valgspåk: PIETATE ET IUSTIADen har tre mindre mynter festet som løv, som er forgylt på begge sider. Den midterste av disse har også kongemonogrammet til Christian 5, og årstallet 1695. På revers er innskriften VIII SKILLING DANSKE. De to andre har kongemonogrammet til Frederik VI på advers, og innskriften 8 SKILLING SKILLE-MYNT 1809 på revers. I de små myntene er det festet korsformede løv. Den har vært brukt i Leikanger, Sogn og Fjordane. Det er bilde av frem- og bakside i farger i DM.</p>	
<p>Brudedaler med filigransutsmykning/offerdåser</p>	
	<p>NF.1991-0357</p> <p>Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum</p> <p>Betegnelse: Brudedaler, Hengesmykke (Alternativt navn - Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller) Lokksølje (Alternativt navn - Faguttrykk) Brukssted: Norge, Møre og Romsdal, Romsdal. Aksejjon 1984 /deponert fra Nordiska museet, innkjøpt av Nordiska museet i 1890). Teknikk: skåret, drevet, støpt, metallarbeid, filigran, lenket. Dekorteknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, gravert, forgylt. Alternativt nummer: NM.063823 - Anvendt av tidligere eier. Materiale: sølv.</p>
<p>Studert 03.09.14. Dette er en brudedaler med lokksølje som alternativt navn. Den er kan åpnes, altså er det en offerdåse (se diskusjon av dette i 3.1.3, s. 30). Den har en filigransrose på fremsiden, og er forgylt. Den har et løv som er en fremstilling av Jesus på korset. INRI er skrevet på dette. Korset har tre, små rombiske løv festet i seg, og anheng til ett løv til. Videre har brudedaleren to større, rombiske løv festet i seg, som ikke er forgylt. En blomst er risset inn på baksiden. Den har vært brukt i Romsdal, Møre og Romsdal. Det er kun bilde av fremsiden i DM.</p>	



NF.1991-0355

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Lokksølje (Alternativt navn – Faguttrykk), Hengesmykke (Alternativt navn – Btegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller). Brukssted: Møre og Romsdal, Ørsta. Aksesjon: 1984 (deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet, innkjøpt av Nordiska museet i 1882). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: sølv. Teknikk: skåret, drevet, metallarbeid, støpt, filigran, gravert, lenket. Dekorteknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, gravert, forgylt. Alternativt nummer: NM.033332 - Anvendt av tidligere eier.

Studert 03.09.14. Dette er en brudedaler med lokksølje som alternativt navn, som er en offerdåse (den har et rom). Den har en filigransrose på fremsiden, og et korsformet og to rombiske løv festet i seg. Den er forgylt på fremsiden. På baksiden er en blomst risset inn. Den har vært brukt i Ørsta, Møre og Romsdal. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1906-1548

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Laagsølje (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Lokksølje (Alternativt navn – Faguttrykk), Lågsølje (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Møre og Romsdal, Sunndal. Aksesjon: 1906 (deponert fra: Universitetets etnografiske museum). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: sølv. Teknikk: skåret, drevet, støpt, metallarbeid, filigran, lenket. Dekorteknikk: skåret, støpt, filigran, drevet, gravert, forgylt. Alternativt nummer: UEM.4979 - Fra tidligere eier (Etnografisk museum).

Denne brudedaleren ligner på NF.1991-0357 og NF.1991-0355. Den har lokksølje som alternativt navn. Jeg antar at også dette er en offerdåse. Den har også en filigransrose på fremsiden, et korsformet løv med tre små, rombiske løv i seg, og ett rombisk løv på hver side. Den har vært brukt i Sunndal, Møre og Romsdal. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1991-0358

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Lokksølje (Alternativt navn – Faguttrykk). Brukssted: Norge, Møre og Romsdal, Molde. Aksesjon: 1984 (Deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet, innkjøpt av Nordiska museet i 1882). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: sølv. Teknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, lenket, metallarbeid. Dekorteknikk: skåret, drevet, filigran, gravert, forgylt. Alternativt nummer: NM.032975 - Fra tidligere eier (Nordiska Museets reg. nr.).

Dette er en brudedaler med lokksølje som alternativt navn. Det ser ut til å være en offerdåse.

Den har syv skålformede, små løv på fremsiden, og tre rombiske løv. Den har vært brukt i Molde, Møre og Romsdal. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1991-0356

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsen: Brudedaler (Betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brudedaler med lenke Brukssted: Møre og Romsdal, Ørsta, Hjørundfjord. Aksesjon: 1984 (Deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet, innkjøpt av Nordiska museet i 1888). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: sølv. Teknikk: skåret, støpt, drevet, filigran, metallarbeid, lenket. Dekorteknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, gravert, forgylt. Alternativt nummer: NM.060436 - Anvendt av tidligere eier.

Dette er en forgylt brudedaler med en filigransrose på fremsiden, og tre rombiske løv. Antakelig er det en offerdåse. Den har vært brukt i Ørsta, Møre og Romsdal. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1915-1422

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsen: Brudedaler (betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Møre og Romsdal, Gjemnes, Øre. Sølv. Aksesjon: 1915. Materiale: metall, sølv. Teknikk: skåret, støpt, drevet, filigran, metallarbeid. Dekorteknikk: skåret, støpt, drevet, filigran, gravert, forgylt. Alternativt nummer: UO.8162 - Fra tidligere eier (Universitetets Oldsaksamling).

Dette er en brudedaler med en filigransrose på fremsiden, som ligner svært mye på NF.1991-0356. Den er forgylt, og har tre rombiske løv. Den har vært bruk i Romsdal, Møre og Romsdal. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1978-0109

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsen: Brudedaler (betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Aksesjon: 1978 (ukjent). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Mål: diameter 5.1 cm, lengde 11.2 cm, bredde 0.6 cm. Materiale: sølv. Teknikk: lenket, drevet, metallarbeid. Dekorteknikk: drevet, metallarbeid, forgylt, siselert.

Dette er en forgylt brudedaler med en filigransrose på fremsiden. Denne har imidlertid en litt annen utforming enn de andre brudedalerne med filigransrose. Den har tre anheng, men ingen

løv festet i disse. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sort hvitt i DM.



NF.1913-1067

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsen: Brudedaler (betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brystsmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Aksesjon: 1913 (kjøp). Innskrift: Stpl/sign: Stempel: AB// 17 // B/W, Andreas Blytt, m. i Bergen fra 1791. Materiale: sølv. Teknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, metallarbeid. Dekorteknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, gravert, forgylt.

(Se også Figur 4) Studert 05.09.13 og 03.09.14. Dette er en brudedaler med en filigransrose som er hul, men den er ikke til å åpne, slik som offerdåsene. Den store filigransrosen har et lite, skålformet løv festet til seg. Den har tre små filigransroser som løv, med to skålformede og ett rombisk løv i hver. Baksiden har en innrisset blomst. Begge sider er forgylt. Den har en nål på baksiden, ikke et kjede eller anheng til dette. Den er produsert i Bergen i 1791, og har produksjonsstempel. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sort hvitt i DM.



NF.1913-1066

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelsen: Brudedaler (betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Produksjon: Produksjonsstempel. Initialer eller fullt navn.: Blytt, Hans Jørgen. Aksesjon: 1913 (kjøp). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Innskrift: : Stpl: HB// II/M // 29// H/W antag. Hans Jørgen Blytt, m. 1821 i Bergen. Innskrift: : Stpl: HB// II/M // 29// H/W antag. Hans Jørgen Blytt, m. 1821 i Bergen. Materiale: sølv. Teknikk: Skåret, drevet, støpt, metallarbeid, filigran. Dekorteknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, gravert, forgylt.

Dette er en brudedaler med en hul filigransrose, som ligner på NF.1913-1067. Den har ni små skålformede løv festet på fremsiden. Tre mindre filigransroser er festet som løv, hver med tre skålformede løv festet i seg. De to løvene på siden har også et slikt løv midt på seg. På baksiden er det innrisset en blomst. Den er produsert i Bergen i 1821, og har produksjonsstempel. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sort hvitt i DM.



NF.1906-1654AB

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Sølje med tre vedheng med kjede (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Sølje m. kjede (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Sogn og Fjordane, Jølster. Aksesjon: 1906 (deponert fra: Universitetets etnografiske museum). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Mål: diameter 5.1 cm, lengde 11.2 cm, bredde 0.6 cm. Materiale: sølv. Teknikk: lenket, drevet, metallarbeid. Dekorteknikk: drevet, metallarbeid, forgylt, siselert. Alternativt nummer: UEM.4550 - Fra tidligere eier (Etnografisk museum).

Denne brudedaleren ligner på NF.1913-1066, men ser ut til å være mindre. Det er skålformede løv festet på den store filigransrosen, og ett midt på hver av de tre små, to på siden, samt ett rombisk løv i hver av de små filigransrosene. Den har vært brukt i Jølster, Sogn og Fjordane. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1898-0904

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Produksjonssted: Hordaland, Bergen. Aksesjon: 1898 (kjøp). Materiale: sølv, metall – mynter. Innskrift:: Stpl.: HB. Teknikk: skåret, drevet, støpt, metallarbeid, filigran, preget. Dekorteknikk: skåret, drevet, støpt, filigran, preget, gravert, forgylt.

Denne brudedaleren består både av en hul filigransrose, og av tre pengemynter. Myntene er forgylt, og ser ut til å være parykkåtteskillinger (FIV). De har et kongeportrett på advers, og en krone som motiv på revers. Den midterste mynten har tre rombiske løv festet i seg, de to andre har ett rombisk løv festet i seg. Den er produsert i Bergen, og har produksjonsstempel. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.



NF.1925-0860

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Produksjon: 1840. Brukssted: Hordaland, Bergen. Aksesjon: 1925. Materiale: sølv, glass-stener. Teknikk: skåret, drevet, støpt, metallarbeid, filigran, slipt, innfattet, lenket. Dekorteknikk: skåret, drevet, filigran, slipt, gravert, forgylt. Beskrivelse: Brudedaler med lenke.

Dette er som NF.1913-1067 en filigransrose som er hul. Utformingen ligner også på NF.1951-1117, fordi hele brudedaleren er forgylt, og har innsatte røde glass-stener. Den har tre mindre filigransroser som løv, med to skåformede og et rombisk løv i hver. På baksiden er det inngravert en blomst. Den er fra 1840, og er produsert i Bergen. Det er bilde i farger av fremsiden og baksiden i DM.

Brudedalere med andre former



NF.1895-0611

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Brudedaler (Betegnelse), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Aksesjon: 1895. Materiale: metall, sølv. Teknikk: drevet. Dekorteknikk: drevet, skåret, gravert.

Denne brudedaleren ligner brudedalene med filigransutsmykning i form, og har en ramme som ligner på slike pengemynter er satt inn i. Den skiller seg imidlertid også ut. Den har også to rombiske løv, og et hjerteformet løv i midten. Den er ikke forgylt. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1915-1407

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Brudedaler (Betegnelse), Halssmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke (Alternativt navn - Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Vest-Agder, Flekkefjord. Aksesjon: 1915 (deponert fra: Universitetets Oldsaksamling). Beskrivelse: Brudedaler med lenke. Materiale: sølv. Dekorteknikk: lenket, skåret, drevet, siselert, forgylt. Alternativt nummer: UO.2990 - Fra tidligere eier (Universitetets Oldsaksamling).

Dette er en brudedaler som består av en forgylt medaljong med et organisk motiv gravet inn. Den har to kuleformede vedheng festet i seg, som har et bladformet løv i festet i seg igjen. Den har også to mindre løv, som ligner på kors. Det er også et anheng til et løv til. Den har vært brukt i Flekkefjord, Vest-Agder. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1915-1421

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (Betegnelse), Medaljong (Alternativt navn - Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Medaljong, brudedaler (Alternativt navn – Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Akershus, Ullensaker. Aksesjon: 1915. Materiale: metall, sølv. Teknikk: skåret, drevet. Dekorteknikk: gravert. Alternativt nummer: UO.11805 - Fra tidligere eier (Universitetets Oldsaksamling).

Dette er en forgylt medaljong med et organisk motiv gravert inn på begge sider. Den har tre bladformede løv. Den har vært brukt i Ullensaker, Akershus. Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.



NF.1994-0232

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler (betegnelse), Bruradaler (Alternativt navn – Faguttrykk). Brukssted: Nordland. Aksesjon: 1984 (Deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet, Annet: 1882). Materiale: sølv. Teknikk: drevet. Dekorteknikk: drevet, gravert. Alternativt nummer: NM.032609 - Fra tidligere eier.

Dette er en gravert medaljong, som ikke er forgylt eller festet i et kjede. Den har tre løv med en organisk form. Den har vært brukt i Nordland. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1994-0234

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Sølje (Betegnelse), Omgjort fra brudedaler (Alternativt navn – Faguttrykk). Aksesjon: 1984 (deponert til Norsk Folkemuseum fra Nordiska museet, innkjøpt av Nordiska museet i 1904). Innskrift:: AJD / 1814. Materiale: metall. Teknikk: drevet. Dekorteknikk: drevet, skåret, siselert, forsølvet. Alternativt nummer: NM.099536 - Fra tidligere eier.

Dette er en gravert medaljong med tre rombiske løv. Den er ikke forgylt. Den ligner på NF.1994-0232 og NF.1915-1421, som er betegnet som brudedaler, men denne gjenstanden er registrert som en sølje omgjort fra brudedaler. Det er kun bilde av fremsiden i DM.



NF.1898-0967

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Brudedaler? (Betegnelse), Brystsmykke (Alternativt navn – Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Hengesmykke (Alternativt navn – Faguttrykk). Produksjon (Antagelig 1500-tallet) 1500 – 1600. Aksejon: 1898. Beskrivelse: sølv, forgylt. Grav. dek. Lang lenke. Sølv. Materiale: sølv – brudedaler, metall – lenke. Dekorteknikk: gravert, siselert, forgylt.

Dette er en forgylt medaljong som skiller seg ut fra alle de andre brudedalerne. Den er nemlig firkantet, ikke rund. Betegnelsen av denne som brudedaler er ikke sikker. På fremsiden har den et kvinneportrett, med bladornamentikk rundt. På baksiden er det gravert inn noe som kan være initialer, men også IHS (altså et Kristusmonogram). Det er bilde av fremsiden i farger og baksiden i sorthvitt i DM.



NF.1899-0343

Foto: Reinsfelt, Anne-Lise / Norsk Folkemuseum

Betegnelse: Agnus dei med lenke (Betegnelse), Brystsmykke (Alternativt navn - Betegnelse som er brukt i eldre museumsprotokoller), Brystsmykke (Alternativt navn - Betegnelse fra katalogkort). Brukssted: Aust-Agder, Åmli, Tovdal. Aksejon: 1899 (Kjøp). Materiale: Metall Teknikk: Lenket, preget, drevet, metallarbeid. Dekorteknikk: Lenket, preget, drevet, metallarbeid, forgylt.

Dette er en forgylt medaljong med to skålførmede, forgylte løv, og anheng til et løv til. Motivet er det samme på fremsiden og baksiden, av to menneskeskikkelser. Den er kun betegnet som *Agnus dei*, ikke *brudedaler* i DM (derfor er den gjenstand nr. 48, ikke en av de 47 gjenstandene som er betegnet som brudedalere). Den har vært brukt i Åmli, Aust-Agder.