Lik og ulik

UBAS Nordisk
Universitetet i Bergen Arkeologiske Skrifter

Lik og ulik
Tilnærminger til variasjon i gravskikk

Terje Østigård (red.)

UNIVERSITETET I BERGEN

2

UBAS – Universitetet i Bergen Arkeologiske Skrifter. Nordisk 2

Copyright: Forfatterne.

Arkeologisk institutt, Universitetet i Bergen
Postboks 7800
5020 Bergen
Norge
www.hf.uib.no/arkeologisk

ISBN: 82-90273-80-0
ISSN: 0809-6058

2006

Redaktør for denne boken:
Terje Østigård

Redaksjon for serien UBAS
Terje Østigård, redaktør
Lars Forsberg
Janicke Zehetner

Layout
Terje Østigård
Forside/omslag: Arkikon, www.arkikon.no

Trykk
Powerprint
www.powerprint.no

Forord

Det ene utgangspunket for denne boken var enkelt, men viktig, og det var å ha det gøy. Det andre utgangspunktet var å materialisere ned på papiret noen av alle de spennede diskusjonene jeg har delatt i hvor mange har hatt interessante perspektiver samt deler av fascinerende arbeider jeg har lest. Derfor hadde jeg lyst til å sette sammen en antologi som ut fra den kunnskapen jeg hadde om både temaer, arbeider og forfattere forhåpentligvis kunne bli en bok som vil tilføre noe nytt, og det håper jeg det har blitt. I forhold til artikkelsamlinger som tar utgangspunkt i konferanser eller seminarer hvor noen artikler kan sprike i forhold til en overordnet ide, så har jeg invitert ulike personer til å skrive spesifikke bidrag, og målet har vært at boken skal utgjøre en slags helhet.

Likevel har alle artikkelforfatterne stått fritt til å skrive om hva de selv har hatt lyst til og hva som de syntes var mest interessant. Dessverre var det endel som ikke hadde mulighet til å skrive en artikkel selv om de ønsket det, og hovedårsaken har vært begrensinger i tid, feltarbeid og andre forpliktelser, som har umuliggjort at de kunne bidra med innsikt til variasjon i gravskikk.

Med utgangspunkt i det første premisset, det å ha det gøy, noe som kan virke merkelig for ikke-arkeologer når temaet er død, så er det noen som må takkes og som har vært premissleverandører for at det har vært mulig å komme sammen og snakke og diskutere fag. I den grad det er mulig å konkretisere hvor utgangspunktet for denne boken startet, så er det seminaret jeg arrangerte på Hordamuseet; "Meninger med døden" 17-19. februar 2005 i forbindelse med utstillingene *Far Vel – Livets slutt i det flerkulturelle Norge* og *Dødens speilbilder - livets selvbilder*. Seminaret ble økonomisk støttet av både Hordamuseet og Arkelogisk institutt, og jeg vil takke begge institusjonene.

Personlig er det endel som jeg kunne ha takket for å ha lært mye av gjennom årelange diskusjoner om arkeologi og død, noen av de er med i denne boken som artikkelforfattere, andre er det ikke, og de vet hvem jeg mener, så for enkelhets skyld, og for første gang, sier jeg at ingen nevnt, ingen glemt. Likevel er det en som må nevnes i forhold til både UBAS-serien generelt og denne publikasjonen spesielt, og det er Morten Kutschera, som har muliggjort at praktiske problemer ikke lenger er problemer, men publikasjoner.

Bergen, 1. september, 2006

Terje Østigård

Innhold

Forord

Lik og ulik *9*
-introduksjon til variasjon i gravskikk
Terje Østigård

Moderne kremasjoner i Norge *45*
Jonny Ottesen

Fosterbegravelser *53*
– en skikk utenom alle skikker
Anja R. S. Magnussen

Från Karon till Sankte Per *69*
- gravskick i Skandinavien under efterreformatorisk tid
Kristina Jonsson

Bautasteiner og runesteiner *95*
– vitnesbyrd om særegne døde?
Trude Knutzen

"Dødsmyter" *113*
– regissering av ritualer og variasjon i likbehandling i folkevandringstid
Siv Kristoffersen og Terje Østigård

Flytende identiteter? *133*
– dyrebein i graver og førkristne personoppfatninger
Anja Mansrud

Store-Dal *159*
– en studie i horisontalstratigrafi
Frans-Arne Stylegar

Från landskapens monument till monumentens landskap *171*
– om döda och efterlevande med exempel från äldre bronsålder, 1700-1100 cal BC
Joakim Goldhahn

Liv och död i det tredje rummet *203*
– hybriditet och materialitet under mellanneolitikum
Fredrik Fahlander

Døde og levende i det sein-mesolittiske Sør-Skandinavia *225*
– gravskikk som sosial diskurs
Anja Roth Niemi

Döden i den bräckta lagunen *255*
– bland hundar och barn i Skateholm
Malou Bäcklund Blank och Fredrik Fahlander

Terje Østigård

Lik og ulik
– *introduksjon til variasjon i gravskikk*

"No life is complete except with its death"
(Ghosh 1989:xi).

I døden er vi like…eller?

Hvorfor er det forskjeller i begravelsesritualer? Dette er et evig, tilbakevendende spørsmål innen arkeologien (jmf. Ucko 1969). Ofte blir likhet i gravskikk innen en kultur og tidsperiode tatt for gitt, mens ulikhet er en anomali. Dette utgangspunktet er ikke selvinnlysende, og forholdet mellom likhet og ulikhet kan i seg selv belyse viktige religiøse og sosiale strukturer og prosesser. Målsetningen med denne boken er derfor todelt:

1) Å belyse ulike tilnærminger til døden i deler av Norden fra moderne tid til mesolitikum, for derigjennom

2) å tematisere og problematisere hva likheter og ulikheter i gravskikk slik det fremtrer i det arkeologiske materialet kan si om menneskers forhold til, og forståelse av, både seg selv, samfunn, gudeverden og/eller kosmologi.

Studier av graver har hatt en sentral rolle i arkeologifaget (e.g. Brown 1971; Chapman et al. 1981; Parker Pearson 1999). Dette skyldes i stor grad at mye av kildetilfanget har fremkommet i graver. Likevel har studiet av graver ofte fokusert på alt annet enn død: typologi, kronologi, teknologi, import, osv. Osebergbegravelsen er et slikt eksempel. Funnets enorme rikdom har muliggjort å studere nær sagt de fleste aspekter ved vikingtidens samfunn. Derimot er det færre studier som har tatt for seg utgangspunktet for hele funnet og analysert det for hva det er; nemlig død og begravelse (se Arwill-Nordbladh 1998, Gansum & Risan 1999, Gansum 2002, 2004a).

Religionsarkeologi har vært en tilnærming som har søkt å endre på dette forholdet. Religionsarkeologien ble tidlig utviklet i Skandinavia, først og fremst med utgangspunkt

i bronsealderen (e.g. Kaul 1998) og Anders Kaliffs arbeider (Kaliff 1992a, 1992b, 1995a, 1995b, 1997). Internasjonalt har religionsarkeologi blitt et etablert fagfelt (Insoll 1999, 2001, 2004).

Siden døden har en så sentralt plass i det arkeologiske materialet, er det viktig å analysere døden ut fra dødens egne premisser for å få en bedre forståelse av fortidens mennesker, samfunn og kosmologi. Derfor er det også nødvendig med en konstant teoretisering av tilnærmingsmåter til død og gravskikk. Arkeologisk er det tre overordnete materielle kategorier som involverer den døde direkte:

1) Likbehandling. Jordfestelse og kremasjon er de vanligste behandlingene av liket i de norrøne samfunnene, men andre begravelsesformer kan tenkes. Vannbegravelse (senking av liket i sjøer) er et eksempel, og myrfunn kan under visse forutsetninger karakteriseres som vannbegravelse. Luftbegravelser kan også ha funnet sted. Hvis den mytologiske referansen til at Odin hengte seg i et tre i Uppsala representerer og relaterer seg til en reell praksis utført av mennesker, så vil det være en form for luftbegravelse. Ut fra analyse av temperaturen brente bein har vært utsatt for under kremasjoner (Holck 1987), kan man også argumentere for at døde personer har blitt kokt, røkt eller "toasted" (Oestigaard 2000a), og andre behandlinger av liket kan også ha forekommet.

2) Gravgods. Hvorfor det er fravær eller nærvær av gravgods er et uløst problem. På den ene siden har eskatologiske forklaringer blitt vektlagt. Nærvær av gravgaver blir ofte tolket som gjenstander den døde trengte på reisen videre, eventuelt i et dødsrike. På den andre siden har gavenes rikdom blitt sett på som et uttrykk for den avdødes status, og det er ikke nødvendigvis noen motsetning mellom disse forklaringene. Likevel er det til ulike tider både strukturelle likheter og variasjoner i assortimentet av gravgaver, og problemstillingen forsterkes når det er lite eller ingenting gravgods hvis man antar at det var viktig for den døde i vedkommendes neste liv.

3) Monument. Fraværet og nærværet av monumenter er et tilsvarende problem. Store hauger er ofte, med utgangspunkt i blant annet Oseberg- og Gokstadbegravelsen, blitt antatt å representere rike graver, men mange av de aller største haugene har nesten ingenting gravgods, og haugbygging er ikke utelukkende avgrenset til dødesfæren (Gansum 2004b). Videre er forholdet mellom haug og røys uavklart, og røyser og steinsettinger fins i utallige former. Til sist så fins det en rekke rike flatmarksgraver, som indikerer at i visse perioder var ikke rikdom nødvendigvis forbundet med store monumenter.

Variasjonen i den materielle kulturen som fins, fremviser en stor variasjon. Likbehandling, gravgods og monument er tre variabler eller parametere, som muliggjør fleksibilitet i begravelsesritualene hvor ulike elementer kan settes sammen i partikulære, planlagte og regisserte ritualer. Kompleksiteten i gravskikken slik den er representert i den materielle kulturen er likevel bare en del av den totale dødesfæren.

Det er derfor analytisk hensiktsmessig å skille mellom et overordet døderitual som inkluderer forfedrekult i forkant og etterkant av en begravelse som kan, men trenger ikke, å etterlate materielle spor, og begravelsesritualet i seg selv, som arkeologisk er representert ved likbehandlingen, gravgods og monumenter (Goldhahn & Østigård 2006).

Selv om gravritualene er arkeologisk sporbare i den materielle kulturen, er det selvfølgelig også mange hendelser og ritualer som ikke etterlater seg materielle spor. Begravelsen til Pave Johannes Paul II belyser deler av denne kompleksiteten. Paven døde 2. april 2005 og begravelsen fant sted i Peterskirken 8. april 2005. Pave Johannes Paul II ble begravd i en enkel trekiste. Likevel anses begravelsen som den største pilegrimsbegivenheten i kristendommens historie. I perioden mellom 2. – 8. april er det estimert at opp mot fem millioner mennesker kom til Roma for å delta i det som var viktige ritualer både for dem selv, men som også var en massiv, kollektiv manifestasjon av den katolske kirkens betydning. I relikviemessen på Petersplassen den 8. april var det omkring 300,000 mennesker samlet, mens det var omkring 700,000 i gatene rundt Petersplassen. Verken likbehandlingen, gravgods eller monument sier noe om hvor mange som var med i begravelsen, og viktigheten av døden i samfunnet er delvis å finne blant alle deltakerne som vanskelig lar seg identifisere i det arkeologiske materialet.

Det har vært en tendens til å vektlegge enfaktorsforklaringer i analyser av gravskikk, som for eksempel at gravgods og monument representerer sosial status, avspeiler religion etc., men man må anta at en hel rekke variabler har samvirket, og det gjør gravskikksanalyser kompliserte. Begrensningene av faktorer som det er mulig å tilnærme seg i gravskikkstudier retter et enda større søkelys på de faktorene som er mulig å analysere med utgangspunkt i materiell kultur. Artiklene i denne boken og andre studier muliggjør å begrepsfeste i hvert fall 20 ulike variabler som alle på forskjellige måter er med på å etterlate variasjon i materielle uttrykk slik det fremstår i det arkeologiske materialet. Hvilke faktorer som til en hver tid er de viktigste har variert, og alle disse variablene kan ha samspilt når et gitt begravelsesritual har blitt utført:

1) Religion og religionsskifte

Ulike religioner er selvfølgelig en årsak til forskjeller i gravskikk, men en spesiell type ritualer er ikke alltid ensbetydende med en spesifikk religion. Ofte er flere ulike gravskikker tillatt, men det kan være ulike religiøse regler for hvem som kan få hvilken type gravform. I hinduismen er det den avdødes livssyklusritualer som avgjør om vedkommende skal bli kremert eller få jordbegravelse (Oestigaard 2000b). Kristendommen har historisk sett vært en sterk motstander av kremasjon. I 785 forbød Karl den Store kremasjon og innførte dødsstraff for de som kremerte andre døde (www.krematoorium.ee/english/tlnkremat.htm). I Norge var kremasjon forbudt inntil 1898 og det første krematoriet ble åpnet i Bergen i 1907. Den katolske kirken opphevet

Figur 1. *Avgrenset sted for askespredning på Norra Kyrkogården i Stockholm. Foto: Terje Østigård.*

kremasjonsforbudet i 1963, mens den ortodokse kirken fremdeles opprettholder det. Endringer i gravskikk er derfor ikke nødvendigvis relatert til trosskifte (fig. 1), selv om overgangen mellom hedendom og kristendom kjennetegnes blant annet ved at kremasjon som praksis forsvinner.

Hvordan gudeverden er forstått og guddommenes beskaffenhet kan også være avgjørende for valg av gravskikk og de ritualene som utføres. Eskatologiske forestillinger om for eksempel himmel og helvete og hva sjelen er, og hvorvidt en religion består av animistiske, polyteistiske eller monoteistiske guddommer, samt i hvilken grad de er transcendentale (Morris 1987:100), kan være styrende for ulike dødekulter. I monoteistiske religioner som jødedommen, kristendommen og islam er gud allmektig og eksisterer totalt uavhengig av sin egen skapelse av kosmos og verden. Dette er transcendentale religioner. I religioner hvor verden ikke er ferdigskapt en gang for alle, i kosmogoniske religioner, har gudene derimot en avgjørende funksjon som går ut på å vedlikeholde kosmos. Menneskene og gudene er avhengige av hverandre og arbeider mot det samme målet; gjenskapelse av samfunnet, verden og kosmos (Trigger 2003:472).

Selv om religion er en avgjørende ramme og premissleverandør for menneskers oppfatning av seg selv og sin plass i kosmos, med konsekvenser for hvordan de døde tar del i eller lever videre i en annen eksistens, så er ikke religiøse forklaringer

tilstrekkelige i seg selv. Det kan finnes et stort handlingsrom for ulike praksiser, og ritualene fungerer og blir utført av mennesker som lever, og følgelig er de også sosialt og kulturelt definert, selv innen kristendommen (se Ottesen, Magnussen og Jonsson i denne boken).

2) Avdødes status og identitet

Den sosiale viktigheten og virkeligheten av døden har vært en av hovedtilnærmingene til gravskikk i arkeologi. Med den prosessuelle arkeologien ble dette perspektivet satt i system og definert. Den døde var i fokus, som i og for seg er et naturlig utgangspunkt siden det er vedkommende som er død. Lewis Binford (1971) hevdet at kompleksiteten i gravskikk tilsvarer kompleksiteten i sosial organisasjon og samfunnsforhold, og sosiale identiteter i graven korresponderer til den avdødes tidligere sosiale status. Binford skilte i hovedsak ut fire sfærer av definerende og avgjørende status:

1) Alder,

2) kjønn,

3) relativ sosial status innen en gitt gruppe, og

4) sosial tilhørighet i form av flere sosiale medlemskap i samfunnet.

Et fokus på status involverer både tilskrevet og ervervet status. Tilskrevne statuser tillegges et individ uten henvisning til medfødte forskjeller eller ferdigheter. Tilskreven status er ikke medfødt og kan ikke forutsies. Ervervede statuser tillegges ikke individene fra fødselen av, men oppnås gjennom konkurranse og ferdigheter (Østerberg 1994:44). Dyktighet i strid og krig er en slik type ervervet status.

***Figur 2.** Å gravlegges i Westminster Abbey i London er en stor ære og forbeholdt de få. Foto: Terje Østigård.*

Sosial status og hierarkier har vært sentrale temaer i studier av døden (e.g. Renfrew 1973, 1976, Randsborg 1974, Peebles & Kus 1977, Renfrew & Shennan 1982, Wason 1994). I dag er det ofte et implisitt premiss at sosial status i livet blir markert i døden (fig. 2), om enn i modifisert form. Rike graver representerer mest sannsynlig det øvre, sosiale sjikt, men man kan ikke derifra slutte at fravær av store monumenter og rikt gravgods representerer det motsatte. De døde begraver ikke seg selv, og det er de gjenlevende som av ulike

grunner har valgt å legge ned gjenstander eller ikke. Selv om dette er selvfølgelig, har likevel gravskikkstudier i liten grad rettet fokuset bort fra den døde og til de levende (Oestigaard & Goldhahn 2006, Goldhahn & Østigård 2006).

Dette kan medføre at man får et skjevt perspektiv, som i beste fall unnlater viktige dimensjoner av gravskikken. Det er ikke noe galt i og for seg med et skjevt perspektiv, i alle varianter av ordets betydning, som i noen tilfeller kan ha medført riktighet. Problemet med et skjevt perspektiv hvor for eksempel kvinnegjenstander som forekommer i mannsgraver og motsatt tolkes som uttrykk for homofile/lesbiske/transvestitter (Solli 2002), er todelt: På den ene siden reduserer det analysen til at gjenstandene kun representerer den avdødes identitet hvorved man opprettholder antakelsen om en 1:1 relasjon mellom gravgavenes karakter og avdødes sosiale status, og på den andre siden kan man innvende at ved et slikt perspektiv blir en vel stor andel av forhistoriens mennesker skjeve. En alternativ tilnærming er å rette fokuset bort fra den døde og til de levende (Oestigaard & Goldhahn 2006, Goldhahn og Roth Niemi i denne boken).

3) De gjenlevendes status

Døden er ikke kun et anliggende for den avdøde selv, og de etterlatte skifter også identitet når et familie- eller samfunnsmedlem dør. Samfunnet skal rekonstitueres og det sosiale tomrommet en person etterlater seg ved et dødsfall skal fylles. Denne endrete rollen til de etterlevende blir også ofte markert blant de gjenlevende, ikke bare dem selv i mellom, men også i forhold til den døde. Gravgavene kan være gitt av slektninger og andre gjenlevende som et tegn på at de selv har endret sosial status og posisjon i samfunnet. En sosial identitet er basert på relasjoner mellom mennesker, og når en person som har vært med å konstituere en identitet dør, vil det påvirke de gjenlevende.

Dette er tydelig i hinduistiske begravelser hvor gravskikken relaterer seg til livssyklusritualer. Ekteskapet er den viktigste sosiale institusjonen i samfunnet, og ut fra tradisjonell og ortodoks tankegang er konen delvis skyldig i sin ektemanns død hvis han dør før henne, fordi hun angivelig ikke har vært nok hengiven. Det implisitte asymmetriske kjønnsrollemønsteret er ikke tema i denne sammenhengen, men enken må markere sin nye status i begravelsesritualene. Hun tar av seg alle de materielle gjenstandene som representerte ekteskapet, og som hun fikk av sin mann i bryllupet. Hennes endrete sosiale status markeres ovenfor den døde, og hun legger blant annet smykker og armbånd som indikerte hennes sosiale status som gift på brystkassen til ektemannen, hvorpå han blir kremert med hennes ting (fig. 3). Han tar med seg hennes identitet på bålet og inn i døden representert ved hennes smykker, og dermed er det ingen motsetning mellom kvinnelige gjenstander i graver og det faktum at den avdøde selv var mann (Oestigaard 1998, 2000b, 2005).

Det å markere sin egen identitet og relasjon til avdøde ses også i moderne begravelser

Figur 3. *Den avdøde ektemannen blir kremert med sin kones smykker lagt på kroppen. Nire Ghat, Baglung Bazar, Vest-Nepal. Foto: Terje Østigård.*

i vårt samfunn. Ved kisten legger pårørende, familie og venner ned kranser hvor deres eget navn er skrevet på, og noen av kransene følger med kisten ned i graven. De gjenlevende følger med den døde i graven – både i form av endrete identiteter og gjenstander. Dette retter fokuset mot den samtidige kulturens praksiser og tradisjoner. Det levde livet definerer ikke bare hva religion er, men også hva som er det rette å gjøre.

4) Tradisjon

Selv i strengt formaliserte religioner er tradisjon viktig, ikke bare hva som er den offisielle lære eller dogme, men også familiens, slektens eller bygdens tradisjon. Gananath Obeyesekere skiller mellom *personlige* og *kulturelle* symboler (Obeyesekere 1990:22). Et symbol er både personlig *og* kulturelt. Et symbol er både en basis for selvrefleksjon (den personlige dimensjonen) og kommunikasjon med andre (den kulturelle dimensjonen). Avdødes etterkommere utfører ritualene i samsvar med deres tradisjon og forfedre. På den ene siden påfører den kulturelle dimensjonen av symbolet begrensninger på den personlige dimensjonen – ikke alt er godtatt. På den andre siden trenger ikke andre landsbybeboere å forstå meningen av den personlige dimensjonen, men de må bare akseptere at den er innenfor rammeverket og begrensningen av de kulturelle dimensjonene av symbolet (Østigård 1998). Eller med enklere ord: det er mange måter å utføre et ritual på som alle er like riktige og viktige.

Figur 4. *To sønner foran kremasjonsbålet hvor de kremerer sin far. Nire Ghat, Baglung Bazar, Vest-Nepal. Foto: Terje Østigård.*

Tradisjon, sammen med mytologi, er ofte hva som definerer sannhet. Selv om religionen og trosinnholdet er det samme, kan det være stor lokal variasjon i gravskikk innenfor små områder. I Vest-Nepal var det ulike skikker i stort sett hver eneste landsby selv om alle var hinduer og delte den samme verdensforståelsen. Når jeg spurte om hvorfor de gjorde som de gjorde, var som oftest svaret at "det er i følge vår tradisjon" eller at "vi har alltid gjort det slik" (fig. 4), og når jeg refererte til at de gjorde det annerledes i nabolandsbyen, var ofte svaret at det var deres tradisjon, og det var helt uproblematisk (Oestigaard 2000b). Selv prester tilpasset ritualene til hva som var den lokale tradisjonen.

Det har blitt skilt mellom "Great tradition" og "Little tradition" (Redfield 1956), hvor den Store tradisjonen har religiøse skrifter, elite i form av prester og sammenfaller ofte med verdensreligioner eller sivilisasjoner, mens den Lille tradisjonen er landsbygdens tradisjon, ofte uten skrifter og skriftlærde og religioner med mindre omfang. Selv om det er et analytisk interessant skille, er det problematisk fordi det ikke er noen nødvendig motsetning mellom dem. En Stor tradisjon er gjerne en overbyggende ramme for et konglomerat av forskjellige lokale tradisjoner (Furer-Haimendorf 1959:135), og en bonde som er analfabet er en like god hindu eller kristen som en prest, selv om det historisk sett har vært en del prester som ikke har delt dette synspunktet.

Det interessante i denne sammenhengen er hvordan man kan spore ulik grad av kunnskap og kompetanse i det arkeologiske materialet. Presteskap definerer i stor grad hva som er den offisielle tro og lære. Likevel fins det er rekke eksempler på at det er de færreste som bruker prestene i for eksempel døderitualer. Prestene utfører ritualene på de helligste stedene, mens de fleste bor på landsbygden og utfører ritualene selv. Et paradoks med et sterkt institusjonalisert presteskap på hellige hinduistiske plasser som Varanasi i India og Pashupatinath i Nepal, er at på den ene siden er det disse ritualene som "definerer" den "rette" lære og praksis, men på den andre siden er ritualene så spesialiserte og profesjonelt utført at de ikke er representative for folk flest og i alle fall ikke for størstedelen av den materielle kulturen som er igjen etter ritualene, eller det som vil være de arkeologiske kontekstene. Det typiske kan bli atypisk.

Figur 5. *Profesjonell krematør kremerer ved Pashupatinath-tempelet langs den hellige Bagmatielven, Kathmandu. Foto: Terje Østigård.*

5) Rituelle spesialister og praktisk kunnskapskompetanse

Det har blitt argumentert for, med utgangspunkt i skriftlig materiale, at det ikke har vært rituelle spesialister, offisielle kultledere eller "prester" i vikingtid (Sundquist 1998). Dette skyldes i hovedsak to ting: 1) det skriftlige materialets karakter og 2) de rituelle spesialistene som institusjon tilhørte i stor grad de forutgående periodene. Likevel fins det selv i vikingtiden spor etter ulike rituelle spesialister (Goldhahn & Østigård 2006).

Hvorvidt døderitualene blir utført av rituelle spesialister eller ikke, kan la seg avgjøre av gravmaterialets karakter (se Goldhahn & Østigård 2006). Ritualer er ofte teknologiske, kompliserte prosesser. Gjennom å analysere hvem som "kan" og "ikke kan" utføre ritualene – eller rettere sagt hvordan de er utført – er det mulig å identifisere ulik grad av spesialisering. Hvorvidt ritualene har blitt utført av spesialister eller ikke, har ikke betydning for forståelsen og oppfatningen av viktigheten av ritualene. Ut fra en ritualteoretisk forståelse "fungerer" de like godt, men gjennom å tilnærme seg rituelle spesialister som institusjon kan man identifisere ulike religiøst, definerte grupper.

Et utgangspunkt for å identifisere en slik rituell spesialistgruppe er kremasjon. Å kremere er en vanskelig prosess (fig. 5). En kremasjonsprest som har kremert 15.000 personer kremerer på en helt annen måte enn en sønn som for første gang skal kremere sin far (Oestigaard 2005). I den materielle kulturen som er igjen etter kremasjonen vil det kunne identifiseres likhet eller ulikhet i hvordan ritualene har blitt utført.

Rituelle spesialister kremerer ensartet og følgelig vil de materielle etterlevningene fremvise stor grad av likhet. Uerfarne familiemedlemmer som kremerer vil ikke ha den praktiske kunnskapskompetansen. Selv om de har en forestilling om hvordan ritualet skal utføres, så vil det være en variasjon over et tema, og disse små ulikhetene i den materielle kulturen kan indikere familiebasert kult (Golhahn & Østigård 2006). Dette retter også fokuset på rituelle komposisjoner og foreskrevne regler som beskriver hvordan de enkelte ritualene skal utføres.

6) Rituelle komposisjoner

Et begravelsesritual består av en rekke rituelle sekvenser. Hvis hver av disse sekvensene har en spesiell betydning og funksjon, så kan man tenke seg at hvert begravelsesritual er spesiallagd for den avdøde ut fra hendelser i dette livet og konsekvenser i det neste. Ulike elementer kan anvendes for å oppnå at den døde kommer til et dertil ønsket og egnet sted i det hinsidige (se Kristoffersen & Østigård i denne boken).

I tibetansk buddhisme analyserer lamaen horoskopet til den avdøde for å tilpasse ritualene slik at den døde kan få en best mulig reinkarnasjon. Når vedkommende ble født, tidspunkt når døden inntraff, hvordan dødsfallet skjedde osv, er deler av en helhet som definerer hvordan ritualene skal utføres. Selv om det i disse tilfellene ikke er gravgods som blir gitt, men ulike bønner og ritualer som blir utført, vil gravgods kunne fungere på tilsvarende vis.

Hvorvidt det nødvendigvis må være prester som regisserer ritualene vil avhenge av kultur og religion, og lekfolk og de etterlatte kan gjøre det selv. Et eksempel hvor det synes å ha vært et strengt organisert og regissert hendelsesløp i forkant av begravelsen, kan være Oseberg. Foruten at det kreves kunnskap om å bygge en slik haug, så har halve haugen vært åpen fra tidlig vår til ut på høsten hvor halve skipet har vært en rituell scene (Gansum & Risan 1999, Gansum 2002, 2004a). Interessant i denne sammenhengen er billedveven som ble funnet. Den synes å avbilde en prosesjon, som kan være selve gravprosesjonen i Oseberg. Hvis det er tilfellet, må hele ritualet og de interne sekvensene ha vært organisert og klargjort i god tid i forveien siden det tar lang tid å lage en slik vev, og Osebergs unike karakter indikerer at dette ritualet var noe helt spesielt, som i seg selv kan tilsi en rituell organisering eller komposisjon.

Alternativet i det andre ytterpunktet er at hele begravelsen og alt som fulgte med var tilfeldig og ikke en del av en organisert helhet. Et slikt utgangspunkt synes urimelig tatt i betrakting dødens rolle og viktighet både for den døde, i samfunnet og i kosmos. Likevel vil det alltid være et stort spillerom for variasjoner og personlige uttrykk selv i strengt organiserte ritualer, og igjen åpner forholdet mellom personlige og kulturelle symboler og ritualer opp for stor variasjon innenfor organiserte og strukturerte rammer. Det kan være variasjon i en overordnet ensartethet.

7) Dødsårsak

Uheldig dødsfall kan være en grunn til at det er nødvendig å "skreddersy" ritualene for å motvirke de negative omstendighetene omkring dødsfallet (se Jonsson, Knutzen og Magnussen i denne boken). I hinduismen kan noen typer uheldige dødsfall kompenseres ved at prester utfører ekstra, og kostbare, ritualer, som oppveier det negative som har blitt påført den døde. Blir man drept av tiger, kobra eller begår selvmord, vil det medføre at man ikke kan bli kremert, men får vann- eller jordbegravelse (e.g. Parry 1994, Oestigaard 2005).

Stedet hvor mennesker som har dødd uheldige dødsfall er begravd, kan også være adskilt fra de andre døde. Udøpte barn og aborterte fostre skulle ut fra tradisjonell, kristen tankegang ikke begraves i vigslet jord, men foreldrene har også manipulert disse uheldige livssituasjonene ved å gi deres avdøde en best mulig begravelse (se Magnussen i denne boken). Øksemordere, bannlyste, vranglærere og forbrytere av ulike slag skulle heller ikke begraves på kirkegården, og ikke nok med at de ikke fikk komme i vigslet jord, ut fra folkloren ville de bli gjengangere og onde ånder som ikke kom videre til en annen dimensjon, men måtte vandre hvileløst rundt på jorden i en limbo-tilstand.

Selvmord er en kategori av dødsfall som i de fleste kulturer er problematisk og svært uheldig. Foruten at det selv i dag er forbudt å ta sitt liv definert ved norsk lov, så får som oftest de som begår selvmord spesielle, og som oftest stigmatiserte, begravelsesformer. I tradisjonell kristendom kunne de heller ikke bli begravd i vigslet jord. Moselikene er en annen kategori som kan representere stigmatiserte mennesker av lav sosial rang (Parker Pearson 1999:67-71).

På den positive siden kan måten en person dør på avgjøre hvilket liv og hvor vedkommende vil komme i det neste livet. Å dø den ærerike døden i kamp var idealet for vikingene som ville komme til Valhall og sitte ved Odins bord. Å dø i sotteseng av gammel alder eller sykdom var derimot negativt og resulterte i et videre liv i Hel (Steinsland 2005:347-349).

8) De levende døde

Hvor den døde blir begravd og kremert har ikke kun konsekvenser for den døde selv, men i like stor grad for de etterlevende. Dette er også et spørsmål om hva døden representerer og er ontologisk sett et spørsmål om hva det menneskelige er. Er vi døde eller lever vi videre? Dette er et problem og spørsmål som gjelder i like stor grad i forhistorien (se Knutzen og Mansrud i denne boken).

I de fleste kulturer og tradisjoner er selve døden med tilhørende ritualer kun en "dør" til et videre liv. I kristendommen vil de døde leve videre enten i himmelen eller helvete. Ut fra normal forståelse av kristendommen er det vanntette skott mellom disse dimensjonene av tilværelser, men det fins en rekke unntak. Gjengangere og spøkelser er et velkjent fenomen og det var personer som levde i en "limbo-tilstand"

som ikke hadde klart å komme seg videre. Drapsmenn, øksemordere og selvmordere var ansett å tilhøre denne kategorien. Uheldige dødsfall kunne føre til denne skjebnen "verre enn døden".

Troen på at det fins sjeler som hvileløst vandrer rundt her på jorden tilhører ikke kun en hensvunnen tid av kristendommen. Helt frem til 1960-tallet var det i enkelte deler av Norge vanlig praksis å bruke marskalker under begravelsene. Marskalkene var to nære venner av den avdøde som sto ved kisten under selve begravelsen og voktet den døde. Marskalkene hadde egne marskalkstaver til dette formålet, og når prosesjonen forlot kirken gikk marskalkene i front og ledet den døde trygt til graven. Viktigheten av marskalktradisjonen var nettopp fordi det fantes gjenferd eller onde ånder som kunne føre den dødes sjel av gårde, men på 1960-tallet ble praksisen avviklet fordi dette ikke var kristen tro og tradisjon: slike gjenferd fantes ikke (Østigård 2006).

I forhistorien har *utesitje* vært praktisert. Utesitje deles inn i to typer; en passiv og en aktiv. Den passive utesitjen innebar at de etterlevende satt på gravhaugen og lyttet etter spådomstegn eller annen kunnskap som de døde hadde. Den aktive formen innebar å mane frem åndene og vekke opp de døde. Kristenrettene på 1200-tallet var sterkt i mot praksisen med utesitje på gravhauger, og Gulatingsloven sier at utesitje var en ubotelig handling som hadde til hensikt "å vekkja upp troll og med det fremja heidendommen" (Hansen et al 1994). Hvis de døde levde videre, ikke bare i en annen eksistens som de etterlevende hadde tilgang til, rettes fokuset mot forfedrene og forfedrekult.

9) Forfedre og forfedrekult

På Borre i Vestfold ligger Norges største samling av store gravhauger. I dag består gravfeltet av syv storhauger og tre store gravrøyser i tillegg til ca. 30 mindre gravhauger. Tidligere fantes det ytterligere to store gravhauger. Diameteren på de største gravhaugene er mellom 45 og 47 meter og de er mer enn 7 meter høye (Myhre & Gansum 2003). Alle de store haugene har i sin samtid eller kort tid etterpå blitt utsatt for "haugbrott" eller "gravplyndring", som har vært de vanligste benevnelsene på dette fenomenet.

Terje Gansum har med utgangspunkt i blant annet en utgraving på Vårby gård i Huddinge i Stockholms län utfordret dette synet. I en klart avgrenset og definert haug ble det funnet rester av fragmenterte, brente menneskebein, som sannsynligvis stammer fra tre ulike individer som har blitt begravd i haugen. De identifiserbare beinene kunne ikke dateres, men noen av de uidentifiserbare beinene i samme kontekst ble datert til BC 380 - 180. Disse beinene ble funnet i et lag som var mye yngre. "Gjenstandene stammer fra yngre jernalder og kan knyttes sammen med et par 14C-dateringer til vendeltid-vikingtid og kan representere en ombygging av ett eller flere eldre gravanlegg hvor de eldre brente menneskebeina kan ha vært deponert" (Bäck & Gansum 2004:59). Funn av brente menneskebein i et ildsted datert til romertid styrker tolkningen av at dette ikke er en tilfeldighet, men en del av en bevisst, rituell

handling. Tidligere tiders begravinger var deponert i en yngre begravelse. "Kanskje var en slik ombygging den symbolske forening med forfedrene i jorden. Det å blande seg eller bli del av forfedrene utgjorde et viktig element i døderitualene som dyrker forfedrene" (ibid:60, se Gansum 2004b:255-277).

Gansum spør om man også har å gjøre med et fenomen hvor man brenner forfedrene flere ganger. Det kan tenkes at bein ble spart for slike anledninger for å bli brent med andre slektninger, eller at eldre tiders gravhauger ble åpnet for å hente ut forfedrenes bein slik at de kunne bli inkorporert i den samme eller andre kontekster. Gjennom forfedrekult kan gammel og ny ideologi og religion forenes på synkretistisk vis (Gansum 2004b:277). Forfedrekult i praksis kan dermed spores i selve gravanleggene og ikke kun være en sannsynlig hypotese basert på antakelse om spirituelle relasjoner og åndelig kontakt med de døde, som ikke nødvendigvis etterlater seg materielle spor, eventuelt at de ikke er av en slik karakter at vi med rimelighet kan tolke det som forfedrekult.

10) Forholdet mellom mennesker og dyr

Hvis de døde lever, både på denne siden og i en hinsidig dimensjon, hvor det er regelmessig kontakt og dialoger med de døde (Stylegar 1995), så retter det fokuset på hva et menneske er, og ikke minst, hva skiller et menneske fra guder og andre vesener. Sentralt her er forholdet mellom mennesker og dyr (se Mansrud og Blank & Fahlander i denne boken).

Lotte Hedeager har argumentert for at forholdet mellom mennesker og dyr er flytende. Dette er spesielt synlig i Odins sjamanistiske reiser hvor han skifter til dyreham. Mennesker kan bli dyr – dyr kan bli mennesker (Hedeager 2004). Funn av blant annet bjørneklør i graver kan indikere en slik praksis (Mansrud i denne boken). Tilsvarende funnsituasjon opptrer i Skateholm-materialet hvor hunder er begravd sammen med mennesker, men også alene (Roth Niemi og Blank & Fahlander i denne boken). Hvordan "menneske" var definert, skal være usagt, men mennesket var ikke den eneste skapningen som hadde "sjel" eller immanente krefter som medførte særskilt behandling i døden.

Hvis mennesker kunne endre karakter gjennom å skifte ham – og delvis innta guddommelige sfærer gjennom sjamanistiske ritualer, så var det også en grense mellom menneske og ikke-menneske negativt sett. I dag er vi mennesker hvis vi er født av mennesker og har menneskekropp. Tidligere tiders idealer og forståelser av slaver og treller vitner om at det å ha menneskekropp ikke var tilstrekkelig for å bli identifisert og definert som menneske, med de sosiale og juridiske konsekvensene det innebar (Østigård *in press*). Kort sagt, det som definerte menneske var verken vanntett "oppover" eller "nedover".

Den klare grensen mellom mennesker og dyr er en relativ ung konstruksjon historisk sett. Norbert Elias har argumentert for at denne forestillingen er sentral i vår tids

Figur 6. *Satan har omformet seg til en ulv for å kunne spre djevelskap ubemerket. Etter Guazzo 1929:51.*

sivilisasjonsprosess og spesiell for vesten, og at dette skillet først ble utkrystallisert i det 12. århundret som en del av den romersk katolske kirkes lære (Elias 1978). Likevel har ulike mektige makter i kristen tradisjon i lang tid etterpå kunne manifestere seg som dyr; først og fremst Satan som geit eller slange (Muchembled 2003), men også som ulv (fig. 6). Samtidig som ondskapen "ovenfra" kunne omforme seg til dyr, så kunne også hekser innta ulike former for materialiteter gjennom hamskifte som varulv eller padde. Det retter fokuset for øyeblikket bort fra mennesker til gjenstander.

11) Gjenstandenes immanente krefter

I animistiske religioner er naturen besjelet (Morris 1987:100), men også i polyteistiske og monoteistiske religioner kan det guddommelige ta del eller bolig i materielle objekter (se Goldhahn & Østigård 2006). Likevel har ikke steiner, trær eller statuer sjel i seg selv, men det guddommelige kan ta bolig *i* en stein, et tre eller en statue – det er ikke snakk om sjelen *til* en stein, men sjelen *i* en stein (Hocart 1954:30). Kristne helgenfigurer kan begynne å grine eller svette som indikerer den guddommelige kraften og tilstedeværelsen, og følgelig er statuene i seg selv ytterst hellige. Hvilken type religion det er snakk om er i seg selv ikke et kriterium for hvorvidt deler av den materielle kulturen eller enkelte gjenstander innehar immanente krefter eller om guder visualiserer og materialiserer seg i og gjennom gjenstander her på jorden.

Terje Gansum har i samarbeid med smeden Jonny Hansen vist hvordan det trengs beinkull i smelteprosessen hvor jern omdannes til stål (Gansum & Hansen 2004). Funn av menneskebein i smedens smier fins i Norden (se Gansum 2004c, Goldhahn & Østigård 2006). Hvorvidt det er smidd mennesker eller dyr – eventuelt begge deler – inn i sverd, kan man ikke avgjøre med sikkerhet, men som vist så kan det være en flytende grense mellom kategoriene hvor dyr i visse tilfeller kan ha hatt en høyere ontologisk status enn mennesker. I sagaene og Edda kan vi lese at sverdene har navn – de er om enn ikke individer, så har de immanente krefter eller identiteter. Tyrving er kanskje det mest kjente navnet, men andre sverd heter blant annet Gråsida, Kvernbitt, Gram, Fetbrei, Bastard og Krep (Gansum 2004c:49). I slike tilfeller kan man spørre seg om gjenstandene er viktigere enn menneskene. Kan gjenstandene få begravelse uavhengig av om det fins en død person?

"Tomme graver" eller kenotafer er tradisjonelt sett tolket som minnesmerker over falne som har dødd andre steder, som for eksempel på sjøen, hvorpå de etterlatte likevel har reist ett monument. Problemet med en slik tolkning er at man lar fraværet av funn være styrende for tolkning og unnlater å tolke konteksten slik den fremtrer (Gansum 2004b), selv om det er helt riktig at nærvær av fravær også er en kildekategori (Hodder 1994). Likevel kan man spørre seg om det er våre egne fordommer og fortolkningsrammer for hva man forventer at "skulle" ha vært i "graven" som er styrende fremfor den faktiske funnsituasjonen (Gansum 2004b). Er det gjenstandenes immanente krefter og identiteter som har blitt begravd nettopp fordi mennesker ikke var i en unik posisjon til å inneha slike kvaliteter?

12) Kroppens ambivalente karakter

Hvis gjenstander har immanente kvaliteter og identiteter, så er det nettopp dette trekket som kjennetegner kroppen (fig. 7). Selv i kristen kosmologi har det vært en intim sammenheng mellom ordet/mening og kropp: "I begynnelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud…Og Ordet blev kjød og tok bolig iblandt oss, og vi så hans herlighet…" (Johannes 1:1&14). Sentralt i forestillingen om skjærsilden er at synden er manifestert i kjødet og renses bort gjennom ilden. Hvis sjel og legeme var separert, ville ikke skjærsilden som prosess ha fungert. Jo syndigere man er, desto mer infisert er kjødet (Oestigaard 2003). Slike forestillinger finnes også i hinduismen. Hvor lang tid en kremasjon tar, avhenger av hvor syndig personen er. Da en minister fra Bihar ble kremert i Varanasi i 1983, ville liket knapt brenne, til tross for størrelsen på bålet, og den angivelige årsaken slik det ble forstått, var den enorme mengden synd forårsaket av hans korrupsjon i det levde livet (Parry 1994:127).

Deler av feminismen har fokusert på at kvaliteter og identiteter er kroppsliggjorte (e.g. Moore 1994). Siden valget av likbehandlingen er den prosessen som tar hånd om selve kroppen – kjødet – den delen av en person som vil starte å forråtne, er det rimelig å anta de ulike identitetene og kvalitetene er styrende for valg av gravskikk. I hinduismen er forholdet mellom kremasjon og inhumasjon relatert til den avdødes

Figur 7. *Kropp som nedbrytes på Nire Ghat, Baglung Bazar, Vest-Nepal. Foto: Terje Østigård.*

sosiale status tilegnet gjennom livssyklusritualer, som igjen er en religiøs identitet (Oestigaard 2000b, 2005).

Kroppsliggjorte menneskelige kvaliteter blir inkorporert og religiøst institusjonalisert på ulike måter. Kannibalisme eller nekrofagi er følsomme temaer å diskutere til tross for at det har vært både reelle og symbolske praksiser. Nattverden er et slikt eksempel. Siden Jesus var både et perfekt menneske og en perfekt Gud, og tok på seg menneskehetens synder, så renser Jesus' blod og legeme våre synder, uavhengig av om man ser på det rent symbolsk som protestantene eller mer reelt som katolikkene. Det interessante i denne sammenhengen er den enorme kraften av kroppsliggjorte identiteter og kvaliteter.

For øvrig helt uten sammenlikning, så skildres det en interessant praksis i *Saxo Grammaticus.* Kong Vermund ga sin gullhjelm til Folke. Som en del av trosskapsløfte til kongen sa Folke at han heller ville drikke et like stort mål blod som den gullhjelmen kongen hadde gitt ham, enn å falle sin herre i ryggen under krig. Folke kjempet hardt, og vant. Etter at han hadde gitt opp å forfølge fienden, var han såret og sliten, men han samlet opp sitt eget blod i hjelmen sin, og drakk, og ved det gjengjeldte han gaven fra kongen. Vermund roste Folke for sin bragd, men Folke svarte at store løfter må man holde, og ved disse ord priste han seg selv og sin dåd like høyt som den gaven han hadde fått (Saxo Grammaticus 1975, Fjerde Bok, s. 116).

Inkorporasjon av blod og kropp, normalt sett ikke ens eget, er et av de sterkeste vitnesbyrdene og handlingene det er mulig å utføre både kulturelt og religiøst. Marshall Sahlins skriver i "Raw Women, Cooked Men, and Other "Great Things" of the Fiji Islands" at "traditional Fijian myths about the origin of cannibalism are rarely found. Perhaps the story, once told, tells all. The origin of cannibalism is the origin of culture" (Sahlins 1983:72). Dette er kanskje en drøy påstand, men vi må være åpne for at ulike slike praksiser har eksistert i forhistorien. Det er vanlig å skille mellom kannibalisme og endo-kannibalisme – det å drepe for konsumpsjon eller konsumpsjon av allerede døde mennesker (Hertz 1960). I denne sammenhengen er det viktig å poengtere at rituell konsumpsjon av mennesker også inkluderer den guddommelige sfæren. Symbolsk konsumpsjon av mennesker gitt som gave til gudene i et døderitual er også et offer (Oestigaard 2000a).

13) Offer

Et offer er en religiøst definert handling hvor et menneske gir en gave til det guddommelige i form av et objekt eller en handling, som kan inkludere mennesker. Ofringer etablerer, opprettholder og vedlikeholder et fundamentalt forhold til en hellig orden i et samfunn og kosmos (Østigård 2004a). Det fins flere ulike offerteorier, og de fleste er basert på enten ett eller flere av disse aspektene: 1) Et offer er en gave fra menneskene til gudene som en del av en prosess hvor gudene gir mer tilbake enn det de får, og dermed oppstår det en asymmetrisk relasjon mellom mennesker og guder hvor de førstnevnte er underordnete og de sistnevnte er overordnete. 2) Et offer er gjenskapelse av en relasjon mellom mennesker og guder for eksempel gjennom et måltid, hvor guden personifiserer samfunnet og legitimerer samfunnsorganisasjoner og strukturer. 3) Et offer er en representasjon og strategi for å oppnå et ønsket mål, for eksempel å vinne en krig. 4) Et offer er et renselsesritual og botemiddel for utførte synder (Valeri 1985:62ff).

Det er en økende grad av eskalering i offer avhenging av viktigheten og betydningen i samfunnet og kosmos. Offeret symboliserer den som ofrer. Jo større ønsket utkom av offeret, desto større verdi må det ha. Fra enkle symbolske ofre stiger verdien og intensiteten til dyreofre, amputasjoner av egne kroppsdeler til det kulminerer i å ofre mennesker. Når det ikke lenger er tilstrekkelig å ofre andre mennesker, gjenstår kun å ofre seg selv, som er det logiske sluttpunktet i alle offerteorier. Menneskeoffer er som oftest utført av en høvding eller konge på vegne av samfunnet som helhet (Valeri 1985) (fig. 8).

Figur 8. *Kong Domalde i Uppsala ble ofret av sine høvdinger. Etter Snorre 1993:14.*

Arkeologisk er Ibn Fadlans beskrivelse av en vikingbegravelse ved elven Volga i Russland den mest kjente. En slavinne ble rituelt voldtatt av høvdingens menn før hun ble drept av Dødsengelen hvorpå hun ble plassert ved siden av den døde høvdingen ombord på skipet som så ble påtent (e.g. McKeithen 1979). Oseberggraven er et annet eksempel som kan indikere en tilsvarende praksis hvor det var to kvinner begravd. Hvorvidt det er den eldste eller den yngste kvinnen som er blitt ofret, er derimot en annen sak.

Menneskeofring hvor en person blir drept til ære for gudene er en spesiell form for både dødsfall og religiøs rite, som man kan anta vil få et særegent materielt uttrykk i gravskikken nettopp på grunn av den kosmologisk viktige betydningen av handlingen. Videre kan enhver grav ses på som et offer siden de etterlevende "overleverer" den døde til de guddommelige sfærer og dermed etablerer en relasjon mellom mennesker og guder som har betydning for samfunnet, den døde og ofte gudene selv (Oestigaard 2000a).

14) Hellige steder

Hvor hellige handlinger finner sted er ikke likegyldig. Ofte nødvendiggjør hellige handlinger at de utøves på hellige steder. Hellige steder kan være temporære eller permanente – steder kan inititeres for spesifikke ritualer for deretter å bli desakralisert eller steder kan, med utgangspunkt i mytologi eller kosmologi, ha en evigvarende og iboende hellighet i seg.

Med mindre man blir kremert i dag hvorpå asken blir spredt for vinden i naturen, er man ved norsk lov pålagt å bli begravd i vigslet jord, det vil si på en kirkegård. Religiøst var det tidligere en forutsetning for å komme til himmelen og gjenoppstandelsen. Helligheten av gravplasser kan også definere hvor det er mest ideelt å bli begravd eller kremert. Varanasi i India er et slikt sted (fig. 9). I Vest-Nepal har Nire-gravplassen en tilsvarende funksjon, om enn i mindre målsestokk. Gravplassen er lokalisert ved den hellige Kaligandakielven, som er den nest helligste elven i Nepal. Selv om kremasjon er den foreskrevne praksisen, så fremhevet også prester at en begravelse i røys på Nire-gravplassen, som i seg selv er en mer uheldig gravskikk, vil kosmologisk være mer gunstig enn en kremasjon i en landsby ved en liten elv av mindre hellighet på grunn av gravplassens hellighet (Oestigaard 2000b, 2005). Stedets hellighet kan definere hvorfor det er variasjon i gravskikken.

Det er ulike grader av hellighet som kan sammenfalle og overlappe. Stedet hvor man blir begravd eller kremert kan i seg selv være hellig, men det kan også være *rettet mot* enda mer hellige steder, som påvirker orienteringen av gravene. Det skilles mellom jordisk og himmelsk orientering. Jordisk orientering rettes mot, reell eller imaginær, nært eller fjernt, et sted på jorden, som for eksempel Jerusalem eller Mekka. Himmelsk orientering rettes mot himmelske objekter eller fenomener som ulike stjernekonstellasjoner, soloppgang, solnedgang, nord eller syd (Rose 1922:128). Hellige steder kan overskride grensen mellom natur og kultur.

Figur 9. *Manikarnika Ghat i Varanasi, India, det helligste stedet i hinduismen. Foto: Gro Kyvik.*

15) Økologi og natur

I den postprosessuelle arkeologien har økologiske aspekter blitt nedprioritert til fordel for symbolske, men likevel skaper naturlige variabler både muligheter og begrensinger for menneskelig handling. Debattene omkring dette temaet har vært mange og lange, og er ikke nødvendig å repetere (e.g. Binford 1962, Hodder 1994, Trigger 1994). Både vulgær materialisme og "eskatologisk determinisme", hvor menneskets frie vilje er fraværende, tilhører faghistorien (Trigger 1981:151). Det interessante er å se på samspillet mellom menneskelig atferd og materiell kultur, hvor kulturøkologi og kognitiv antropologi er to sider av samme sak (Trigger 1995, 2000:368, se Roth Niemi i denne boken).

I postprosessuell arkeologi ble natur erstattet med landskap (se Oestigaard 2004b, 2004c). "Landskap" refererer til "konstruksjoner" hvor de kulturelle og kognitive aspektene er i forgrunnen; eller hvordan mennesket selv oppfatter sin verden i virkeligheten (Hirsch 1995). Ut fra et fenomenologisk perspektiv er alltid det kognitive det primære, men det relaterer seg ofte til naturen, som har vært kulturelt modifisert i forskjellig grad til ulike tider. Maurice Godelier sier at menneskene har historie fordi, sammenlignet med andre arter på denne planeten, så transformerer de naturen (Godelier 1988:1). Godelier skiller mellom fire former for modifisering av

naturen: 1) noen sfærer er utenfor direkte påvirking av mennesker, som for eksempel klima (selv om det skjer i dag, men ikke tilsvarende i forhistorien), 2) deler av naturen er indirekte påvirket av menneskene, som beiting og husdyrhold, svedjejordbruk, etc., 3) deler av naturen er direkte påvirket av menneskene, for eksempel domestisteringen, og 4) deler av naturen er modifisert til gjenstander og artefakter, for eksempel hus (ibid:4). Poenget er at natur ikke er separert fra kultur, snarere tvert om, fordi

> *The boundary between nature and culture, the distinction between the material and the mental, tend to…dissolve once we approach that part of nature which is directly subordinated to humanity – that is, produced or reproduced by it (domestic animals and plants, tools, weapons, clothes). Although external to us this nature is not external to culture, society or history. It is that part of nature which is transformed by human action and thought. It is a reality which is simultaneously material and mental. It owes its existence to conscious human action on nature…This part of nature is appropriated, humanised, become society: it is history inscribed in nature (Godelier 1988:4-5).*

Symbolverdenen kan ha deler av sitt utgangspunkt i, men er ikke begrenset til, naturvariabler. Elver, trær, fjell, huler etc. som er hellige, er både natur og kultur. Naturlige elementer inngår ofte i religiøse kosmologier, og må derfor også inkluderes i arkeologiske analyser.

I forhold til døderitualer og gravskikk er det et viktig aspekt som har blitt underkommunisert i arkeologiske tolkninger i Norden, og som bør problematiseres i forhold til økologi og natur: Hvilke gravformer har de døde fått på vinteren? Når det er frost og tele i bakken kan man ikke utføre begravelser, og tilsvarende vil det være tilnærmet umulig å bygge haug og røys. Har liket ligget dypfrossent i snø og is til våren? Størstedelen av alt gravmateriale som finnes må man anta har blitt deponert og konstruksjoner reist i perioder uten snø, men likevel er store deler av de aktuelle områdene dekket av snø om vinteren. Og rent fysiologisk må man anta at vinteren har vært vanskeligst å komme igjennom med størst fare for å dø.

16) Økonomi

Økonomi kan ikke defineres ut fra en streng, markedsorientert pengeøkonomi. I hinduismen kan det i mange tilfeller være vanskelig å skille ut økonomiske aspekter fra religiøse – det pragmatiske fra det kosmologiske (Parry 1994:70). I moderne begravelser i dag er det ofte en holdning om at det vil være smålig å spare på kostnadene ved for eksempel en billig kiste og små blomsterbuketter, mens i hinduistiske ritualer er det vanlig å prute på prisen prestene skal ha, fordi når presten først utfører ritualet, så blir de kosmologiske konsekvensene de samme om man betaler mye eller lite. I andre situasjoner legger økonomiske begrensinger restriksjoner på hvilke ritualer som er mulig å utføre. I hinduismen er kremasjon den foreskrevne praksisen, men spesielt

på de helligste stedene er dette en kostbar gravform som, avhengig av lønnsnivå, kan koste en månedslønn eller to. Derfor hender det ofte at avdøde får en begravelse fremfor kremasjon selv om det kosmologisk er negativt. En gang spurte jeg en informant hvorfor han ikke investerte mer i sitt fars døderitual siden en kremasjon ville sikre han en bedre inkarnasjon i det påfølgende livet, hvorpå han svarte at hvis det var meningen at faren skulle få en kremasjon i stedet for en begravelse, så ville han ha hatt råd til det. Følgelig var det ingen grunn til å investere mer enn nødvendig fordi de kosmiske strukturene allerede var forutbestemt.

I andre tilfeller er det mulig å omgå økonomiske begrensinger og tilpasse seg strukturelle premisser. På Nire-gravplassen i Vest-Nepal ble en fattig mann kremert. Familien hadde ikke råd til kremasjon, men siden den avdøde var høyt respektert i landsbyen, æret medlemmene i landsbyen han ved at alle bar med seg en trestokk ved til kremasjonsbålet slik at han fikk den mest fordelaktige gravformen.

Vanligere er det at symbolske elementer reduserer den økonomiske byrden. Ideelt sett skal kremasjonsbålet bestå av sandaltre, et eksklusivt og parfymert trevirke, som ingen har råd til. Kvaliteten på trevirket påvirker hvordan sjelen frigjøres fra den avdøde, og derfor er sandaltre det kosmologiske beste. Vanlige mennesker har ikke råd til et slikt kostbart trevirke. Selv da kong Birendra og Dipendra i Nepal ble kremert i 2001, var det bare noen få kilo av dette trevirket i selve bålkonstruksjonen. Derfor er det vanlig å legge en liten bit av sandaltre oppe på den døde. Den lille biten symboliserer at hele kremasjonsbålet er bygd av det kostbare trevirket, og følgelig er de kosmiske merittene tilsvarende.

Hvis det fins en ideell struktur eller idé om hvordan det kosmologisk beste gravritualet skal utføres, så er det mulig gjennom symboler og handlinger å erstatte deler av de interne sekvensene og likevel utføre det "perfekte" ritualet. Symbolske gjenstander og ekstra rituelle sekvenser utført av prester (flere eller annerledes bønner, parallelle ofre, etc.) kan motvirke økonomiske restriksjoner slik at sluttresultatet blir det samme. I andre tilfeller vil disse ritualene være ekstra kostbare for å oppveie for eksempel negative dødsfall (se Kristoffersen & Østigård og Knutzen i denne boken) og å bygge monumenter representerer en meget stor og fysisk arbeidsbyrde (se Goldhahn i denne boken).

17) Pragmatisme

Både økologiske og økonomiske begrensinger og muligheter retter søkelyset på pragmatiske aspekter ved utførelsen og forståelsen av ritualene. Pragmatisme som filosofisk retning inntar en slags mellomposisjon mellom det objektive vitenskapsidealet og den totale relativismen (Bergsvik 2001:73). Sannhet i pragmatismen er "what is good for *us* to believe…what is rationale for us now to believe may not be *true*" i en absolutt forstand, men det er en tilnærming til virkeligheten hvor det er sant helt til "somebody may come up with a better idea" (Rorty 1985:5). I mange tilfeller vil

denne holdningen sammenfalle med en religiøs oppfattelse av sannhet: sannhet er det som er godt for oss å tro.

Selv om det i en del religioner, spesielt i kristendommen, har vært fremsatt dogmatiske og ufravikelige holdninger til både tro og handling, så fins det også pragmatiske holdninger og alternativer (se Magnussen i denne boken). I tradisjonell kristendom er helvetets porter låst fra innsiden, og er man først kommet der, så kan selv ikke Gud gjøre noe med det. I Borre kirke er det derimot avbildet en spesiell scene på Borre-korset, som dateres til 1275-1300. På korsfoten er det avbildet billedscenen "Kristus i Limbo" fra Nikodemus-evangeliet, som er en apokryf eller ikke-autorisert tekst, og det finnes seks andre slike avbildninger i norske kirker fra noenlunde den samme perioden. Billedscenen viser Jesus på vei ned i helvete, visualisert som en svær kjeft av et udyr som Jesus vrenger og holder oppe, hvorpå han henter opp fortapte sjeler (Østigård 2006). Foruten at dette er pragmatisme i praksis – helvete var ikke evig likevel – så har dette vært institusjonalisert i det høykirkelige, til tross for at Nikodemus-evangeliet i seg selv ikke har blitt inkorporert i den offisielle lære.

Det optimistiske og positive som ligger i det å tro på det som er godt, åpner opp for et stort handlingsrom som vil etterlate seg ulike materielle spor. Dette samsvarer med nyere ritualteori hvor det er *følelsen av forpliktelsen til religiøst, definerte regler* som er det viktige i et ritual, fremfor det å produsere en foreskrevet handlingssekvens. Dette medfører at et ritual har en paradoksal karakter: På den ene siden, et ritual er en foreskrevet handlingssekvens som må utføres på riktig måte, men på den andre siden, hvis man først *har akseptert den rituelle forpliktelsen, så ser det ut til å være umulig å gjøre et ritual feil* (Humphrey & Laidlaw 1994:89, 128).

Så lenge man er forpliktet til å utføre ritualene, og skal gjøre det en gang, om enn ikke akkurat i dag, er det mange muligheter. En av dem er at det ikke er hastverk. I India er det ideelle å bli kremert i Varanasi, men av mange grunner, deriblant økonomiske, så er det umulig for store deler av befolkningen som bor andre steder i landet. Mange velger derfor å kremere på den lokale kremasjonsplassen for så å gi asken i Ganges i Varanasi ved en senere anledning. Tidligere kunne det ta måneder og opp til flere år før det skjedde, mens i dag har busstransport muliggjort at flere gir asken til elven før perioden med størst dødsforurensing er over og døderitualene sluttført innen 11 til 13 dager. Eventuelt kan man sende urnen med asken i posten til en prest som utfører ritualene (Parry 1994:69). Fra nabobyene til Varanasi er det også egne busselskaper som har spesialisert seg på å transportere lik til den hellige byen som dermed muliggjør at slektningene kan utføre ritualene i Varanasi, og selskapene har navn som "The Last Rites Mail", "The Heaven Express" eller "Corpse Waggon" (ibid:53).

Mellomfasen i tid og rom i kremasjoner åpner opp for at tilsvarende pragmatiske praksiser har funnet sted i forhistorien. Hvis avdøde har dødd og blitt kremert et annet sted, så har det tatt tid før vedkommende ble begravd i urnen på hjemstedet (Oestigaard 1999). I mange tilfeller vil det ikke være forskjell om man ser det med

"guddommelige øyne" eller "menneskelige øyne" – kosmologisk eller pragmatisk – så lenge ritualene til slutt har blitt utført er døderitualet komplett. Pragmatiske aspekter ved gjennomføringen av de ulike ritualene står nødvendigvis ikke i motsetning til forståelsen av den kosmologiske betydningen av handlingene.

18) Ritualer skaper makt

Ritualene har ikke funksjon kun for de døde, og både fra et individ- og samfunnsperspektiv er ritualer fundamentale. Det er de etterlevende som utfører dem og gjennom ritualene blir den fremtidige samfunnsstrukturen skapt og legitimert (e.g. Nilsson Stutz 2003). En religion er definert ut fra det hinsidige og hva som skjer i et videre liv etterpå, men forståelsen og konsekvensene av dette er samfunnsmessige og derfor kulturelt betinget. Følgelig er alle religioner i kontinuerlig endring og en religion er til en hver tid hva menneskene tror og gjør når de handler ut fra et religiøst perspektiv.

Ritualer har derfor mange funksjoner. Clifford Geertz har argumentert for at religion er både en modell *av* "virkeligheten" og en modell *for* "virkeligheten". Religion beskriver ikke kun den sosiale virkeligheten, men den skaper også virkelighetsoppfatninger (Geertz 1973:93). I denne prosessen er ritualer viktige fordi ritualene *skaper* makt. I Bali beskriver Geertz det på denne måten: "A royal cremation was not an echo of a politics taking place somewhere else. It was an intensification of a politics taking place everywhere else" (Geertz 1980:120). Ritualene var en argumentasjon som ble konstant repetert: verdslig status har et kosmisk utgangspunkt, hierarki er det styrende prinsippet i universet og alle menneskelige ordninger er mer eller mindre bygd opp ut fra guddommelige premisser (ibid:102). Ved å kontrollere ritualene kan verdslig makt bli identisk med guddommelig makt, og samfunnshierarkiene får dermed guddommelig basis.

Ritualer kan derfor være et medium for å uttrykke kulturelle ideer hvor målet er å endre og skape sosiale strukturer (Leach 1976:9-16). Videre er det ofte slik at en ting kan tjene andre formål enn hva det gir seg ut for. Et ritual kan være legitimert ut fra religiøse argumenter og hva som er til det beste for den døde, men funksjonen i samfunnet kan ha en helt annen karakter og rolle (des Bouvrie 1990:118-119). Gravskikk og døderitualene er derfor ikke bare rettet mot den avdøde, men i like stor grad mot de etterlevende, og både monumenter og gravgaver kan ha større betydning for de levende enn de døde (Oestigaard & Goldhahn 2006).

19) Eiendom

Hvem som eier hva og hvor kan være styrende på hvem som kan begraves og hvordan (se Stylegar i denne boken). På gamle gårder er det gjerne en stor eller sentral gravhaug, og ofte blir det tolket som haugen til gardvorden. Gardvorden er den i slekten som bygde gården, rydningsmannen eller en annen person som utmerket seg på en spesiell måte og ble hovedrepresentanten for slektens døde (se Shetelig 1911). Dermed var

denne graven sentral og andre ble begravd andre steder, eventuelt som sekundærgraver i hovedgraven.

Graver markerer ofte rettigheter til jord, slik som med gardvorden. Fraværet av mindre graver i sentrale områder kan dermed indikere større godsstrukturer i tilknytning til tidlig kongemakt hvor lederne sanksjonerte vanlige mennesker eller frie bønder å bygge monumenter (Iversen 2004). Nærvær og fravær av graver kan dermed relateres til eiendomsforhold og andre sosiale og politiske prosesser og strukturer.

Eiendomsrett til monumentene og bruken av dem som pilegrimssteder har ofte avgjørende betydning, fordi det definerer religiøse hierarkier og kan være lukrative geskjefter. Et av de mer grimme eksemplene er enkebrenningen av Roop Kanwar i Rajastan i India 4. september 1987. Hun var bare 18 år da hun "valgte" enkebrenning, men det er sterke indikasjoner på at det i praksis var et regelrett mord iscenesatt av hennes svigerfars familie. Hun ble ikke kremert sammen med sin avdøde ektemann, men avgjørelsen ble tatt i ettertid og hun ble brent på et separat bål. Flere tusen tilskuere var vitne til hva som skjedde, men ingen grep inn (Kumar 1993, Narasimhan 1998).

Ideologien og forestillingen om den hengivende konen som ofrer seg på sin avdøde ektemanns bål er i liten grad religiøst definert i de hellige skriftene, og uansett ikke akseptert. Allerede i 1829 ble enkebrenning forbudt i India, men likevel har det folkelige forbildet om dette kvinnelige "idealet" levd videre. Interessant i denne sammenhengen er at etter denne enkebrenningen ble stedet et pilegrimsmål og det ble bygd et tempel på stedet der hun ble brent. Og det var nettopp svigerfaren som kontrollerte tempelet og ble etter lokal standard rik på donasjonene (Kumar 1993, Narasimhan 1998), som igjen viser at familien hadde sterke egeninteresser av hennes død og styrker tolkningen om at det var et mord. De som kontrollerer templene videreformidler spirituelt verdien av donasjonene som ofte er penger, og donasjonene tilfaller dem selv eller tempelorganisasjonen. Følgelig er det stor konkurranse om å kontrollere de viktigste templene hvor det kommer mange pilegrimer.

Et norsk eksempel er Olav den Helliges grav i Nidarosdomen, som kirken opplagt profitterte på både religiøst og økonomisk. Den som kontrollerer de til enhver tid viktigste gravene definerer også fremtiden. Denne virkningshistorien omfatter ikke kun ideologi og økonomi, men dødens topografi i seg selv kan være avgjørende for likheter og ulikheter i gravskikk.

20) Virkningshistorie og dødens topografi

Gravskikk som skikk er per definisjon en fortsettelse av tidligere tiders praksiser om enn med utgangspunkt i andre premisser og trosretninger. Selv om trosinnholdet er totalt forskjellig og ritualene finner sted flere tusen år senere, så kan tidligere tiders praksiser være styrende og begrensende på utførelsen av døderitualene. I Danmark er det bygd omkring 85000 gravhauger (Jensen 2002:144). Størsteparten av de er reist i en 400-

års periode som strakte seg fra 1500 til 1100 cal BC (Jensen 1998, se Goldhahn i denne boken for diskusjon). Når monumentene var bygd, hadde de en strukturerende funksjon i landskapet for hvordan etterkommerne kunne utføre døderitualene (se også Stylegar i denne boken). Landskapet var "brukt opp" for etterkommerne, samtidig som internt innad i denne 400-årsperioden måtte man forholde seg til de allerede eksisterende gravhaugene. På Fitjar på Vestlandet har Arnulf Østerdal vist gjennom en landskapsanalyse av bronsealderens monumenter hvordan dødens topografi har relatert seg til en intern kronologi og et hierarki (Østerdal 1999).

Dødemonumenter kan definere og strukturere samfunn i lang tid etter at de er oppført. Et spektakulært eksempel er pyramidene i Giza i Egypt som definerer den tidlige sivilisasjonen. I det 4. dynastiet ble Khufu's pyramide (høyde 146,5 meter), Khafre's pyramide (høyde 143,5 meter) og Menkaure's pyramide (høyde 66,45 m) oppført på tre generasjoner (Verner 2002). Fra de ble bygd til i dag har de strukturert det egyptiske samfunnet, om enn på ulike måter.

Når store monumenter er oppført – fra pyramider til gårdsgravhauger – må etterkommerne forholde seg til dem. Det kan både definere hvor det er lov å gravlegge og hvordan ritualene og eventuell forfedrekult skal utføres. Videre vil fortidens graver ha en strukturerende effekt som man enten kan tilpasse seg til eller opponere mot. I Linköpings domkirke er det en spesiell grav som belyser dette aspektet (fig. 10).

Wi skilides med tårar i döden!

År Christi 1752
På sitt 34 Embetes år
Haver Östra-Götalands Rantomästare
Petter Liungstedt
Född i Wästra-Götaland d. 20 Mart 1692
Bekostat och låtit hugga
Theenna i Domkyrkion näst Then största grafsten
Sedan han Therunder hederligen begrafwit
Sin k. swärfader, ordinarie landmätaren
Sven Ryding
Född d. 25 Jan 1674 Död d. 30 Jun 1736
Och k. swärmodern, Äresamma Matrona
Fr. Christina Brandstedt
Född d. 25 Nov 1677 Död d. 12 Oct 1745
Tillika med swågern Philos Candidaten
Johan Rydving
Född d. 29 Sept 1708 Död i Uppsala d. 10 Apr 17 39
Åstundades Sielf
Så snart Gudi Behager
Uti thenna Hwälfda Graf få Hwila sina trötta
Ben
Jämte sin Hiertälskade Ägta Makas
Fr. Christina Catarina Rydings
Som född d 26 Aug 1713 Saligen dödd d 23 dec 1793
Hwilken hans Åstundan
Begynte fullborda d. 26 Jan 1760

Med Glädje skola wi mötas på

Figur 10. *Den neste største gravsteinen i Linköpings Domkirke. Foto og tekst: Joakim Goldhahn.*

Konger og det øvre sosiale sjiktet i samfunnet ble begravd inne i selve kirken. Ved siden av gravene til konger og biskoper ligger det en familiegrav. De døde er i denne sammenhengen ikke så interessante, men Petter Liungstedt som har bekostet og latt gravsteinen blitt hogd. Foruten å nevne nettopp dette faktum at det er han som har lagd graven, så poengterer han at dette er "den nest største gravsteinen" i kirken! Verken mer eller mindre.

Variabler og faktorer som ikke er tatt med

Alle disse variablene vil ofte være virksomme samtidig når døderitualer blir utført, og man kan også tenke seg og identifisere flere faktorer som er styrende for variasjonen slik den opptrer i det arkeologiske materialet. Etnisitet (Barth 1969) er en mulig identitet som har blitt tolket som en styrende variabel i døderitualer (e.g. Beck 1995), men dette aspektet er utelatt.

Etnisitet er et fiktivt fellesskap ofte basert på en mytisk forestilling om felles opprinnelse som fokuserer på forskjeller med sosial og kulturell relevans. Etnisitet er et aspekt ved en relasjon og ikke en egenskap ved en person eller gruppe. Hvilke kulturelle aspekter og forskjeller som til enhver tid blir ansett som viktige for å skille "oss" fra "dem", er alltid under forhandling og aldri statiske (Eriksen 1993). Ulike etniske grupper kan ha forskjellige gravskikker, men spørsmålet er om disse variasjonene representerer etniske markører eller relaterer seg til ulike tradisjoner (se punkt 4 i denne introduksjonen) eller religioner. Religiøs identitet er en supra identitet som er overordnet etnisk identitet, og følgelig kan flere etniske grupper ha samme religion. I stammesamfunn kan man tenke seg at hver enkelt stamme eller gruppe har sin egen tradisjon/religion, men ved mikroarkeologiske undersøkelser (Cornell & Fahlander 2002, Fahlander 2003) kan det fremkomme stor variasjon i gravmaterialet innad i antatte homogene og etniske grupper (se Fahlander i denne boken). Videre vil det i rituell praksis være variasjon innad i en etnisk gruppe, og som identitet opererer etnisitet og religion på forskjellige nivåer og på ulike kriterier.

Fertilitet og regenerasjon er aspekter som ofte er inkludert i størsteparten av den religiøse sfæren og rituelle praksisen (Turner 1967), døderitualer inkludert (Block & Parry 1987, Metcalf & Huntington 1993, Parry 1994, Oestigaard 2005). I kosmologisk forstand er kanskje dette en av de aller viktigste faktorene og beveggrunner når ritualer utføres, som inkluderer både gravritualer og forfedrekult. Likevel har ikke dette aspektet blitt vektlagt i denne sammenhengen. Dette kan ses på mer som målet og utkommet av ritualene fra lokale til kosmologiske nivåer hvorvidt det er snakk om regn, fertilitet eller kosmisk stabilitet og regenerering. Alle ritualer og religioner kan ha det samme målet, og i denne sammenhengen er fokuset derfor på hvilke variabler som eventuelt kan muliggjøre et slikt endelig mål (uavhengig av hva det er), og ikke minst, hvordan det etterlater seg materielle uttrykk.

Et tenkt tilfelle av variasjon og tradisjon

Det vil selvfølgelig kunne være andre variabler som påvirker handlingene og utføringene av gravritualene og dermed den materielle kulturen, og i denne sammenhengen har målet vært å identifisere deler av den komplekse totaliteten gjennom å begrepsfeste og diskutere strukturerende variabler. Ulike kombinasjoner og ikke minst enkelte av de 20 skisserte aspektene vil være viktigere enn andre i en gitt kontekst, og følgelig er det mulig å vektlegge og analysere de variablene som til enhver tid mest sannsynlig har vært styrende og definerende for gravskikkene. Å identifisere alle eller flesteparten av de skisserte scenarioene vil arkeologisk sett vanskelig la seg gjøre, men man må åpne opp for at de har vært tilstede i forhistoriske kontekster.

Problemet kan belyses med et tenkt tilfelle av en moderne, kristen bisettelse med påfølgende begravelse av urnen. I dag har mange en forestilling om at kristendommen er lite ritualisert, noe det kan føres sterke argumenter mot, men nettopp derfor synliggjør en kristen kremasjon strukturelle premisser, muligheter og begrensninger. Hvis vi tenker oss at Ola Nordmann sr. døde i Horten i Vestfold 25. februar i 2006 i en alder av 70 år. Familien til Ola Nordmann sr. kom opprinnelig fra Borre, men han flyttet til Horten på 1970-tallet. Likevel har Borre og ikke minst Borreparken med de mektige monumentene vært en del av livet hans, først gjennom oppveksten hvor han lekte på haugene, dernest som rekreasjonsområde hvor han i en årrekke har luftet hunden sin, og ikke minst som historieinteressert har han hatt en nært forhold til Borre. Ola Nordmann sr. ønsket derfor å bli begravd på gravplassen ved Borre kirke, som ligger kun noen hundre meter fra Borregravfeltet. Sønnen Ola Nordmann jr. var ansvarlig for å organisere begravelsen. Dette tenkte tilfellet kan belyse et hverdagsscenario som involverer alle de 20 nevnte variablene:

20) Virkningshistorie og dødens topografi. Borre kirke kan ha blitt bygd omkring år 1100. I Vestfold er over 60 % av middelalderens kirker anlagt på eller inntil et norrønt gravfelt. Selve kirkegården må ses i lys av Borremonumentene, og hvor Ola Nordmann sr. får en gravplass, er et resultat av hvor det er ledig plass og hvor alle andre er begravd. *19) Eiendom.* Industrigründeren Sam Eyde kjøpte seg den beste gravplassen hvor det står et stort monument. Kirken har utvidet gravplassen i årenes løp. Olas kone Kari, døde for tre år siden. Mens de var i live diskuterte de hvorvidt de skulle ha dobbeltgrav eller ikke. Hvis de ville begraves, så måtte de ha to separate graver ved siden av hverandre fordi den første graven ikke kunne gjenåpnes før om 20 år. De valgte å ikke kjøpe gravplass. *18) Ritualer skaper makt.* Ola og Kari var vanlige mennesker, men likevel var det over 100 sørgende tilstede i begravelsen hans. Heldigvis var det ikke strid innad i familien om fordelingen av arven. *17) Pragmatisme.* Ola og Kari bestemte seg begge for å bli kremert. En viktig grunn til det var at de da kunne dele samme grav, og urnen til Ola ble satt ned i graven til Kari hvorpå begge navnene ble skrevet på gravsteinen. Kremasjon muliggjør dobbeltbegravelse i samme grav før det har gått 20 år. *16) Økonomi.* Ola Nordmann jr. organiserte bisettelsen. Den var ikke sparsommelig, men heller ikke overdådig påkostet. Selv hadde Ola Nordmann

Figur 11. *Kirkegården ved Borre Kirke vinteren 2006. Foto: Terje Gansum.*

sr. sagt at det var ikke noe vits i å kaste bort masse penger siden kisten likevel ville brenne opp i krematoriet.

15) Økologi og natur. I henhold til Gravferdsloven skal en person kremeres i løpet av 8 dager. Vinteren 2006 var hard i Vestfold og det har aldri snødd så mye de siste 40 årene. Urnenedsettelse foregår ikke på vinteren og skal skje senest innen seks måneder etter dødsfallet. Urnen til Ola ble satt i graven til Kari i mai 2006. *14) Hellige steder.* I dag er man lovpålagt å bli begravd i vigslet jord (kirkegård) med mindre man velger kremasjon hvorpå asken blir spredd for vinden. *13) Offer.* Ola Nordmann jr. går vanligvis ikke i kirken, men første søndag etter farens dødsfall var han i gudstjenesten hvorpå han ba for sin far og ga rikelig kollekt til kirken. *12) Kroppens ambivalente karakter.* Ola Nordmann sr. ønsket ikke at kroppen hans skulle råtne i jorden og ønsket seg kremasjon. *11) Gjenstandenes immanente krefter.* Ola ønsket å få med seg et kors i graven som han hadde et helt spesielt forhold til. Begravelsesbyråene forsøker å tilpasse seg best mulig til slike ønsker, men siden korset likevel ikke ville komme med i urnen, men bli skilt ut fra beinene når beinene ble knust i askeberederen, så ble ikke korset lagt ned i kisten.

10) Forholdet mellom mennesker og dyr. Spesielt etter Karis død var jakthunden Bjørn kjær for Ola på de lange turene de gikk i Borreparken. Hvis det hadde vært mulig, så

ønsket Ola seg at hunden som de hadde hatt i 8 år også skulle bli kremert og begravd sammen med dem når den døde, men det var ikke lov. Og som Ola selv pleide å si; det er kanskje like greit at det ikke blir amerikanske tilstander her. *9) Forfedre og forfedrekult.* Ola hadde lurt mye på hvor og når han ville treffe sin kone igjen. Ola bekymret seg ikke over hvorvidt han kom til himmelen eller helvete, men han lurte på selve prosessen og hva som ville skje. Og han var sikker på å treffe igjen Kari. *8) De levende døde.* Døden er bare en "dør" videre til det neste livet, og Ola var sikker på at han hadde møtt Kari igjen etter at hun hadde dødd, og gjennom bønn hadde han snakket med henne flere ganger. *7). Dødsårsak.* Ola døde en naturlig død. Hvis det hadde skjedd noe kriminelt kan politiet kreve obduksjon, og ved mistanke om noe ulovlig, blir man ikke kremert fordi det kan representere bevisforstyrrelse. *6) Rituelle komposisjoner.* Foruten å bli begravd sammen med sin avdøde kone, hadde Ola ingen spesielle ønsker for hvordan begravelsen skulle utføres, bortsett fra tre salmer han ville at skulle bli sunget i kirken.

5) Rituelle spesialister. Forberedelsen ble gjort av begravelsesbyrå, bisettelsen ble forrettet av presten, kremasjonen utført av krematøren og kirketjeneren nedsatte urnen. *4) Tradisjon.* Både Olas og Karis familie var begravd på Borre kirkegård, men de var de første i familien som ble kremert. *3) De gjenlevendes status.* Ola Nordmann jr. kunne ha investert i en stor gravstein, men han valgte en pen, men gjennomsnittlig stein, selv om han uten tvil hadde råd til å investere i en som var mye mer kostbar. *2) Avdødes status.* Ola Nordmann sr. var en vanlig mann, men godt likt og høyt respektert, og derfor var det også mer enn 100 personer tilstede under bisettelsen. *1) Religion.* Ola Nordmann sr. var kristen.

Alle disse faktorene måtte sønnen Ola Nordmann jr. forholde seg til og tenke over. Uten å tenke på det. Fordi vi gjør bare det vi skal gjøre. Ritualene blir utført fordi de må og skal utføres slik, og fordi vi ikke kan gjøre det annerledes, selv den dag i dag hvor mange tror ritualene spiller mindre rolle fordi vi lever i et desakralisert samfunn. Det er opplevd som tradisjon og helt naturlig, men likevel er det variasjon i kristen gravskikk som anses for å være ensartet.

Dette tenkte tilfellet belyser hvordan ulike variabler sammenfaller og enten muliggjør eller begrenser hva som kan gjøres. Dobbelgrav med kremasjon er mulig, men ikke jordfestelse – da må det være to separate graver. Fravær av dyr og gjenstander er definert i norsk lov og føles som lite problematisk og relevant, men det overordnete bildet av nåtidens gravskikk vil være preget av slike reguleringer. I forhistorien vil tilsvarende strukturer skape begrensinger og muligheter som etterlater forskjellig materielt uttrykk.

Bokens struktur

Målet med denne boken er å problematisere variasjon i gravmaterialet og identifisere hvilke variabler som har vært styrende for valg av gravskikk og de ritualene som

har blitt utført. Tidsmessig og geografisk strekker analysene seg fra moderne tid til mesolitikum i Norden. Til tross for det skal ikke denne brede tilnærmingen oppfattes som en kulturhistorisk gjennomgang av gravskikk i Norden i nærmere 10.000 år. En rekke andre funn og praksiser kunne ha blitt analysert og inkludert, noen perioder og gravkomplekser er sterkere representert enn andre, og utgangspunktet har vært å fokusere på variasjon i gravskikk fremfor å skrive kulturhistorie. Likevel, det er selvfølgelig et mål at det er mulig å bruke disse perspektivene på andre funn og perioder. Boken består av følgende kapitler og temaer:

Jonny Ottesen beskriver en krematoriearbeiders hverdag og hvordan moderne kremasjoner foregår. Med erfaringsbakgrunn som tidligere krematør ved Møllendal krematorium i Bergen belyser han tekniske problemer, krematoriefaglige prosedyrer og praksiser. Selv ved moderne kremasjoner er det mulighet for variasjon i hvordan urnene blir nedsatt, og kremasjon som praksis er i stor grad styrt av praktiske og samfunnsmessige forhold, ikke minst lovverket, som påvirker hvor mange som får bisettelse i forhold til jordfestelse.

Anja R. S. Magnussen analyserer "en skikk uten om alle skikker" som vedvarte helt inn på 1900-tallet, men som kan strekke seg tilbake til middelalderen. Fostre og udøpte barn skulle tradisjonelt sett ikke begraves i vigslet jord, men likevel har det vært en rekke unntak. Fosterskrin er funnet i kirkevegger, under løse gulvplanker og inn i mellom kister. Når slike uheldige dødsfall har funnet sted, så har foreldrene prøvd å gjøre det beste ut av den tragiske situasjonen til tross for at det gikk i mot den offisielle lære.

Kristina Jonsson problematiserer gravskikk i etterreformatorisk tid med empiri fra Sure gamle kirke i Västmansland län. I protestantisk kristendom var det muligheter for stor variasjon i gravskikk med hensyn til både bekledning, gjenstander som ble nedlagt og i selve valg av kiste. Variasjonen og valg av forskjellige praksiser relaterer seg til status, men også til eskatologiske forestillinger og folketro. I kristendommen har det vært et stort handlingsrom for praksiser og tradisjoner som har røtter tilbake til middelalderen og tidligere.

Trude Knutzen åpner opp døren til de dødes verden, som er like virkelig og levende som vår egen, og analyserer bautasteiner og deres plassering samt innskriftene på dem. Bautasteiner ble reist i to perioder, i fra yngre romertid til ca. 600 e. Kr og fra slutten av 900-tallet og inn på 1100-tallet. Bautasteinene inngår i begravelsesritualer over personer som i sin samtid ble ansett som særegne. Sentrale personer innen fruktbarhetskulten kan ha fått bautastein, det samme kan farlige døde, og steinene ble også brukt til å markere eiendomsrett og territorier.

Siv Kristoffersen & Terje Østigård utvikler et perspektiv om "dødsmyter" med utgangspunkt i folkevandringstidens gravmateriale for å forklare variasjon i gravskikk. Ritualene kan regisseres og komponeres slik at de blir mest optimale for den døde på vedkommendes vei videre samt for de etterlevende. Ulike komponenter og sekvenser

kan skreddersys til en helhetlig ritual. Ulike dødsårsaker, religiøs status eller spesielle livssituasjoner etc. kan foreskrive hvordan og hvorfor døderitualet skal utføres, og uheldige dødsfall kan nødvendiggjøre spesielle ritualer som motvirker negative faktorer som vil påvirke det videre livet.

Anja Mansrud analyserer flytende identiteter og forholdet mellom mennesker og dyr i jernalderen. I jernalderen opptrer dyr i graver sammen med mennesker og dyremotiver har en sentral plass i ikonografien. Grensen mellom mennesker og dyr har vært flytende og ikke absolutt. Dyr og mennesker kan ha delt vise åndelige trekk som utfordrer vårt vestlige syn på hva et menneske er og den autonome kroppen. I jernalderen ble grensen mellom dyr og menneske overskredet, blant annet ved hamskifteideologien, som også avspeiles i gravskikken.

Frans-Arne Stylegar analyserer Store-Dal gravfeltet i Østfold. Ved å videreutvikle horisontalstratigrafi som metode, det vil si en gravplass' spatielle organisering over tid, fremkommer sosiale variabler. Stratigrafi er ikke kun en vertikal variabel, men også en horisontal. Gjennom denne tilnærmingen og en detaljanalyse av mindre gravgrupper på gravfeltet argumenterer han for at hver gravgruppe mest sannsynlig representerer en familie eller gårdsenhet.

Joakim Goldhahn retter fokuset bort fra de døde til de levende i eldre bronsealder. Monumentene skaper landskap og menneskelige oppfatninger, og monumentene er like mye monumenter og manifestasjoner over de levende som de døde. Gjennom detaljanalyse av Bredarör i Kivik, Skelhøj, Sagaholm og Mjeltehaugen framheves en rekke aspekter som ikke har med den døde i seg selv å gjøre, men relaterer seg til kosmologi og det levde livet for det videre samfunnet. Døden er ikke kun for den døde, snarere tvert om.

Fredrik Fahlander analyserer gravmaterial på den mellomneolitiske gravplassen Ajvide på Gotland. Traktbegerkulturen, Gropkeramisk kultur og Stridsøkskulturen er tradisjonelt sett på som tre ulike (etniske) grupper, men materialet som har blitt brukt til å identifisere disse gruppene er ofte fremkommet i graver. Ved nærmere detaljstudie av dette gravfeltet kan det fremvises stor overlappende variasjon som gjør det vanskelig å tolke tre særegne grupper fordi gravmaterialet i liten grad er egnet for studier av etnisitet, med påfølgende kulturhistoriske konsekvenser.

Anja Roth Niemi har fokusert på gravskikk som sosial diskurs med utgangspunkt i Skateholm og Sen-mesolitikum. Gjennom en teoretisering av ritualer og dets samfunnsmessig betydning, kombinert med å inkludere av økologiske variabler, viser hun hvordan gravskikken endres og var en del av menneskenes virkemiddel i spenningsfeltet mellom det tradisjonelle levesettet og nye sosiale strukturer som følge av økt regionalisering. Døden var en arena for de levende.

Malou Bäcklund Blank & Fredrik Fahlander analyserer det samme Skateholm-materialet, men kommer til andre konklusjoner. De argumenterer for at Skateholm

ikke kan ses på som en enhet basert på en annen tilnærming og tolkning av materialet. Barn og hunder retter fokuset mot at det ikke er en vanlig gravplass, men noe utenom det vanlige. Skateholm materialet er dermed et godt utgangspunkt for diskusjoner som belyser alle de nevnte variablene som skaper variasjon i gravmaterialet, interessant ikke minst fordi det i denne sammenhengen er det eldste materialet, men også fordi kildematerialet utfordrer våre tolkninger og kan muliggjøre å identifisere andre variabler som har vært styrende for valg av gravskikk.

Takk til
Joakim Goldhahn som leste gjennom artikkelen og tok bildet av familiegraven i Linköpings domkirke.

Litteratur

Arwill-Nordbladh, E. 1998. *Genuskonstruktioner i nordisk vikingatid. Förr och nu.* Gotarc Serie B. No 9. Gøteborgs Universitet.

Barth, F. 1969. Introduction. In Barth, F. (ed.) *Ethnic Groups and Boudaries*: 9-38. Universitetesforlaget. Oslo.

Beck, L. A. 1995. Regional Cults and Ethnic Boundaries in «Southern Hopewell». I Beck, L. A. (red.). *Regional Approaches to Mortuary Analysis*: 167-187. Plenum Press. New York.

Bergsvik, K. A. 2001. Pragmatisme og arkeologi. *Primitive tider*: 73-90.

Binford, L. 1962. Archaeology as anthropology. *American Antiquity* 11, pp. 217-225.

Binford, L. 1971. Mortuary practices: their study and their potential. In Brown, J. A (ed.): *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices.* Society for American Archaeology Memoir 25, 6-29.

Bloch, M. & Parry, J. (eds.) 1987. *Death & regeneration of life.* Cambridge University Press. Cambridge.

Brown, J. (ed.). 1971. *Approaches to the social dimensions of mortuary practice.* Memoir of the Society for American Archaeology. Washington DC.

Bäck, M. & Gansum, T. 2004. Keramikkskårens historier om haugbyggeri. I Lönn, M. (red.). *Aktuella Metodfrågor* 1: 32-65. Riksantikvarieämbetets forlag. Stockholm.

Chapman, R. W., Kinnes, I. & Randsborg, K. (eds.). 1981. *The archaeology of death.* Cambridge University Press. Cambridge.

Cornell, P. & Fahlander, F. 2002. *Social praktik och stumma monument. Introduktion till mikroarkeologi.* Gotarc serie C no 46, Institutionen för arkeologi. Göteborg.

des Bouvrie, S. 1990. *Women in Greek tragedy: an anthropological approach*. Norwegian University Press. Oslo.

Elias, N. 1978. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations.* E. Jephcott. Oxford.

Eriksen, T. H. 1993. *Små steder – store spørsmål.* Universitetsforlaget. Oslo.

Fahlander, F. 2003. *The Materiality of Serial Practice. A Microarchaeology of Burial,* Gotarc serie B, no 23, Institutionen för arkeologi. Göteborg.

Furer-Haimendorf, C. von. 1957. Review Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization. *Man* Vol. 57: 135.

Gansum, T. 2002. Oseberg § 1: Oseberg - § 2: Construction of the mound. *Reallexikon der Germanichen Altertumskunde.* Band 22: 307-309. HOOPS. Berlin.

Gansum 2004a. Gåten Oseberg. *Levende Historie* 06-2004: 32-37.

Gansum, T. 2004b. *Hauger som konstruksjoner - arkeologiske forventninger gjennom 200 år.* Gotarc Series B. Gothenburg Archaeological Thesis No. 33. Gothenburg.

Gansum, T. 2004c. Role the Bones - from Iron to Steele. *Norwegian Archaeological Review* 37(1): 41-57.

Gansum, T. & Hansen, J. 2004. Fra jern til stål. I Melheim, L., Hedeager, L. & Oma, K. (red.). *Mellom himmel og jord. Oslo Arkeologiske Serie Vol. 2*: 344- 376. Universitetet i Oslo. Oslo.

Gansum, T. & Risan, T. 1999. Oseberghaugen - en stratigrafisk historie. *Vestfoldminne* 1998/1999: 60-73.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. HarperCollins Publishers. New York.

Geertz, C. 1980. *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press. New Jersey.

Ghosh, S. 1989. *Hindu Concept of Life and Death*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. Delhi.

Goldhahn, J. & Østigård, T. 2006. *Rituella specialister i brons- och järnalder.* Gotark. Gøteborgs Universitet. Gøteborg.

Godelier, M. 1988. *The mental and the material: thought economy and society*. Verso. London.

Guazzo, M. S. i Rodker, J. 1929. *Compendium Malleficarum. Collected in 3 Books from many Sources by Brother Franceso Maria Guazzo.* Redwood Press Limited. London.

Hansen, J. I. et al. (red.) 1994. *Fra hammer til Kors. 1000 år med kristendom. Brytningstid i Viken*. Schibsted Forlag. Oslo.

Hedeager, L. 2004b. Dyr og andre mennesker – mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet. I Andrén, A., Jennbert, K. & Raudvere, C. (red.). *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi. Väger till Midgård 4*: 219-252. Nordic Academic Press. Lund.

Hertz, R. 1960. *Death and the Right Hand*. Cohen & West. The University Press Aberdeen. Aberdeen.

Hirsch, E. 1995. Introduction – Landscape: Between Place and Space. In Hirsch, E. & O'Hanlon, M. (eds.). *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, pp. 1-30. Clarendon Press. Oxford.
Hodder, I. 1994. *Reading the Past.* Cambridge University Press. Cambridge.
Holck, P. 1987. *Cremated Bones.* A medical-anthropological study of archaeological material on cremated burials. Antropologiske skrifter nr. 1, Anatomisk Institutt, Universitetet i Oslo. Oslo.
Humphrey, C. & Laidlaw, J. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual*. Clarendon Press. Oxford.
Insoll, T. (ed.). 1999. *Case studies in archaeology and world Religion: the proceedings of the Cambridge Conference*. BAR International Series 755. Oxford.
Insoll, T. (ed.) 2001. *Archaeology and World Religion*. Routledge. London.
Insoll, T. 2004. *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge. London.
Iversen, F. 2004. *Eiendom, makt og statsdannelse: kongsgårder og gods i Hordaland i yngre jernalder og middelalder.* Universitetet i Bergen. Bergen.
Jensen, J. 1998. *Manden i kisten. Hvad bronzealderens gravhøje gemte.* Gyldendal. København.
Jensen, J. 2002. *Danmarks Oldtid. Bronzealder 2000-500 f Kr.* Gyldendal. København.
Kaliff, A. 1992a. *Brandgravskick och forestallningsvarld.* Occasional Papers in Archaeology 4. Uppsala.
Kaliff, A. 1992b. En religionsarkeologisk syn på gravar. *Tor* Vol. 24: 124-143. Uppsala.
Kaliff, A. 1995a. *Skenet från det forflutna - arkeologi og myter i en bronsålderbygd*. Riksantikvarieämbetet. Linkøping.
Kaliff, A. 1995b. *Ringeby. En kult- och gravplats från yngre bronsålder*. Riksantikvarieämbetet. Linkøping.
Kaliff, A. 1997. *Grav och kultplass.* Aun 24. Uppsala.
Kaul, F. 1998. *Ships on bronzes. A study in Bronze Age religion and iconography.* PNM Studies in Archaeology & History vol. 3. Copenhagen.
Kumar, R. 1993. *The History of Doing. An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India 1800-1990.* Kali for women. New Delhi.
Leach, E. 1976. *Culture & communication: the logic by which symbols are connected: an introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology.* Cambridge University Press. Cambridge.
Metcalf, P. & Huntington, R. 1993. *Celebrations of Death*. Cambridge University Press. Cambridge.
McKeithen, J. E. 1979. *The Risalah of Ibn Fadlan: An Annotated Translation with Introduction*. Indiana University. University Microfilms International. Michigan.
Muchembled, R. 2003. *A History of the Devil. From the Middle Ages to the Present.* Polity Press. Cambridge.
Moore, H. 1994. *A passion for difference: essays in anthropology and gender.* Polity Press. Cambridge.
Morris, B. 1987. *Anthropological Studies of Religion. An Introduction.* Cambridge University Press. Cambridge.
Myhre, B. & Gansum, T. 2003. *Skipshaugen 900 e.Kr. Borrefunnet 1852-2002*. Midgard historisk senter. Borre.
Narasimhan, S. 1998. *Sati – A study of widow burning in India*. HarperCollins Publishers India. New Delhi.
Nilsson Stutz, L. 2003. *Embodied rituals & ritualized bodies. Tracing ritual practices in Late Mesolithic burials.* Acta Archaeologica Lundensia No 46. Lund.
Obeyesekere, G. 1990. *The Work of Culture. Symbolic Transformation in psychoanalysis and anthropology.* The University of Chicago Press. Chicago.
Parker Pearson, M. 1999. *The Archaeology of Death and Burial*. Stroud. Sutton.
Parry, J. 1994. *Death in Banaras*. The Lewis Henry Morgan Lectures 1988. Cambridge University Press. Cambridge.
Peebles, G. and Kus, S. 1977. Some archaeological correlates of ranked societies. *American Antiquity* 42: 421-448.
Randsborg, K. 1974. Social stratification in Early Bronze Age Denmark. *Prahistorische Zeitschrift* 49: 38-61.
Redfield, R. 1956. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago University Press. Chicago.
Renfrew, A. C. 1973. Monuments, mobilization and social organization in Neolithic Wessex. I A.C. Renfrew (red.). *The Explanation of Culture Change: models in prehistory*: 539-358. Duckworth. London.

Renfrew, A. C. 1976. Megaliths, territories and popolations. I Sj. de Laet (red.) *Acculturation and Continnity in Atlantic Europa*: 198-220. De Tempel. Bruges.
Renfrew, A. C. and Shennan, S. J. (red.) 1982. *Ranking, Resources and Exchauge: aspects of the origin of early European society.* Cambridge University Press. Cambridge.
Rorty, R. 1985. Solidarity or Objectivity? I Rajchman, J. & West, C. (red*.). Post-Analytical Philosophy*: 3-19. Columbia University Press. New York.
Rose, H. J. 1922. Celestial and terrestrial orientation of the dead. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* Vol. LII: 127-140.
Sahlins, M. 1983. Raw Women, Cooked Men, and Other "Great Things" of the Fiji Islands. I Brown, P. & Tuzin, D. (red.). *The Ethnography of Cannibalism.* Society for Psychological
Anthropology. Washington.
Saxo Grammaticus. Danmarks Krønike. Oversatt av Dr. Fr. Winkel Horn. A. Christiansens Forlag. København. 1975.
Shetelig, H. 1911. Folketro om gravhauger. I Olsen, M. (red.). *Maal og minne. Norske studier*: 206-212. Bymaals-Lagets Forlag. Kristiania.
Snorre (n.d.). Snorres kongesoger. Det Norske Samlaget. Oslo. 1993.
Solli, B. 2002. *Seid: myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Pax. Oslo.
Steinsland, G. 2005. *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Pax Forlag. Oslo.
Stylegar, F. A. 1995. *Dialoger med de døde – arkeologien og gravskikken.* Unpubl. MA-thesis. University of Oslo. Oslo.
Sundquist, O. 1998. Kultledare och kultfunktionärer i det forntida Skandinavien. *Svensk religionshistorisk årsskrift* Vol. 7, 1998: 76-104.
Trigger, B. 1981. Anglo-American archaeology. *World Archaeology* 13: 138-155.
Trigger, B. 1994. *A History of Archaeological Thought.* Cambridge University Press. Cambridge.
Trigger, B. 1995. Expanding middle-range theory. *Antiquity* 69 (1995): 449-58.
Trigger, B. 2000. Review Article: Roger Beefy's Primer. *Cambridge Archaeological Journal* 10:2 (2000): 367- 369.
Trigger, B. 2003. *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*. Cambridge University Press. Cambridge.
Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols*. Cornell University Press. New York.
Ucko, P. J. 1969. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World Archaeology.* Vol.1, No. 2: 262-280. Routledge & Kegan Paul Ltd. London.
Valeri, V. 1985. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. The University of Chicago Press. Chicago.
Verner, M. 2003. The Pyramids. Their Archaeology and History. Atlantic Books. London.
Wason, P. K. 1994. *The archaeology of rank.* Cambridge University Press. Cambridge.
Østerberg, D. 1994. Sosiologiens nøkkelbegreper. Cappelen Akademisk Forlag. Oslo.
Østerdal, A. 1999. *Tid, rom og sted: bronsealderrøysene i Hordaland.* Universitetet i Bergen. Bergen.
Østigård, T. 1998. Makten til endring – ideologi i indoeuropeiseringsprosessen. *Primitive tider* 1998 (1): 47-60.
Oestigaard, T. 1999. Cremations as transformations: When the dual cultural hypothesis was cremated and carried away in urns. *European Journal of Archaeology.* Vol. 2(3): 345-364.
Oestigaard, T. 2000a. Sacrifices of Raw, Cooked and Burnt Humans. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 33, No. 1: 41-58.
Oestigaard, T. 2000b. *The Deceased's Life Cycle Rituals in Nepal: Present Cremation Burials for the Interpretations of the Past.* BAR International Series 853. Oxford.
Oestigaard, T. 2003. *An Archaeology of Hell: Fire, Water and Sin in Christianity*. Bricoleur Press. Lindome.
Østigård, T. 2004a. Offerteori i praksis – i nåtid og fortid. *Riss* Nr. 2 2004: 20-26.
Oestigaard, T. 2004b. The World as Artefact. Archaeology as Material Culture Studies. In Fahlander, F. & Oestigaard, T. (eds.). *Material Culture and Other Things - Post-disciplinary studies in the 21st century*: 19-52. Gotarc Series C, No. 61. Gothenburg.
Oestigaard, T. 2004. Approaching material culture: A history of changing epistemologies. *Journal of Nordic Archaeological Science* 14: 79-87.
Oestigaard, T. 2005. *Death and Life-giving Waters – Cremation, Caste, and Cosmogony in Karmic*

Traditions. BAR International Series 1353. Oxford.
Østigård, T. 2006. *På liv og død. Med døden som følgesvenn i 1500 år*. Midgard historisk forlag. Borre.
Østigård, T. *in press.* Den undertrykte mannen. Gendercide og kjønnsrelasjoner i marxistisk og anarkistisk perspektiv. In Skogstrand, L. & Fuglestvedt, I. (eds.). *Det arkeologiske kjønn*. OAS 7. Oslo.
Oestigaard, T. & Goldhahn, J. 2006. From the dead to the living: death as transactions and re-negotiations. Norwegian Archaeological Review Vol. 39, No. 1: 27-48.

Jonny Ottesen

Moderne kremasjoner i Norge

Krematoriedrift i Norge

Bergen Ligbrændeforening ble stiftet i 1898. Det første krematoriet i Norge ble bygget i 1907 på Møllendal i Bergen. Det var få kremeringer i Bergen den gang på grunn av at prisen var dyrere enn ved en jordbegravelse, og kirken var på den tiden ikke tilhenger av bisettelse.

Krematorieovner

Sverige, Danmark og Tyskland er hovedleverandører av ovner til Norge. Ovnene varmes opp ved bruk av fyringsolje, gass eller elektrisitet. Det mest vanlige i dag er fyringsolje, men av miljøhensyn og pris er det gass som brukes i nye ovner.

Nye krav

Fra 2007 har Statens forurensingstilsyn pålagt alle krematoriene miljøkrav, det vil si krav til begrensing av utslipp og røyk samt luktfri forbrenning. Dette medfører at de anleggene som ikke tilfredsstiller kravene må søke dispensasjon eller legge ned driften. Man kan tenke seg at dette vil halvere antall krematorier i Norge. Ny ovn med renseanlegg koster opp mot 30 millioner kroner. Krematorier i små kommuner med få kremasjoner per år kan man forvente blir nedlagt.

Fremtiden for krematorier

Det er i dag 40 krematorier som er i drift i Norge. Noen av disse krematoriene ligger på små tettsteder og kan ha i underkant av 100 kremasjoner per år, mens andre ligger i storbyene og har opptil 2000 kremasjoner per år. Det største krematoriet i Norge er Østre krematorium i Oslo. Ved dette krematoriet er det 3 ovner som hver har en kapasitet på 5 kremasjoner per dag.

Hvordan er en arbeidsdag for en krematoriearbeider?

På grunn av forskjellene ved krematoriene i Norge er det ingen arbeidsplasser som er like. Ved de fire største byene i Norge – Oslo, Bergen, Trondheim og Stavanger – er de

Figur 1. *Kiste blir ført inn i kremasjonsovn i Møllendal krematorium. Foto: Terje Østigård.*

ansatte fulltids engasjert med krematoriedriften. Ved mindre steder er krematoriene i bruk bare noen dager i måneden eller uken, og her er det forskjellige oppgaver innenfor drift av kirke eller gravplasser som kommer i tillegg. Arbeidstiden ved krematoriene er fra klokken 07.00 til 15.00 alle hverdager.

Kremasjonsprosess

En kremering tar ca. 2 timer. Avdøde ligger i kisten når denne blir ført inn i ovnen. Ovnen er på forhånd varmet opp til en temperatur på 700 °C. Etter ca. 15 min er kisten brent opp og da holder ovnshvelvet en temperatur på opp mot 800°C, deretter går kremasjonsprosessen sin gang med enten automatisk eller manuell regulering av lufttilførselen. Etter 2 timer er det bare beinbygningen fra avdøde som ligger igjen i ovnen. Dette er ikke brennbart materiale.

Beinbygningen som ligger i porøs form inne i ovnen, blir raket manuelt ned i en metallboks og dette blir deretter manuelt satt inn i en askebereder. Her blir restene malt opp til en konsistens lik skjellsand. For at et kremert lik skal få plass i urnen som rommer 3-4 liter, er askebererederen nødvendig. I askeberederen blir også implantater som hoftekuler og jernproteser fjernet. Det som er igjen av askeavfall blir etter forskriftene gravd ned på gravplassen.

For at krematoriet skal ha en 100% sikker prosedyre, er det en keramikkstein som følger hele veien på kisten, det vil si at når "Ola Normann" sin kiste er tatt ut av kjølelageret og gjort klar for å føres inn i ovnen, er en nummerert stein med kremasjonsnummeret

Figur 2. *Kremasjonsovn før insettelse av kiste. Foto: Jonny Ottesen.*

lagt oppe på kistelokket. Denne steinen blir tatt ut igjen av askeavfallet og lagt oppi urnen før urnen blir forseglet.

Forbrenningsprosess

Hele kremasjonsprosessen tar ca. 2 timer. Tiden er den samme om det er en overvektig eller en undervektig avdød som blir kremert. Det oppleves at noen kremasjoner tar opp til en eller to timer lenger enn det vanlige, og dette har i vår bransje ført til en del myter og teorier omkring disse kremasjonene.

En av teoriene er mye bruk av medisiner. Men årsaken, slik jeg har sett det, er at det skyldes værforhold; lavtrykk eller spesielle vindretninger mot skorstein. Kremasjonsovnene har et eget trekksystem som blåser luft oppover i skorsteinen, slik at det til enhver tid skal være god trekk i ovnen, men likevel har værforhold innvirkning på forbrenningsprosessen.

Årsaken til at jeg er sikker på dette er at ved Møllendal krematorium er det 2 ovner i bruk og ved disse dagene med "vanskelige" kremeringer gjelder det begge ovnene. Ovnene har helt separerte røykgasskanaler og skorsteinsutløp. Har man bare en ovn kan man ikke sammenligne denne likheten.

Kisten blir satt inn i ovn ved +700 °C, og moderne ovner er programmert slik at det ikke er mulig å sette inn kisten før denne temperaturen er oppnådd. Dette er av hensyn til miljøet slik at de ansatte i krematoriet ikke kan gå for raskt i gang med arbeidet, om det hadde vært nødvendig. Setter man inn en kiste ved lav temperatur vil det være mye mer røykutslipp og uforbrente røykpartikler som slippes ut av skorsteinen, samt mye ubehagelig lukt som følger med en forbrenningsprosess som ikke holder høy nok temperatur.

Når kisten er satt inn i ovnen ved korrekt temperatur skal den antenne etter 10 sekunder. Da brenner først tre/sponplatene som kisten er laget av, etter 15 minutter er kisten brent opp, og liket som består av 70-80 % væske, tar fyr.

Det er en forutsetning at ovnen er varmet opp på forhånd. Ved krematoriet på Møllendal er oljebrennerne i ovnene innstilt på å begynne oppvarmingen kl. 03.00 om natten slik at ovnshvelvet holder temperaturen 700 °C kl. 07.00 når de ansatte kommer på jobb. Da blir det ført inn kiste i begge ovnene og dagen er i gang.

Mandag morgen og utover dagen er kremasjonsovnene kaldere enn de er på fredag, dette på grunn av at murverket i ovnene blir varmere utover i uken. I perioder hvor det har vært behov for å arbeide overtid har det vist seg at kremasjonene går raskere utover kvelden og uken. Spesielt etter påsketider med mange helligdager er overtid aktuelt.

Det hadde ikke vært mulig å kremere et lik om ovnen var kald. Da hadde det ikke brent. Årsaken til at liket brenner er at ovnshvelvet er varmet opp, og dermed blir

Figur 3. *Beinbygningen blir manuelt raket ut av ovnen ned i en metallboks. Foto: Terje Østigård.*

Figur 4. *Beinmaterial etter kremasjon. Foto: Terje Østigård.*

væsken som vi består av, fordampet, som igjen fører til at vi da er blitt brennbart materiale.

Oljeforbruk og varmegjenvinning

Oljeforbruket som skal til for å foreta 1500 kremasjoner per år, slik det er i Bergen og omegn ved Møllendal krematorium, er 40000 liter fyringsolje per år. Dette forbruket tilsvarer det samme som skal til for å varme opp en middelsstor skole et år. Altså er ikke oljeforbruk eller drivstoffsutgifter noen stor utgift ved krematoriedrift.

Det har vært noen avisoverskrifter fra Sverige der varmegjenvinning fra kremasjonsdrift har vært kontroversielt. Dette har kommet av at de nye renseanleggene som krematoriene bruker har benyttet det offentlige varmegjenvinningsanlegg for å kjøle ned røykgassene før rensingen kan begynne.

Og med dette har krematoriene fått kaldt vann for å kjøle ned gassene og gitt varmt vann ut igjen på nettet. Argumenter mot denne utnyttelsen av varme har gått ut på at vi skal ikke varme opp husene våre med ”gamle bestemor”.

Forandringer i de siste 20 år

Tradisjoner omkring gravferd er lite forandret. Forhold rundt bruk av kremasjon eller begravelse er mye styrt av tilbudet der en bor. Årsaker til om det blir valgt det ene eller andre alternativet kan være av økonomiske grunner eller av praktiske hensyn. For at den gjenlevende ektefellen skal komme med i graven til sin tidligere mann/hustru må

Figur 5. *Askebereder hvor beinene blir malt opp etter kremasjonen før asken blir lagt i urne. Foto: Terje Østigård.*

det være en bisettelse for at dette skal kunne gjøres. Det er mange kirkegårder som gir mulighet til å "feste" graven ved siden av og velges denne varianten, så blir det to graver for pårørende.

En annen mulighet er om den første avdøde er gått bort for mer enn 20 år siden. Gravferdsloven sier da at en kan foreta en ny gravlegging i den samme graven. Grunnen til at kremasjon er mer plassbesparende i forhold til begravelse er at det ikke trenger å være 2 meter mellom gravfeltrekkene ved urnegraver.

I en urnegrav kan det være opp til seks urner, men normalt sett er det ikke flere enn fire urner. Det er den ansvarlige på gravplassen som kan bestemme om det skal være seks urner, og da blir eventuelt de to siste urnene lagt vannrett oppe på de fire som allerede står i graven.

Beliggenhet

Et forhold som kan ha stor betydning for de pårørende, er hvor kremasjonen foretaes og hvilken transport kisten blir utsatt for. Dette kan i fremtiden ha betydning for valg av jordbegravelse eller kremasjon. En nedbygging av krematorier på små steder kan gi utslag i at pårørende velger begravelse fremfor kremasjon.

Urnenedsettelser

Det har i de siste 20 årene vært en forandring i forhold til ønske om å være med på urnenedsettelser. Dette er et tilbud til de nærmeste pårørende. Tidligere, omkring 1985, var det ca. 1 av 10 som deltok i urnenedsettelsen. I dag er det i Bergen ca. 8 av 10.

Kurs/opplæring

Det blir i dag holdt kurs for krematorieansatte i Norge. Det første kurset for denne arbeidstakergruppen i Norge ble holdt i 1992. Tidligere ble krematorieansatte sendt på kurs til Sverige. Det er kurs 1 til 3, og opplæringen går ut på alt fra tekniske

maskin/service relaterte forhold til etikk og lovverk. Arbeidstakerne blir hentet internt og eksternt og det er ikke noen spesielle kvalifikasjoner som kreves.

Landslaget for kirkegårdskultur har bidratt til å arrangere fagdager slik at arbeidstakerne får et årlig tilbud om å møtes. Ved disse fagdagene blir det tatt opp forhold rundt arbeidet og hva som ligger av krav i fremtiden, studiebesøk i krematorium, lover og regler, med mer. Det har i de siste 10 årene vært en økning av kvinnelige ansatte.

Dette kan skyldes at arbeidet i større grad går over på automatikk - bedre maskiner som løfteutstyr for kister - slik at det er slutt på tunge løft.

Samtidig er man opptatt av varierte arbeidsoppgaver, rotasjon og kursing. Med rotasjon mener jeg muligheten for eksempel å arbeide to uker med gravplassarbeid og to uker ved krematoriedriften. Som nevnt tidligere er det 40 krematorier i Norge og ved hver arbeidsplass er det to ansatte for å drifte ovnene. Det betyr at det bare er i underkant av 100 arbeidstakere i landet som arbeider med dette.

Hva gjør arbeidet med en krematoriearbeider?

Ved våre samlinger og kurs har vi med jevne mellomrom tatt opp hva arbeidet gjør med oss. Det viser seg at det er svært lite gjennomtrekk i denne yrkesgruppen, og så godt som ingen arbeidsrelaterte sykemeldinger. Jeg tror noe av dette skyldes at vi klarer å distansere oss fra det med dødsfall og sorg. Vi har gjerne lite eller ingen kontakt med pårørende, og navn/historier er ikke noe vi til stadighet reflekterer over. Det er mye maskinelt arbeid, drift, vedlikeholdsoppgaver og praktiske gjøremål. I tillegg er effektivisering og akkord noe vi i liten grad opplever.

For mer informasjon:

Gill, T., Paulsen, K. I., Ottesen, J., Delebekk, R. & Børve, L. 2006. *Håndbok for krematører og krematorieansatte*. Fagforbundet. Oslo.

Anja R. S. Magnussen

Fosterbegravelser
– en skikk utenom alle skikker

Innledning

Graver er en unik kilde til kunnskap om fortiden, både når det gjelder materiell kultur, samfunnsorganisering og religion. Arkeologer befatter seg ofte og gjerne med undersøkelser av forhistoriske gravminner, og utallige forskningsprosjekter har tatt for seg forskjellige gravtyper og gravgods fra de ulike periodene i forhistorien. Også middelalderens gravskikk er etter hvert godt dokumentert. Gravskikk av nyere dato derimot, hører tradisjonelt ikke til arkeologenes ansvars- og interesseområde. Siden graver fra etterreformatorisk tid ikke er automatisk fredete kulturminner, hører det til sjeldenhetene at man får mulighet til å undersøke slike. Dessuten kjenner man jo gravritualer og skikker fra vår nære fortid godt fra skriftlige kilder – man skulle ikke tro at nyere gravmateriale ville by på de helt store overraskelsene.

Tilbake i tidlig middelalder finnes det variasjoner i gravskikk, men i løpet av middelalderen blir alt mer regulert og uniformt. Normer for kristen gravlegging hevdes å være at gravene skal ligge innenfor kirkegårdens grenser, øst-vest orientert og uten gravgods. Men det finnes unntak også fra disse reglene. Folk kan f.eks. av ulike årsaker ha blitt begravet utenfor kirkegården. Enkelte eksempler på gravgods finnes også. Individuelle forskjeller og unntak fra normer og regler forekommer i det hele tatt oftere enn man skulle tro, også i nyere tids gravskikk.

Karakteristisk for slike unntak fra reglene er at de ikke alltid kjennes fra skriftlige kilder. De avspeiler gjerne folkelige ideer og forestillinger som eksisterer parallelt med offisiell religionsutøvelse. Det kan være langt mellom teori og praksis, mellom nedskrevne regler og folkelige skikker. Gjenstandsmateriale kan derfor være en viktig kilde til å belyse den mer folkelige siden av religionsutøvelse i nyere tid. I denne artikkelen skal jeg ta for meg et eksempel på unntak fra offisielle regler. Det handler om en gjenstandsgruppe som det er forholdsvis vanlig å finne ved kirkeundersøkelser i Norge, men som allikevel ikke er nedfelt i skriftlige kilder i noen særlig grad: små skrin som inneholder fosterbegravelser.

Materialet i denne artikkelen er en del av min hovedfagsavhandling i arkeologi om gjenstandsfunn fra middelalderkirker på Vestlandet (under arbeid). Dateringsmessig strekker funnene seg fra middelalder til moderne tid, og det har derfor vært naturlig å benytte seg av en del skriftlige kilder i arbeidet med avhandlingen. Begrepet "skriftlige kilder" innbefatter her også noe som egentlig kan kalles en blanding av skriftlig og muntlig kildemateriale, nemlig ulike typer folkeminnesamlinger. Disse bygger hovedsakelig på muntlig tradisjonsmateriale som er samlet inn og nedskrevet. Her kan man f.eks. finne opplysninger om folketro som i dag har gått i glemmeboken. Mange slike folkeminneopptegnelser er gjort på begynnelsen av 1900-tallet. Informasjonen herfra går sjelden lengre tilbake i tid enn 1700-tallet, i enkelte tilfeller til slutten av 1600-tallet. Hovedvekten ligger på 1800 og 1900-tallet. Felles for opplysninger hentet fra slike typer kilder er at de kan være vanskelig å tidfeste nøyaktig, men der ikke annet er oppgitt befinner vi oss innenfor tidsrommet nevnt ovenfor når jeg snakker om folketro og tradisjonsmateriale. Når det gjelder tidligere forskning gjort spesifikt på temaet fosterskrin, har folkeminnegranskeren Olav Bø skrevet en svært utførlig artikkel om temaet i 1960. Denne har også vært til stor hjelp for meg i arbeidet med avhandlingen. De omfattende opplysningene om trosforestillinger omkring fosterbegravelser i Bøs artikkel er etter min mening fortsatt aktuelle.

Bakgrunn for funnene

I årenes løp er det gjennomført mye restaurerings- og byggearbeid i gamle norske kirker. I middelalderkirker har man gjerne gjennomført arkeologiske undersøkelser i forbindelse med arbeidet. Hvor omfattende disse undersøkelsene har vært, varierer som regel med omfanget av byggeaktiviteten. I kirkearkeologiens tidlige fase var man mest opptatt av å kartlegge selve kirkebyggets arkitektur og konstruksjonsdetaljer, men etter hvert har man også foretatt systematisk innsamling og dokumentasjon av de mange småsakene som dukker opp ved slike undersøkelser. Det er naturlig nok snakk om et mylder av gjenstandstyper, som på ulikt vis har samlet seg under kirkegulvet gjennom generasjoner. For eksempel mynter, bokbeslag, smykker, knapper, krittpiper, dukkefigurer, nåler, nøkler, tilskårne pinner - og altså skrin som inneholder fosterbegravelser.

Fosterskrinene kommer imidlertid i en særstilling i forhold til det innsamlede materialet ellers. Ettersom skrinene representerer en form for begravelser, har man ofte hatt etiske betenkeligheter i forbindelse med å fjerne skrinene fra kirken, og man har valgt å la dem bli liggende der. Dateringsmessig omfattes skrinene ikke nødvendigvis av loven om automatisk fredete kulturminner, da en del av dem er av yngre dato. Disse faktorene gjør at få skrin er blitt tatt inn til musèene. Enkelte skrin finnes det allikevel i Bergen Museums middelaldersamlinger. Fra Borgund stavkirke i Sogn finnes det i alt åtte skrin, i tillegg til tre skrinlokk (BRM 43/5, 43/6, 43/7, 43/8, 43/9, 43/10, 43/11a- b- c). Foruten dette kjenner man til utallige funn av slike skrin i kirker rundt omkring i landet. Olav Bø nevner i sin artikkel skrinfunn fra bl.a. disse kirkene: Borgund stavkirke i Lærdal, Sogn og Fj.; Vangskyrkja på Voss,

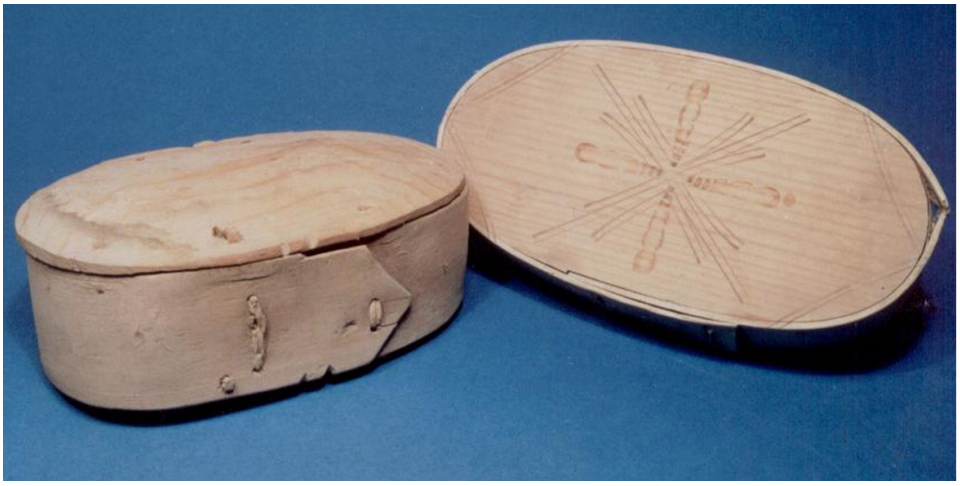
Hordaland; Urnes stavkirke i Luster, Sogn og Fj.; Reinli stavkirke i Sør- Aurdal, Oppland; Øyer kirke i Øyer, Oppland; Eidsborg stavkirke i Tokke, Telemark; Røldal stavkirke i Odda, Hordaland; Kvinnherad kirke i Kvinnherad, Hordaland; Hamre kirke i Osterøy, Hordaland; Fjelberg kirke i Kvinnherad, Hordaland; Bygstad kirke i Gaular, Sogn og Fj.; Årdal kirke i Årdal, Sogn og Fj.; Gaupne kirke i Luster, Sogn og Fj.; Aurland kirke i Aurland, Sogn og Fj.; Fjæland kirke i Sogndal, Sogn og Fj.; Bolsøya kirke (revet 1907) i Molde, Møre og Romsdal; Sørli kirke i Lierne, Nord-Trøndelag; Leksvik kirke i Leksvik, Nord- Trøndelag, Sylte kirke i Norddal, Møre og Romsdal; Eid kirke i Eid, Sogn og Fj.; Nedstryn kirke i Stryn, Sogn og Fj., og Skjong kirke i Rogaland. Han nevner også noen eksempler fra Sverige, bl.a. Östervallskogs kyrka i Värmland, Askersunds landsförsamlings kyrka og Lye kyrka på Gotland (Bø 1960). I tillegg kjenner man til flere funn fra nyere undersøkelser, f.eks. Eid kirke i Nordfjord (bl.a Sunnmørsposten, 20.03.98) og Nedstryn kirke i Stryn (Christie 1963). Det ser med andre ord ikke ut til å være snakk om en marginal skikk, men tvert imot én som har vært ganske utbredt.

Skrinenes beskaffenhet

Skrinene varierer i både materiale, utforming og størrelse. Folk har benyttet seg av det de har hatt for hånden, alt fra hjemmelagede småesker til sekundært brukt emballasje av forskjellig slag. Noen kan være forseggjorte og vakkert dekorerte, andre enklere i formen. De er ofte laget av tre, men andre materialer forekommer også. Vanlige typer er bl.a. såkalte "sveipeskrin", dvs. ovale treesker som er laget ved at et tynt treflak blir sveipet rundt en oval bunn, og skyvelokkskrin, dvs. rektangulære treesker som gjerne er skåret ut av ett stykke og har innfelt skyvelokk i toppen. Disse ligner gammeldagse pennaler. Særlig sveipeskrinene er ofte dekorert med karveskurd og/eller svidekor. Det finnes også eksempler på at skrin kan være malte. Skrinene har antagelig oftest hatt lokk, men disse er i noen tilfeller borte når skrinet blir funnet. Andre ganger kan lokkene være alt man finner. I de tilfellene hvor lokket er inntakt, kan man i enkelte tilfeller finne rester av fostre i skrinene, og disse er gjerne svøpt i et lite klede. Det finnes også eksempler på at det har vært brukt avispapir som svøp.

Når det gjelder skrinene fra Borgund, er tre av disse ovale skrin i sveipeteknikk. I tillegg er det tre ovale lokk som hører til slike typer skrin (se fig. 1 og 2). Skrinene og lokkene er alle dekorert med utskjæringer og/eller svidekor, bortsett fra ett lokk. Dette lokket stammer kanskje fra sekundært brukt emballasje, for det har en delvis lesbar etikett: "...i Lærdal". Det ene sveipeskrinet hvor lokket er inntakt inneholder et hvitt klede, men eventuelle beinrester er såpass nedbrutt at det bare er litt "rusk" bevart. Et av sveipeskrinene har helt løst lokk og det siste mangler lokk, så i disse er ingenting bevart. Det finnes ett skrin av typen med skyvelokk (se fig. 3). Dette er udekorert, men har tre innskårne tegn som er vanskelig å tyde. Skrinet inneholder tydelige beinrester som er svøpt i et hvitt klede. To skrin er laget av små plankebiter som er satt sammen med jernstifter. De er udekorerte, men det ene består tydeligvis av materialer tatt fra emballasje av noe slag. Delvis leselige etiketter på dette sier bl. a.

Figur 1. *Sveipeskrin fra Borgund stavkirke (Foto: John Olsen).*



Figur 2. *Sveipeskrin og –lokk fra Borgund stavkirke (Foto: John Olsen).*

"...fabrik Berlin" og "225 gram" (se fig. 3). Disse to skrinene ser ut til å være snekret sammen spesielt til sitt formål. Det ene mangler lokk og er tomt, mens skrinet med etikettene er inntakt og inneholder beinrester svøpt i hvitt klede.

De to siste skrinene fra Borgund er noe spesielle, og illustrerer godt at man har benyttet seg av det man har hatt for hånden. Det ene er en eske i papp som opprinnelig har inneholdt stivelse. Esken er i blått, rødt og hvitt og av merket "Mack`s Dobbel

Figur 3. *Skyvelokkskrin og skrin med etikettrester fra Borgund stavkirke (Foto: John Olsen).*

Stivelse". Esken inneholder en del av en avisside, fra en utgave av "The Times" fra 1898. Denne har antagelig vært svøpt rundt fosteret, men ingen beinrester er bevart. Det andre skrinet er en rød fyrstikkeske i tre fra "H. Jölsens tændstikker, Enebak, Norway". På esken er det også to årstall, 1873 og 1876. Esken inneholder et hvitt klede, men dette er så sammenklistret at det ikke har vært mulig å undersøke innholdet uten å ødelegge det. Ved røntgengjennomlysning kan det imidlertid skimtes noe som kan være små beinrester. Selve fyrstikkesken er forøvrig også pakket inn i et hvitt stoffstykke (se fig. 4).

Distribusjon

Skrinene fra Borgund kirke illustrerer godt mangfoldet i dette materialet. Når det gjelder distribusjon av skrinene, er dette nesten like forskjellig som skrinene selv. Karakteristisk er imidlertid at de gjerne er lagt ned der man hadde mulighet til det: i sprekker i kirkemuren eller kirkegårdsmuren, inn igjennom lufteluker i kirken, innimellom kister i gravkamre, under løse bordgulv og liknende. Der det har vært mulig å stikke noe inn igjennom en luke eller liknende i kirken, har man ved noen undersøkelser funnet flere skrin på samme sted. I forbindelse med undersøkelser i grunnen under Nedstryn kirke i 1963 ble det funnet "adskillige små treskrin og øskjer som har vært brukt som kister for ufullbårne barn" (Christie 1963). Skrinene er opplyst å være funnet både i flisfyllen under korgulvet og stukket inn i den nåværende kirkes grunnmur. Graveren som var med på undersøkelsene i 1963, kunne opplyse at flere skrin var funnet innenfor en åpning som før hadde vært i kirkemuren. Åpningen var ca. 50x50 cm. stor og firkantet. Her hadde det vært mulig å stikke skrin inn utenfra. Skrinene ble ikke tatt inn til musèet, men blir i dag oppbevart i et skap i bårerommet i Nedstryn kirke.

Skrinene fra Borgund er funnet både i koret, skipet og i "søndre omgang" (beskrivelse fra funnkatalog, Lidén 1969). To av skrinene er funnet like ved nordmuren i koret, og disse kan muligens ha blitt stukket inn utenfra (Lidén, pers. komm. 2005). Andre

Figur 4. *Stivelseeske og fyrstikkeske fra Borgund stavkirke (Foto: John Olsen).*

kan ha blitt lagt ned under gulvet f.eks. ved å løfte på gulvbord. Det er med andre ord ikke snakk om *begravelser* i bokstavelig forstand, idet skrinene man finner ikke fysisk er gravd ned i jorden. Jeg har allikevel valgt å benytte betegnelsen fosterbegravelser, all den tid det er snakk om små mennesker som har fått et hvilested i vigslet grunn. Både kirkebygningen og det området kirken stod på har her vært betraktet som vigslet jord (Vibe Müller 1984).

Etter både svensk og norsk tradisjon er det kjent at aborter i seinere tid ble satt ned i graver på kirkegården (Bø 1960), d.v.s. ikke i egne smågraver men sammen med andre mennesker som skulle begraves. I enkelte tilfeller kunne det være slektninger, men det vanligste var at de ble gravlagt med ukjente personer. Fostrene ble satt i jorden ved neste gravferd. Det er også kjent at skrin med fostre kunne gjemmes i kirken i påvente av en slik anledning (Bø 1960). Det er derfor sannsynlig at det som er funnet av slike skrin ikke er representativt for det totale antallet fosterbegravelser. Dette impliserer også at noen av skrinene som er funnet egentlig er deponert i kirken i påvente av å bli begravet seinere. Å gravlegge fostre og dødfødte barn anonymt i en annen persons grav var faktisk praksis i Norge helt opp til i alle fall 1970-tallet, kanskje enda lenger (bl. a. Dagbladet 24.10.05). På 1990-tallet kom det en ny lov som fastslo at også dødfødte har rett til en egen grav (LOV-1996-06-07-32, Kap. 1, §6).

Datering

Å datere disse fosterbegravelsene er ikke alltid enkelt. Det er heller ikke gjort noen systematisk undersøkelse av slike skrin med hensyn til datering. I noen tilfeller kan man være heldig, som f.eks. med fyrstikkesken med årstall på og stivelsesesken med

avispapir inni. Disse må ha blitt deponert henholdsvis etter 1876 og rundt 1898. Forsøker man å datere de ulike treskrinene på bakgrunn av stil og type, kan man støte på problemer. Et eksempel er skyvelokkskrinene. Slike har vært i bruk helt opp i moderne tid, men er også kjent fra graver fra eldre jernalder (f. eks. C 9240, Rygh 1885). Karveskurddekoren som man finner på en del sveipeskrin er en type dekor som også har vært i bruk fra jernalderen av og helt opp i nyere tid. Tilstanden til mange av disse skrinene indikerer imidlertid at de kan være av noe nyere dato, heller enn middelalderske. Mange skrin er da også funnet i kirker som er yngre enn middelalder. Det er forøvrig verdt å merke seg at minst to av skrinene fra Borgund stavkirke må være deponert der etter at den nye kirken ble tatt i bruk i 1868.

Fenomenets utstrekning i tid kan med andre ord være vanskelig å spore bakover. Man har imidlertid noen flere holdepunkter for hvor langt frem i tid slike fosterbegravelser har foregått. Skrinene i seg selv er et holdepunkt, men det finnes også enkelte skriftlige og muntlige belegg for skikken fra nyere tid. Dette skal jeg komme tilbake til seinere.

Bakgrunn for deponeringen

Hvorfor har man begravd fostrene? Hvorfor har det vært viktig for mange å få plassert de ufullbårne barna i nærhet til kirken? Kan det finnes flere årsakssammenhenger? Det mest umiddelbare motivet er selvsagt at folk må ha ønsket at de små skulle få hvile i vigslet jord. Men grunnen til at dette var så viktig er kanskje mer sammensatt og kompleks enn man skulle tro.

I vigslet jord

Viktigheten av å gi de ufullbårne barna et hvilested i eller ved kirken illustreres ved at deponeringen antagelig har skjedd i hemmelighet. Fosterbegravelser ble av flere grunner ansett som en ulovlig handling, men ble altså utført allikevel. For å ha rett til å bli begravet i vigslet jord og dermed oppnå sjelens frelse måtte man være døpt, og på denne måten innlemmet i menigheten. Begravelser i selve kirken ble dessuten forbudt på 1800-tallet. Olav Bø baserer bl.a. sine opplysninger om fosterbegravelser på et spørreskjema som han og Nils Lid sendte ut til alle landets prester i 1953. Rundspørringen viste at prestene tilsynelatende hadde lite kunnskap om skikken, og svarene fra disse var ofte negative. Men i noen tilfeller hadde prestene overlatt til kirketjeneren eller graveren å svare, og disse hadde bedre kunnskap. Dette illustrerer godt at det har vært tale om "en skikk utenom alle skikker" (Bø 1978), en praksis folk kjente til, men som det ikke ble snakket høyt om. Prestene visste kanskje lite eller ingenting, eller valgte å se gjennom fingrene med det. Det er med andre ord et uttrykk for en folkelig religiøs praksis som går på siden av den offisielle religionsutøvelsen, og som man ikke nødvendigvis finner belegg for i skriftlige kilder.

Utvilsomt ligger det en forestilling bak disse handlingene som vitner om at de ufullbårne fostrene i folks bevissthet har hatt menneskelige sjeler, selv om de kanskje

ikke kunne sidestilles med levendefødte, døpte barn. I tradisjonsmaterialet som omhandler fosterbegravelser skilles det sjelden mellom fostre og fullbårne dødfødte barn. Slike grenser har imidlertid vært omdiskutert gjennom tidene, både når det gjelder ufullbårne barn, fullbårne men dødfødte barn, udøpte barn osv. I middelalderen var dåp et absolutt krav for å bli begravet i vigslet jord, og dermed oppnå himmelens salighet (Sellevold 2001:202). Denne regelen var imidlertid årsak til strid innen kirken, noe som bl. a. resulterte i idèen om et særskilt sted for slike små, et "limbus puerorum". Dette var ikke helvete, men heller ikke himmelen. Denne idèen ble imidlertid aldri helt akseptert som godt nok av allmenheten. Nøddåp har derfor vært vanlig. Kristenretten i Gulatingsloven hadde en regel om nøddåp, som kunne foretas dersom barnet sto i fare for å dø før de kunne nå til prest (Helle 2001:190). Det har også forekommet dåp av dødfødte, bl.a på 1400 og 1600-tallet (Bø 1960:104). Men dette gjaldt vel helst mer eller mindre fullbårne barn. Fostre eller ufullbårne barn blir sjelden omtalt i slike sammenhenger. Slik sett faller disse mellom flere stoler. Ifølge kirkens offisielle syn var ikke fostre berettiget begravelse i vigslet jord, men fosterbegravelsene vitner om at folk flest kunne være av en annen oppfatning. Den akademiske og teologiske diskusjonen omkring når man kan betrakte noe som et "ferdig" menneske er forøvrig stadig en aktuell problemstilling.

Utburden

Det var altså viktig for den lille sjelens frelse å få en grav i vigslet jord. Imidlertid er det også et annet aspekt ved dette ønsket som har bakgrunn i andre typer forestillinger i forbindelse med udøpte barn. Disse forestillingene har mer med folketro og overtro å gjøre enn med offisiell kristen religion, selv om de på mange måter er knyttet sammen. Som det ofte er tilfelle i sammenheng med folketro, har man å gjøre med et sammensatt idèkompleks hvor det er vanskelig å skille eller avgjøre opprinnelsen for de enkelte elementene. I dette tilfellet er det snakk om forestillinger som har sine røtter langt tilbake i tid. Det dreier seg om den utbredte frykten for gjenferdet av udøpte barn, *utburden* (utbæringen).

Ifølge det islandske sagamaterialet, foregikk det barneutbæring i de nordiske landene i førkristen tid. Det fremgår imidlertid at dette var noe som forekom kun i helt spesielle tilfeller, f.eks. i forbindelse med uår og nød, stor barnerikdom, eller hvis barnet var vanskapt. Fremgangsmåten er også nevnt i den første islandske kristenretten, og har vært fullt lovlig. Da kristendommen ble innført omkring år 1000, insisterte islendingene på fortsatt å ha rett til utbæring. I de eldste norske lovene gis det også i spesielle tilfeller rom for utbæring, men i mer begrenset omfang. Både Gulatings kristenrett, Eldre Frostatingslov, Eldre Bjarkøyrett og Borgartings kristenrett sier at alle barn skal ales opp, med unntak av svært vanskapte barn (Bø 1960). Både i sagamaterialet og seinere i kristen folketro er det imidlertid knyttet vonde og farlige ting som følge av slike gjerninger. Det lille barnet kunne bli en utburd.

I hedensk tradisjon var utburden et slags troll eller ond vette. I kristen tradisjon dukker

betegnelsen *ropar* opp; den som roper etter navn. Dette henspeiler på barnet som ikke var døpt og derfor ikke fant hvile. Utburdens rop kunne høres på spesielle steder, i nærheten av der de hadde blitt "båret ut". I folketradisjonen er det knyttet mange forestillinger til utburden, og en del av dem har å gjøre med at man i mange tilfeller ikke visste hvordan det "hang sammen". Man mistenkte at ting ikke hadde gått riktig for seg, at noen kunne ha født barn i hemmelighet og endatil tatt livet av de små for å skjule en uønsket graviditet. Utburden holdt til der moren i skjul hadde gjemt den lille. Derfor kunne man også oppleve at utburden ropte etter moren sin, etter å die, eller avslørte morens navn. Utburden er altså en gjenganger som ved f. eks. å rope plager folk som kommer i nærheten av tilholdsstedet hans eller hennes (Bø 1960). De vil på denne måten oppnå noe; de vil ha hjelp til å finne hvile. Ifølge folketradisjonen vil utburden kunne slå seg til ro dersom han/hun får navn. Derfor kunne den usalige døpes med et provisorisk rituale der man ropte ut navn til ham eller henne. For å være på den sikre siden burde man rope både et guttenavn og et jentenavn. Etter folketradisjonen er det ellers uklart om utburden var gjengangeren etter et fullbårent barn som seinere ble tatt av dage, eller om også ufullbårne og dødfødte barn kunne gå igjen på denne måten (Bø 1960). Sannsynligvis har det ikke vært definerte skiller i folks bevissthet når det gjaldt slike forestillinger.

Det å miste et barn i en spontanabort var forøvrig også assosiert med negative krefter i folketroen. Man må vel anta at de fleste fosterbegravelser stammer fra slike tilfeller. Selv om det neppe har vært uvanlig å miste ufullbårne barn, kunne det bli sett på som straff for en synd man hadde begått. Kanskje hadde moren vært uforsiktig under svangerskapet. Det var mange ting gravide kvinner skulle holde seg unna som hadde med overtro å gjøre, og som kunne forårsake at man mistet barnet. Hun skulle f.eks. ikke drikke noe som var rørt i med kniv, eller gå opp en trapp der noen drev og slipte kniver (Bø 1960). Det fremgår forøvrig av tradisjonsmaterialet at spontanaborter var noe det ikke skulle snakkes høyt om. Det gjelder jo også for deponeringen av fosterbegravelsene i kirken, at det var noe som foregikk i stillhet. Kanskje var også forestillingen om utburden en faktor; det var altså ikke bare for den lille sjelens salighet at det var viktig å få den i vigslet jord. Det var også av hensyn til de overlevende, så de ikke skulle plages av gjenferdet til det udøpte barnet. Selve ordet "utburd" stammer riktignok fra fenomenet barneutbæring, men ble etter hvert en generell betegnelse på gjengangere etter små barn.

Utburdforestillinger har vært utbredt både i Norge og Sverige, og har holdt seg langt opp i vår tid. Som en kuriøsitet kan det nevnes at "Krösa-Maja" i Astrid Lindgrens bøker om Emil i Lønneberget ble livredd da hun trodde Emil var en "möling" da han kom krypende opp av pipa full av sot. Möling/mylling er svenske ord for utburder eller barnegjenferd. Astrid Lindgren er født i 1907 og bøkene om Emil er skrevet i tidsrommet 1963 – 1985, og dette viser at utburdforestillinger har vært levende også i nyere tid. Det finnes også andre eksempler fra skjønnlitteraturen som omhandler både utburdforestillinger og fosterbegravelser. Petter Dass omtaler en sak i dikts form

i "Nordlands Trompet", skrevet i 1739, som omhandler et utburdtilfelle i Steigen i Nordland. Der skal en utburd ha holdt stort leven på slutten av 1600-tallet. I dette tilfellet avslørte utburden hvem moren var, og at denne moren hadde tatt livet av sitt lille barn. Hun ble seinere henrettet for ugjerningen, til tross for at man aldri fant noen rester etter barnet. Moren tilstod imidlertid drapet overfor presten. Saken er nedskrevet av soknеprest Arent Hartvigsen, og originalmanuskriptet fra 1687 befinner seg i Det kongelige bibliotek i København (Hodne 2000). Hjalmar Christensen beskriver i romanen "Fogedgaarden" fra 1911 hvordan et lite barn som ble født "... adskillige maaneder før tiden, var dødfødt...". Den lille ble lagt i et fint lite skrin og tatt med til kirkegården, der det ble stukket inn i en åpning i muren. Der ble skrinet dyttet langt inn, og han som gjorde dette kunne høre hvordan "...det møttes med en anden liten kiste". Hendelsene i boka er fra Sunnfjord, og det er tydelig at det her er snakk om en kjent skikk (Bø 1960).

Folkemedisin og magi

Det er ett siste moment som må nevnes i forbindelse med skrin funnet i kirkekontekst. I enkelte tilfeller kan nemlig skikken settes i sammenheng med forestillinger innen folkemedisinen. Også her kan det være vanskelig å skille de ulike idèene; som så ofte når det gjelder folketro går mye i hverandre. Olav Bø trekker frem en mye utbredt forestilling om at de døde ble lykkelige hvis de fikk en liten med seg i graven. Men man kunne "lure døden" eller den døde ved å legge en dukke i graven eller i et skrin i kirkemuren (Bø 1960:126). I folketroen finnes det flere eksempler på symbolsk bruk av dukker og dukkelignende gjenstander. I nyere folketro er det et vanlig legeråd mot mange barnesykdommer, f.eks. rakitt, å sette ned dukker i kirkemuren. Man kunne f.eks. lage en tøydukke hvor man tok med litt av barnets hår, negler eller klær. Man kunne også bruke et skrin til å legge disse tingene i istedet for å lage en dukke. Dette skulle fungere som en erstatning for det ekte barnet. Det kan derfor ikke avskrives at enkelte skrin kan ha hatt en slik funksjon, og derfor ikke har vært "ekte" fosterbegravelser.

Ifølge folketroen kunne nemlig de døde dra de levende etter seg. Årsakene til mange slags sykdommer var ifølge folketroen å finne blandt de døde eller de underjordiske. Reichborn-Kjennerud omtaler også såkalte "sykdomsvetter" som kunne forårsake mye ugreie (Reichborn-Kjennerud 1928). Bot for slike sykdommer måtte derfor søkes gjennom magi. Både døde mennesker, sykdomsvetter og underjordiske av ymse slag (f.eks. alver) kunne altså forårsake sykdommer hos levende mennesker. Særlig små barn var utsatt. Døde mennesker, og da gjerne slektninger av det aktuelle barnet, kunne legge "elsk" på barnet, også kalt "kirkegårdselsk" eller "moldelsk". Dette kunne også ramme voksne slektninger. Den avdøde ville ha med seg personen eller barnet den hadde elsk for, og de levende kunne bli svært syke av dette, i verste fall dø. Man kunne verge seg mot kirkegårdselsk ved å risse navnet til den syke et sted i kirken. Men det beste rådet for små barn som var utsatt for elsk fra avdøde personer var å lage en dukke eller liknende som skulle fungere som en erstatning for barnet. Det samme

Figur 5. *Pjotrepakke fra Borgund stavkirke (Foto: John Olsen).*

rådet gjelder om sykdommen var forårsaket av underjordiske eller sykdomsvetter, men rådene for hvor man skulle gjøre av dukkene varierer noe. Kirken/kirkegården har imidlertid vært det vanligste. Man kunne også helgardere seg og lage flere dokker og plassere dem ulike steder. Ved å plassere noe fra det syke barnet i dukken eller skrinet, f. eks. negler, hår eller biter av klær, skulle man så lure den døde, sykdomsvetten eller de underjordiske til å tro de hadde fått barnet med seg.

Man kan skille ut tre hovedelementer når det gjelder disse forestillingene. Det første er velkjent innen magisk folkemedisin og kalles *pars pro toto*, altså en del som representerer det hele, i dette tilfellet f.eks negler, hår eller klær som representerer barnet. Dette vil da fungere som en erstatning for det virkelige barnet. Her kommer også elementet *offer* inn, idet man ofrer en erstatning for barnet til en avdød, en sykdomsvette eller underjordiske for at disse skal slutte å plage de levende. *Overføring* er et velkjent element innen folkemedisin som vel også er til stede her. Det går på at man kan føre sykdommer over på andre personer eller gjenstander, i dette tilfellet dukker e.l. Tanken er da at gjenstanden vil ta sykdommen med seg og den syke vil bli frisk.

Siden det ikke har vært noen systematisk undersøkelse av fosterskrin eller innholdet av disse, er det vanskelig å avgjøre om noen av gravleggelsene med sikkerhet kan sies

Figur. 6. *Menneskefigur og dyrefigurer fra Borgund stavkirke (Foto: John Olsen).*

å ha symbolsk karakter. Olav Bø hevder at symbolske innslag kan forekomme men kun marginalt, og at det i all hovedsakelighet dreier seg om faktiske fosterbegravelser. Selv om ikke veldig mange skrin er åpnet og undersøkt, er det i flere tilfeller påvist skjelettrester. To av skrinene fra Borgund inneholder som nevnt helt klare rester etter fostre. Ytterligere to skrin inneholder mulige rester, men det ene var i en slik forfatning at det ikke lot seg undersøke nærmere, og det andre inneholdt rester som kan ha vært forvitret bein/brusk. Fra et funn i Eidsborg gamle stavkirke i Telemark er det opplyst at et skrin inneholdt et lite barneskjelett, ca. 25-30 cm. langt, inntullet i et gammelt, grovt tøystykke. Om et funn i Bygstad kirke i 1939 opplyses det at det inne i et skrin lå "et skjelett innviklet i hvitt bomullstøy". Det finnes også andre eksempler hvor det opplyses om skjelettrester i skrinene. Dette til tross for at skjelettet i de første månedene av svangerskapet bare er brusk, og derfor forvitrer lett. Det er derfor ingen tvil om at det dreier seg om "ekte" fosterbegravelser i mange tilfeller.

I de tilfellene det kan påvises skjelettrester, er disse gjerne svøpt i hvitt klede. Bø skriver at dette kan være fordi aborten skulle "stelles" som et vanlig lik, og det var vanlig tradisjon å svøpe liket i hvitt (lin)tøy (Bø 1960). Hvor vanlig dette har vært eller når i tid dette har forekommet spesifiserer han imidlertid ikke. Men hvitt liksvøp er

bl.a. omtalt av Hilding Johansson og Jarl Gallén i Kulturhistorisk Leksikon (KLNM I, 1956:415), og har nok forekommet i et visst monn både i middelalder og nyere tid. Det er også flere eksempler på skrin som *kun* inneholder rester av hvitt tøystoff. Hvorvidt dette er fordi eventuelle skjelettrester er forvitret bort og bare tøyet er igjen, eller om det er snakk om en symbolsk nedlegging av typen nevnt ovenfor, er vanskelig å avgjøre. Men uten nærmere undersøkelser kan det ikke avvises at det kan forekomme skrin som kun inneholder f.eks. deler av barneklær som er satt ned i magisk/medisinsk hensikt. Det som imidlertid er sikkert, er at man ved kirkeundersøkelser har funnet andre gjenstander som kan knyttes til det samme idèkomplekset, f.eks. dukkefigurer og såkalte "pjotrepakker". Pjotrepakker er tøybiter som er surret sammen med tråd så det blir en liten pakke. Pakken kan inneholde magiske remedier av ulik art, men heller ikke disse er undersøkt nærmere. Bø beskriver disse posene som "posar med ulikt innhald som dei såkalla signekjerringane hadde med seg" (Bø 1978). Å *pjotre* betyr bl.a. å mumle fram formler og ord under magiske legeritualer. Dukkefigurene kan også være laget av sammensurrede tøyfiller, og det kan i noen tilfeller være vanskelig å skille fra hverandre pjotrepakker og dukkefigurer. Det forekommer imidlertid også dukkefigurer utskåret i tre.

Fra Borgund stavkirke finnes det både en pjotrepakke (BRM 43/18, se fig. 5) og en dukkefigur i tre (BRM 43/14, se fig. 6). Pjotrepakken er i rødt tøy med sorte ruter, surret sammen med en hyssingstump, og inneholder bare litt ubestemmelig "rusk" (kan være urter e.l.). Dukken er en liten stilisert menneskefigur, grovt skåret ut av ett trestykke, ca. 11,5 cm. lang. Den mangler armer og bein, kun hodet/ansiktet er tydelig markert. Det er forøvrig også funnet tre dyrefigurer av tre i kirken (se fig. 6). Disse er grovt utskåret på samme måte som menneskefiguren, og ser ut til å være stiliserte utgaver av husdyr. Alle disse figurene *kan* representere ulike former for sykdomsmagi, enten for mennesker eller for husdyr. At de har endt opp under kirkegulvet er for så vidt ikke uventet, da nettopp dette rådet går igjen i mange gamle magioppskrifter: dukkene skulle nedlegges i kirken eller på kirkegården (f.eks. Reichborn-Kjennerud 1928).

Avslutning

Til tross for linjer helt tilbake til sagafortellingene, finnes det ingen arkeologiske eksempler på skrin som sikkert kan dateres til middelalder eller tidlig etterreformatorisk tid. Men datering av skrinene kan som nevnt være problematisk, og det er heller aldri gjort noen systematisk undersøkelse av slike skrin. En del av dem er funnet i kirker fra middelalderen, og kanskje kan enkelte av disse være av eldre dato. Det kan også være at så gamle skrin ikke er bevart, eller er så dårlig bevart at de ikke er identifiserbare. Som nevnt har småskrin fra kirker kun unntaksvis blitt tatt inn til musèene, og funnopplysninger tyder på at man har valgt ut de fineste og best bevarte. Det er derfor vanskelig å si hvor gammel skikken med kristne fosterbegravelser er. Det finnes imidlertid skriftlige belegg fra Sverige som tyder på at skikken iallefall var kjent der på 1600-tallet. I Sundal herads dombok (Dalsland) er det referert en sak fra 1643

der en kvinne har hatt et "missfall" og gjemt fosteret på kirkegården. I 1646 skal en kvinne "i lönndom födt et halfgånget foster", og siden i hemmelighet lagt det i en eske og nedsatt det på kirkegården (Bø 1960).

Det som imidlertid virker klart, er at skikken har holdt seg langt opp i "vår" tid, iallefall til de første tiårene av 1900-tallet. Under restaureringen av Sylte kirke i Tresfjord i 1925 ble det slått stort opp i avisene da det ble funnet en del skrin som inneholdt fosterbegravelser. Det ble snakket om at det kunne ligge kriminelle handlinger bak. Men etter hvert fant man ut om skikken med å deponere fostre i kirken på denne måten. Et av skrinene var svøpt i en avis fra 1921, men det ser ut til at skikken ikke lenger var allment kjent på det tidspunktet restaureringen skjedde. Etter hvert kom dessuten sykehusene inn i bildet når det gjaldt å ta seg av fostre og dødfødte barn. Det er forøvrig interessant i denne sammenhengen at sykehusene på en måte fortsatte en gammel tradisjon, da de la fostre og dødfødte barn anonymt i graver sammen med andre avdøde personer. Som tidligere nevnt var dette vanlig praksis iallfall til ut på 1970- tallet, muligens enda lenger. Dette er forøvrig et kontroversielt tema som det har vært en del blest om den siste tiden. Foreldre som har mistet barn får ikke vite hvor deres dødfødte barn er blitt begravet. I noen tilfeller er det ikke registrert hvor barna er gravlagt. I andre tilfeller kan ikke kirken opplyse om det av hensyn til de pårørende av den personen som har fått med seg et dødfødt barn i graven.

En vesentlig forskjell på tidligere tiders nedlegging av skrin med fostre i kirken og sykehusenes deponering av fostre og dødfødte i ukjente graver, er foreldrenes rolle. Mens det tidligere sannsynligvis var foreldrenes ønske og avgjørelse at deres lille skulle få komme i vigslet jord, og kanskje selv sørget for det, har denne oppgaven etter hvert blitt overtatt av helsevesenet. Foreldrene fikk ikke vite hva som hadde skjedd med deres barn. Det er ikke vanskelig å forestille seg hvordan dette kan ha vært svært traumatisk for mange. Sett fra dette perspektivet blir skikken med selv å gravlegge sine små i skrin som man gjemmer i kirken både forståelig og rørende.

Skikken med fosterbegravelser er også et godt eksempel på at det har eksistert ideer og trossystemer på siden av den offisielle religionen i historisk tid. Det understreker også viktigheten av å supplere skriftlige kilder med arkeologisk materiale. Ikke alle aspekter ved et samfunn vil avspeiles i skriftlige kilder. De er gjerne nedskrevet av embedspersoner, og vil derfor alltid til en viss grad være selektive. Folkelige forestillinger har gjerne eksistert som muntlige tradisjoner, og er kanskje nedfelt i materiell kultur i større grad enn i skriftlige kilder. Det arkeologisk kildematerialet er derfor sentralt i slike sammenhenger.

Litteratur:

Bø, Olav 1960: *Øskjer i kyrkjemuren.* Norveg 7, 1960. Oslo.
Bø, Olav 1978: *Kyrkjefunn og folketru.* Aarbok for Foreningen til Norske fortidsnindesmærkers bevaring 1978. Oslo.
Christie, Håkon 1963: BRM 254. *Nedstryn kirke. Utgravning under koret 15- 20 juli 1963.* Upublisert innberetning, Topografisk Arkiv. Stryn, Sogn og Fjordane. Bergen Museum, Bergen.
Helle, Knut 2001: *Gulatinget og Gulatingslova.* Skald. Leikanger.
Hodne, Ørnulf 2000: *Mystiske steder i Norge.* Cappelen Forlag. Oslo.
KLNM., Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk middelalder, Bind I, 1956. *Begravning.* Rosenkilde og Bagger. København.
Lidén, Hans Emil 1969: BRM 43. *Borgund stavkirke.* Upublisert funnkatalog, Topografisk Arkiv. Lærdal, Sogn og Fjordane. Bergen Museum, Bergen.
Reichborn-Kjennerud, I. 1928: *Vår gamle trolldomsmedisin.* Jacob Dybwad. Oslo.
Rygh, Oluf 1885/1999: *Norske Oldsager.* Nyutgitt i Trondheim 1999.
Sellevold, Berit Jansen 2001: *From Death to Life in Medieval Hamar. Skeletons and Graves as Historical Source Material.* Universitetet i Oslo. Oslo.
Vibe- Müller, Inger Helene 1984: *Kirkefunn som arkeologisk og kulturhistorisk kildemateriale.* Universitetets Oldsakssamlings Årbok 1982/1983. Oslo.

Avisartikler

Aarset, Knut Arne: *Barnefostre ikkje museumsgjenstandar.* Sunnmørsposten 20.03.98.
Blomquist, Bernt: *Sønnen lå i 90- årings grav.* Dagbladet 24.10.05 (Nettutgave).

Kristina Jonsson

Från Karon till Sankte Per
- gravskick i Skandinavien under efterreformatorisk tid

Inledning

Inom arkeologin har det, fram till relativt nyligen, undersökts få gravar från århundradena efter reformationen i de skandinaviska länderna. Traditionellt har man dragit en gräns vid medeltidens slut för vad som ska/bör undersökas, även om formuleringarna i åtminstone den svenska Kulturminneslagen inte är så explicita (se Jonsson 2003a:22f och där anförda referenser). Uppfattningarna har med största sannolikhet sina rötter i äldre tiders syn på arkeologi som en vetenskap ägnad för förhistoriska skriftlösa kulturer (jfr Andrén 1997:7ff). Gravar från efter reformationen har därmed i många fall endast skydd i 20 år efter att de har övergivits av familj och myndigheter (Næss & Sellevold 1990:vii). För gravforskningen har detta fått följden att vi paradoxalt nog i vissa avseenden vet mindre om gravsederna från 1500- till 1700-tal än vad vi vet om de från äldre tider, åtminstone vad gäller det inre gravskicket. Den historiska (efterreformatoriska) arkeologin har dock varit på stark frammarsch under de senaste årtiondena, inte minst inom bebyggelse- och stadsarkeologin. Vad gäller undersökningar av gravar är frågan dock fortfarande känslig, då etiska ställningstaganden ställs mot samhälls- och forskningsnyttan (för diskussion se Reeve & Adams 1993:77f samt artiklar i Iregren & Redin 1995; META 2003:4; Primitive Tider 2003).

Syftet med denna artikel är dock inte att debattera kring etiska spörsmål eller vad man bör gräva ut och inte, då jag redan har gjort det på annan plats (Jonsson 2003a). Jag vill istället, med utgångspunkt i ett gravmaterial från 1700-talet, diskutera det efterreformatoriska gravskicket ur en arkeologisk synvinkel. Hur skiljer gravarna från 1500- till 1700-talet sig från de medeltida, och vilka uppfattningar kan tänkas ligga bakom de seder och bruk som förekom efter reformationen? Jag lägger här även stor vikt vid etnologiska paralleller från 1800-tal, och vill i samband med detta diskutera huruvida vi kan använda oss av sådant material som tolkningsnycklar för äldre tiders gravskick.

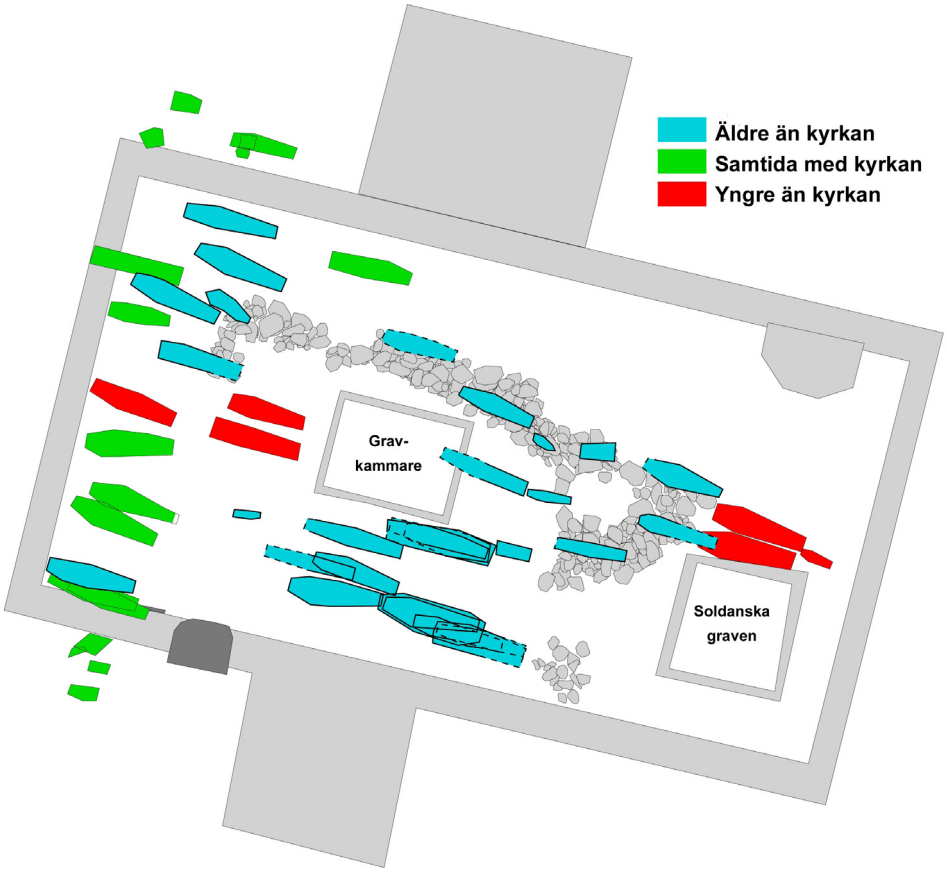
Mellan 2001 och 2002 hade jag förmånen att i mitt dåvarande arbete vid Västmanlands läns museum delta vid den arkeologiska utgrävningen av Sura gamla kyrka (fig. 1), där bland annat ett 60-tal gravar daterade till mellan vikingatid och 1700-tal undersöktes. Av dessa låg nio i och intill en gravkammare från 1700-talet. Undersökningen av 1700-talsgravarna var tyvärr av begränsad omfattning – till exempel fick vi avslag på vår förfrågan att ha med en textilkonservator i fält – men intressanta iakttagelser kunde ändå göras gällande dåtidens gravskick.

Sura gamla kyrka – en bakgrundsbeskrivning

Sura ligger i Västmanlands län, strax väster om brukssamhället Surahammar, ca 2 mil nordväst om Västerås. Det äldsta skriftliga belägget för Sura socken är från 1303, och det äldsta omnämnandet av kyrkbyn från 1414. Kyrkoräkenskaper och andra protokoll finns från 1620-talet och framåt. Kyrkobyggnaden som beskrivs i 1600-talskällorna var uppförd av liggande timmer och sedan 1684 helt spånslagen. Den bestod av långhus med rakt avslutat kor i öster, torn över långhusets västra del, vapenhus i söder samt en sakristia i norr. Ingången var i söder genom vapenhuset. 1669 genomgick kyrkan en större ombyggnation, och ytterligare en renovering gjordes 1852. När kyrkan inte längre ansågs kunna uppfylla församlingens behov byggdes Sura nya kyrka år 1892, och den gamla stod därefter öde fram till 1911 då den åter restaurerades och togs i bruk som församlingssal och kommunalrum. 1998 gick den gamla kyrkan sitt slutliga öde till mötes då den totalförstördes genom en anlagd brand (Jonsson 2003b:9ff; Jonsson & Nordström 2003:7f och där anförda referenser).

Figur 1. *Sura gamla kyrka före branden. Foto: Jakob Lindblad.*

År 2001 utfördes en arkeologisk undersökning inom utbredningen för den nedbrända kyrkan (fig. 2). Man kunde då konstatera att den sannolikt hade uppförts under slutet av 1500-talet eller början av 1600-talet, och att två gravkammare från 1700-talet fanns kvar under dess golv (mer om dessa nedan). Utgrävningen visade även att kyrkan hade byggts på platsen för en äldre, mindre, kyrkobyggnad, från vilken rester av en syllstensgrund fanns bevarade. Inom ytan påträffades även 50 jordbegravningar. Uppförandet av den äldre tidigare okända kyrkan har, med hjälp av ^{14}C-datering, kunnat tidfästas till första halvan av 1300-talet. 25 av gravarna visade sig dock vara äldre än den högmedeltida kyrkobyggnaden – de äldsta så gamla som från 900-talet. Det bör därmed ha funnits ännu en kyrka på platsen under tidig medeltid, även om inga spår efter någon sådan påträffades inom undersökningsområdet (Jonsson 2003b:13ff; Jonsson & Nordström 2003:34ff).



Figur 2. *Plan över de undersökta gravarna inom 1600-talskyrkans utbredning. På planen syns även medeltidskyrkans syllstensgrund. Teckenförklaringen visar gravarnas datering i förhållande till den medeltida kyrkan. Plan: Kristina Jonsson.*

Gravkamrarna från 1700-talet – de skriftliga källorna

Att det fanns gravkammare under kyrkans golv var inte okänt sedan tidigare. Från renoveringen 1852 finns skriftliga uppgifter om att man redan då hittade människoben samt en kluven gravhäll under golvet, vilka därefter flyttades ut på kyrkogården. Vid golvarbeten år 1911 noterades två gravkammare. Den ena låg ”mitt i kyrkan” och var murad av tegel med putsade väggar. Den beskrevs som grusfylld och delvis raserad, och man hade inte kunnat känna några kistor ”genom sanden”. Den andra gravkammaren låg i det sydöstra hörnet av kyrkan invid platsen för altaret. Den innehöll 11 kistor, vilka enligt uppgift lämnades kvar orörda. Gravkammaren täcktes därefter med plank ”som förut”. I äldre arkivmaterial finns uppgifter som torde överensstämma med dessa två kammare. 1742 lät brukspatron Carl Wendelin uppföra ett gravrum för sin familj i kyrkan. Det beskrivs som liggande ”uti Sura kyrka och korgång med en gravhäll av tackjärn”, och sannolikt handlar det om den tegelmurade gravkammaren. En kort tid senare flyttade dock Wendelin till en annan ort där han senare avled och begravdes, och hans änka sålde då gravplatsen till den Lillienstiernska släkten (ägare av Surahammars bruk). Vid den arkeologiska undersökningen 2001 kunde uppgifterna från 1911 om att tegelgravkammaren skulle vara tom bekräftas. Troligen hörde de ben och den gravhäll som flyttades ut år 1852 till denna anläggning. Kammaren i det sydöstra hörnet av kyrkan skall ha uppförts 1739 av assessorskan Sophia Christina von Lillienstierna, i samband med att hennes svärson kanslirådet Gustaf von Soldan hade avlidit. Den har därför kommit att kallas den Soldanska graven/gravkammaren (fig. 3) (Jonsson 2003b:25ff; Jonsson & Nordström 2003:18).

Figur 3. *Annika Nordström och Johan Anund från Riksantikvarieämbetet (UV) vid den Soldanska gravkammaren före öppnandet. Foto: Kristina Jonsson.*

Den Soldanska gravkammaren

När den arkeologiska undersökningen höll på att avslutas hösten 2001, fattades beslutet att en separat dokumentation skulle göras av kistorna i gravkammaren vid ett senare tillfälle. De skulle lyftas upp, öppnas och fotograferas, och en osteolog skulle därefter undersöka skeletten så gott det gick *in situ*, utan att göra för stor åverkan på dem. Kistorna skulle sedan återföras till kammaren, innan hela undersökningsytan övertäcktes med jord. I slutfasen av utgrävningen hade också tre relativt välbevarade kistor påträffats staplade mot utsidan av gravkammaren, vilka bedömdes vara samtida med de inuti. Även de gravarna lämnades till den senare undersökningen. Det finns handlingar från renoveringen av kyrkan 1911 där det framgår att en sänkning av golvnivån då blev nödvändig, och att man därför hade beslutat att utvidga gravkammaren på bredden så att kistorna i den skulle kunna ligga kvar. Någon breddning av själva kammaren verkar dock inte ha blivit genomförd, men man kan förmoda att man trots allt lät sänka höjden och istället flyttade ut de tre kistorna som hittades på utsidan (Jonsson & Nordström 2003:46).

De tre kistorna på utsidan av gravkammaren innehöll en kvinna (grav 1), en man (grav 2), och ett spädbarn (grav 3). Alla tre kistorna var rombiska till formen, och samtliga saknade handtag. Kistan i grav 1 var i dåligt skick, och inga textilier hade

Figur 4. *En äldre man, som låg i en kista placerad utanför gravkammaren, hade en yllemössa på huvudet. Foto: Kristina Jonsson.*

bevarats i graven. Det enda fyndet var en fragmentarisk knappnål. Kvinnan, som dog i en ålder av mellan 40 och 60 år, låg med huvudet vridet åt höger och den högra armen dubbelvikt med handen under hakan. Mannen i grav 2 var äldre än 60 år vid dödstillfället, och kistan han låg i var i princip intakt. Även i denna grav påträffades en knappnål. Under skelettet fanns fragmentariska textilrester, och på kraniet satt en mössa något neddragen/nedfallen över ögonen. Mössan var av ylle, med påsydda band längs kanten samt i kors över huvudet (fig.4). Spädbarnet i grav 3 blev högst två månader gammalt, möjligen dog det redan före eller under förlossningen. Barnet låg med huvudet på en kudde av ris omlindat med tyg. På kraniet satt rester av en hätta med brodyr längs kanten. Textilfragment fanns även runt barnets ben, och rester av en svepning runt överkroppen. Svepningen hade nålats samman med knappnålar. I kistan låg även en ”tygboll”, som antagligen utgjort någon form av dekoration.

När gravkammaren hade öppnats kunde man konstatera att den innehöll minst 9 kistor (fig. 5). Sex av dessa öppnades och dokumenterades. Tre stora kistor låg i botten på graven, täckta av jord, men dessa rensades ej fram eftersom de ovanliggande kistorna var i för dåligt skick för att kunna lyftas upp. Möjligheten finns därför att ytterligare kistor (barnkistor) kan finnas i botten på kammaren.

De sex kistorna (grav 4-9) bestod av två barngravar, en mansgrav och tre kvinnogravar. Kistorna var rombiska, och handtag fanns endast på vuxenkistorna. Tillsammans med en av kvinnorna, i grav 7, låg även två barn. Två av de gravlagda i kammaren har kunnat identifieras med säkerhet, då kistorna var försedda med namnskyltar (se

Figur 5. *Den Soldanska gravkammaren efter öppnandet. Foto från öster av Kristina Jonsson.*

Figur 6. *Ett barn i tvåårsåldern hade påfågelsfjädrar på bröstet och i en tofs på huvudet. Foto: Kristina Jonsson.*

Figur 7. *En nyfödd flicka begravd med krans runt hjässan och blomsterbukett i händerna – troligtvis uppklädd som brud. Foto: Kristina Jonsson.*

nedan). I grav 4 låg ett cirka 2 år gammalt barn på en bädd av ris. Kistan var invändigt klädd med tyg som hade veckats och nålats fast mot kistsidorna. På barnets bröstkorg låg en påfågelsfjäder, och en tofs av påfågelsfjädrar satt även på toppen av en hätta på barnets huvud (fig. 6).

Även grav 5 var en barngrav. Barnet var nyfött, kanske även för tidigt född då skelettet inte var helt färdigutvecklat. På kistlocket satt en dekoration av textilomspunna silvertrådar i form av en brudkrona. Runt huvudet hade barnet en krans (av myrten?), och vid händerna låg en blomsterbukett av tyg. Kroppen var lindad i ett kläde med tygblommor fastsydda på framsidan, och under och intill överkroppen fanns även ett tunt genombrutet tyg (rester av en tyllslöja?) (fig. 7).

I grav 6 låg en vuxen kvinna. Kistan var försedd med fyra handtag och var invändigt klädd med tyg. Kroppen låg på en bädd av kutterspån och hö. I graven hade vissa textilier bevarats: kvinnan var klädd i en sidenhätta knuten med en rosett under hakan, samt stickade yllesockor (fig.8 og fig. 12). Sidenhättan var gul, men möjligheten finns att färgen inte är den ursprungliga – de sidentextilier som påträffades vid en undersökning av ett gravkor i Klara kyrka i Stockholm var samtliga mer eller mindre gulfärgade (Bergman 2003:30).

Figur 8. *En kvinna i gravkammaren bar en välbevarad sidenhätta. Foto: Kristina Jonsson.*

I kistan i grav 7 låg tre personer: en vuxen kvinna och två barn i 4-5-årsåldern (enligt den osteologiska bedömningen en pojke och möjligen en flicka). Kistan hade fyra svarvade fötter samt handtag på kistgavlarna från vilka det hängde läderfransar. Kvinnan var iförd en klänning och hade en schal över axlarna. På hennes kranium fanns brunt hår bevarat samt ett hårband. Barnen låg intill och delvis över kvinnans underkropp, övertäckta med hö. Pojken hade en röd ylleluva på huvudet. Enligt namnplåten på kistan var kvinnan prästhustrun Anna Clara Thurelia, död 1757, men barnens namn fanns inte med. Efter en senare arkivgenomgång har det framgått att Anna Clara födde nio barn, varav endast två uppnådde vuxen ålder. Av de övriga sju dog fyra före ett års ålder. Sonen Abraham levde till 5 års ålder, sonen Gabriel blev nästan 4 år och sonen Johannes nästan 3 år. De två barnen i kistan kan vara två av dessa söner, sannolikt Abraham och Gabriel (Tervalampi 2003). Alla dessa barn dog dock mer än 20 år tidigare än modern, så deras kroppar måste i så fall ha flyttats från de ursprungliga gravarna. Att nya kroppar har nedlagts sekundärt i äldre kistor har dokumenteras vid undersökningen av en gravkrypta i Spitalfields i London (Molleson & Cox 1993:201). Möjligheten finns även att de två barnen i Anna Claras kista inte var hennes egna – de kan till exempel vara hennes barnbarn.

Grav 8 tillhörde komminister Eric Bergwall, död 1749, och make till Anna Clara Thurelia. Kistan var försedd med fyra handtag. Även i denna grav fanns textilrester bevarade på kroppen och kraniet, och den döde bar läderhandskar på händerna. Kroppen var delvis täckt med granris (fig. 9).

I grav 9 låg en vuxen kvinna på en bädd av hö. Mumifierad hud fanns bevarad på kraniet, och även kvinnans hår, bakåtstruket med ett hårband. Kvinnans underkropp var täckt av ett veckat bårkläde som hade nålats fast mot kistans insida. På kroppen bar hon en svepning av grövre tyg som slutade vid knäna. Kring halsen och handlederna satt rosetter, och vid armarna påträffades tre dräktnålar vars huvuden bestod av tre öglor tvinnade av metalltråd.

Figur 9. *Komminister Eric Bergwall hade begravts med skinnhandskar på händerna. Foto: Kristina Jonsson.*

Gravskick under efterreformatorisk tid

Efter redovisningen ovan kan det konstateras att vissa gemensamma nämnare fanns i gravskicket i Sura under den berörda tiden (1730- till 1780-tal). Nästan alla hade gravlagts iförda en mer eller mindre komplett uppsättning kläder och accessoarer. En kvinna bar klänning och schal, och två av kvinnorna hade band i håret. En kvinna var iförd svepning och täckt med ett bårkläde. Huvudbeklädnader var vanliga – hättor för kvinnor och barn, yllemössor för män och pojkar. Handskar och yllesockor förekom också. Iakttagelserna stämmer väl överens med vad som har kunnat ses vid andra undersökningar av efterreformatoriska gravar. Textilier och klädedräktsdetaljer i jordbegravningar från 1500-talet och framåt har påträffats vid kyrkogårdsundersökningar i exempelvis Leksand (Gustin 1996), Kristinehamn (Stibéus 1998) och Linköping (Tagesson & Westerlund 2004) i Sverige, i Helsingør i Danmark (Kragh 2003:124) samt vid Heddal prestegård i Norge (Brendalsmo 1989, Nøstberg 1993). Samma har kunnat ses även vid undersökningar av gravkammare från 1600- till 1800-tal. I de senare fallen är de gravlagda oftast högreståndspersoner, vilket förstås avspeglar sig både i kistutformning och klädedräkt. Det Horn-Wittenbergska gravkoret i Badelunda kyrka i Västmanland undersöktes på 1950-talet. Det innehöll 11 kistor från mellan 1640- till 1740-tal tillhörande ett högre socialt skikt än de gravlagda i Sura (fig. 10). I de fall huvudbonader förekom handlade det i samtliga fall, både för kvinnor och män, om hättor och huvor med silver- och guldbrokad. Hälften av de gravlagda hade silkes- eller skinnstrumpor, och två hade fötterna sammanbundna med sidenband. Två av männen hade begravts i skinnbyxor, och en av dessa män hade även skinnhandskar. I samtliga fall var de döda även svepta (Bergman 1957). I gravkorslänga 103 vid Klara kyrka i Stockholm, som användes mellan mitten av 1700-talet och slutet av 1800-talet, påträffades rester av textilier med

Figur 10. *Riksrådet och fältmarskalken Arwed Wittenberg von Deber, död 1657 och begravd i det Horn-Wittenbergska gravkoret. Under svepningen hade han en spetskravatt, skinnbyxor, skinnstrumpor med rester av tyg under, strumpeband med rosetter samt skor. Foto: Ingvar Karsson. Från Västmanlands läns museums arkiv.*

sidentrådar, silkesstrumpor, skor, sidenrosetter, mössor, peruker m.m. (Bergman 2003:30ff). En intressant iakttagelse gjordes vad gäller mössor i gravar i Klara kyrka: tre individer hade fått med sig sådana, men i två av fallen satt de inte på huvudet utan låg hopvikta på kudden intill (Bergman 2003:35).

Genom etnologisk dokumentation vet vi en hel del om seder och bruk i samband med begravning i de skandinaviska länderna under historisk tid (se t.ex. Hagberg 1937; Hodne 1980; Troels-Lund 1984; Bondesson 1987; Kragh 2003). Nedteckningarna gäller dock framför allt 1800-talets sedvänjor, då de i stor utsträckning bygger på muntliga uppgifter och hågkomster. I Louise Hagbergs bok ”När döden gästar” finner man många paralleller (och förklaringar?) till de fenomen som har beskrivits ovan från den Soldanska gravkammaren. Hon skriver bland annat om hur liken gjordes i ordning, och att det till exempel långt fram i modern tid var brukligt att de ifördes strumpor och mössor, så att de ”skulle slippa att frysa eller för att det ej skulle se så naket ut” (Hagberg 1937:181).

Under medeltid förefaller man i huvudsak ha begravt de döda endast lindade i svepning. Detta kan ses både i samtida avbildningar och i det arkeologiska materialet. Skelettens position, i de fall de ligger med axlar, armar och ben tätt sammanpressade, brukar användas som indikator på att kroppen har svepts och lagts direkt i jorden. Kristendomen förespråkade enkelhet – Jesus lindades endast i linnetyg inför begravningen. Även de som begravdes i kista förefaller generellt inte ha varit iförda gångkläder. Marianne Vedeler Nilsen menar att vissa textilfynd från gravar, som linfragment besatta med knappnålar, kan vara rester av specifika gravdräkter (Vedeler Nilsen 1998:79), men utifrån beskrivningen skulle jag vilja tolka dem som rester av svepningar (jfr svepningarna i den Soldanska gravkammaren som var sammanhållna med knappnålar). Textilfynd i gravar visar även att kasserade bruksplagg kan ha använts som svepning (Vedeler Nilsen 1992:24f), vilket försvårar tolkningarna. Det är förstås problematiskt att de medeltida gravarna sällan är så välbevarade att textilier kan ha bevarats, men spännen, hyskor, hakar, knappar och andra klädedräktsdetaljer av metall eller läder borde dock påträffas i större grad än de gör om de döda begravdes påklädda. Fynd av bältessöljor, som är en ganska vanlig fyndkategori, härrör mest troligt från remmar som har suttit runt liksvepningen (Kieffer-Olsen 1990:105). Undantag finns dock. Fynd av dräkter och dräktdetaljer tyder på att begravning i gångkläder förekom, men möjligen endast i vissa tidsperioder och på vissa platser som till exempel på Gotland och på Grönland (Nørlund 1942:99ff; Thunmark-Nylén 1995; Staecker 1997:217ff). Begravning i dräkt kan också ha varit något som endast var förbehållet de högre sociala skikten, vilket textilfynd från gravar under golvet i Uvdal stavkyrka indikerar (Vedeler Nilsen 1998:80). Vid en undersökning 1938 av den medeltida kyrkan S:t Nicolai i Västerås fann man, ganska långt sydost om kyrkobyggnaden i ett lager daterat till 1300-tal, ”en mängd lik, klädda i skinndräkter (eller rockar av skinn)” (Nylén 1945:9). Inom ytan fanns ett flertal spetsade träpålar stående i rader, som tolkats som avgränsningar för massgravar. Erik Nylén menar

Figur 11. *Skelett med läderrester runt benen (tolkat som skinndräkt eller -rock) vid S:t Nicolai kyrka i Västerås. Foto från Västmanlands läns museums arkiv.*

att om de döda hade omkommit i en pestepidemi eller i strid, kan de extrema förhållandena förklara att man inte hade klätt av dem före begravningen (Nylén 1945:11). Skinnfyndet anges dock som fragmentariskt i fyndförteckningen, så tolkningen ”dräkt” får ses som osäker (se fig. 11). Vid Västeråsgrävningen påträffades också kroppar lindade i näver. Kroppar svepta i läder och näver har även påträffats på andra platser i Skandinavien (Harby 1994:75f; Sellevold 1996:21; Stibéus & Ängeby 1997:30f).

Återgången till ”påklädd begravning” efter reformationen har givits pragmatiska förklaringar. Det har till exempel föreslagits att det skulle ha samband med att man började använda nattkläder under 1500-talet. Eftersom de döda sågs på som sovande, lade man dem i nattskjorta även i kistan. Begravningsklädseln blev sedan med tiden alltmer påkostad till den vid 1600-talets början var mer att betrakta som en festdräkt. Bland allmogen, som inte kunde kosta på sig särskilda begravningskläder, använde man istället de dödas bröllopskläder som sparats för ändamålet (Hagberg 1937:181; Troels-Lund 1984:119ff). Mike Parker Pearson har velat sätta den liknande utvecklingen i Storbritannien i samband med förändringar i uppfattningen om kroppens och själens vidare öden efter döden. Under sent 1600-tal florerade *Memento Mori*-traditionen, i vilken gravstenar och kistor pryddes med dödskallar, korslagda ben och timglas för att påminna om kroppens förgänglighet (jfr kistan i fig. 13). Betoningen låg på själens överlägsenhet över kroppen, och att det var livet efter detta som räknades. Under 1700-talet fick dödsuppfattningarna dock ett mer romantisk skimmer, och gravstenarna genomgick vad Parker Pearson kallar en ”prettification”. De nya motiven gick ut på att de döda endast vilade i väntan på himmelsfärden, och döden illustrerades som en solnedgång, en resa över havet eller en himmelsk skörd. Dualismen mellan kropp och själ var inte längre ett huvudtema. I enlighet med de nya romantiska idealen byttes även den enkla likklädseln ut mot mer dekorerade varianter (Parker Pearson 1999:47).

Bertil Nilsson har beskrivit förfarandet vid ett dödsfall under medeltid utifrån det skriftliga källmaterialet (Nilsson 1987). Vid den tiden förefaller det ha varit vanligt att kroppen jordfästes dagen efter dödsfallet. En präst skulle vara närvarande vid

likvakan, och enligt föreskrifterna var en natts vaka kutym. Prästen hade under inga omständigheter skyldighet att vaka längre än tre nätter utan ersättning, och eftersom den döde inte fick ligga hemma utan att det vakades över kroppen så innebar det omedelbar begravning när vakan var över. Kyrkan började efterhand att motarbeta likvakor i hemmet eftersom man menade att hedniska bruk förekom i samband med dem: det sjöngs sånger och lästes ogudaktiga ramsor, och det var inte ovanligt att det festades till ganska rejält. Man arbetade för att förlägga dem till kyrkobyggnaden, och i de yngre landskapslagarna står det ej längre att läsa att prästerna skulle hålla vaka i hemmet. Försöken misslyckades dock, vilket var en källa till bekymmer för reformationens teologer. I Sverige infördes slutligen ett förbud mot likvakor i hemmet i 1686 års kyrkolag, men den fick dock begränsad effekt (Nilsson 1987:136f).

Efter reformationen förlängdes tiden mellan dödsfallet och begravningen, sannolikt som en följd av att man ej längre hade prästen närvarande under vakan. I samband med detta infördes även bruket att låta de döda ligga i öppen kista i hemmet (Troels-Lund 1984:139ff). Bruket med öppen kista var troligen en bidragande orsak till att man klädde upp liken (Reeve & Adams 1993:95). Ända in i 1800-tal var det vanligt i Sverige att de döda låg synliga i kistan dagarna före begravningen, trots det kyrkliga förbudet. Vid denna tid hade likklädseln övergått till att bestå av svepningar och skjortor avsedda för ändamålet (jfr ovan samt Hagberg 1937:176ff). Uppfattningar som rörde sig i det religiösas sfär förekom dock även när det gällde de dödas klädsel - när man stod inför mottagandet i himmelriket skulle man vara anständigt klädd! (Hagberg 1937:179; Troels-Lund 1984:119). Samtidigt som man var medveten om att det endast var själen som gick vidare (Hodne 1980:50ff; Troels-Lund 1984:113f), såg man uppenbarligen på livet efter döden som en till viss mån fysisk tillvaro.

Kistfyllning av kutterspån, hö, halm eller ris fanns i samtliga gravar i den Soldanska gravkammaren. Ris och hö hade även använts som stoppning för kuddar under huvudet. Hagberg menar att det var brukligt att man lade en bädd av spån och hö i kistorna så att kroppen inte skulle ligga direkt på kistbottnen (Hagberg 1937:172ff; se även Kragh 2003:38). Andra material har också förekommit: vid undersökningen i Klara kyrka fann man kistor med bäddar av ljung och tallbarr, och sidorna på kistan kunde även vara utfyllda med granris eller vadd (Bergman 2003:30). I S:t Petri kapell fanns granris, lingonris, mossa, barr, gräs och halm i kistorna (Gustin 1996:20). I det Horn-Wittenbergska gravkoret låg samtliga på en bädd av humle (Bergman 1957). Humle, och även linfrö, har sedan 1500-talet lagts i gravkistor för att hindra de döda från att gå igen. De kunde nämligen inte komma ur kistan innan de hade räknat hur många blad eller korn det var som låg där… (Troels-Lund 1984:139). Även användandet av granris som dekoration i samband med begravningar, har enligt folktron sitt ursprung i rädsla för gengångare (Hagberg 1937:285ff). På kyrkogården i Kristinehamn hade en av de begravda lagts på en bädd av sjögräs (Stibéus 1998:30). Det sistnämnda exemplet är intressant om man ser till nedteckningar om gravseder vid 1800-talets slut i Danmark: där var det då vanligt förekommande

att drunkningsoffer begravdes övertäckta med tång. Bruket var en reminiscens från den tid då ilandflutna lik inte fick ligga i vigd jord, utan begravdes övertäckta med tång i strandkanten i syfte att förhindra att de gick igen (Kragh 2003:136f). I senare tid har särskilda begravningsplatser för drunknade personer funnits längs kusterna i de skandinaviska länderna. En av anledningarna till att de inte fick begravas på de ”vanliga” kyrkogårdarna i vigd jord var att man inte kunde vara säkra på personens religionstillhörighet (Nøstberg 1993:73ff).

I den Soldanska gravkammaren påträffades inga föremålsfynd i gravarna, utöver sådant som kan sättas i samband med klädedräkten. Andra undersökningar har dock visat att även gravgåvor förekom i efterreformatorisk tid. Man lade ner personliga ägodelar, mat och föremål som skulle kunna komma till användning längre fram. Om en kvinna dog i barnsäng, fick hon med sig kläder, blöjor och sybehör för att kunna sköta barnet efter förlossningen (Hagberg 1937:207ff, 508f). En annan föremålskategori är de så kallade ”Karonspenningarna”, mynt som har lagts på eller intill kroppen i kistan. Namnet syftar till den antika seden att skicka med pengar till färjkarlen Karon som tog de döda över floden Styx. Bruket kom sannolikt till Skandinavien med vikingarna från Konstantinopel. I modern tid anpassades förklaringen till att mynten skulle fungera som betalning till Sankte Per, men de lades även ned i kistan i syfte att hindra den döde från att gå igen (Troels-Lund 1984:127f; Grinder-Hansen 1988:119, Kragh 2003:41f). Under 1800-talet (och möjligen tidigare) var det vanligt att mynt lades på den dödes ögon för att hålla igen ögonlocken (Hodne 1980:61). Att man använde just mynt har med största sannolikhet sitt ursprung i de ovan redovisade förklaringsmodellerna, och det var inte bara en praktisk utan en laddad handling då mynten ansågs skydda både de döda och de levande från onda makter (Amundsen 1990:20). Rädsla för gengångare har, som vi har sett ovan, satts i samband med ett antal företeelser som kan ses i begravningssammanhang. Föremål av stål eller järn, som knivar och saxar, lades i kistan både för att skydda den döde mot onda makter och för att hålla kvar kroppen i kistan (Hagberg 1937:124f, 206). Ett annat vanligt trick var att binda samman fötterna på kroppen i kistan (Hagberg 1937:204f – jfr det Horn-Wittenbergska gravkoret ovan!).

Undersökningen av ett 30-tal gravar vid Heddal prestegård i Norge innebar bryderier för arkeologerna. Gravarna tolkades inledningsvis som tidigmedeltida, bland annat på grund av förekomsten av gravgåvor som t.ex. läderpungar innehållande metallföremål samt gravkäppar (Brendalsmo 1989:16ff). Gravarna visade sig dock vara från 1800-tal (Nøstberg 1993:30ff). Käppar i gravar, framför allt av hassel, är en företeelse som är känd från förhistorisk tid och framåt. Traditionellt har de menats ingå i ett tidigmedeltida gravskick, och de vanligaste tolkningsförslagen har varit att de symboliserar uppståndelsen alternativt pilgrimskäppar (Mårtensson 1976:109ff; Bateman 1997:119; Daniell 1997:167f). En biblisk koppling har gjorts i samband med en nyligen genomförd studie av brittiska gravar, där man refererar till de välkända raderna i Psaltarens psalm 23: ”Om jag ock vandrar i dödsskuggans dal,

fruktar jag intet ont, ty du är med mig; din käpp och stav, de trösta mig" (Gilchrist & Sloane 2005:174, text på svenska från http://runeberg.org/bibeln/19_23.html). Från sentida etnologiska skildringar finns uppgifter om att man har använt käppar och pinnar i samband med gravgrävning, vilka sedan kastades ned i graven efter att kistan hade sänkts ned (Hagberg 1937:259). Någon förklaring till varför de skulle med i graven ges dock inte i de källorna, men det har i andra sammanhang föreslagits att även denna föremålskategori kan ha lagts ned som skydd för eller mot den döde (Brendalsmo 1989:36; Nøstberg 1993:124 och där anförd litteratur).

Synen på gengångare har varierat genom tiderna. Skildringar i de norröna källorna av spöken under förkristen tid beskriver dem som personer som går igen av fri vilja, framför allt i syfte att ställa till oreda för de levande. Under kristen tid sågs det snarare som ett straff att tvingas gå igen, och de olycksaliga levererade ofta moraliska budskap till eftervärlden (Nedkvitne 1997:27ff; Schmitt 1998:171). Efter reformationen har kyrkans män velat framställa spökhistorierna från äldre tider som ett utslag av den katolska kyrkans önskan att förstärka tron på skärseldens våndor (reformatorerna förnekade skärseldens existens). Den nya förklaringen till syner av denna typ var att de var djävulens verk – eller bara fantasifoster, som i huvudsak drabbade de skuldtyngda, de sjuka, de melankoliska, de fega samt gamla, barn, kvinnor (fr.a. under menstruation) och galningar. "Vanligt folk" fortsatte dock att tro på gengångare och osaliga andar, och en populär tolkning var att de döda gick igen för att de hade dött en våldsam död eller för att de inte hade fått en fullgod begravning (Marshall 2002:16f, 235ff; jfr Gilchrist & Sloane 2005:71f, 153f). Även i senare modern tid fanns dessa aspekter med – självmördare och andra missdådare straffades med att irra i evig osalighet, men även förhållandevis oskyldiga kunde drabbas om de inte blivit gravlagda i vigd jord eller om de efterlevande inte vidtog försiktighetsåtgärder i samband med hanteringen av liket (se ovan, samt Hodne 1980:62ff).

Religion eller folktro? - diskussion

Från de relativt "enkla" begravningarna som kännetecknar större delen av medeltiden, där den döde endast lades i svepning direkt i jorden, förefaller man efter reformationen att ha återgått till ett inre gravskick som snarare har paralleller till tidigmedeltida eller till och med förkristna uppfattningar kring död och begravning (jfr Thunmark-Nylén 1995; Kaliff 1997:72ff; Staecker 1997:217ff). De döda begravs återigen påklädda, och ibland även med vad som närmast måste kategoriseras som gravgåvor som var tänkta komma till användning på andra sidan. Varför lägger man annars med en hopvikt mössa i kistan (se Klara kyrka ovan)?

Om man bortser från klädedräkt och kistfyllning, så var det i den Soldanska gravkammaren endast barngravarna som innehöll övrig "utrustning". Fjädrarna i en av barnkistorna är intressanta: påfågeln är en känd företeelse inom kristet symbolspråk, och den förekommer redan i de tidigkristna katakomberna i Rom som paradissymbol. Påfågeln stod för odödlighet och uppståndelse, då man trodde att dess

kött inte kunde ruttna (Dahlby 1963:308). Jag har inte kunnat finna uppgifter om att fynd av påfågelsfjädrar har gjorts i gravar tidigare, och möjligheten finns förstås att de i detta fall endast har använts för att de var vackra. Men man kan inte bortse från att den kristna symboliken också kan ha spelat in. Spädbarnskistan som var dekorerad med en silverkrona tillhörde sannolikt en flicka som hade klätts som ”likbrud”. Från 1600-talet och framåt finns uppgifter om att unga ogifta flickor och även barn som dött kläddes på detta vis inför begravningen, vilket skulle symbolisera att de var Kristi brud (Hagberg 1937:194ff).

Liknande gravfynd som flickan i Sura har påträffats vid undersökningar i Kristinehamn, Stockholm, Helsingør, Linköping (Stibéus 1998:43, 58; Bergman 2003:38; Kragh 2003:124; Tagesson & Westerlund 2004:24f), och möjligen även i Leksand (Gustin 1996:19). Gravskicket finns omtalat även från England, Holland och Österrike (Hagberg 1937:199 och där anförda referenser). Liksom bruket att lägga mynt i gravar, har seden att klä upp eller utrusta flickor med brudutstyr inför ett symboliskt bröllop rötter ned i antiken (Martin-Kilcher 2000:67ff; Kragh 2003:120ff).

Extra omsorg verkar ha lagts vid barnbegravningarna i Sura. Bottnade detta ”endast” i sorg, kärlek och omtanke, eller även i religiösa föreställningar och/eller vidskepelse? När ett barn dör är det inte en naturlig död, döden kommer i förtid. Clare Gittings menar att denna typ av onaturliga dödsfall sågs som ett hot mot samhället, och de krävde därmed ritualer som återställde balansen – till exempel så representerade det symboliska bröllopet livgivande (en akt som legitimerar fortplantning), som en motvikt till döden (Gittings 1984:69). En annan aspekt att ha i åtanke är att den brudklädda flickan i Sura knappast kan ha blivit döpt i kyrkan, då hon dog före, under eller direkt efter förlossningen. Sedan medeltid och långt fram i modern tid har det funnits föreställningar om de odöpta barnens eventuella svårigheter att finna ro och komma till himmelriket. Fram till 1571 var de i Sverige ej berättigade till begravning i vigd jord (Bondesson 1987: 101), i Danmark fram till 1586 (Troels-Lund 1984:262f). I Danmark dröjde det till 1788 innan man hade rätt till att ha en präst närvarande vid begravning av ett odöpt barn (Kragh 2003:139). Oron för dessa barns välbefinnande på andra sidan, samt för att de skulle komma tillbaka och spöka för de efterlevande, har bland annat tagit sig uttryck i ”lönnbegravningar” i kyrkor och på kyrkogårdar (Bø 1960:103ff; Pentikäinen 1969:92ff; O’Connor 1991:33ff).

Barndomens historia och barnens status är omtvistade kapitel i historieskrivningen. Den franske idé- och mentalitetshistorikern Philippe Ariès är ofta citerad (och hårt kritiserad) i sammanhanget, för att ha lanserat uppfattningen att man under medeltiden och fram till 1800-talet inte skulle ha älskat sina barn (för kritik se t.ex. Myrdal & Bäärnhielm 1994; Burke 2001 och där anförd litteratur). Han menar att man på grund av den höga spädbarnsdödligheten inte kunde tillåta sig att fästa sig för mycket vid spädbarnen. Till Ariès försvar bör dock nämnas att han också skriver att detta inte skall förväxlas med avsaknad av känslor för barnen, eller att man negligerade och föraktade dem (Ariès 1996:31ff, 125). Gravarkeologin visar, som jag menar att vi

även har sett ovan, att man självklart alltid har älskat sina barn och att man har sörjt dem när de har dött. Även under medeltid begravdes de med stor omsorg, ofta på de bästa platserna på kyrkogården eller i kyrkobyggnaden (se t.ex. Karlsson 1988:35; Shahar 1989:50; Iregren 1992:69f, 2000:62; Nilsson & Williams 1996:23). Anne Laurence har skrivit om sorghantering i 1600-talets Storbritannien, och menar att det som vi uppfattar som en krass syn på närståendes död snarare är ett uttryck för att dåtidens människor var bättre förberedda på att döden kunde komma när som helst än vad vi är idag. Döden var ständigt närvarande i alla åldersgrupper, och man hade lärt sig att frammana den resignation som är nödvändig för att kunna acceptera ett dödsfall och gå vidare (Laurence 1989:74ff; jfr Hodne 1980:133f; Gittings 1984:80f; Kragh 2003:34).

När det gäller de ovan redovisade detaljerna i det efterreformatoriska gravskicket (kläder, mynt, käppar och andra föremål) är det svårt att göra skillnad på religion, folktro och handlingar som endast syftade till att göra döden mindre obehaglig och påträngande både för de levande och de döda. Frågan är om det överhuvudtaget är fruktbart att försöka göra en sådan distinktion – även om kyrkan inte godtog tankegångar som uppfattades som vidskepelse, så var de en del av den dåtida människans religiösa värld. De döda reste till himlen, men ibland behövde de hjälp på vägen, och ibland fastnade de ändå på jorden som gengångare. Man brukar i dessa sammanhang, när kristna trosuppfattningar blandas upp med världsliga föreställningar, tala om en så kallad folklig religiositet (se Harby 1994; Ginzburg 1991:57; Näsström 1996:33343f; Gurevich 1997:209; Paulsson-Holmberg 1997:165f). Inte sällan är de folkliga inslagen reminiscenser från förkristen eller katolsk tro. ”Old habits die hard” – i Storbritannien har man till exempel funnit helgonbilder och andra katolska kultföremål gömda i väggar och skrymslen i protestantiska kyrkor (Aston 2003:21). I Offerdal i Jämtland var prosten kallad till tinget år 1621 för att vittna om det avguderi som bedrevs i ”ulaglige capeller” i trakten, i vilka sockenborna offrade till bilder som hade kastats ut ur sockenkyrkan i samband med reformationen (Jämtlands domböcker och landstingsprotokoll I:18f). Axel Bolvig vill till och med hävda, mot bakgrund av motivvalen i de medeltida kalkmålningarna i Danmark, att danskarna aldrig ens tog till sig den katolska kristendomen fullt ut – folkreligionen har alltid tagit sina egna vägar, och den fortsatte att göra det även efter det som han kallar ”the second Maastricht” (reformationen) (Bolvig 1994:53ff, 2003:84ff).

Varför då denna återgång till ett gravskick med i det närmaste förkristna inslag? Skapade reformationen i sig ett underlag för att gamla sedvänjor återuppväcktes? Historikern Troels Frederik Troels-Lund beskrev det hela i början av 1900-talet på detta måleriska vis:

> *”Och innan man visste ordet av, hade en brytning ägt rum med en femhundraårig utveckling. Landets tongivande klasser hade skapat sig en ny sorts fest, begravning, varvid den dödes minne och det ”saliga liket” firades*

> *under de besynnerligaste former, medan en glad skara släppte gäcken lös. Det var varken nordisk hedendom eller katolska minnen, nya lutherska bruk eller nymodig renässanshedendom allena, utan allt detta förenat i den löjligaste blandning, där ingen, allra minst dåtiden själv, var på det klara med, var det ena slutade och det andra tog vid." (Troels-Lund 1984:78f).*

Nu får vi väl ta Troels-Lund uttalande med en nypa salt – festligheter verkar ju till exempel ha förekommit redan under medeltidens likvakor. Hans kommentar om att gravsederna uppvisar inslag från månghundraåriga och skilda traditioner är dock tankeväckande. Det förefaller mig dock osannolikt att det skulle finnas ett "glapp" på 500 år under vilket vissa dödsuppfattningar helt försvann för att sedan komma tillbaka. Synen på själens (eller kroppens) fortlevnad hinsides, och eventuella irrfärder på jorden, har funnits genom hela medeltiden även om den inte alltid är så lätt att spåra i gravmaterialet. De ovan nämnda föremålskategorierna som har satts i samband med gengångeri (mynt, käppar etc.) påträffas också i medeltida och även förhistoriska gravar. Andra specifika gravskick, som t.ex. stenläggningar kring gravar och kroppar lagda på mage eller åt fel håll, kan också ha samband med liknande tankegångar (Jonsson, manus). Vad som dock förefaller vara en ny(gammal) företeelse i efterreformatorisk tid, även om undantag finns, är att man återigen begravde de döda iförda kläder. Detta kan i sin tur hänga samman med att likvakorna fick ett starkt uppsving.

Figur 12. *Något varmt på fötterna för att hålla kölden borta… Yllesockor från grav 6 i den Soldanska gravkammaren. Foto: Kristina Jonsson.*

Det gick inte, på grund av bevaringsförhållandena, att avgöra om samtliga av de som låg i 1700-talsgravkammaren i Sura hade begravts fullt påklädda. Endast i ett fall kunde det konstateras säkert: kvinnan i grav 7 var begravd i klänning och schal. Kvinnan i grav 9 kan ha varit iförd "gravkläder", och vad gäller de övriga kunde endast huvud- och fotbeklädnader identifieras (fig. 12). Vid undersökningen av 1800-talsgravarna i Heddal påträffades endast mössor, sockor och strumpor (Hovin Stub 1989:128), och Ingrid Nøstberg har påpekat att det därmed är fel att säga att de döda begravdes i gångkläder (Nøstberg 1993:119f). Som vi har sett ovan

var det också mössor, strumpor och skor som fanns bevarade i 1700- och 1800-talsgravarna i Klara kyrka. I det Horn-Wittenbergska gravkoret, med gravar från 1600-tal, var dock vissa av de döda klädda i gångkläder under svepningen. Vid Linköpings domkyrka kunde man genom fyndmaterialet (hyskor, knappar etc.) se att begravning i gångkläder blev vanligt under slutet av 1600-talet och början av 1700-talet, och att det troligen fortsatte fram till kring sekelskiftet 1800 (Tagesson 2003:9f; Tagesson & Westerlund 2004:23f). Med utgångspunkt i det arkeologiska materialet förefaller det sena 1700-talet sålunda ha varit en brytningstid, då man övergick från begravning i gångkläder till att använda särskilda gravkläder i form av likskjorta och/eller svepning samt bårkläde. Regionala skillnader kan förstås ha förekommit, som alltid. Från Värmland och Dalarna finns nedteckningar om att man under 1800-talet begravde de döda i ”deras vanliga dräkt”, men det beskrivs då som en kvarlevande rest av en äldre sedvänja (Hagberg 1937:183).

Enligt den protestantiska tron hade det inte någon betydelse för frälsningen att begravas i vigd jord, ej heller kunde de efterlevandes böner hjälpa de döda. Ritualerna i samband med begravningsakten minimerades, då de gamla katolska ceremonierna i mångt och mycket sågs på som papistisk vidskepelse, och kyrkan blev i det stora hela mindre delaktig i samband med dödsfall och begravning (Lindahl 1969:62ff; Gittings 1984:22; Houlbrooke 1989:34ff; Nøstberg 1993:43ff och där anförda källor). Men trots att kyrkan nu såg på döden och uppståndelsen som en helt och hållet individuell angelägenhet mellan Gud och den döde, som ej kunde påverkas av utomstående, fanns det kvar ett behov hos de efterlevande att värna om de döda. Från 1500-talets andra hälft och framåt finns bevarade skrifter i vilka biskopar och andra teologiskt lärda ger sin bild av vad man kunde/borde göra nu när förböner inte längre var ett alternativ: det man uppmanades till var att ge de sina en hederlig begravning (utan en massa vidskepelse) samt att verka för deras goda eftermäle (Marshall 2002:266f). Efter reformationen kan man se ett uppsving vad gäller uppförande av gravmonument som markerade gravarnas läge, och det blev även vanligare med begravning i kista (Gittings 1984:86, 102ff; Houlbrooke 1989:38f; Tagesson & Westerlund 2004:30; jfr dock Harding 2003:393ff om hur det yttre gravskicket efter reformationen kanske framför allt speglade sociala manifestationer). Kanske kan man även se på återgången till att begrava de döda påklädda som ett utslag av samma önskan att skydda kropparna i jorden. I avsaknad av betryggande ritualer ovan jord i samband med gravläggningen, flyttade ritualerna och värnandet om de döda med ned i graven eller in i gravkammaren. Oron för de dödas vidare öden förstärktes när man själv inte längre kunde påverka med böner och mässor. Katolsk-kristna uppfattningar om att de som inte gravlagts i vigd jord var fördömda, färgade av förkristna föreställningar om ondsinta gengångare, fick nytt bränsle genom den protestantiska rörelsens misstro gällande den vigda jordens skyddande kraft. Den folkliga ”protesten” mot de nya direktiven skapade eller förstärkte en befintlig flora av vidskepliga föreställningar kring både jorden som omslöt de döda samt de döda själva. Det finns till exempel gott om i våra ögon makabra beskrivningar från 1800-talet, där det omtalas hur föremål

Figur 13. *Major Carl Horns kista i det Horn-Wittenbergska gravkoret. Foto: Stig Johansson. Från Västmanlands läns museums arkiv.*

som varit i kontakt med de döda, likdelar från kyrkogårdar och blod från nyligen avrättade eftertraktades för trolldoms- eller läkemedelsbruk (Hagberg 1937:202, Hodne 1980:58ff, 116f; Gittings 1984:68; Bondesson 1987:35ff, 105f; Amundsen 1990:48f).

Avslutning: arkeologi och etnologi

I genomgången ovan har jag hänvisat till ett stort antal etnologiska paralleller, vilka framför allt beskriver 1800-talets gravskick och vad folk vid den tiden har kunnat berätta om ”hur det var förr”. Att använda denna typ av analogier för att förklara företeelser från andra tider och platser är förstås en känslig fråga, då man måste vara medveten om att innebörden med en handling kan ha varierat i tid och rum. Jag menar dock att mötet mellan arkeologi och etnologi delvis kan överbrygga dessa problem. Etnologiska skildringar är ofta, vilket ligger i deras natur, vaga i tidsbestämningen:

”min mormor berättade att man förr i världen…”. Arkeologiska fynd kan hjälpa till med att bekräfta eller dementera och samtidigt tidfästa de företeelser som de etnologiska nedteckningarna beskriver. Etnologiska källor kan i sin tur ge förklaringar på vad som för en arkeolog kan verka helt förbryllande. Vid undersökningen av ett stort antal 1700- och 1800-talsgravar i en gravkammare i Christ Church i Spitalfields (London), hittade man i en av kistorna en liten träbehållare innehållande två tänder. Tänderna tillhörde *inte* personen som låg i kistan, och arkeologerna stod frågande (Reeve & Adams 1993:91). En möjlig förklaring skulle kunna vara att någon lagt ned dem i graven i syftet att bli av med egna tandproblem. Från 1800-talet är detta bruk känt, då man trodde att den döde då skulle ta med sig det onda ned i graven (Bondesson 1987:56; Hodne 1980:68f, 116f).

Försiktighet krävs dock om man vill föra tolkningarna långt bak i tiden. De föremål som under 1800-talet användes som skydd mot onda makter, kan ha lagts ned i annat syfte under medeltid. Mynten som enligt antikens föreställningsvärld skulle ges till färjemannen fungerade fortfarande i vissa fall som respengar under 1800-tal, men då till Sankte Per. I andra tillfällen lades de ned i helt andra syften. Fynd av käppar i gravar har gjorts i allt från förhistoriska kontexter till 1700-talsgravar, och det är mycket osannolikt att varje pinne eller käpp som hittas i en grav har lagts ner av samma anledning.

Avslutningsvis vill jag hävda – trots att syftet med denna artikel inte var att diskutera meningen med historisk arkeologi – att vissa resultat endast kan nås med arkeologiska och osteologiska metoder. Etnologin kan bara bidra med säkra data ned till 1800-tal, och det är inte säkert att de ger hela bilden av dåtidens seder och bruk – vissa saker vill man ju inte prata om… (jfr Rathje & Schiffer 1980:34). Ännu har vi inte en total översikt över när, var och hur gravskicket förändrades från medeltiden fram till idag, och det finns även lakuner i kunskapen om hur ”vanligt folk” hade det medan de fortfarande levde. Fler arkeologiska insatser behövs, och även osteologiska undersökningar av efterreformatoriskt benmaterial är högst önskvärda, då de kan komplettera de skriftliga uppgifter som finns om hälsotillstånd, sjukdomar och medicinhistoria (Reeve & Cox 1999:165; Arcini 2003:12). Ur en metodologisk synvinkel har de redan visat sig ovärderliga: vid undersökningen i Spitalfields fick osteologerna med hjälp av namnskyltarna på kistorna tillgång till exakta data om de gravlagda, mot vilka de sedan kunde testa (och förbättra) sina bedömningsmetoder (Molleson & Cox 1993:214). De döda har fortfarande mycket att lära oss levande…

Tryckta och otryckta källor

Amundsen, A. B. 1990. *…alle like, både fattige og rike? Død og begravelse i Østfoldtradisjonen*. Borgarsyssel museum. Sarpsborg.

Andrén, A. 1997. *Mellan ting och text: en introduktion till de historiska arkeologierna*. Brutus Östlings bokförlag Symposion. Stockholm.

Arcini, C. 2003. *Åderförkalkning och portvinstår. Välfärdssjukdomar i medeltidens Åhus*. Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar, skrifter 48. Lund.

Ariès, P. 1996 (1962). *Centuries of Childhood*. Pimlico. London.

Aston, M. 2003. Public worship and iconoclasm. I Gaimster, D. & Gilchrist, R. (red) *The Archaeology of Reformation 1480-1580*. Papers given at the Archaeology of Reformation Conference, February 2001, hosted jointly by Society for Medieval Archaeology, Society for Post-Medieval Archaeology: 9-28. Leeds.

Bateman, N. C. W. 1997. The early 11th to mid 12th-century graveyard at Guildhall, City of London. I De Boe, G. & Verhaeghe, F. (red.) *Death and Burial in Medieval Europe.* Papers of the Medieval Europe Brugge 1997 Conference. Volume 2: 115-120. Zellik.

Bergman, A. 2003. *Klara kyrka. Gravkorslänga 103. Stockholms stad, Norrmalm, RAÄ 103. Arkeologisk undersökning 2001*. Stockholms stadsmuseum, Kulturmiljöavdelningen Arkeologisk rapport 2003:9. Stockholm.

Bergman, E. 1957. *Det Horn-Wittenbergska gravkoret i Badelunda kyrka*. Rapport i Västmanlands läns museums arkiv i Västerås. Badelunda socken, Badelunda II.

Bolvig, A. 1994. *Bondens billeder: om kirker og kunst i dansk senmiddelalder*. København.

Bolvig, A. 2003. Reformation of what? Whose and which reformation in exposed in Danish wall-paintings? I Gaimster, D. & Gilchrist, R. (red) *The Archaeology of Reformation 1480-1580*. Papers given at the Archaeology of Reformation Conference, February 2001, hosted jointly by Society for Medieval Archaeology, Society for Post-Medieval Archaeology: 84-93. Leeds.

Bondesson, L. 1987. *Seder och bruk vid livets slut*. Göteborg.

Brendalsmo, A. J. 1989. Det arkeologiske materialet. I Brendalsmo et. al. *Arkeologiske undersøkelser på Heddal prestegård, Notodden kommune, Telemark fylke*, 1988: 1-42. Varia 20, Universitetets Oldsakssamling. Oslo.

Burke, P. 2001. *Eyewitnessing. The uses of images as historical evidence*. Reaktion Books. London.

Bø, O. 1960. Øskjer i kyrkjemuren. *Norveg* 7. Tidsskrift for folkelivsgransking: 99-152.

Dahlby, F. 1963. *De heliga tecknens hemlighet. Om symboler och attribut*. Diakonstyrelsens bokförl. Stockholm.

Daniell, C. 1997. *Death and Burial in Medieval England 1066-1550*. Routledge. London.

Gilchrist, R. & Sloane, B. 2005. *Requiem. The medieval monastic cemetery in Britain*. London.

Ginzburg, C. 1991. *Benandanti. "De goda häxmästarna"*. Stockholm/Stehag.

Gittings, C. 1984. *Death, burial and the individual in early modern England*. Guildford & King's Lynn.

Grinder-Hansen, K. 1988. Penge til færgemanden? Mønter i dødekulten. *Nationalmuseets Arbejdsmark* 1988: 115-126. København.

Gurevich, A. 1997. *Den svårfångade individen: självsyn hos fornnordiska hjältar och medeltidens lärde i Europa*. Stockholm.

Gustin, I. 1996. *Gravar från tidig modern tid under St Petri kapell. Arkeologisk undersökning. Dalarna, Leksand, St Petri kapell*. Riksantikvarieämbetet, Arkeologiska undersökningar, UV Stockholm, Rapport 1996:104. Stockholm.

Hagberg, L. 1937. *När döden gästar. Svenska folkseder och svensk folktro i samband med död och begravning*. Wahlström & Widstrand. Stockholm.

Harby, S. 1994. *Variasjon og folkelig religiøsitet i tidligmiddelaldersk gravskikk*. Avhandling til magistergraden i nordisk arkeologi våren 1994. IAKN, Avdeling for nordisk arkeologi, Universitetet i Oslo.

Harding, V. 2003. Choices and changes: death, burial and the English reformation. I Gaimster, D. & Gilchrist, R. (red) *The Archaeology of Reformation 1480-1580*. Papers given at the Archaeology of Reformation Conference, February 2001, hosted jointly by Society for Medieval Archaeology, Society for Post-Medieval Archaeology: 386-398. Leeds.

Hodne, B. 1980. *Å leve med døden. Folkelige forestillinger om døden og de døde.* Aschehoug. Oslo.

Houlbrooke, R. 1989. Death, church, and family in England between the late fifteenth and the early eighteenth centuries. I Houlbrooke, R. (red.) *Death, ritual and bereavement*: 25-42. Routledge. London.

Hovin Stub, K. 1989. Tekstilmaterialet fra Heddal prestegård. I Brendalsmo et. al. *Arkeologiske undersøkelser på Heddal prestegård, Notodden kommune, Telemark fylke*, 1988: 122-159. Varia 20, Universitetets Oldsakssamling. Oslo.

Iregren, E. 1992. Kvinnor och barn under medeltid - ett antropologiskt perspektiv på några skelettmaterial. I *Kvinnospår i medeltiden*. Kvinnovetenskapliga studier 1: 55-92. Lund.

Iregren, E. 2000. Varför och hur ska vi arbeta med medeltida barn? I Dybdal, A. (red.) *Osteologisk materiale som historisk kilde*. Senter for middelalderstudier. Skrifter nr 11: 47-66. Trondheim.

Iregren, E. & Redin, L. (red.) 1995. *I Adams barn… En diskussion om etiska aspekter på museiförvaring och återbegravning av medeltida skelettmaterial*. University of Lund. Institute of Archaeology, Report series no. 55. Lund.

Jonsson, K. 2003a. ”Döden gör mig intet häpen…” Om undersökningar av gravar från historisk tid och exemplet den Soldanska gravkammaren. *META* 4/2003: 15-24.

Jonsson, K. 2003b (red.). *En tusenårig historia. Kyrkor och gravar vid Sura gamla kyrka*. Sura församling. Örebro.

Jonsson, K. Tills döden skiljer oss åt... Sociala markörer i medeltida gravmaterial i Skandinavien: Västerhus, Löddeköpinge och Peterskirken i Tønsberg. Manus i tryck.

Jonsson, K. & Nordström, A. 2003. *En tidigkristen gravplats och en medeltida kyrklämning. Gravar och kyrkor i Sura 900-1800. Arkeologisk för- och slutundersökning. RAÄ 140:1-3, Sura gamla kyrka, Sura socken, Västmanland*. Västmanlands läns museum, Kulturmiljöavdelningen rapport A, 2003:A16.

Jämtlands domböcker och landstingsprotokoll I. Jämtlands domböcker 1621-1628. (1933). Skrifter utgivna av Jämtlands läns Fornskriftssällskap, 3. Lund.

Kaliff, A. 1997. *Grav och kultplats. Eskatologiska föreställningar under yngre bronsålder och äldre järnålder i Östergötland*. Aun 24. Uppsala.

Karlsson, I. 1988. *Barnets ställning i Norden under medeltiden - en analys med utgångspunkt från arkeologiskt och osteologiskt material*. Uppsats i medeltidsarkeologi Ak 200 vid Lunds universitet.

Kieffer-Olsen, J. 1990. Middelalderens gravskik i Danmark - en arkæologisk forskningsstatus. I *Hikuin* 17: 85-112. Højbjerg.

Kragh, B. 2003. *Til jord skal du blive… Dødens og begravelsens kulturhistorie i Danmark 1780-1990*. Skrifter fra museumsrådet før Sønderjyllands amt, 9. Aabenraa.

Laurence, A. 1989. Godly grief: individual responses to death in seventeenth-century Britain. I Houlbrooke, R. (red.) *Death, ritual and bereavement*: 62-76. Routledge. London.

Lindahl, G. 1969. *Grav och rum. Svenskt gravskick från medeltiden till 1800-talets slut*. Kungl. vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar. Antikvariska serien 21. Lund.

Marshall, P. 2002. *Beliefs and the Dead in Reformation England*. Oxford University Press. Oxford.

Martin-Kilcher, S. 2000. Mors immatura in the Roman World - a Mirror of Society and Tradition. I Pearce, J., Millett., M & Struck, M. (red.) *Burial, Society and Context in the Roman World*: 63-77. Oxbow Books. Oxford.

META (Medeltidsarkeologisk tidskrift) 2003:4.

Molleson, T. & Cox, M. (and Waldron, A. H. & Whittaker, D. K.). 1993. *The Spitalfields Project. Volume 2: the anthropology. The middling sort*. CBA Research Report 86. Council for British Archaeology 1993. Halifax.

Myrdahl, J. & Bäärnhielm, G. 1994. *Kvinnor, barn & fester i medeltida mirakelberättelser*. Skrifter från Skaraborgs länsmuseum nr 19. Skara.

Mårtensson, A. W. 1976. *Uppgrävt förflutet för PKbanken i Lund. En investering i arkeologi.* Archaeologica Lundensia Investigationes de Antiqvitatibus Urbis Lundae VII. Lund.

Nedkvitne, A. 1997. *Møte med døden i norrøn middelalder. En mentalitetshistorisk studie*. Cappelen. Oslo.

Nilsson, B. 1987. Död och begravning. Begravningsskicket i Norden. I Ferm, O. & Tegnér, G. (red.) *Tanke och tro. Aspekter på medeltidens tankevärld och fromhetsliv*. Studier till det medeltida Sverige 3: 133-150. Riksantikvarieämbetet. Stockholm.

Nilsson, B. & Williams, H. 1996. Från Tor till kristen tro på ett halvt årtusende. *Forskning och framsteg* 1/1996: 21-27.

Nylén, E 1945. Redogörelse. *Undersökningar av de fynd efter kyrkan St. Nicolai i Västerås, som kommo i dagen vid grundgrävningarna å tomt Stora-gatan 44 b sommaren 1938, samt av fynd ej direkt sammanhörande med kyrkan, gjorda vid dessa grävningar och vid ledningsgrävningar i Stora-gatan utanför nämnda tomt*. Arkivrapport i Västmanlands läns museums arkiv.

Næss, J-R & Sellevold, B. 1990. Graver fra historisk tid: vitenskapelig kilde og forvaltningsproblem: med spesiell vekt på 'kristne graver' fra middelalderen. *Collegium Medievale*. Tverrfaglig tidsskrift for middelalderforskning, vol. 3, supplement (1990).
Näsström, B-M. 1996. Från Fröja till Maria. Det förkristna arvet speglat i en folklig föreställningsvärld. I Nilsson, B. (red.) *Kristnandet i Sverige: gamla källor och nya perspektiv*. Projektet Sveriges kristnande, publikationer 5: 335-348. Uppsala.
Nørlund, P. 1942. *De gamle nordbobygder ved verdens ende. Skildringer fra Grønlands middelalder*. Udvalget for folkeoplysnings fremme. København.
Nøstberg, I. 1993. *Kirkegårder og holdninger til de døde. En studie med utgangspunkt i den arkeologisk undersøkte kirkegården i Heddal, Telemark*. Hovedoppgave i historie, våren 1993, Universitetet i Oslo.
O´Connor, A. 1991. *Child murderess and dead child Traditions. A comparative study.* FF Communications no 249. Helsinki.
Parker Pearson, M. 1999. *The archaeology of death and burial*. Sutton. Stroud.
Paulsson-Holmberg, T. 1997. Iron Age building offerings. A contribution to the analysis of a die-hard phenomenon in Swedish preindustrial agrarian society. *Fornvännen* 92: 163-175.
Pentikäinen, J. 1969. The Dead without Status. *Temenos. Studies in comparative religion*. Volume 4: 92-102. Helsinki.
Primitive Tider. Arkeologisk tidsskrift 6, 2003.
Rathje, W. L. & Schiffer, M. B. 1980. *Archaeology.* Harcourt Brace Jovanovich. New York.
Reeve, J. & Adams, M. 1993. *The Spitalfields Project. Volume 1: the archaeology. Across the Styx*. CBA Research Report 85. Council for British Archaeology 1993. Halifax.
Reeve, J. & Cox, M. 1999. Research and our recent ancestors: post-medieval burial grounds. I Downes, J. & Pollard, T. (red.) *The Loved Body's Corruption. Archaeological Contributions to the Study of Human Mortality*: 159-170. Trowbridge.
Schmitt, J-C. 1998. *Ghosts in the middle ages. The living and the dead in medieval society*. Chicago.
Sellevold, B. J. 1996. *Haug på Hadseløya: en gravplass fra kristningstiden: antropologiske undersøkelser av skjelettmaterialet*. NIKU fagrapport 2. Oslo.
Shahar, S. 1989. Cultural attitudes and strategies of oppression. Medieval motherhood. I Gleute, K. & Winther-Jensen, L. (red.) *Female Power in the Middle Ages*. Proceedings from the 2. St. Gertrud Symposium, Copenhagen, August 1986: 38-54. Köpenhamn.
Staecker, J. 1997. Gotlands kyrkogårdar. Genus, mission och social hierarki. I *Hikuin* 24. Kirkearkæologi i Norden 6: 203-226. Højbjerg.
Stibéus, M. 1998. *En 1600- 1700-tals kyrkogård i Kristinehamn. Arkeologisk undersökning i kv. Jupiter 2, Raä 43, Kristinehamn, Värmland*. Arkeologiska resultat, UV Väst rapport 1998:16. Riksantikvarieämbetet, Avdelningen för arkeologiska undersökningar. Göteborg.
Stibéus, M. & Ängeby, G. 1997. *Varnums medeltida sockenkyrkogård och Kristinehamns äldsta stadsbebyggelse – arkeologiska undersökningar i kvarteren Andromeda, mars, Tellus och Venus*. Arkeologi i Värmland. Karlstad.
Tagesson, G. 2003. Vetande att intet är vissare än döden… Gravar och människor i Linköping genom 700 år. *META* 4/2003: 3-13.
Tagesson, G. & Westerlund, J. 2004. *Domkyrkoparken, Linköping. Gravar från 1100-talet till 1810. Östergötland, Linköpings stad och kommun*. Dnr 423-2055-2002. Riksantikvarieämbetet, Avdelningen för arkeologiska undersökningar. UV Öst, dokumentation av fältarbetsfasen 2004:1. Arkeologisk slutundersökning. Linköping.
Thunmark-Nylén, L. 1995. Churcyard Finds from Gotland (11th – 12th centuries). I Jansson, I. (red.) *Archaeology East and West of the Baltic.* Papers from the Second Estonian-Swedish Archaeological Symposium, Sigtuna May 1991. Theses and papers in archaeology n.s. a7:161-193. Stockholm.
Troels-Lund, T. F. 1984. *Att dö i Norden. Föreställningar om livets slut på 1500-talet*. Malmö. (Först utgiven i serien Dagligt liv i Norden i det sekstende Aarhundrede. Bog 14: Livsafslutning. København 1904).
Vedeler Nilsen, M. 1992. *Draktmaterialet fra Guddal: funksjon og visuell kommunikasjon*. Hovedoppgave i arkeologi, Universitetet i Bergen. Bergen.
Vedeler Nilsen, M. 1998. Gravdrakt i østnorsk middelalder. Et eksempel fra Uvdal. *Collegium Medievale*. Tverrfaglig tidsskrift for middelalderforskning, vol. 2 (1998): 69-85.

Källor på Internet

Bibeln. http://runeberg.org/bibeln. (2006-03-25).
Tervalampi, J. 2003. Gåtan är löst! Vilka var de som begravdes i det Soldanska gravkammaren vid Sura gamla kyrka? http://medlem.spray.se/jaaaaa/. Texten finns under rubriken Surahammar. (2006-03-25).

Trude Knutzen

Bautasteiner og runesteiner
– *vitnesbyrd om særegne døde?*

> *Den første alderen blir kalt brennalderen, da var det skikk å brenne alle døde og reise bautasteiner etter dem (…)Til minne om stormenn skulle folk gjøre en haug, og etter alle slike menn som det hadde vært manns mot i, skulle de reise bautasteiner; denne skikken holdt seg i lange tider (Hkr: 9, 18).*

Introduksjon

Reising av bautasteiner var en skikk som i vestnorsk sammenheng trolig tok til i eldre jernalder, nærmere bestemt i yngre romertid (200–400 e.Kr.). I første omgang strakk skikken seg til ca. 600 e.Kr., og etter et opphold, eller en kraftig tilbakegang, ble det igjen reist steiner fra slutten av 900-tallet og inn på 1100-tallet (Knutzen 2004: 120). Steinreisingen kan sees i sammenheng med markering av graver, grenser, territorium, kontroll og makt, samt arverettslige spørsmål. Steinene kan på denne måten betraktes som multivokale symboler, men jeg ønsker i denne artikkelen å fokusere på noen utvalgte aspekter ved betydningsinnholdet som kan reflektere temaet lik og ulik i sammenheng med døden.

Slik det står skrevet i det ovennevnte sitatet fra Snorre-Edda, var steinreisingen en langvarig tradisjon som kan kobles til både branngraver og ubrente graver i haug. Dette stemmer overens med det arkeologiske bildet, da steinene ofte er reist på graver av ulik art. Bautasteiner er altså å betrakte som gravminner over henfarne personer, reist av deres etterkommere. En velkjent strofe fra Håvamål illustrerer dette på en god måte: *Son er kjærfengd, om seint komen, etter at faren fór. Sjeldan bautasteinar nær brauti stend, utan frendar fekk dei reist* (Håvamål: strofe 72). Strofen peker også mot at steinene ble reist i tilknytning til veier (brauti). Nettopp tilknytning til ferdselsårer er et gjennomgående trekk når en ser på reiste steiner generelt, dvs. både bautasteiner og runesteiner. Dette gjelder vel å merke også plasseringen av andre typer gravminner gjennom hele jernalder (Solberg 2000: 78, 135).

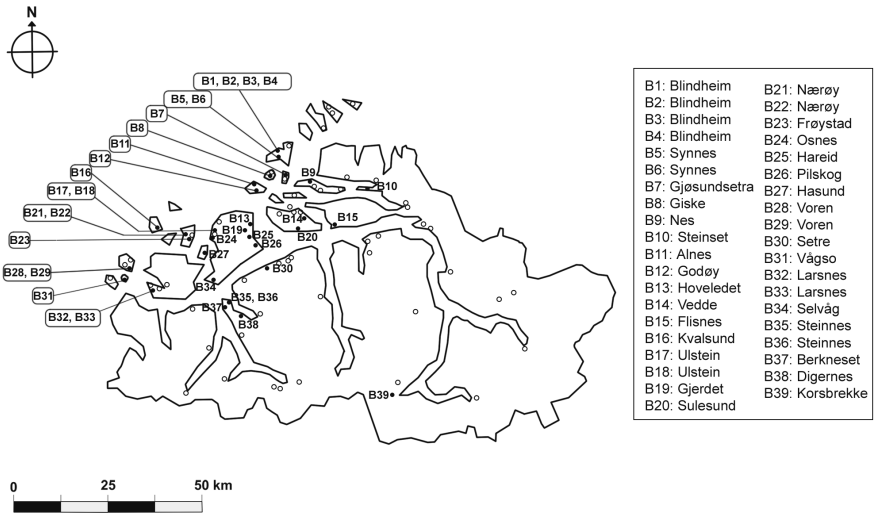
Valg av ytre gravmarkering var neppe tilfeldig, og variasjonene i formene gjennom hele jernalderen gjør det nærliggende å tenke seg at de var ment til å uttrykke forskjeller, særegenheter og kanskje også individualitet. Hvorvidt disse forskjellene skulle henspeile på den døde personen, den/de som reiste gravminnet eller en kombinasjon av disse er i de fleste tilfeller uvisst. Dette kommer imidlertid bedre til syne når det gjelder reiste steiner med runeinnskrift, der det er vanlig med navn på personer. Nettopp innskrifter med navn er noe jeg komme nærmere inn på.

Hva er det som skiller graver med bautasteiner og runesteiner fra graver med andre former for ytre markering? Uttrykker bautasteinene en gravlagt persons ulikhet og særpreg i forhold til andre døde og/eller menneskene i det levende samfunnet? Det er disse spørsmålene jeg ønsker å belyse, der fokuset vil rettes mot eventuelle individuelle trekk ved dem som fikk reist stein over seg etter døden. For å nærme meg problemstillingen vil jeg benytte meg av runesteiner som komparativt materiale. Dette vil jeg redegjøre for og begrunne nærmere i det følgende.

Bautasteinene på Sunnmøre – en case-study

Jeg vil tilnærme meg problemstillingen ovenfor med bakgrunn i min egen undersøkelse av bautasteiner på Sunnmøre, som var tema i min hovedfagsoppgave *Bautasteiner på Sunnmøre, en analyse av steinenes betydning og funksjon i tid og rom* (Knutzen 2004). Hovedfokus for studien var spørsmålet om hvorfor bautasteinene ble reist. Dette ble i første rekke belyst gjennom studier av steinenes plassering i landskapet, og de mønstre det var mulig å spore i materialet. Som basis ble det utarbeidet en klassifikasjon av de 39 bautasteinene på Sunnmøre som fremdeles står in situ (fig. 1). Steinene ble delt inn i fire grupper på grunnlag av form og høyde, og graden av monumentalitet ble vurdert med utgangspunkt i mennesket som målestokk. Et skille ble satt ved 1,8 m, der steiner som oversteg denne høyden ble regnet som monumentale. En gjennomgang av steinenes bergart i samarbeid med geolog Helge Askvik, viste at de består av lokale bergarter, hovedsakelig gneiser av ulik sammensetning. I noen tilfeller kunne bergarten utvise særpreg som kan tyde på en bevisst holdning i forhold til valg av stein. Dette kan være dekorative trekk som spesielle kvartsganger eller granater i gneisene (ibid: 24f).

Et viktig element i undersøkelsen var å se bautasteinene i deres landskapsmessige kontekst og i relasjon til andre kulturminner. Formålet var å sette steinene inn i en tidssammenheng og kulturell ramme. I den forbindelse ble det trukket veksler på metoder fra visuell landskapsanalyse, med vurderinger av innsyn, utsyn, monumentalitet og tilgjengelighet. I tillegg ble kulturlandskapet vurdert, alt med tanke på å belyse formålet med steinreisingen. Visse mønstre avtegnet seg klart: Det var langt flere bautasteiner i ytre enn i indre strøk. Det viste seg dessuten at de høye steinene (1,8m eller mer) i større grad enn de mindre sto på steder der de var lett synlige. Disse hadde generelt en videre henvendelse enn de lave. Formen viste seg derimot ikke å ha samme grad av sammenheng med plasseringen. Nesten alle



Figur 1. *Kart over Sunnmøre med distribusjon av bautasteiner. ●● = bautastein in situ , O○= flyttet eller tapt bautastein. B-numre refererer til min egen nummerering av steinene som drøftes i hovedoppgaven.*

steinene sto knyttet til ferdselsårer, særlig til sjøs, men også til lands. Den strategiske plasseringen ved sund, nes og krysningspunkt mellom fjord- og veisystemer var også fremtredende. De fleste bautasteinene var kystnære og i en sone under 20 m.o.h., der mange sto helt nede i strandsonen. 67% av steinene sto dessuten i nær kontakt med forhistoriske graver, plassert enten på eller nær slike (ibid: 26ff).

På bakgrunn av den arkeologiske konteksten, kunne jeg sannsynliggjøre at bautasteinene skriver seg fra to faser, trolig fra yngre romertid og folkevandringstid, og i sen vikingtid og tidlig middelalder. Mellom disse periodene, dvs. i merovingertid og deler av vikingtid, finnes det ikke klart dokumenterte eksempler på steinreising, verken med eller uten runer. Bautasteinene var best representert i eldre jernalder.

Hvordan tilnærme seg bautasteiner som arkeologisk materiale?

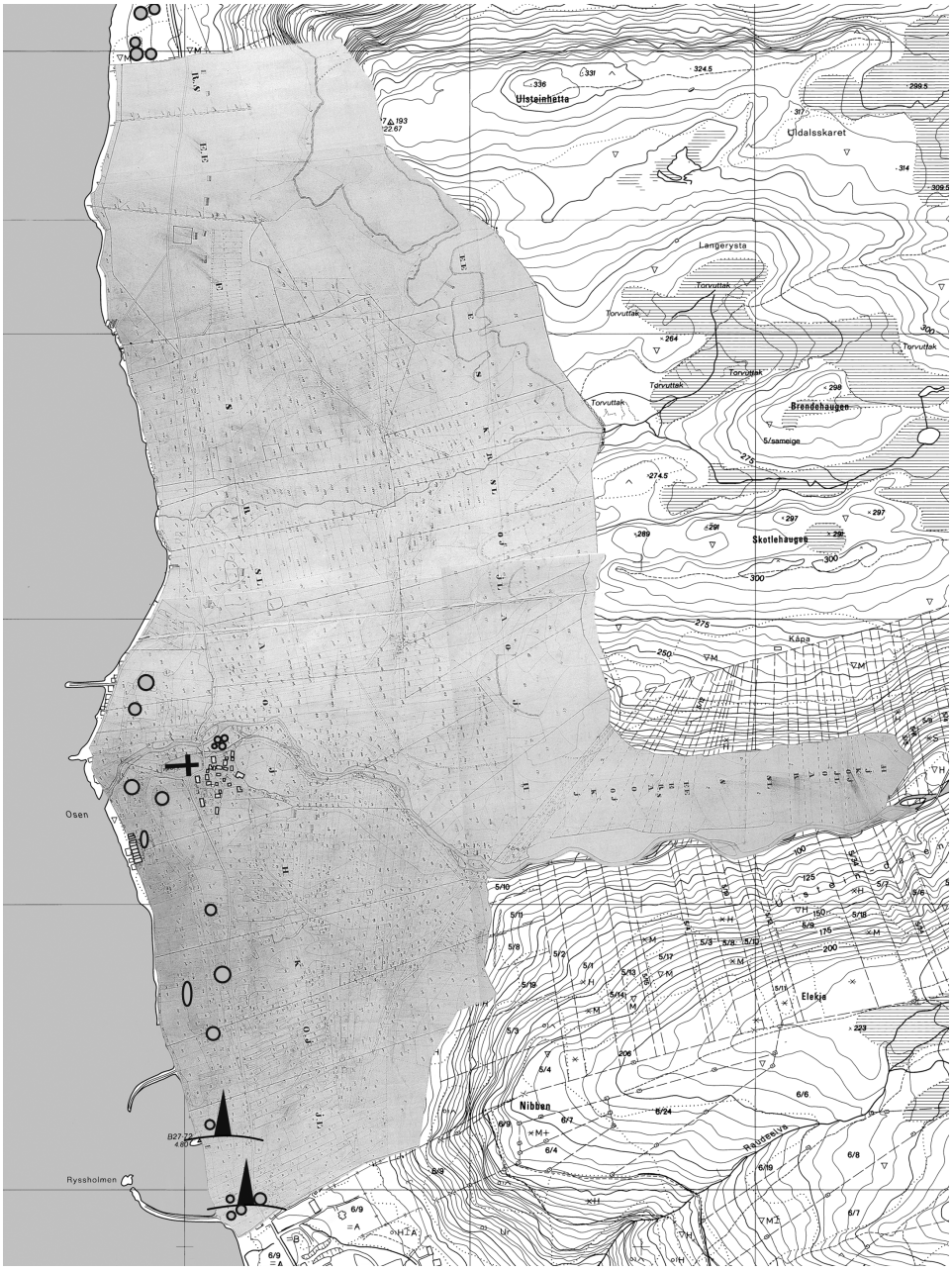
Bautasteiner er naturlige eller grovt tilhugde steiner uten innskrifter som er satt på kant og gravd ned i jorda. Ordet *bautastein* stammer fra det norrøne ordet *bautaðrsteinn* og forklares med *en Sten hvormed man stikker eller støder* (Fritzner 1867: 199). Nettopp ordets etymologi står sentralt i deler av min videre tolkning av steinene.

Bautasteiner har vært et lite utforsket tema her til lands, så vel som i Skandinavia forøvrig (jf. Ericsson 2005: 194). Til tross for den monumentale karakteren, tilknytningen til graver og gravfelt og en høy grad av synlighet, bygger svært få

uttalelser om bautasteinenes alder og betyding på systematisk forskning og analyser. Elizabeth Skjelsvik tok imidlertid for seg enkelte problemstillinger knyttet til alder og forståelse i sin magisteravhandling *Steinsetninger og steinlegninger i Norge* fra 1953 (Skjelsvik 1953) og i artikkelen *Bautastein* i KLNM (Skjelsvik 1956). Hun baserte sine tolkninger på utgravninger hun hadde foretatt i Aust-Agder og i Østfold. Ved én av disse bautasteinene ble det funnet et lite steinsatt gravkammer med daterende funn til yngre romertid (Skjelsvik 1953: 132). Ved en annen stein ble det funnet en bulevase fra 500-tallet, to skår av spannforma keramikk, men ingen konkrete tegn på gravlegging. I samband med sin avhandling om steinkors, tok Fridtjof Birkeli for seg flere aspekter knyttet til bautasteiner (Birkeli 1973). Ut over dette består det skriftlige materialet av artikler i populærvitenskapelig form og undertegnedes hovedfagsoppgave.

Bautasteiner mangler innskrifter og er sjelden dekorerte. Ettersom jeg ikke har hatt mulighet til å datere steinene og avdekke funksjonen gjennom utgravning, har jeg basert mine tolkninger på en kombinasjon av elementer. Til grunn ligger vurderinger av bautasteinenes symbolinnhold og den kontekst steinene er reist i, samt jamføringer og analogi med andre typer materiale, som runesteiner og andre skriftlige kilder. I kontekstsammenheng står *landskap* sterkt, både i form av kulturskapt landskap, men også topografi. En tolkning av steinene fordrer at den konteksten en studerer er mest mulig autentisk, hvilket gjør det nødvendig å rekonstruere landskapet med elementer som fantes forut for moderne tid. Dette forutsetter selvsagt kjennskap til dagens landskap rundt steinene. På den måten vil en kunne se bort fra moderne trekk i landskapet og skille ut eldre elementer som gårdstun, veier, gravfelt, naustplasser og lignende. Gamle utskiftningskart kan være et godt analyseredskap til hjelp til forståelsen av et eldre landskap (fig. 2).

Kartene viser gårdene slik de så ut før den store omleggingen av gårdsdriften på midten av 1800-tallet og kan gi informasjon om strukturelle trekk som gamle grenser, veier, havneplasser, tunområder og gravminner. 1800-tallets gårdslandskap var et resultat av gårddelinger som fant sted på 1600-tallet eller senere, men det er grunn til å anta at kartene gjengir et grunnmønster som kan trekkes lenger tilbake i tid (KLNM XIX: 41). Denne retrospektive metoden forutsetter at visse kulturelementer i landskapet har holdt seg stabile til en viss grad, og er blitt holdt ved like over tid. Likevel bør en ha klart for seg at rekonstruksjonene av landskapet er å betrakte som tolkningsforslag til hvordan situasjonen kan ha sett ut da bautasteinene ble reist. Landskapet trekkes i tillegg inn som tolkningsramme fordi topografien til alle tider har lagt føringer for bruken av geografiske områder. Dette gjelder spesielt bosetning og ferdsel, best tilrettelagt gjennom åpne strandflater, selvdrenerende terrasser, dalfár, gode havstrekninger og farbare elver. I tillegg kommer fenomenologiske aspekter ved landskapets topografi. Dette innebærer mer abstrakte elementer som fra menneskers side tillegges landskap, som for eksempel minner, historier/sagn og symbolverdi utover dette.



Figur 2. *Eksempel på bruk av utskiftningskart fra gården Ulstein, Ulstein kommune, Møre og Romsdal. Bautasteiner, forhistoriske graver, nedlagt kirkested og gamletunet er markert.*

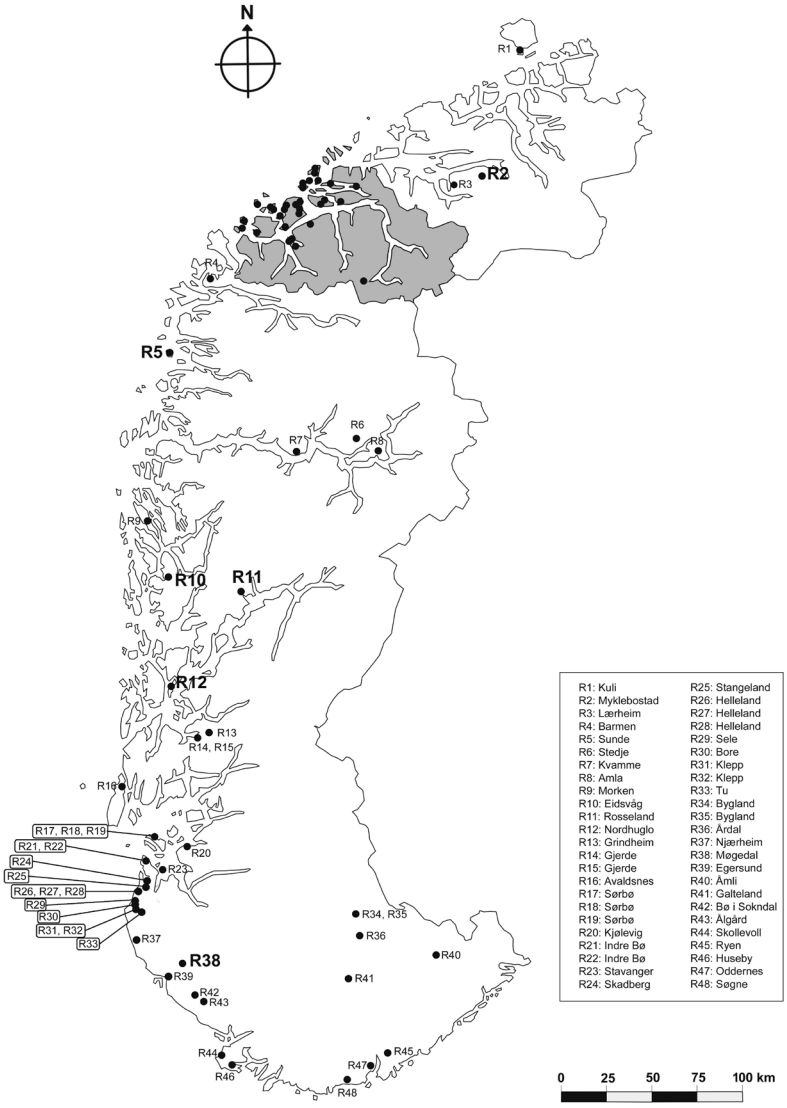
Også samfunnsforholdene som rådde i perioden da steinene ble reist må regnes med i bautasteinenes kontekst. Ved hjelp av skriftlige kilder og retrospektiv metode kan en nærme seg noe som ligner den opphavelige situasjonen. Runesteinene er i seg selv en skriftkilde som har en direkte kobling til bautasteinene. Disse blir derfor sterkt vektlagt, men også skriftlige middelalderkilder som lovtekster kan hjelpe til med å belyse problemstillingene knyttet til bautasteiner.

I likhet med de fleste typer arkeologisk materiale, er en viktig tilnærming til forståelsen av bautasteiner *symbolske* og *kommunikative* aspekter. Både antropologer og arkeologer har lenge diskutert hvordan materiell kultur fungerer som godt tankeredskap, fordi den i tillegg til det funksjonelle også innehar symbolske sider (bl.a. Cohen 1985: 18f; Hodder 1986: 124f). Bruken av symboler kan betraktes som en form for kommunikasjonsprosess, der et budskap blir overført fra en sender til en mottaker gjennom en kommunikasjonskanal. En slik kommunikasjonskanal kan være et fysisk, materialisert symbol, i dette tilfellet en bautastein. Den konkrete utfordringen når det gjelder bautasteiner er å tilnærme seg *hva* som ble kommunisert, hva som var den symbolske betydningen i deres samtid, og eventuelle endringer i dette meningsinnholdet over tid.

Runesteiner og innskrifter

Som komparativt materiale for å belyse spørsmål knyttet til bautasteinenes alder og mening, har jeg benyttet meg av runesteiner fra hele Vestnorge, fra Møre og Romsdal i nord til Agderfylkene i sørøst (fig. 3). Undersøkelsen viste at bautasteinene og runesteinene var sammenlignbare med bakgrunn i klassifikasjon ut fra form- og høydekriterier, samt plassering i landskapet. Landskapstrekk som sjønære lokaliteter og høytliggende punkter gikk igjen for begge materialgruppene. I likhet med bautasteinene hadde mange av runesteinene en monumental virkning. Dette skyldtes ikke bare høyden på steinene, men også plasseringen, hvilket igjen viser at bruken av landskapet var viktig. Også runesteinene hadde plasseringer i forhold til gravsteder, bosetning, ferdsel og kommunikasjon. Flere bautasteiner enn runesteiner kunne imidlertid knyttes til gravfelt (Knutzen 2004: 92ff).

Runesteinsforskningen står i en sterkere posisjon enn bautasteinsforskningen, spesielt med tanke på utgivelsen av flerbindsverket *Norges Innskrifter med de Ældre runer* og *Norges Innskrifter med de Yngre Runer*, som gir en samlet oversikt over runesteiner her til lands (NiyR; NiæR). Fokuset i verkene er imidlertid rettet mot innskriftene fremfor steinene som fysiske manifestasjoner, og tar ikke for seg mer omfattende problemstillinger. Ellers har runesteinene vært gjenstand for forskning innenfor historiefaget de siste årene. Dette gjelder bl.a. Harald Krøvels analyse der runesteinene tolkes som et krisesymptom i forhold til strukturelle samfunnsendringer (Krøvel 2001). Avhandlingen bygger på Birgit Sawyers metoder og tolkninger av svenske runesteiner (bl.a. Sawyer 2000).



Figur 3. *Kart over Vestlandet med runesteiner og Sunnmøre med bautasteiner uthevet med grått.*

Den visuelle likheten mellom bautasteiner og runesteiner gjør det naturlig å trekke analogislutninger, som gir utsagnskraft om det primære empiriske materialet, bautasteinene. Fordelen er at innskriftene gir direkte tolkningsgrunnlag og kjennskap til budskapet bak steinreisingen og at de er daterbare på bakgrunn av runologi, språklige trekk og referanser til historiske hendelser og personer. På denne måten lar det seg også gjøre å datere selve steinreisingen, selv om det ikke er en nødvendig sammenheng mellom tidspunktet for steinreisingen og innskriften.

Gjennom stil- og språkelementer har runologene delt runene inn i et eldre og et yngre runealfabet, også kalt *futhark*. Gjengs oppfatning er at det eldre runealfabetet var i bruk fra 200–600 e.Kr., mens den påfølgende yngre runerekka holdt seg i bruk til middelalderen, fram til ca. 1400 (Spurkland 2001). Mens språket som gjengis med de yngre runene er norrønt og til en viss grad gjenkjennelig i vår tid, representerer den eldre futharken et urnordisk språk, helt ulikt islandsk og norsk i dag. Urnordisk var tale- og skriftspråk i Skandinavia i perioden 200–500 e.Kr. (ibid: 17), og det er disse innskriftene som dateringsmessig korrelerer med første fase med bautasteinreising.

Som nevnt kan mange av runesteinsinnskriftene dateres. De fordeler seg hovedsakelig på to faser; en første fase i folkevandringstid og en yngre fase fra sent 900-tall til inn på 1100-tallet. Innskriftene forteller ulike ting om steinenes funksjon og kan deles inn i fem kategorier på bakgrunn av innhold: (1) reiseformel, av typen "N.N. reiste stein/lot gjera stein/risset runer etter Y", (2) navneinnskrifter eller minneinnskrifter der graven, gravminnet eller gravleggelsen blir omtalt, (3) innskrifter med rettslige utsagn, (4) innskrifter med kristent innhold og (5) innskrifter som faller utenfor felleskategoriene (Knutzen 2004: 123f). Innskrifter med reiseformelen forekommer hyppigst, og tolkes som en "motebevegelse" som oppsto i Skandinavia på 900-tallet som en reaksjon på politiske og religiøse omveltninger (Sawyer 2000: 47f; 146f). Til denne perioden hører også innskriftene med kristent innhold. Fokuset i denne artikkelen retter seg i hovedsak mot de andre kategoriene innskrifter, ettersom det er her de eldste innskriftene befinner seg tematisk. Det dreier seg derfor om rettslige innskrifter, navne- og minneinnskrifter. Det er også disse jeg vil bruke for å belyse hypotesen om at de gravlagte under steinene ble oppfattet som personer utenom det vanlige, kanskje også i grenselandet mot det farlige.

Minner om særegne døde - manifestasjon av rettigheter

Slik jeg tolker det var meningen bak reisingen av bautasteiner å gi en tydelig beskjed, spesielt til reisende som ankom fremmede gårder og territorier. Som nevnt tidligere finnes det nettopp en klar sammenheng mellom bautasteinenes plassering og gamle ferdselsveier, spesielt sjøveien. Gjennom runesteinene får vi, sett med dagens øyne, overlevert budskapet mer direkte enn gjennom bautasteinene. Disse er bærere av skriftlige, innristede beskjeder som etter tyding og tolkning viser seg å inneholde klare, forståelige budskap. Trolig reflekterer runeinnskriftene det samme innholdet som lå i bautasteinene, men ettersom innskriftene bare var tilgjengelige for det øvre sosiale

sjiktet som behersket runekunsten, kan en tenke seg at runeinnskriftenes betydning hadde utgangspunkt i en allerede innforstått "kode" som lå i bautasteinene. På denne måten tenker jeg meg at budskapet ble kommunisert implisitt, *fra* den avdøde eller runeristeren, *til* de reisende, *gjennom* bautasteinen, det sterke materielle symbolet som markerte graven.

Selve innskriftene kan slik sett ha fungert som forsterkere av de budskap som lå bak reisingen av steiner. Denne forsterkende effekten kunne kanskje også skyldes den betydning runene trolig hadde i forbindelse med ritualer og kult. At Odin tilegnet seg kunnskapen om runer ved å gjennomgå store lidelser, som å henge fra treet Yggdrasil i ni netter, viser hvilken enorm kraft runene ble regnet for å ha (Håvamål: strofe 138). Her skal det sies at runene ikke nødvendigvis hadde kultisk kraft alene, men at dette i stor grad var avhengig av innholdet i teksten og den gjenstanden de var ristet på. Terje Spurkland uttrykker dette på en god måte: *På samme måte som magi kan uttrykkes ved hjelp av runer, kan skrift også få en kultisk funksjon i kraft av hva man kan uttrykke med den* (Spurkland 2001: 25).

Enkelte av de skriftlige beskjedene på runesteinene inneholder karakteriserende personnavn som gjerne er beheftet med utrygge og truende konnotasjoner. Felles for disse er at personene de henspeiler på trolig var omstridte eller skilte seg ut på ulikt vis. Jeg vil nå presentere fem runesteinsinnskrifter fra eldre jernalder som eksemplifiserer slike særegne navn og personer.

1) Myklebostad

a(n)sugasdiR hlaiwa. aih ek soman bi wor(u)malaiba. Oversatt: *Àsgest. Grav. Jeg har krav på godtgjørelse hos Ormleif.* Denne innskriften fra Myklebostadsteinen fra Nesset kommune i Møre og Romsdal, er her gjengitt etter runologen Gerd Høsts tolkning (Høst 1976: 37). Gården Myklebostad ligger et godt stykke inne i Langfjorden i Romsdalen, ca. 2,5 km fra selve fjorden. Steinen består i dag av to fragmenter som ble funnet hver for seg. Fragment A ble funnet i jorda i nærheten av flere "Kjæmperøser", på kanten av en bakkekant som går ned til sjøen (Rygh 1898: 155). Fragment B ble funnet i trappa på gården (NIæR I: 324f). Myklebostad A og B viste seg å være deler av samme stein der del A var bunnstykket og B toppstykket av steinen (Høst 1976:35). Ettersom det nederste stykket av steinen ble funnet i jorda har den antagelig ikke blitt flyttet like langt som fragment B. Dette tyder på at steinen opprinnelig sto på stedet der fragment A ble funnet, dvs. i et røysfelt. Blant folk i bygda ble det dessuten fortalt at runesteinen sto som én av flere reiste steiner i en rund steinsetning.

På bakgrunn av runene og språkformen dateres innskriften til ca. 400 e. Kr. Den er både ansett som å være en minneinnskrift over den døde Asugast, men også et dokument der hans etterkommere krever rettslig oppreisning overfor drapsmannen, Ormleif (ibid: 37). Begge de to personnavnene i innskriften gir interessante konnotasjoner. Det urnordiske *a(n)sugasdiR* inneholder **A**-runen, *ansur* som er

urnordisk form for det norrøne *áss*. Dette betyr *gud* eller *guddom*. Det er grunn til å spørre seg om personnavnet *Asugast* kan ha sitt etymologiske opphav her. I så tilfelle er det grunn til å tro at den avdøde her var en person med spesielle evner og kontakt med gudeverdenen. Også navnet Ormleif kan henspeile på en særegen person, da ormen var ett av romertidas elitesymboler (Solberg 200: 93).

Innskriften er skrevet i "jeg"-form og gir inntrykk av at det er den døde, Asugast, som snakker. Etterkommerne som ristet runene har her benyttet et språklig virkemiddel, som muligens var ment for å oppnå en skremmende effekt. Det kan her trekkes paralleller til tradisjoner om gjengangeren og haugbonden som kunne hjemsøke mennesker og dyr på gården for å gjøre skade, volde sykdom og død (Nedkvitne 1997: 27, Ström 1999: 219). Ved å risse inn et budskap der det kreves oppreisning/hevn, bidro etterkommerne til å farliggjøre Asugast og likeledes stedet der han ble gravlagt. For å unngå den dødes vrede gjorde en best i å akte dette stedet. Samtidig vitner innskriften om en mulig konflikt mellom Asugast og Ormleif sine slekter, to mektige familier. Her ligger kanskje mye av bakgrunnen for steinreisingen, nemlig et behov for å fastslå slektas rettigheter til et territorium og eiendom overfor omverdenen.

2) Eidsvåg

Ved stranda på Eidsvåg i Bergen kommune, Hordaland sto en runestein der innskriften besto av det noe spesielle navnet *haraRaR,* tolket som *den bevegelige* (ibid: 56). Gården Eidsvåg ligger i Åsane, 5 km nord for Bergen sentrum. Steinen ble i 1901 funnet i forbindelse med ryddearbeid på gården. Den ble siden levert til Bergen Museum (B 5776), (NIæR I: 449f). Runesteinen lå 33 m fra stranda ved Eidsvågsbunnen, midt i en rund steinlegning, bestående av rullestein lagt i to rader, med en diameter på 4,5–4,8 m. Inne i steinlegningen lå et 10 cm tykt kullag som trolig var rester etter en branngrav med uviss datering (ibid: 451). Et gravfunn med primærbegravelse fra eldre jernalder (senest 500 e. Kr.), samt sekundærgrav fra yngre jernalder, ble gjort i 1836 under utgravning av en haug på samme gård (NIæR I: 451). Runeformene på steinen kan tyde på en datering av innskriften til 5–600-tallet (NIæR I: 455). Steinen har markert en grav og innskriften består trolig av den dødes navn. Navnet er uvanlig og vitner om et særegent individ som kan forbindes med graven. Betydningen *den bevegelige* kan kanskje settes i sammenheng med trancendentale evner, en person som kunne bevege seg mellom to verdener. Slike evner settes i forbindelse med personer som spilte en ledende rolle i kulthandlinger, dvs. religiøse spesialister, sjamaner og lignende, som også gjerne tilhørte det øvre samfunnssjiktet. I tillegg var kunnskapen om runer tillagt denne typen personer (Spurkland 2001: 22). Ved å vise sitt slektskap til en personen med religiøs og verdslig makt, kunne etterkommerne understreke sin tilhørighet og krav på eiendom og andre rettigheter.

3) Sunde

Innskriften på steinen fra Sunde i Flora kommune, Sogn og Fjordane lyder: *widugastiR.* Ifølge filologene korrelerer dette med det gammeltyske mannsnavnet *Widugast.*

Brekker en navnet opp ender en opp med betydningen *gjesten fra skogen* eller *den fremmede* (Høst 1976: 53). Sunde ligger på øya Askrova, sør for Florø. Steinen sto på Herneset, på østsiden av øya som vender ut mot Brufjorden. Runesteinen ble funnet liggende i en gravrøys som rommet en kvinnegrav med spinnehjul i kleber, trolig fra folkevandringstid. Tilsammen er det 8-10 røyser på neset, hvorav én inneholdt en mannsgrav fra samme periode som kvinnegraven.

På bakgrunn av den urnordiske språkformen og runene, dateres steinen til 400-tallet (ibid: 54). Dette stemmer overens med dateringa på graven. Det som derimot ikke stemmer er at steinen lå/sto på en kvinnegrav, mens innskriften tolkes som et mannsnavn. Dette betyr kanskje at det er runeristerens navn som er gjengitt i innskriften, selv om steinen trolig var en gravmarkør (op.cit.). På samme måte som de ovennevnte innskriftene vitner Sunde-innskriften om en spesiell person. En spør seg instinktivt hvem denne fremmede gjesten fra skogen var, og hvorfor navnet er risset inn på en stein på en grav. Som en mulig tolkning kan en tenke seg *widugastiR* som en innvandrer med et spesielt forhold til den døde kvinnen i graven. For eksempel kan de to ha vært gift. Dette reflekterer tilbake på den døde i graven. En tolkning kan være at hun kunne skilte med allianselinjer til et folk langt unna som et uttrykk for høy sosial rang. Dersom en skulle ha rett i tolkningen om at *widugastiR* var en innvandrer, kan han ha følt behov for å manifestere sitt forhold til den døde kvinnen for å understreke et krav om arv. Dette får igjen implikasjoner for hvem den avdøde kvinnen var og dessuten hvor mektig hun var i sin samtid.

4) Nordhuglo

Innskriften på steinen fra Nordhuglo på Stord, Hordaland lyder: *ek gudija ungandiR ih* eller *im*. Høst tolker denne innskriften som: *Jeg (er) presten, (jeg er) usårbar for gand, på Huglo* (Høst 1976: 61f). Gården Nordhuglo ligger på nordre del av øya Huglo, øst for Stord. Steinen ble funnet da den utgjorde en del av en molo på gården, og ble brakt til Historisk Museum i Bergen i 1910. Et mulig fragment av steinen ble funnet som dekkhelle over en steinsatt kiste i en haug på gården. Det antas at runesteinen opphavlig sto på en gravhaug like ved sjøen, uten at det oppgis belegg for dette (Høst 1976: 61). Av gravminner på gården fantes 14 røyser, hvorav det i én ble funnet en bronsealders bronsedolk (B4299) og i en annen et sverdhåndtak av jern. Røysene er ellers udaterte. Det fantes også fem gravhauger. I den ene ble det funnet et skår av en leirkrukke, i den andre et fragment av runesteinen, mens den siste var funntom. De to mindre haugene er udaterte. Innskriften er generelt datert til eldre jernalder, grunnet bruken av runer fra eldre futhark. Om steinen har stått på en grav eller ikke er usikkert ut fra de opplysningene som foreligger, men innskriften tolkes som en forbannelsesformular. Slike innskrifter kan ha vært benyttet for å motvirke bl.a. gravskjending (jf. Jacobsen 1935). Et paradoks i den sammenheng er at deler av steinen var gjenbrukt som dekkhelle i en annen grav. Skal dette oppfattes på lik måte som haugbrott, der meningen bak kunne ligge i å overta et maktforhold (jf. Myhre

1994)? I så tilfelle styrkes teorien om at steiner som denne opphavelig var symboler på en type rang.

5) Møgedal

Et siste eksempel er steinen fra Møgedal som ligger 3 km nord for Nodlandsvatnet i Eigersund kommune, Rogaland. Steinen ble funnet liggende i tre deler, over en "steinrende" (dreneringsgrøft?), 3 m V for veien på gården og under graving ble den oppmurte foringa for fotenden på steinen funnet (utdrag fra fornminnergisteret). Steinen er nå i Arkeologisk museum i Stavangers samling (S3748). Ettersom foringen i hullet der runesteinen hadde stått ble funnet, vet man hvor den opphavlige plassen til steinen har vært. Dette var ikke i tilknytning til noen hittil synlig grav eller andre fornminner. Steinen er således det eneste registrerte fornminnet på gården. På bredsiden er innskriften *laiÞigaR* ristet inn med eldre futhark. Dette tolkes som et mannsnavn med betydningen *ubehagelig, utålelig, avskyelig, forhatt* (Høst 1976: 84). Runeformene tilsier at steinen ikke er yngre enn 500 e.Kr., men at den godt kan være noe eldre (op.cit.). Navnet som preger steinen er trolig navnet til en avdød person. Steinen kan derfor være en minnestein eller en kenotaf over en person som, ifølge navnet, skilte seg ut på svært negativ måte. Som et apropos her er det verdt å nevne at gjengangere i norrøn tid oftest var personer som i levende live hadde usympatiske sider (Nedkvitne 1997: 27).

Sett med nåtidens øyne har disse fem innskriftene uvanlige og karakteriserende elementer i seg som på ulikt vis henspeiler på den døde. En ville tro at det å gi et negativt ettermæle var like tabubelagt i jernalder som i våre dager, men innskriftene peker i en annen retning. Bakgrunnen for dette kan ligge i at en slekts forbindelse til avdøde personer var ledd i en forfedreideologi. Spesielle egenskaper var i så henseende betydningsfullt. Det er vanlig å tolke gravminner som eiendoms- og territoriemarkører, noe som også gjelder for bauta- og runesteinene. Effekten de hadde som sådanne hadde sitt utspring i døde forfedres makt over de gjenlevende og den måten gravminnet kunne knytte tid og sted, samt levende og døde, sammen. Ved å vise sin tilknytning til jorda og eiendommen tilbake til forfedrene, kunne forfedrekult forbundet med gravstedet legitimere rettigheter til eiendom. Tilbake til middelalder og fra nyere tids folketro kjenner vi for eksempel haugbonden og fjøsnissen som begge kunne gjøre fysisk skade dersom de slo seg vrange (for eksempel Hodne 1999: 142). Begge kan sees som et uttrykk for forfedrekult som strekker seg langt opp i tid. Kanskje uttrykker runesteinsinnskriftene den samme meningen som lå bak forestillingen om haugbonden. Når runesteinene trolig var en utvidelse av skikken med å reise bautasteiner, er det nærliggende å tro at en del bautasteiner uttrykker et noenlunde likt meningsinnhold som det vi har sett i disse runesteinsinnskriftene. Dette er imidlertid bare én av mange tolkninger. Jeg vil nå se nærmere på en annen kategori mennesker som fikk reist bautasteiner etter seg i døden.

Fruktbarhetsdyrkere

Aukinn ertu Uolse	*Auka er du Volse*
Ok vpp vm tekinn	*og teken opp*
Lini gæddr	*utstyrt med lin*
En laukum studdr	*stødd med laukar*
Þiggi Maurnir	*Måtte mornir ta mot*
Þetta blæti	*dette offeret,*
En Þu bonde sæalfr	*men du, bonde,*
Ber Þu at Þer Uolsa	*ta sjølv Volse til deg*

Volsetåtten. Etter Steinsland og Vogt 1981: 94.

*Volsapáttr (*på norsk: *Volsetåtten)* er én av fortellingene som inngår i Olav den helliges saga, i samlehåndskriftet *Flateyjarbók* fra 1380. Fortellingen er nedskrevet etter innføringen av kristendommen, men p.g.a. henvisninger i selve teksten og arkaiske ordformer, anses den å være bygd på et muntlig kvad fra hedensk tid. Teksten har høy status som kilde til norrøn religionshistorie og er derfor behandlet i mange sammenhenger (Steinsland og Vogt 1981: 87f). Som religionshistorisk kilde vil jeg hevde at den også har relevans for måten vi tolker bautasteiner og runesteiner.

Kort fortalt beskriver fortellingen et ritual som utspiller seg på en avsidesliggende gård nord i landet. Etter at hesten på gården dør, setter husfrua den døde hestens penis, også kalt *Volse*, inn med konserverende urter og løk, pakker den inn i linduk og legger den i en kiste (ibid: 90). I handlingens neste steg tar husfrua lemmet ut av kista og bærer det inn i stua der gårdens folk er samlet. Mens de alle kveder, blir Volse sendt rundt til hver og én i rommet. Ut over gårdsfolket er det tre ukjente, mannlige skikkelser tilstede under ritualet. De presenterer seg alle som *Grímr*. Etter at den siste av dem har mottatt fallosen, slenger han den ned på gulvet til hunden og avslører seg som kongen, Olav Haraldsson. Til sist ender dette i at alle på gården lar seg omvende og døpes.

Av benevnelsen *Grímr* utledes det at Olav den hellige figurerer i teksten som en omskrivning av en opphavelig Odin-skikkelse. Dette kan tyde på at Volsetåtten på et tidspunkt ble brukt som et agitasjonsinnlegg for innføringen av kristendommen i Norge. Ser en bakom dette kristningselementet trer den opprinnelige meningen med teksten frem. Dette består av en beskrivelse av et gårdsritual der en hest blotes eller ofres til én eller flere gudeskikkelser som står i opposisjon til Odin. Akkurat dette aspektet ved teksten er omstridt og stridens kjerne ligger spesielt i den filologiske fortolkningen av ordet *mornir* som er navnet på offerritualets/Volses mottaker. I en artikkel fra 1981 gir Gro Steinsland og Kari Vogt en utredning om debatten, og tolker selv teksten fra

et utvidet perspektiv (Steinsland og Vogt 1981). Deres tolkning er at offermottakeren er et kollektiv av jotunkvinner, dvs. kvinnelige fruktbarhetsguddommer. Den andre tolkningen går ut på å se *mornir* som en omskrivning av Volse, med betydningen *sverd.* Dette peker i tilfelle videre mot bautasteinene og deres karakteristiske form.

Slik Folke Ström tolker det utgjør Volse en animalsk manifestasjon av fruktbarhetsguden Frøy som ofte assosieres med fallossymbolet (Ström 1999: 88). Dette kan indikere at ritualet inngikk i en fruktbarhetskult rettet mot Frøy. Det religionshistoriske bakteppet for konflikten mellom Frøy- og Odindyrkelsen ligger i romertida som brytningstid, der ny ideologi og nye symboler ble innført. Kildene tyder bl.a. på at fruktbarhetskulten og vanegudene ble skjøvet over på gårdsnivå, fra en mer kollektiv sfære, mens æser som Tor og Odin trådte inn på banen som nye og mer maskuline guddommer (Dommasnes 2006: 99). Volsetåtten kan dermed sees som en skildring av den brytningen som fant sted mellom vaneguder og æser.

Sett i sammenheng med bautasteiner bunner tåttens relevans i etymologien til ordet *bautastein,* norrønt *bautaðrsteinn.* Som tidligere nevnt forklarer Fritzner ordet med "en Sten hvormed man stikker eller støder" (Fritzner I: 199). I Volsetåtten benevnes det rituelle hestelemmet med en rekke fallossynonymer, deriblant *beytill (Beri þer beytill, firir brudkonur).* Fritzner forklarer dette som et ord med felles bakgrunn og betydning med *bauta*. Vi ser allerede her en forbindelse mellom bautasteinene og Volsetåtten. I tillegg kommer runene. Både lin og løk er tradisjonelt ansett som magiske vekster og i tillegg nært knyttet til runeritualer (Spurkland 2001: 22f). Ordene finnes dessuten igjen på arkeologiske gjenstander som på en skraper av bein fra Gjersvik på Tysnes og en kjøttkniv, funnet i en kvinnegrav fra 300-tallet, på gården Fløksand i Meland kommune, Hordaland (Dommasnes 2006: 101-102). Runer finner vi igjen på runesteinene som igjen kan knyttes tett til bautasteinene.

Som mange forskere har påpekt har bautasteinene fallosform (se for eksempel Skjelvik 1953: 121 med ref.). Ettersom Volsetåtten dreier seg om ritualer rundt en fallos er dette kanskje det mest slående trekket som binder bautasteiner og denne skriftlige kilden sammen. Jeg har også nevnt at omskrivninger av ordet *sverd* kan henspeile på bautasteinenes form. Fallosformen sett sammen med ordlikheten mellom *beytill* og *bauta* har ført til tolkninger av bautasteiner som fruktbarhetssymboler, der den symbolske handlingen med å stikke en stein i jorda sees som en parallell til seksualakten (KLNM: 393; Bakka 1963: 145f). Sett i en slik fruktbarhetskontekst har forskere samtidig jamført bautasteiner med hellige hvite steiner, som ofte har mer eksplisitt fallosform. Den hvite fargen tolkes videre som dødens farge, som hellig og sakral (Skjelsvik 1953: 121 med ref.). Hvitfargen finner vi også igjen på enkelte bautasteiner, bl.a. den på Selvåg i Ulstein kommune, som det opp til våre dager var vanlig å hvitmale (fig. 4), (Knutzen 2004: 51). Ellers er slik "hvitting" av bautasteiner kjent fra andre deler av landet (KLNM I: 393).

Rosselandsteinen, en runestein fra Kvam kommune i Hordaland er én av runesteiene

Figur 4. *Bautasteinen på gården Selvåg, Ulstein kommune, Møre og Romsdal. Det var tradisjon å male steinen hvit helt opp til våre dager.*

med den karakteristisk fallosformen (fig. 5). Steinen bærer innskriften *ek wagigar irilaR agilamudon = Jeg, W., A's eril* (Marstrander 1952: 9) eller *ek wagigar irilaR agilamundon = Jeg (er) WagigaR, (jeg er) Agilamundos eril*, dvs. "runemester" (Høst 1976: 66-67). Gården Rosseland ligger i Nordheimsund i Hardanger. Steinen ble funnet i muren på løa da den ble revet i 1947, og i 1950 ble steinen flyttet til Bergen Museum (B10538). Innskriften er datert til folkevandringstid (Marstrander 1952: 9). Det lå flere graver på gården som runesteinen kan ha stått i tilknytning til. Innskriften henspeiler på en mann (erilen = runemesteren) som er i en kvinnes (Agilamundos) tjeneste. Kvinnens rolle i innskriften har ledet til et forslag om at kvinnen var en gydje, dvs. et religiøst overhode (ibid: 32). Tolkningen av ordet *eril* er imidlertid omdiskutert, men kan tolkes som det norrøne ordet for *jarl, men også* runemester (Seim 2004: 133). Denne doble betydningen av ordet er kanskje heller ikke tilfeldig med tanke på at slik kunnskap ofte lå til de høyere samfunnslag. Innskriften vitner altså om en svært spesiell kvinne, en gydje. Samtidig er det interessant å merke seg at gårdsnavnet Rosseland henspeiler på det norrøne ordet *hross* med betydningen *hest* (Rygh 1898). Det er derfor fristende å ta Rosseland-steinen til inntekt for det bildet vi får presentert gjennom Volsetåtten, nemlig kvinner i religionsutøvende stilling, som gydjer eller volver i en frukbarhetskult. Med bakgrunn i dette er det mulig å knytte bautasteinene til graver der dyrkere av en fruktbarhetsguddom lå begravd. At dette ifølge det skriftlige materialet ofte var kvinner er også av relevans for synet på bauta- og runesteiner.

Figur 5. *Rosselandsteinen, Kvam kommune, Hordaland. Foto: Bergen Museum.*

Bruken av landskapet

Som vist kan det knyttes mange tolkninger om betydning og symbolikk til runesteinene og mye peker mot at de fungerte som gravmarkører for samfunnets aparte medlemmer. Spørsmålet videre er imidlertid hvorvidt dette kan overføres videre til bautasteinene som ikke bærer innskrifter. En innfallsvinkel er å se nærmere på landskapet.

Menneskets tilnærming og benyttelse av landskap har neppe vært av tilfeldig art til noen tid. Dette gjelder i særlig grad plasseringen av gravminner ettersom disse må betraktes som resultat av rituelle handlinger. De rituelle handlingene har bidratt til å kommunisere et budskap og stedene ble derfor valgt ut fra sine egenskaper i kommunikasjonssammenheng. Plasseringen av gravminnene var en måte å innrede landskapet på, der landskapet ble gitt en dypere mening. Et felles trekk for de fem runesteinene jeg har brukt som eksempler i denne artikkelen, er plasseringen i forbindelse med graver og gravfelt, spesielt med tilknytning til sjøen. Lokaliseringen av Myklebostadsteinen på en bakkekant mot sjøen, Sundesteinen på et nes, Eidsvågsteinen på stranda og Nordhuglosteinen på en røys ved sjøen, viser at eksponering var en sentral faktor med tanke på valg av sted. Dette gjelder også for den samlede mengden runesteiner på Vestlandet og bautasteinene på Sunnmøre, der sjønære lokaliteter og høye punkter i terrenget går igjen.

Bautasteinene og runesteinene har store likhetstrekk også når det gjelder det kulturskapte landskapet. Dette gjelder spesielt steinenes plassering i forhold til ferdselsveier, både over land, skipsleia, fjorder og elver. Min hovedfagsstudie viste at alle bautasteiner i undersøkelsesområdet, med unntak av én, samt alle runesteinene der en kjenner lokaliseringen, kan knyttes til ferdsel og kommunikasjon (Knutzen 2004: 105).

Dateringen av bautasteinene på Sunnmøre baserte seg på studier av kontekstene. På denne måten bidro andre daterte kulturminner til å datere steinene relativt. Eksempelvis kunne steinene gis en terminus post quem-datering dersom de var reist på toppen av en datert gravhaug. Når runeinnskriftene korrelerer med de relative dateringene av bautasteinene danner det et desto bedre grunnlag for å se

de to steintradisjonene som del av samme skikk, med lik bakenforliggende mening med reisingen. Jeg vil på samme måte som runesteinene tolke bautasteiner som gravmarkører for mennesker som hadde spesielle evner eller funksjoner i samfunnet og som videre hadde en betydning etter døden. Slike bærere av esoterisk kunnskap ble ansett for å ha evnen til å utøve slike evner i en annen verden enn den levende. Det kunne derfor lønne seg å holde seg inne med disse avdøde personene. Alternativt kan en tolke steinene som symboler på at denne esoteriske kunnskapen ble ført videre til etterkommerne. Dette var kanskje årsaken til at det også var viktig å få med runeristerens og steinreiserens navn i innskriftene. Graven fungerte som en manifestasjon av denne kunnskapsoverføringen, men også som en plass der møtet mellom arvtaker og forfedre kunne finne sted.

Hvem var de døde under steinene? Samfunnets utskudd og farlige døde

Gjennom ulike eksempler har jeg forsøkt å vise hvordan bautasteiner og runesteiner kan tolkes som resultat av begravelsesritualer over personer som på ymse vis ble betraktet som særegne og spesielle i sin samtid. Noen av runeinnskriftene peker mot personer med malende, betegnende navn som indikerer dette. Slik det kan virke var personene viktige i kultsammenheng fordi de var innehavere av spesielle kunnskaper og dermed sosial rang. Dette kunne for eksempel være kunnskapen om runer, evnen til bevegelse mellom flere verdener eller kontakt med gudene. På bakgrunn av tolkninger av Volsetåtten har jeg pekt på muligheten for at bautasteiner og runesteiner ble brukt som markører for sentrale personer innen fruktbarhetskulten. Videre har jeg i artikkelen påpekt hvordan slike bemerkelsesverdige forfedre kunne brukes i en strategi for markering av eiendomsrett og territorium ved at de virket skremmende på de etterlevende.

Begge de to periodene da steinreisingen foregikk var preget av uro. I eldre jernalder foregikk det en kamp om ressurser og eiendom, mens slutten av vikingtida var preget av rikssamling og trosskifte. Dette kan ha ført til et økt behov for å markere territorium og tilknytning til jord, legitimert gjennom den visuelle og manifeste tilknytningen til forfedrenes graver. Det skulle kommuniseres tydelig, noe som går fram av plasseringen på synlige steder ved veier og vannveier. Da runesteiner igjen ble reist i slutten av vikingtid etter et opphold i merovingertid fram til 900-tallet, ser vi at minnemotivet ble tatt opp på nytt, men at dette ble brukt som del av en bevisst strategi for å markere og legitimere tilhørighet til eiendom (jf. innskrifter med reiseformel). Da dette også kan være del av det opprinnelige symbolinnholdet i reisingen av bautasteiner fra starten av, kan en tenke seg at bevisstheten om hva en bautastein symboliserte hadde holdt seg levende, selv i en periode da skikken ikke inngikk i begravelsesritualene. Det var da lett å ta opp en gammel tradisjon for igjen å legitimere sine rettigheter gjennom båndene til mektige forfedre.

Litteratur

Dommasnes, L. H. 2006. *Vestnorsk forhistorie - et personlig perspektiv.* Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS. Bergen.

Ericsson, A. 2005. Fallos och resande. I: Goldhahn, J. (red). *Mellan sten och järn. Del I.* Rapport från det 9:e bronsålderssymposiet, Göteborg 2003. GOTARC. Serie C. Arkeologiska skrifter ; no. 59. Göteborg.

Fritzner, J. 1867. *Ordbog over Det gamle norske Sprog.* Første bind. A-HJ. Universitetsforlaget. Kristiania.

Hkr = *Heimskringla.* 1979. Den norske Bokklubben. Gjøvik.

Hodne, Ø. 1999. *Norsk folketro.* J.W.Cappelens Forlag AS. Oslo.

Høst, G. 1976. *Runer. Våre eldste runeinnskrifter*. Aschehoug og Co. Oslo.

Håvamål. 1986. Det norske Samlaget. Oslo.

Jacobsen. L. 1935. *Forbandelsesformularer i nordiske runeindskrifter.* Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar ; 39:4. Akademiens førlag. Stockholm.

KLNM = *Kulturhistorisk leksikon for Nordisk Middelalder.* 1–22. Oslo. 1956–78.

Knutzen, T. 2004. *Bautasteiner på Sunnmøre. En analyse av steinenes betydning og funksjon i tid og rom*. Upublisert hovedoppgave i arkeologi. Universitetet i Bergen. Bergen.

Krøvel, H.J. 2001. *Minneinnskrifter på runesteinar som historisk kjeldemateriale. Ein studie med utgangspunkt i innskrifter frå Noreg.* Upublisert hovedoppgave i historie. NTNU.

Marstrander, C.J.S. 1952. Rosselandsteinen. I: *Universitetet i Bergen. Årbok 1951.* Bergen.

Myhre, B. 1994. Haugbrott eller gravplyndring i tidlig kristen tid. *Fra hammer til kors.* 68-85. Borre Historielag. Schibsted. Oslo.

Nedkvitne, A. 1997. *Møte med døden i norrøn middelalder. En mentalitetshistorisk studie.* Cappelen Akademisk Forlag. Oslo.

NiyR = *Norges innskrifter med de yngre runer.* Norsk historisk kjeldeskrift-institutt. Oslo. 1941-1990.

NiæR = *Norges indskrifter med de ældre runer.* Kildeskriftfondet. Christiania. 1891-1924.

Sawyer, B. 2000. *The Viking Age Rune-Stones. Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia.* University Press. Oxford.

Seim, K.F. 2004. Runologi. I: Haugen, O.E. (red.).2004. *Handbok i norrøn filologi.* 119–174. Fagbokforlaget. Bergen.

Skjelsvik, E. 1953. *Steinsetninger og steinlegninger i Norge. Et bidrag til deres datering og forståelse.* Upublisert og klausulert magisteravhandling i nordisk arkeologi. Universitetet i Oslo. Oslo.

Skjelsvik, E. 1956. Bautastein. I: Danstrup, J. (red.). *KLNM = Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingtid til reformasjonstid.* Bind I. Roskilde og Bagger. København. 1956.

Solberg. B. *Jernalderen i Norge. 500 før Kristus til 1030 etter Kristus.* Cappelen Akademisk Forlag. Oslo.

Spurkland, T. 2001. *I begynnelsen var futhark. Norske runer og runeinnskrifter.* Landslaget for norskundervisning (LNU) og Cappelen Akademisk Forlag. Oslo.

Steinsland, G. og Vogt, K. 1981. "Aukinn ertu Uolsi ok vpp um tekinn". En religionshistorisk analyse av *Volsapáttr* i Flateyjarbók. I: *Arkiv för nordisk filologi* 96. 87–106. Lund.

Ström, F. 1999 (1961). *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid.* Akademiförlaget. Göteborg.

Rygh, O. 1898. *Norske gaardsnavne. Oplysninger samlede til brug ved matriklens revisjon.* Kristiania.

Siv Kristoffersen og Terje Østigård

"Dødsmyter"
– regissering av ritualer og variasjon i likbehandling i folkevandringstid

Introduksjon

Likheter og ulikheter i gravmaterialet kan forstås ut fra et perspektiv hvor variasjon i gravskikk er et resultat av at ritualene er regissert i hvert enkelt tilfelle for å sikre at den avdøde kommer til den tiltenkte eller mest gunstige tilværelsen i det hinsidige. Et premiss for en slik tilnærming til forhistorien er at i døden er vi ikke like fordi det opphever ritualenes rolle og funksjon. Målet med å utføre ritualene er derimot at "i døden *skal vi bli like*". Ved å fokusere på at ritualene er meningsbærende handlinger, som utføres av de etterlevende for at de døde skal få et optimalt liv i en annen eksistens, så er det mulig å analysere variasjon i ritualene som et uttrykk for rituelle regisseringer og komposisjoner. Et slikt perspektiv vektlegger ritualenes rolle og viktighet i samfunnet; gjennom å utføre ulike ritualer kan de etterlevende ikke bare sikre den døde et gunstig liv i en hinsidig tilværelse, men også definere og omskape samfunnet slik at det er tilpasset den guddommelige verden.

Hvis den døde var i en "perfekt" tilstand for forfedrene, gudene og gudeverden, både legemlig og spirituelt, så ville ritualene teoretisk sett ha vært unødvendige. Døderitualer utføres fordi den avdøde ikke er klar for gudeverden: ritualene forbereder den døde til møtet med gudene og forfedrene. Uavhengig av hvor og hvordan man dør, sosial og religiøs status, så skal alle passere gjennom den samme "døren" på et eller annet tidspunkt. Alle har ulik "bagasje" som en konsekvens av det levde livet. Dette kan være positive eller negative faktorer som påvirker det kommende livet. Ritualene kan motvirke uheldige kosmiske konsekvenser og forsterke de positive aspektene.

Når øyeblikket inntreffer hvor de døde blir "overlevert" til gudene skal alle være like eller tilfredsstille visse guddommelige krav eller kriterier, og det er ritualenes rolle å sørge for at alle er like eller oppfyller disse kravene på en best mulig måte. Hvis man ikke fremstår foran gudene på en egnet og forberedt måte, vil man kunne få negative liv i det hinsidige eller ikke komme videre i det hele tatt, men leve i en limbo-tilværelse her på jorden.

I norrøn religion er det en rekke eksempler på at den avdøde hjemsøker de etterlevende hvorpå det må utføres haugbrott for å få sikre fred til, og fred fra, den døde. I kristen folklore har øksemordere og selvmordere ikke kommet videre til det hinsidige. Udøpte barn som ikke er begravd på kirkegården kom etter ortodoks lære ikke til himmelen, men levde i en limbo-tilværelse. Hvilke ritualer og hvor de ble utført, samt det levde livet og den endelige gravleggingen, har avgjørende betydning for det påfølgende livet til den avdøde. Alle disse variablene, blant flere, har vært avgjørende for hva som skjer i det hinsidige.

Dette impliserer at det er en, ofte implisitt og ikke definert, forståelse og enighet om hva som er den ideelle døden. Den ideelle døden foreskriver et sett av ritualer som definerer og strukturerer alle andre døderitualer. Hvis den ideelle døden medfører et visst sett av ritualer, så vil andre dødsfall og sosiale posisjoner og statuser foreskrive ulike former for ritualer som kompenserer og gjenoppretter, eller skaper premisser som tilsvarer, den ideelle døden. En slik praksis hvor det er mulig å sette sammen ulike ritualer for å oppnå et spesielt ønsket resultat vil være basert på en "dødsmyte".

"Dødsmytene" foreskriver hvordan de gjenlevende gjennom å regissere ulike ritualer kan skape en guddommelig og kosmologisk situasjon hvor den avdøde fremstår foran gudene som om vedkommende hadde dødd den ideelle døden til tross for at det faktisk ikke skjedde. Ritualene skaper en ideell situasjon og "reparerer" kosmologiske konsekvenser av å ha dødd på feil måte eller sted samt individuell synd som må bøtes på en eller annen måte.

Denne analytiske tilnærmingen til gravskikk gjennom "dødsmyter" vil bli belyst gjennom variasjon i likbehandling med utgangspunkt i folkevandringstiden på Vestlandet, men også andre historiske og religiøse premisser og strukturer. Vi vil fokusere på variasjon i gravskikk og materiale i samme kiste, innenfor samme haug, innenfor en samling av graver til samme gårdsanlegg/bosetningsenhet og graver i nyetablert bosetning. Til sist vil vi identifisere og avgrense hvilke variabler som har vært avgjørende i døderitualer gjennom en teoretisiering av begrepet "dødsmyter".

Yngre romertid og folkevandringstid på Vestlandet

I det vestnorske materialet fra yngre romertid og særlig folkevandringstid er det en rekke gravanlegg – hauger og samlinger av gravhauger hvor både kremasjon og skjelettbegravelse er representert, og hvor forholdet mellom de ulike begravelsene i graven kan gi ytterligere forståelse av bruken av de ulike typene likbehandling[1]. Presentasjonen representerer ingen totalitet, men eksempler hvor forholdet tydeliggjøres på ulike måter. Eksemplene er hentet fra Sogn, Voss og Hardanger.

Innledningsvis vil de mer generelle trekkene i området bli berørt gjennom analysen til Jenny-Rita Næss fra 1968 (Næss 1996[1968]). Hun gjennomførte en inngående

1) Se i Næss 1996[1968]:90-91 om definisjonen av ulike typer likbehandling ved branngraver samt skille mellom rensete bein og bålmørje som ifølge flere er et like skarpt skille i likbehandling som den mellom ubrent og brent likbehandling.

studie av variasjoner i gravskikk på Voss og ga også en oversikt over dette i de nærliggende områdene Nordhordland, Sunnhordland, Hardanger og Sogn. For Vestlandet generelt ser hun det som typisk at de to behandlingsprinsippene, brent og ubrent likbehandling, vedvarer side om side gjennom hele jernalderen (ibid:130). Typisk er også den vedvarende bruken av haugen, rammekonstruerte gjemmer av stein og orientering av disse ikke etter himmelretningene, men etter utsikt til bebygd område. Enkelhaugene benyttes ofte som felles gravplass for en eller flere generasjoner. Haugen utnyttes ofte intenst i en kort periode, så kort at gravleggelsene kun kan skilles fra hverandre ved stratigrafi. Inntrykket av gravformer og likbehandling preges, ifølge Næss, av nyanser (ibid:122-123). På Voss har hun påvist variasjoner i likbehandling og gravskikk de ulike bygdelagene imellom, og også en kontinuitet i dette som gir inntrykk av tradisjonsbundethet innenfor slike enheter. Ofte blir likevel mønsteret brutt ved annen likbehandling i enkelte graver. Det er derfor ingen skarpe geografiske skiller i gravskikken. Så vel innen større områder som små, eksisterer forskjellige likbehandlingsprinsipp, forskjellig gravgjemmeutforming og forskjellige ytre markering. Forskjellene ligger i den innbyrdes fordelingen og styrkeforholdet mellom de ulike formene. Gravskikken er, i følge Næss, bygget opp av enkeltelementer som til sammen danner en helhet som viser tilbake på visse ideer og forestillinger om hvordan et gravgjemme skal se ut, hva slags gravgods som skal med og hvordan haugen skal utformes (ibid:112). Det er likheten i disse enkeltelementene og variasjonen i sammensetningen av dem som er fremtredende. Helheten og sammensetningen av enkeltelementene varierer fra sted til sted. Et nytt element kan komme inn og integreres i den gjengse tradisjonen i et område.

Næss diskuterer en rekke tilfeller der ubrent og brent begravelse forekommer i samme kontekst. Særlig fra Voss er det mange forekomster. På gården Li er to kvinner gravlagt i hver sin haug på tidlig 400-tall, med likt gravutstyr og gravanlegg (Næss 1996[1968]:108-111). Den ene er brent, den andre ubrent. Hun diskuterer ulike forklaringer på sameksistensen av de to behandlingsprinsippene og mener at flytting, for eksempel i forbindelse med giftermål, hvor man tar med seg gravskikken fra sitt eget miljø, er en forklaring som rimer godt med mønstrene i materialet. Vesentlig er slutningen om at likbehandlingen på Voss er knyttet til enkeltindividet mer enn til gruppen, grenda og ætten. Det fremgår også av undersøkelsen at brente kvinnegraver er vanligere enn brente mannsgraver. Dessuten forekommer brente mannsgraver aldri med våpen.

Hovedfokuset i vår undersøkelse vil være forholdet mellom brent og ubrent begravelse. Eksemplene som vi vil gå nærmere inn på i det følgende eksemplifiserer nær sammenheng mellom brent og ubrent likbehandling i ulike kontekster: innenfor samme kiste, innenfor samme haug og innenfor samling av graver til samme gårdsanlegg/bosetningsenhet. Avslutningsvis vil graver i etableringssituasjon i fjellet bli trukket frem. Disse er kun kremasjonsgraver, men er viktige i denne analysen fordi det poengterer at selve likbehandlingen er kun ett av flere elementer som inngår

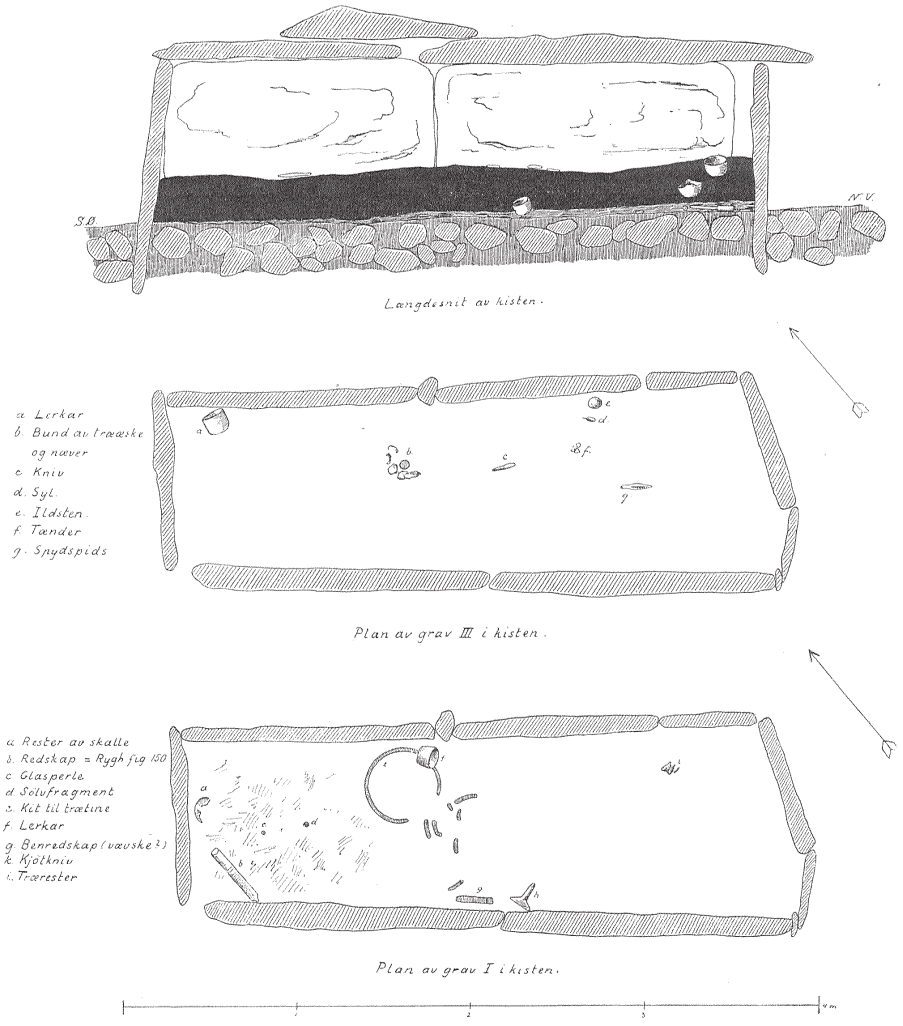
i døderitualene basert på "dødsmyter": selv om det er visse faktorer som har vært avgjørende for at kremasjon har vært den foreskrevne praksisen, så har det likevel vært stor variasjon i de andre ritualene som ble utført før, samtidig eller etter selve kremeringen.

Variasjon i samme kiste

Bø, Voss k. Hordaland

Byrkjehaugen (fig. 1) lå like ved Vangsvatnet og har opprinnelig målt omkring 50 m i tverrmål og hatt en høyde på over 4,3 m (se Shetelig 1912, fig. 210). Haugen ble undersøkt av Shetelig (Shetelig 1912:90-103). I haugen var det en kjernerøys av til dels store blokker som var dekket av et 0,75 m tykt lag av leire og et nytt, ca. 1 m tykt steinlag av mindre stein enn i kjernerøysa. Over steinlaget lå et nytt leirlag, noe over 1 m tykt. Dette var igjen dekket av et tredje steinlag, tynnere enn de andre og ikke helt sammenhengende. Det ytterste laget bestod av sand og jord. Shetelig tolket sammenhengen mellom lagene dit hen at haugen var bygget i en omgang. Flere steder i haugen lå små samlinger av brente bein og kull, som like over haugbunnen hvor det lå kull og brente bein under to heller. Shetelig regnet ikke disse samlingene som graver, men som spor etter rituelle handlinger utført under oppførelsen av røysa. Beina har ikke latt seg bestemme.

I kjernerøysa var det bygget et hulrom med rester av tre, men uten spor av begravelse. Shetelig oppfattet dette som besparelse i byggingen på samme måte som når haugen er lagt rundt en jordfast stein eller en høyde i terrenget. Det representerer kjernen og startpunktet i haugen. I løpet av byggingen forskjøv midtpunktet seg mot nord. Like over hulrommet lå det Shetelig oppfattet som det opprinnelige og eneste gravgjemmet i haugen. Dette var en stor kiste (3,7x1x1 m) bygget av heller og med brolegning i bunnen. I kisten var det tre begravelser. Bunngraven var en ubrent kvinnegrav lagt over et lag med never. Hodeskallen var bevart. I graven lå det rester av tekstiler, vevesverd av jern, perle, mulig del av hektespenne, skår av leirkar og harpikstetning til trekar samt redskaper av bein, deriblant en kjøttkniv. Over denne graven lå en brent kvinnegrav som bestod av et 25-30 cm tykt lag med kull og brente bein. Laget dekket bunngraven fullstendig. Bortsett fra et spannformet leirkar er gjenstandene svært brent og fragmentert. De består av sølvknapper til hektespenne, rester av mindre hektespenne, fragmenter av flere bronsenåler og av en sølvring samt en tykk bronsering som trolig har vært en beltering, beslag av bronse, rester av belte med beslag og spenne av jern, fragmenter av beinkam, flate beinnåler, kjøttkniv, spinnehjul, beltestein og bryne. Endelig ble det funnet 60 små klinknagler og 12 spiker av jern som Shetelig tolket som rester av en liten båt. Det var mye bein og hele 14 bjørneklør. Beinbestemmelsen tyder på at det kan ha vært flere individer i graven (Næss 1996[1968]:138), noe også gjenstandene antyder. Over branngraven lå det en ubrent mannsgrav. Funn av tenner viste at mannen var lagt i motsatt retning av kvinnen i bunngraven. I graven var det spydspiss, ildstein og jernsyl, kniv, nevereske og et spannformet leirkar.



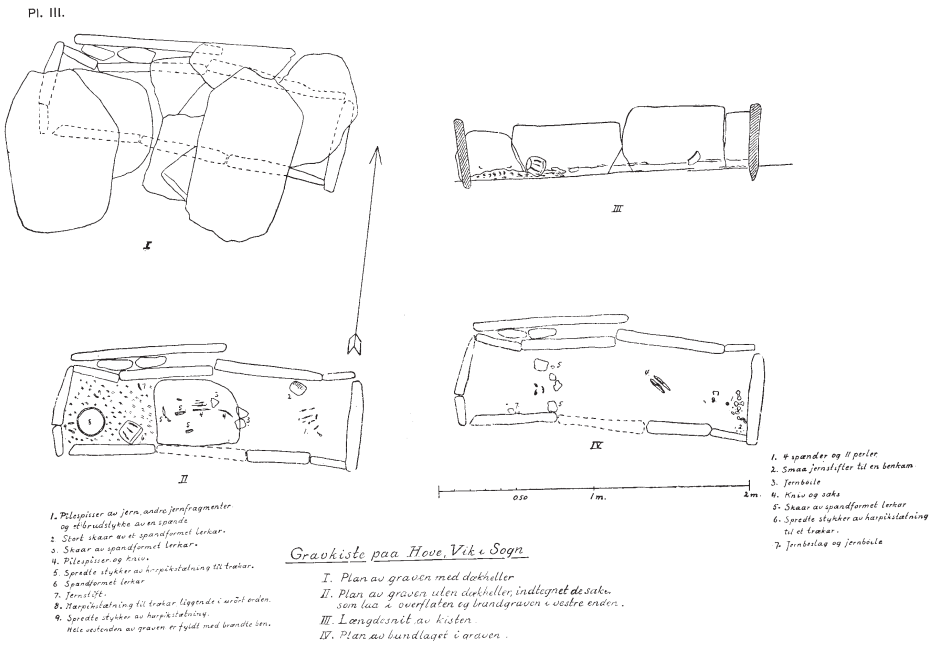
Figur 1. *Byrkjehaugen, Voss. Etter Shetelig 1912, figurer 215-217, s. 96.*

Det typologiske forholdet mellom de tre spannformete leirkarene viser at det er liten tidsforskjell mellom de tre begravelsene. Shetelig så det som sannsynlig at individene i graven var av ett og samme slektsledd og hadde hatt nær personlige forbindelse, noe som støttes av gravanlegget som helhet. Han mente at kisten var lagt asentralt og høyt opp i haugen slik at man forholdsvis lett kunne legge nye begravelser i kisten – og at man hadde planlagt å begrave personene sammen.

Shetelig sammenliknet graven i Byrkjehaugen med en grav i en stor haug på Kolve, også Voss, hvor det i en kiste som lå asentralt i haugen lå en ubrent begravelse i bunnen og en branngrav over (se også Næss 1996[1968]:151-152).

Hove, Vik k., Sogn og Fjordane

Graven lå like ved, men ikke dekket av, en stor haug med tverrmål 30 m (fig. 2) (Shetelig 1917:15-30; Kristoffersen 2000:354). Haugen utgjør en del av gravfeltet oppe på terrassen på gården Hove. Graven bestod av en hellekiste som målte 1,8 x 0,45-0,5 x 0,4 m. Kisten rommet tre begravelser som var lagt ned til ulik tid. Den eldste graven var en ubrent og forholdsvis rikt utstyrt kvinnegrav. Shetelig så det som mulig at det også har ligget et barn i graven. Over bunngraven var det lagt et ca. 5 cm tykt gruslag (over vestre halvdel av kisten). I kistens østre ende lå en branngrav med rensete bein. Skjelettbegravelsen var ved nedleggelsen av branngraven ryddet noe til side. Gjenstandssammensetningen og forekomsten av 26 bjørneklør, tydet på at det var flere individer i branngraven, muligens en mann og en kvinne. Over branngraven lå den yngste graven i kisten – en ubrent, fragmentert (plyndret) mannsgrav. Alle gravene er datert til sen folkevandringstid, og tidsforskjellen mellom dem har vært liten. Gjenstander i bunngraven er: rester av tekstil, never, spenner, beltering, kniv, saks og nøkkel, to leirkar og tre tretiner, rester av skrin samt to kammer. Gjenstander



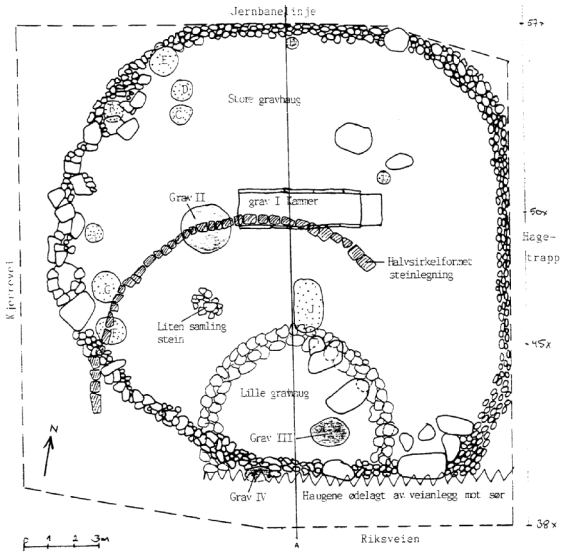
Figur 2. *Gravkisten på Hove, Vik i Sogn. Etter Shetelig 1917, plansje III.*

fra branngraven er: rensete brente bein, 26 bjørneklør fra flere bjørneskinn samt beinsaker som kam, flate nåler, rund nål, kjøttkniv, mulig skje, flere pilespisser og bronsefragmenter, i toppgraven ble det funnet pilespisser, kniv, remspenner, ring og syl av jern samt spannformet leirkar og harpikstetning til trekar. Funnforholdene gjør at de ubrente gjenstandene i bunn- og toppgraven ikke alltid like sikkert kan skilles fra hverandre.

Variasjon innenfor samme haug

Sakrishaugen på Lydvo, Voss k., Hordaland

Sakrishaugen, som ble gravd i 1988, var da en haug med tverrmål 19 m i diameter og høyde 4,5 m (fig. 3), men har opprinnelig vært større (Randers 1988). Den bestod av en kjernerøys og jordkappe av tre klart atskilte lag og kan være lagt i flere omganger. Sentralt i kjernerøysa lå et 5,5 x 1,3 m stort kammer bygget av heller. Kammeret har vært noe over 1,5 m høyt. I kammeret lå et fragmentert gravfunn, med spinnehjul, knapp til hektespenne og skår av spannformet leirkar som daterer graven til sen folkevandringstid. Spinnehjulet viser trolig til en kvinnegrav, men det har nødvendigvis ikke vært den eneste begravelsen i kammeret. Under røysa, like ved kammeret, lå en branngrav som etter de stratigrafiske forholdene var eldre enn dette (Randers 1988:13). Det typologiske forholdet mellom spannformete leirkar i de to gravene tyder på at aldersforskjellen er liten. Branngraven bestod av et opp til 10 cm tykt kullag med tverrmål 1,7 m. I kullet lå brente bein, skår fra to spannformete leirkar av høy kvalitet samt enkelte fragmenter av bronse og jern. I nivå med denne, men i haugens søndre kant, lå en branngrav fra romertid under en eldre, jorddekket røys (Randers 1988:14). Graven bestod av et 10 cm tykt brannflak med en utbredelse på 1 x 1,5 m. Det var dekket av heller. Det ble funnet brente bein, del av en kam, en liten fibel av sølv med høy nåleholder, et leirkar og fragmenter av bronse og jern. Det er mulig at det har vært nok en branngrav i den lille haugen, sekundær i forhold til den sist omtalte.

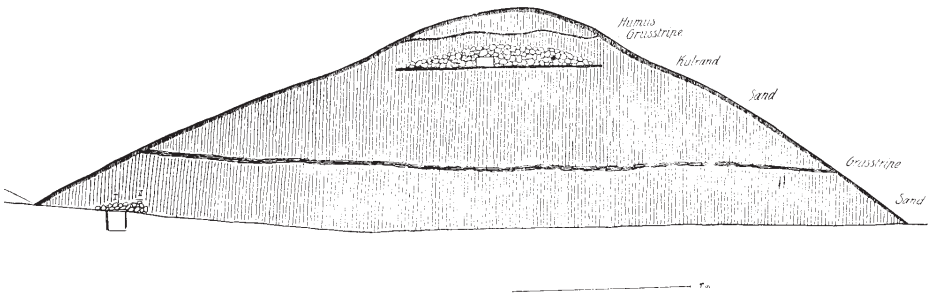


Figur 3. *Grunnplan fra Sakrishaugen, Voss. Etter Randers 1988, fig. 3a.*

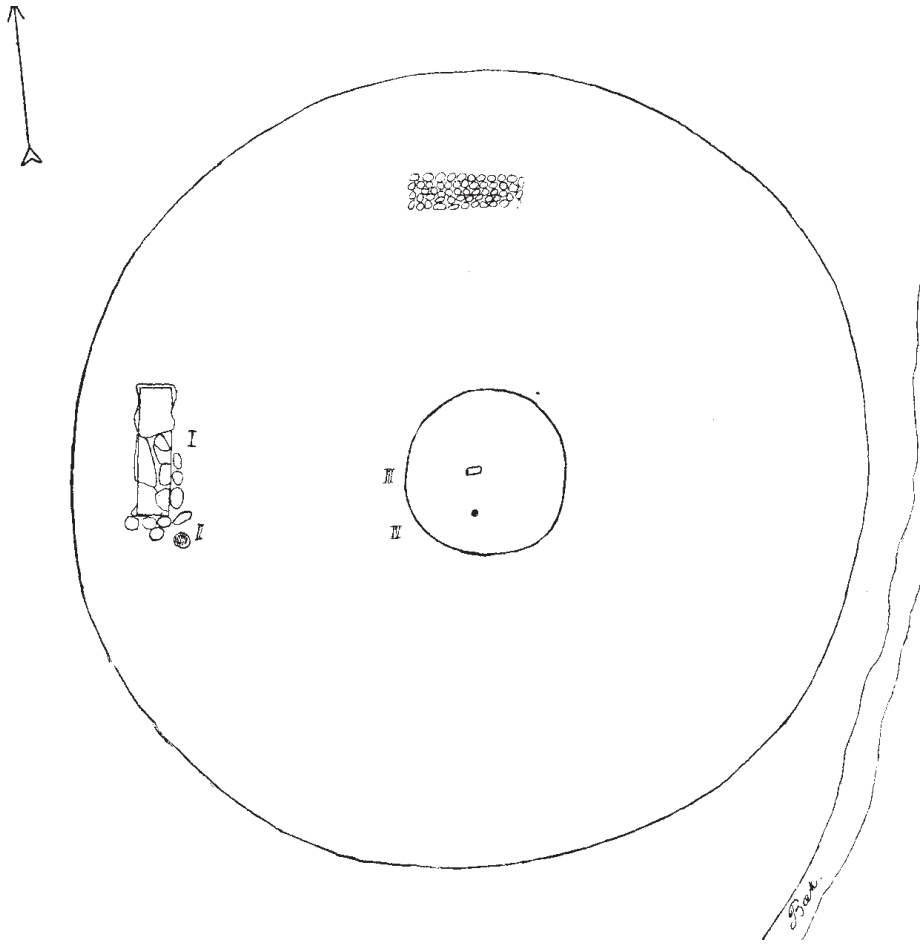
Kvåle, Sogndal, Sogn og Fjordane
I en av de største haugene i Sogndal, 17 m i diameter og 2,5 m høy, oppe på terrassen et par hundre meter fra det gamle tunet på Kvåle, lå en brent mannsgrav og en ubrent grav med en voksen kvinne og en tiårig pike (Ringstad 1988; Kristoffersen 2000:362-364; Kristoffersen 2001:507-513, med samme katalogisering i tilvekstfortegnelsen). Haugen ble utgravd i 1983. Den hadde kjernerøys og en kappe av flere lag med jord og grus. Den brente mannsgraven, som bestod av et brannflak med tverrmål 2,5 – 3 m, samt en grop med kull og brente bein, lå sentralt i haugen. Det er rimelig at haugen er reist over denne graven, og at denne er den primære. Mannsgraven har ikke våpen, men leirkar, spillebrikker, korsformet spenne og belteutstyr samt bjørneklør. Kisten med den ubrente begravelsen var bygget av rundede stein, målte 4 x 1,2 m og lå like ved brannflaket. Den asentrale beliggenheten kan bety at denne er sekundær, men det stratigrafiske forholdet mellom gravene er usikkert. Kisten var delt i to, begge individene lå sammen i den største delen. Graven inneholdt et rikt smykkeutstyr med relieffspenne, korsformete spenner av sølv, ringspenne, to sett hektespenner av sølv, draktnål og en lang nål med forgylt hode i et etui, trolig hårnål. Her var ulike redskaper som spinnehjul av bronse med rester av ten og vevesverd av jern, flere leirkar, rester av bøtte og skrin, trekarkitt fra opp til fem kar samt skår av glass til et beger og en skål. Mer sjeldne gjenstander er en samling små masker av sølv og ulike *remedier* som trolig har ligget i en skinnpose: runde, eggformete steiner, glimmer, to små hvelvete, runde skiver av glass, en med øye, en kule av leire samt en Vestlandsøks fra steinalder.

Bondehaugen, Mundheim, Hardanger
Bondehaugen var 24 m i tverrmål og 6 m høy og lå på en terrasse ved fjorden, like ved husene på gården (de Lange 1918:1-25). Den var bygget som kjernerøys med jordkappe, og her var fire begravelser (fig. 4a og 4b). Den eldste graven lå sentralt, men høyt i haugen og bestod av et lite hellekammer, 50 x 25-30 cm, med rensete bein[2] og bjørneklør. Det lå heller i bunnen av og over kammeret. Gjenstandene i graven var leirkarskår, kam, terninger og spillebrikker av bein, som tradisjonelt regnes som mannsutstyr. Under kammeret lå et flak med sortbrent jord med større kullstykker. Brannflaket dekket hele røysas bunn og strakte seg utenfor denne. I brannflaket lå det brente bein og deler av en terning som kunne settes sammen med en terning fra hellekammeret. Det ble også funnet fire bjørneklør. Brannflaket er tolket som rester av likbålet, noe man sjelden finner (Næss 1996[1968]:91 med referanser). I kjernerøysas kant lå en noe yngre branngrav med rensete bein i et trekar på en helle, også her med nål og kam av bein samt bjørneklør. Ute ved haugens vestre kant, og lavt i haugen, lå en branngrav med rensete bein som var lagt på en helle uten beholder eller dekke. Tett ved denne lå en hellekiste med en ubrent begravelse, som er tolket som den yngste begravelsen i haugen. Kisten, som målte 2,8 x 0,7-0,8 m, var skåret ned i undergrunnen og bygget og dekket av store heller. I bunnen lå det never, og

2) Jenny-Rita Næss har diskutert komplikasjonene ved betegnelsen *rensete hvite bein* (Næss 1996 [1968]:90-91).



Figur 4a og 4b. *Bondehaugen, Mundheim i Hardanger. Snitt og plan. Etter de Lange 1918 fig. 1 og 3.*



over den døde var det lagt sand. Begge gravene var dekket av en liten, uregelmessig røys. Funnene i hellekisten, korsformete spenner, småspenner, draktnål av sølv, kniv og nøkkel, samt spannformet leirkar og harpikstetning fra trekar, viser at denne har rommet en kvinnebegravelse. I den noe eldre, eller samtidige, branngraven ble det funnet beinnåler, kam og kjøttkniv. De Lange mente at det var liten tidsforskjell mellom gravene (se også de Langes henvisning til Sheteligs behandling av gravene fra Døsen i Os (Shetelig 1912:121-149) og hans egen utgraving på Nygård i Hafslo, Sogn (de Lange 1909) for lignende "familiegraver" – på Nygård en kvinnegrav (primærgraven) og en barnegrav i to hellekister på haugens bunn samt en brent begravelse i leirkar (med beinnåler og kam) i toppen av haugen (alle yngre romertid)).

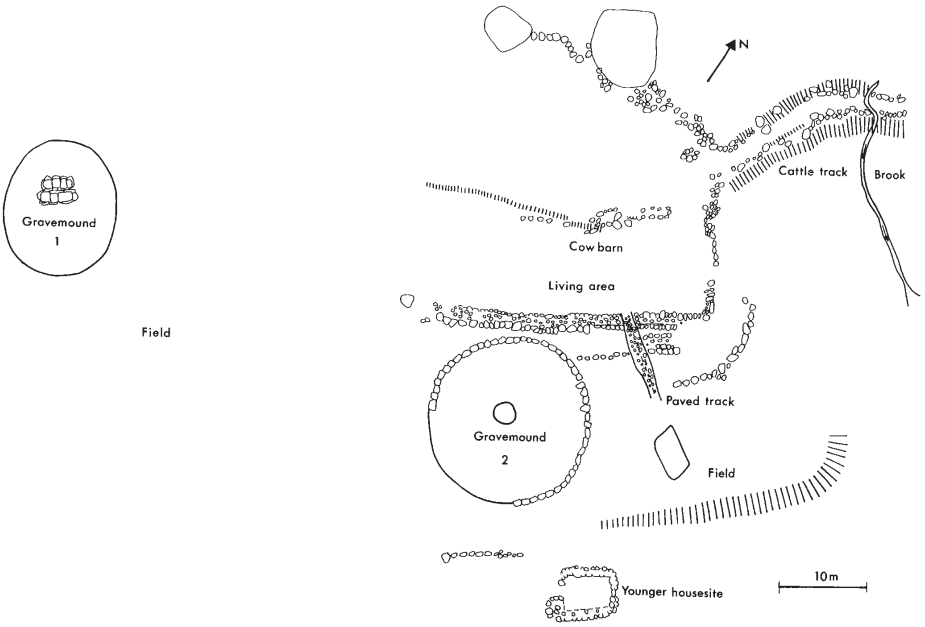
Variasjon innenfor samling av graver til samme gårdsanlegg/ bosetningsenhet

Modvo, Sogn og Fjordane

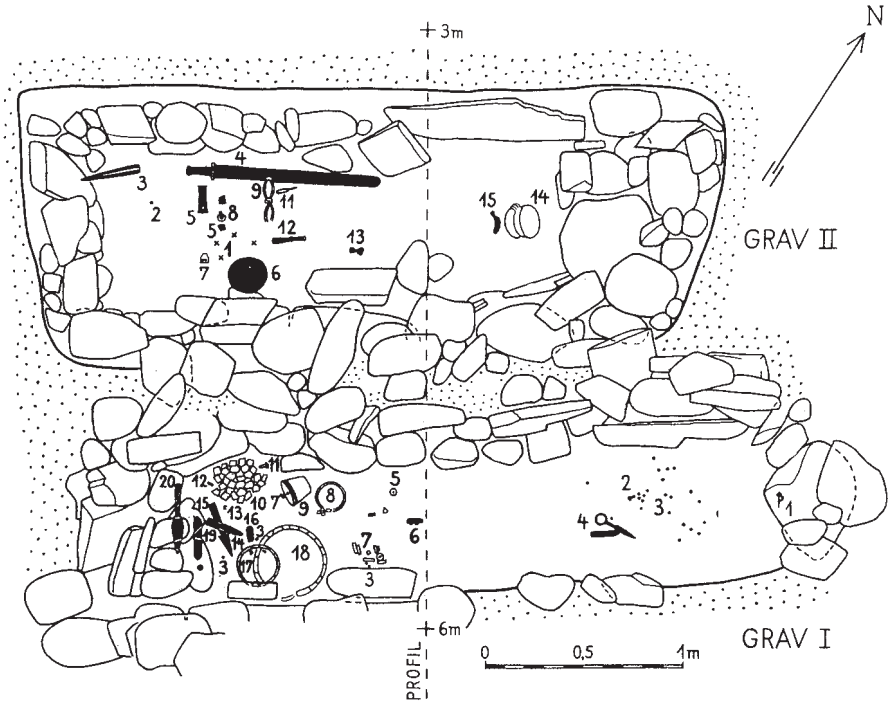
På gårdsanlegget Modvo i Hafslo i Luster k. i Sogn og Fjordane er det gravlagt fire personer i to hauger (fig. 5a og 5b) (Straume i Bakka et al. 1993:207-229; Kristoffersen i Bakka et al. 1993:201-202). Den eldste haugen, som er forholdsvis lav og 20 m i diameter, er bygget som en røys med et tynt jordlag. Haugen inntok en sentral plass i anlegget og dekket det meste av tunet foran og tett ved huset. Midt i haugen var det en branngrav, et 2,3x2,5 m område med brente, rensete bein og funn av beinnål og leirkarskår. Beina er bestemt som menneskebein, med det meste av skjelettet til stede, med et lite innslag av dyr (Sellevold i Bakka et al. 1993:247). Individet var trolig mellom 25 og 35 år gammelt. Graven er på grunnlag av gjenstandsmaterialet datert til perioden C2 – folkevandringstid (Straume ibid.). Stratigrafien viser at den er oppført i den tidligste bosetningsfasen på Modvo. Den yngre haugen, med tverrmål 12-14,5 m, lå ved stien mot bygda. Haugen var bygd av jord, grus og stein. Sentralt i haugen var det to parallelle hellekister med tre ubrente begravelser. I den eldste kisten, fra yngre romertid, lå en mannsgrav med funn av våpen (sverd, lanse, skjoldbule og –håndtak), spenne, beltespenne med rester av lær, beslag til sverdslire, beltestein, fragmenter av knuskeske, sylformet ildjern, kniv, remspenne, krumkniv, jernbånd med trerester samt leirkar. I den yngste kisten, fra tidlig folkevandringstid, lå en mann og en kvinne. Til mannsgraven kan regnes en lanse, spydspiss, skjoldhåndtak, krumkniv, remspenne av jern og remtunge av bronse, ring og beslag av bronse samt leirkar. Til kvinnegraven kan regnes spenner, perler, spinnehjul, kniver, en med skaft av valbjørk, nøkkel, beltering, harpikstetning til tre trekar, spannformet leirkar samt diverse fragmenter av bronse og jern. Mannens utstyr lå i uorden, noe som kan bety at han ble lagt i kisten først, og at hans utstyr ble lagt til siden da kvinnen ble begravd.

Variasjon i graver i nyetablert bosetning

Valg av overordnet gravskikk i form av brent eller ubrent må man anta har vært et av de viktigste strukturerende premissene i døderitualene, og tilsvarende kan man forvente at valg av enten haug eller røys har hatt avgjørende betydning for hvordan



Figur 5a og 5b. *Modvo, Hafslo i Sogn. Oversikt over tun og gravhauger med plan over gravkistene med skjelettgravene. Etter Kristoffersen og Straume i Bakka et al 1993, fig. 6 og fig. 40.*



de etterlatte forsto betydningen av de ritualene de utførte. Likevel har ikke valg av likbehandling vært tilstrekkelig for å utføre det som ble ansett som nødvendig både i en samfunns- og kosmologisk betydning, og innad blant kremasjonsgraver er det også variasjon. Det retter fokuset mot de interne variasjonene i gravanlegg som har den samme overordnete likbehandlingen. Graver i nyetablert bosetning synliggjør denne problematikken fordi man må anta at selv om nybyggerne kom til et nytt område, uten eventuelt tidligere forfedrekult på stedet, så var det likevel ikke et religiøst "tabula rasa".

Stedskontinuitet og lokale tradisjoner kan foreskrive hvordan ritualene skal utføres. Nyetablert bosetning muliggjør derfor et innsyn i hvordan praksiser søkes institusjonalisert og tradisjoner etableres. Branngraven på Modvo er oppført i anleggets første byggefase og kan relateres til etableringsfasen på gården (Kristoffersen i Bakka et al. 1993:201-202). I eksempelet fra Kalvebeitet i Nyset-Steggje, som blir omtalt nedenfor, er det også en kremasjonsgrav som markerer etableringen av bosetningen. Hvorfor ikke ubrente begravelser har funnet sted er vanskelig å si. Fravær av stedskontinuitet kan være en mulig årsak, men det forblir kun en hypotese siden andre steder er ubrente begravelser det primære. Den interne variasjonen i gravene belyser at til tross for at stedskontinuitet er viktig, så er det en av flere variabler og ritualene tilpasses spesifikt til den avdødes situasjon og posisjon.

Kalvebeitet, Nyset-Steggje

I fjellet ved Nyset-Steggjevassdraget i Årdal i Sogn er det ved den undersøkte stølsbosetningen funnet graver ved tre av anleggene (Kristoffersen i Bakka et al. 1993:201). Disse ser ut til å være de eldste anleggene og representerer etableringen av stølsbosetningen i hver sin dal i romertid-folkevandringstid. På stølsanlegget Kalvebeitet i Vikadalen (Kristoffersen i Bjørgo et al. 1992: 184-186) lå det to gravrøyser like ved tufta. Den ene av røysene var forholdsvis godt bevart. Den var 3,6-4 m i tverrmål og hadde fotkjede. Sentralt i røysa lå et kammer som målte 1 x 1 m. Kammeret var tomt. I massene over kammeret viste plan og snitt en rektangulær nedskjæring som kan være resultat av en sekundær åpning av graven. Kammeret har etter størrelsen å dømme inneholdt en brent begravelse. Nedskjæringen og det tomme kammeret tyder på at innholdet i graven er hentet ut og fjernet.

Identifisere og avgrense variasjon: hvilke variabler har vært avgjørende i døderitualer?

I gravmaterialet på Vestlandet var det ikke noen entydige mønstre verken med hensyn til a) likbehandlingen – brent eller ubrent, 2) gravgodset som viste generelle strukturer hvor det var variasjoner over et tema, 3) monumentet – haug eller røys, eller 4) intern konstruksjon innad i haug eller røys. Fraværet av entydig mønster som kan knyttes direkte til for eksempel kjønn eller status er meningsbærende data i seg selv, og av stor interesse fordi det kan muliggjøre å begrepsfeste hvilke relevante dimensjoner man kan spore i gravskikken. Ved å avgrense hvilke identiteter og sosiale eller religiøse

prosesser det *ikke har vært*, kan man sannsynliggjøre andre strukturer, identiteter eller relasjoner.

Kremasjon/inhumasjon representerer ikke forskjellig sosial/økonomisk status eller kjønn siden både kvinner og menn har fått begge typer likbehandling. Dobbeltbegravelser i samme haug kan indikere at dette representerer et eller annet familieforhold, som er av betydning. Dermed vil ikke forskjellene relatere seg til ulike slekter eller familier som har forskjellig etnisk opprinnelse og religiøs tilknytning. Forskjellene i gravskikken er innenfor en overordnet og enhetlig religiøs forståelse siden de ulike praksisene kan forekomme i en og samme grav, som for eksempel Byrkjegraven, og den er mest sannsynlig en familiegrav.

Rikdommen på gravgodset og størrelsen på monumentene kan avspeile sosial status, men selve repetoiret av hvilke gjenstander som skal være med og om det skulle bygges haug eller røys, samt hvorvidt gravformen var kremasjon eller inhumasjon, har vært definert ut fra andre premisser. Ved å eliminere kjønn, sosial status og forskjellig etnisitet og religion som mulige forklaringer, kan man tilnærme seg andre variabler.

Dødsårsak kan være en grunn til ulikheter i gravskikken. I vikingtiden var den ærerike døden i krig den ideelle døden, mens det var negativt å dø i sotteseng av høy alder. Hvorvidt det har vært tilsvarende forestillinger i folkevandringstiden, er vanskeligere å si. Dødsårsak kan også relatere seg til ulike sykdommer eller angrep fra dyr og ikke minst barseldød. ”Heldige” eller ”uheldige” dødsfall kan foreskrive ulike ritualer. Ritualenes rolle kan derfor motvirke det negative rundt et uheldig dødsfall.

Et eksempel fra hinduismen som kan belyse denne problematikken, er en gammel enke som døde i sitt hus i Kathmandu i Nepal uten sønner til å kremere henne. Dette var dobbelt uheldig. Det ideelle er å dø med beinene i den hellige Bagmatielven; hun døde i sitt hus. Det er negativt fordi man antar at sjelen er følelsesmessig tilknyttet hjemmet sitt, og vil nødig forlate huset og dermed kroppen, som medfører at den neste reinkarnasjonen vanskeligere vil la seg gjennomføre. Videre var det negativt at hun ikke hadde en sønn til å kremere – hun hadde bare døtre, og sønner er nødvendige i døderitualene for den mest fullkomne kremasjonen. Ut fra et religiøst perspektiv var den avdøde kvinnens muligheter langt fra ideelle, og ut fra normale forståelser ville hun få en dårlig reinkarnasjon.

Likevel fantes det muligheter, og selv om ortodokse religioner i utgangspunktet har et formalisert og autoritativt syn på de kosmologiske premissene og strukturene, så er det mulig å gå utenom dem gjennom å utføre andre, ekstraordinære ritualer. Derfor engasjerte familien en prest som utførte mange og lange ritualer som kompenserte for de negative omstendighetene. Når han var ferdig med ritualene, var hun ”nullstilt” og fri fra de negative, kosmiske heftelsene ved at hun døde i sitt hjem uten sønner til å kremere henne. Kostnadene ved å få disse ritualene utført var nærmere ei årslønn for en fattig nepaleser.

Hvis tilsvarende tankemåter og prosesser har eksistert i fortiden, inkludert omkostninger ved å bygge store gravminner samt gi kostbare gaver til den døde, så vil det avtegne seg en variasjon i ritualene nettopp fordi de er komponert ut fra et ideal og en forestilling om hvordan det "perfekte" ritualet skal være. En parallell fins i katolisismen. Den katolske skjærsilden renser den døde for synd før vedkommende kan komme til himmelen. Alle som skal inn i himmelen må være rene og syndfrie. De må være "perfekte døde". Dette er en variant av den ideelle døden. Hvis man dør syndfri, noe som er umulig for kristne, så vil man i katolisismen ikke gå gjennom skjærsilden, men direkte til himmelen. Siden ingen er syndfrie, må alle gjennom ilden, og jo syndigere man har vært, desto lenger må man brenne bort syndene sine. Dette tilsvarer å utføre forskjellige ritualer for å komme til det til en hver tid religiøse "nullpunktet" i form av åndelig renhet som muliggjør møtet med det guddommelige. Det faktum at man i middelalderen kunne kjøpe seg ut av skjærsilden gjennom avlatshandelen viser kraften i forestillingen om et "religiøst nullpunkt" man må komme til før man er god nok for Gud. Jo mer penger, desto raskere ut av skjærsilden; pengene overtok for ritualene siden ritualer ikke kunne påvirke eller redusere tiden i skjærsilden. Logikken er likevel den samme: jo mer penger eller desto flere ritualer (som ofte koster penger), så kan man redusere negative konsekvenser i det hinsidige, fremskynde en fordelaktig situasjon og/eller komme til den guddommelige startstreken hvor det viktigste i det neste livet starter.

I kristendommen er det en forutsetning at man er ren før man kommer inn i himmelen. Tilsvarende renselsesprosesser fins i hindusimen (se Oestigaard 2005). Selv om himmelen i teorien fungerer etter "kom som du er" – prinsippet, så er det i praksis ikke slik i katolisismen. Alle kan stå syndige, urene og besudlete foran Gud og be om tilgivelse, men man kommer ikke inn før man er ren. I kristendommen har ritualene mindre rolle i denne prosessen og hvordan det hele skjer er litt vagt og uklart, spesielt i protestantismen som ikke har skjærsild. I hinduismen er det derimot familien og sønnene som renser sine døde og tar på seg deres urenhet som en "gjeld på forskudd" slik at den døde møter gudeverden i en ren tilstand, og derfor er sønnene og hele familien dødsforurenset – mest intensiv de 11-13 første dagene, dernest det første året og til sist så er døderitualene uendelige: de varer hele livet. Derfor er det viktig å ha en sønn som utfører dem, fordi han som husholder er den som er rituelt ansvarlig (Oestigaard 2005).

Hvorvidt det har vært tilsvarende forestillinger i folkevandringstiden er vanskelig å uttale seg entydig om, men det belyser strukturelle aspekter ved ritualenes rolle og funksjon i samfunn og kosmos. Videre har vi identifisert en ønsket funksjon ved ritualer som motvirker negative konsekvenser i et etterliv for hendelser utført i, eller konsekvenser av, dette livet. Dette er i form forskjellig fra bønn, men ikke i funksjon. Ordene i en bønn varierer ut fra hva man har gjort: målet er tilgivelse. Hvis et døderitual fungerer på samme måte ut fra en "dødsmyte", så er det optimale livet i en videre eksistens definert og erkjent: ritualene er "skreddersydd" gjennom ulike rituelle

handlingselementer for å optimalisere det beste for den avdøde, de gjenlevende og gudene.

Ulike "dødsmyter" kan foreskrive forskjellige ritualer og gjenstander i graven samt valg av likbehandling ut fra kriterier bestemt av guddommer i definerte, kvalitativt særskilte og spesifikke sfærer i en annen dimensjon. Hvis det fins flere døderiker, så er det mest sannsynligvis også partikulære "innganger", eller i rituelle termer; spesielle ritualer er foreskrevne for å komme til de ulike dødsrikene.

I kristendommen er ritualene, på den ene siden, strengt tatt unødvendige, men på den andre siden, fundamentale for den avdødes liv i det hinsidige. Den offisielle lære formidler at hvorvidt man kommer til himmelen eller helvete utelukkende avhenger av hva man har gjort som menneske her på jorden, vurdert og dømt av Gud ut fra premisser vi delvis har kunnskap om, men ellers er Herrens veier uransakelige og vi vet ikke hva som vil skje. Men den samme læren har foreskrevet en del ritualer som er nødvendige for at menneskene skal komme til dette stadiet hvor man kan bli dømt, eller eventuelt bli belønnet med evig liv i himmelen. Kristendommen skiller seg i så henseende ikke fra andre religioner hvor ritualene forbereder den døde til møtet med det guddommelige. Selv om ritualene i kristendommen kan virke enkle, så har de avgjørende betydning for den dødes videre liv:

1) Sted: den avdøde skal begraves i vigslet jord på en kirkegård. Hvis man ikke er begravd på hellig grunn, så kommer man ikke til himmelen.

2) Gravform: Kremasjon var forbudt i Norge inntil 1898 da det kom en lov som tillot å kremere. Hvis man ble kremert, kom man ikke til himmelen.

3) Retning: Den avdøde skal ligge i kisten på ryggen med beinene rettet mot øst og hodet i vestlig retning slik at den døde kan reise seg opp ved gjenoppstandelsen. I dag er riktignok noen kirkegårder orientert annerledes.

4) Gjenoppstandelsen: Til gjenoppstandelsen trengte Gud i følge ortodoks lære i alle fall lårbeinene og hodeskallen. Uten dette skjelettmaterialet kunne ikke Gud inkorporere den avdøde i himmelen, til tross for eventuelle gode gjerninger. Forbudet mot kremasjon må forståes blant annet ut fra dette premisset.

5) Prester og ritualer: Ritualer utført av prester innenfor kirkens institusjonaliserte rammer var nødvendig for å komme til himmelen. Uten dåp kunne ikke spedbarn komme til himmelen til tross for at de ikke har syndet. Kristne begravelser uten prester har vært og er utenkelig.

I kristendommen var ritualene nødvendige for at avdøde skulle komme til det stadiet hvor vedkommende ble dømt eller belønnet for sine gjerninger. De etterlevende måtte sørge for at de avdøde kom frem til det stedet hvor Gud kunne ta de i sitt åsyn. Gjorde de ikke det, så ville de døde uansett gå til helvete eller havne i en limbosfære uavhengig av hvilke gode gjerninger de hadde utført. Ut fra en slikt perspektiv er selve

døderitualene et "initieringsrituale" hvor de døde blir forberedt av de etterlevende på å møte Gud. Hvis de etterlevende ikke gjør disse "forberedelsene", så hjelper det ikke hva den avdøde selv har gjort av gode gjerninger. Gjennom ritualer "initierer" og "presenterer" de etterlevende den døde for Gud, slik at den avdøde kan svare for sine gjerninger, eventuelt først etter en renselsesprosess (skjærsilden) som gjør at alle er like rene i Guds åsyn.

En tolkning er derfor at uten slektningenes ritualer kan ingen nå frem til Gud for å få sin belønning. Dom og dommedag vil komme uansett, men belønning forutsetter ritualer utført av de etterlevende. Dette er et nødvendig premiss i religionen for hvis ikke så vil ritualene være unødvendige og uten mening. For de som kommer til helvete har ikke ritualene hatt noen betydning, og dermed kan man begrepsfeste ritualenes rolle og funksjon samt menneskets plass i samfunn og kosmos i forhold til gudene: Ritualene er nødvendige for å sikre det mest optimale livet i en hinsidig dimensjon, men de er ingen garanti, eller som det er formulert i en annen sammenheng – de er nødvendige, men ikke tilstrekkelige forutsetninger (Haaland 1991:14). I rituell terminologi er dermed menneskene forpliktet til å utføre ritualene, men de guddommelige maktene trenger ikke å oppfylle menneskenes ønsker og mål uttrykt gjennom rituell praksis.

Ulike tilværelser i det hinsidige vil kunne foreskrive forskjellige typer av døderitualer. En annen innfallsvinkel kan være status, ikke definert i økonomiske eller primært sosiale termer, men derimot religiøs, definert status som legitimerer sosial status. Husfruerolle kan være en slik status og posisjon, volver og norner vil mest sannsynlig ha tilsvarende, om enn på helt andre premisser, definerte posisjoner i samfunnet som foreskrev en spesiell type døderitual.

"Dødsmyter" - hvorfor er gravritualene slik de er?

Et ritual oppfyller mange aspekter, fra å legitimere rent samfunnsmessige hierarkier til kun å ha en åndelig eller religiøs dimensjon (se Østigård i introduksjonen). Ritualene har videre praktiske funksjoner, som er viktige i denne sammenhengen. Det skilles mellom transcendentale og kosmogoniske religioner hvor guddommene i de førstnevnte er uavhengige av sin egen skapning av kosmos og mennesker, mens i kosmogoniske religioner er gudene gjensidig avhengige av menneskers ritualer og ofringer. Kristendommen, jødedommen og islam er transcendentale religioner, mens de fleste av de forhistoriske vil være kosmogoniske (Trigger 2003:473). En av funksjonene til ritualene må forstås ut fra dette perspektivet. Målet med ritualer er å påvirke gudene til å gjøre hva vi vil eller oppnå en ønsket effekt. Selv i religioner som kristendommen er bønn et middel eller medium til å oppnå et ønsket mål. I andre religioner er spesielt fertilitets- og regnskapingsritualer aktive inngripen av menneskene med et klar definert mål som de ønsker gudene skal oppfylle. Ritualer kan produsere de mest viktige, praktiske resultatene, som er en av hovedgrunnene til å utføre ritualer (Hocart 1954:33). Hvis ritualene ikke oppfylte visse funksjoner for menneskene selv, så ville de ikke være meningsbærende og heller ikke utført.

Dette er et aspekt som i stor grad har blitt utelatt i arkeologiske tolkninger. Hvis man har som utgangspunkt at i døden er vi ikke alle like, men at vi skal bli det og at ritualene er den prosessen som forbereder den døde til det videre livet, så kan deler av gravskikken forstås. Variasjonen i gravskikk er et uttrykk for at ulike ritualer har blitt utført ut fra bestemte målsetninger basert på et gitt repetoir av rituelle muligheter. Til tross for det, så er det likevel en relativt stor grad av homogenitet i gravskikken. Det er variasjon over et tema, som i sin samtid må ha vært innenfor et relativt strengt regulert sett av regler som har foreskrevet hva som har vært tillatt og ikke tillatt å gjøre. Funnmengden og ikke minst hva som blir lagt ned i gravene, er begrenset og representerer kun en liten del av hva som ville være mulig å gi som gravgaver. Oseberggraven er selvfølgelig et unntak hvor det ser ut som en hel gård er gitt på båten, og det fins også andre graver som er overdådige, men ellers er de fleste gravritualene utført innenfor en overordnet helhet som har foreskrevet, men ikke minst også begrenset, hva som har vært mulig å gjøre.

Det er denne religiøst, definerte koden som er "dødsmyten" i sin grunnstruktur hvor den ideelle døden og det ideelle døderitualet er foreskrevet. Det har vært en kollektiv forestilling om hvordan og hvorfor, og ikke minst hvem som kan utføre de ulike døderitualene til en gitt tid på et definert og avgrenset sted.

"Dødsmytene" forteller dødens hvem, hva, hvor, hvorfor og når. Hva skal gjøres, av hvem, de ulike grunnene til at det må være forskjellige ritualer for å oppnå de ønskete resultatene både for den døde og som legitimeringsgrunnlag i samfunnet, og ikke minst når de ulike rituelle sekvensene eller delritualene skal bli gjort og hvor: hellige steder definerer og legitimerer praksisene. Alle disse aspektene har ikke vært tilfeldige fordi hvis de hadde vært det, så ville enten ritualene ikke ha fungert, ellers så ville deltakerne ha brutt en rekke normer tabuer.

For å forstå karakteren til "dødsmyten" som et sett av rituelle muligheter og komposisjoner kan man se nærmere på hva som kjennetegner myter. Myter opererer på mange ulike nivåer samtidig. Mennesker forestiller seg guddommene i sitt eget bilde: gudene er både like menneskene men samtidig forskjellige. Mellom gudene og menneskene er det helter og skikkelser som er delvis guddommelige, men samtidig mennesker. Mytene representerer sannheten for de som tror på mytene. Felles for mytologiske systemer er at de viktigste historiene opptrer i flere ulike versjoner. Når myter blir brukt i samfunnet og i religiøse forbindelser er de forstått som å være "sanne" og nåtidige: mytene beskriver og representerer reelle hendelser *her* og *nå* (Leach 1969:7).

Leach argumenterte en gang at "myte impliserer ritual, ritual impliserer myte, de er en og det samme" (Leach 1954:13), men i dag vil de fleste argumentere for at forholdet mellom rite og myte er mer komplekst og at de innehar kvalitativt forskjellige aspekter (e.g. Bell 1992, 1997, Humphrey & Laidlaw 1994, Rappaport 2001). Likevel er det en relasjon mellom riter og myter, og mytene består av mytetemaer. De er ikke

statiske. Disse mytetemaene kan være arrangert på en slik måte at de opphever en kronologisk årsak-virkning effekt: hvis sønnen dreper moren i en myte kan moren drepe sønnen i en annen myte (O'Flaherty 1995).

En parallell til ulike mytetemaer kan være det vi ser i "dødsmytene" hvor det er variasjon over tema som har muliggjort, men også begrenset hva som har vært mulig å utføre av gravritualer. Det er rituelle regisseringer og komposisjoner ut fra kulturelt foreskrevne og religiøst definerte regler. Handlingene har vært del av en overordnet kosmologisk helhet som inkluderte gudeverden og et videre liv i det hinsidige. Dermed kan døderitualene bli knyttet til mytologien gjennom "dødsmytene".

Konklusjon

Begrepet "dødsmyte" er et analytisk begrep og en tilnærmingsmåte til variasjonen i gravmaterialet som søker å identifisere hvilke sosiale og religiøse variabler som har vært avgjørende for valg av gravskikk. Ved å analysere et døderitual *som et ritual* og se på dets funksjon i en kosmologisk sammenheng hvor *ingen er like når de dør*, kan det sannsynliggjøre hvorfor variasjon i utførelsene av ritualene var nødvendig. Et døderitual er en bevisst utført handling av de etterlevende som ønsker å få oppfylt spesifikke mål med selve utførelsen. I denne sammenhengen har vi fokusert på det videre livet til den avdøde, men ritualene har også hatt funksjon i samfunnslegitimeringen for de etterlevende (Oestigaard & Goldhahn 2006). Døderitualene er like viktige for de døde som de levende.

Ved å fokusere på variasjon i gravskikk i samme kiste, innenfor samme haug, innenfor en samling av graver til samme gårdsanlegg/bosetningsenhet og graver i nyetablert bosetning, har det vært mulig å identifisere hvilke identiteter, statuser og strukturer som ikke har vært avgjørende for valg av gravskikk. Siden mange av de eksemplene vi har diskutert har vært utført på samme gård og sannsynligvis av samme familie, så har ikke etnisitet eller religion vært bestemmende fordi alle ritualene har vært del av en overordnet kosmologisk helhet. Videre har ikke sosial status i form av kjønn hatt avgjørende betydning fordi det er ikke entydige mønstre som kan knyttes til enten mann eller kvinne eller en enkelt aldersgruppe. Dødsårsak kan derimot ha vært en sentral faktor i utvalget av ritualer eller hvilke handlingskomponenter som har blitt satt sammen til et helhetlig gravritual.

Deler av gravgodset relaterer seg til bestemte sosiale og/eller religiøst definerte roller som for eksempel husfruen, men foruten disse gravgavene har det vært andre forestillinger og strukturer som har foreskrevet flesteparten av ritualene som har blitt utført. Å bygge en haug eller en røys kan sees på som et ritual i seg selv (Gansum & Oestigaard 2004). Valg av kremasjon eller inhumasjon har kosmologisk betydning. Internt innad i haugene eller røysene er det store variasjoner, blant annet med eller uten kiste, og til sist så er det variasjon innad i selve kisten hvor det kan være flere begravelser. Hvis vi forventer at de som utførte ritualene var bevisst på hva de gjorde

og at de hadde ulike grunner for hvorfor de utførte dem akkurat slik de gjorde, så har de regissert og komponert ritualene ut fra regler som har vært allment akseptert og religiøst legitimert: "dødsmyter". Hvorvidt det har vært spesialister, lekfolk eller familiemedlemmer som har utført ritualene, har variert fra periode og sted (Goldhahn & Østigård 2006).

Litteratur

Bakka, E., S. Kristoffersen, E. Straume, R. Lie & B. Sellevold 1993. Modvo - et gårdsanlegg fra eldre jernalder i Hafslo, Indre Sogn. I: B. Solberg (red.) *Minneskrift til Egil Bakka*. Arkeologiske Skrifter 7 fra Historisk Museum, Universitetet i Bergen. 151-206.

Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice.* Oxford University Press. Oxford.

Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions.* Oxford University Press. Oxford.

Bjørgo, T., Kristoffersen, S. & Prescott, C. 1992. *Arkeologiske undersøkelser i Nyset-Steggjevassdragene 1981-1987*. Arkeologiske rapporter 16, Historisk museum, Universitetet i Bergen, Bergen.

Gansum, T. & Oestigaard, T. 2004. The Ritual Stratigraphy of Monuments that Matter. *European Journal of Archaeology*. Vol. 7(1): 61-79.

Goldhan, J. & Østigård, T. 2006. *Rituella specialister i brons- och järnålder.* Gotark. Göteborgs Universitet. Göteborg.

Hocart, A. M. 1954. *Social Origins.* Watts & Co. London.

Humphrey, C. & Laidlaw, J. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual.* Clarendon Press. Oxford.

Haaland, G. 1991. The Ecology of Choice and Symbol. In Grønhaug, R., Haaland, G. & Henriksen, G. (eds.): *The Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 9- 22. Alma Mater. Bergen.

Kristoffersen, S. 2000. *Sverd og spenne. Dyreornamentikk og sosial kontekst*. Studia. Humanitatis Bergensia 13. Høyskoleforlaget. Kristiansand.

Kristoffersen, S. 2001. Kvåle. *Realleksikon der Germanischen Altertumskunde.* Band 17. Müller, R. (red.). Walter de Greuter. Berlin – New York. 507-513.

Lange, de, E. 1909. Utgravninger i Hafslo prestegjeld. *Bergen Museums Årbok 1909:3*. Bergen.

Lange, de, E. 1918. En familiegrav fra folkevandringstid i Hardanger. *Bergen Museums Årbok 1917-18:2*. Bergen.

Leach, E. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.* Beacon Press. Boston.

Leach, E. 1969. *Genesis as Myth and Other Essays*. Jonathan Cape. London.

Næss, J-R. 1996[1968]. *Undersøkelser i jernalderens gravskikk på Voss*. AmS-Rapport 7. Arkeologisk museum i Stavanger, Stavanger.

Oestigaard, T. 2005. *Death and Life-giving Waters – Cremation, Caste, and Cosmogony in Karmic Traditions.* BAR International Series 1353. Oxford.

Oestigaard, T. & Goldhahn, J. 2006. From the dead to the living: death as transactions and re-negotiations. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 39, No. 1, 2006:27-48.

O'Flaherty, W. D. 1995. Foreword. In Lévi-Strauss, C. *Myth and Meaning*: vii-xv. Schocken Books. New York.

Randers, K. 1988 Sakrishaugen på Voss. Rapport (upublisert), Historisk museum,Universitetet i Bergen.

Rappaport, R. A. 2001. *Ritual and religion in the making of humanity.* Cambridge University Press. Cambridge.

Ringstad, B. 1989. Ein Webschwert der Völkerwanderungszeit mit Entrelacs-Ornamentik aus Kvåle, Sogndal, Westnorwegen. *Offa* 1988. 145-158.

Shetelig, H. 1912. *Vestlandske graver fra jernalderen*. Bergens Museums Skrifter, Bergen.

Shetelig, H. 1917 Nye jernaldersfund paa Vestlandet. *Bergen Museum Årbok 1916*-17:2.

Trigger, B. 2003. *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*. Cambridge University Press. Cambridge.

Anja Mansrud

Flytende identiteter?
– dyrebein i graver og førkristne personoppfatninger

Håndteringen av døde kropper i forbindelse med gravritualer henger nøye sammen med synet på kroppen og individet (Bloch 1986, 1988, Fowler 2004). Gravskikk og behandlingen av det døde legemet er dermed blant de viktigste kilder vi har til kunnskap om forhistoriske menneskers kropps- og personoppfatninger. Dyrekropper har tilsynelatende hatt en betydningsfull rolle i forbindelse med utførelsen av ritualer, på lik linje med menneskekropper (Jennbert 2002, 2004). Eksempelvis viser osteologiske undersøkelser at det ikke er uvanlig med deponeringer av dyrebein i gravanlegg fra jernalder. Dette fenomenet har tradisjonelt blitt tolket som *"matrester etter gravgildet eller ferdakost som den gravlagte skulle nyte godt av"* (Herteig 1955:50. Se også Rygh 1877, Petersen 1916, McKinley 1989b:244). Foranledningen til den dødes behov for mat i graven har støtte i den førkristne eskatologien, hvor både forestillingen om graven som den dødes oppholdssted, og ideen om en lang ferd til dødsriket, er parallelle forestillinger (Steinsland 1990:64, Näsström 2001). Dyrebeina kan nok i visse tilfeller ha stått som symbolske representasjoner for ernæringsmessig viktige dyreslag, som hadde til hensikt å sikre den avdøde nødvendig næring på reisen til dødsriket. Det er imidlertid flere mulige forklaringer på at dyrebein gjenfinnes i graver. Praksisen har trolig hatt en kompleks og flertydig mening som uttrykker spesifikke verdier og holdninger i forhold til døden og kroppslige levninger. I denne artikkelen vil jeg diskutere *nedleggelser av dyrebein i graver* som et utgangspunkt for å tolke førkristne identitets- og personoppfatninger.

Et relasjonelt og kontekstuelt personbegrep?

Alle måter å erkjenne personer på er kulturelle konstruksjoner, og i den vestlige verden fremstår kroppen og individet som svært sentrale i forståelsen av personbegrepet (Fowler 2004). Innenfor den vestlige (kristne) kulturen betraktes individet som en autonom, avgrenset enhet med selvstendig identitet, der selvet er fysisk fastlåst til kroppen hos det enkelte individ. Men det finnes andre måter å være en person, som ikke i samme grad vektlegger individualiteten. I kulturer hvor slekten og kollektivet står sterkt, vektlegges i større grad den *kollektive identiteten* (Bloch 1988).

I stedet for å promotere individualiteten, fremheves det *relasjonelle*, der personer konstitueres, dekonstrueres, opprettholdes og endres gjennom ulike sosiale relasjoner, transaksjoner og samhandling. Identiteten oppfattes også som *kontekstuell* i forhold til spesifikke hendelser, oppgaver og interaksjoner (Fowler 2004:2). Personen er dermed i kontinuerlig forandring, ettersom individet inngår i ulike relasjoner med foreldre, partnere, byttedyr og så videre (Fowler 2004:6). Heller ikke i forhistorisk tid har mennesker nødvendigvis vært oppfattet som individer på samme måte som mennesker i dag, og identitet kan den gangen i større grad ha blitt oppfattet som relasjonell, temporær og kontekstuell.

Videre viser etnografien hvordan ulike samfunn har ulike oppfatninger av grensene mellom personer og mellom mennesker, dyr og ting. (Fowler 2004:6). Person- og identitetsoppfatninger kan dermed også forlenges til å omfatte synet på dyr. Tambiah (1969:6) har vist hvordan et nært og intimt forhold i interaksjonen med dyr skaper en konstant spenning i forholdet mellom dyr og mennesker. Dyrene innehar en unik kvalitet; de ligner oss, samtidig som de ikke er oss, noe som gjør dem egnet til å sette sosiale relasjoner i relieff (Tapper 1994:55). Et grunnleggende aspekt ved kategorisering er behovet for *selvdefinering* og strukturering av en begripelig og meningsfylt virkelighet. Dyr utgjør i mange tilfeller den mest opplagte kategori å kontrastere seg i forhold til: *"all human cultures use animals to specify who they are and where the differences lie between themselves and the natural world"* (Franklin 1999:12). Gjennom å bruke dyresamfunnet som en metafor kan eksisterende forskjeller i naturen konkretisere forskjeller i samfunnet, og overføringen av ideer om sosial struktur og moral på dyrenes interaksjon eksponerer sosiale spenninger, konflikter og motsetninger (Franklin 1999:9). Innenfor kristendommen konstituerer den jødisk-kristne opprinnelsesmyte forholdet mellom dyr og mennesker. I første Mosebok slås det fast at mennesket er skapt i Guds bilde, med rett til å råde over alt kryp som rører seg på jorda. Med innføringen av kristendommen inntrer en endring i synet på dyr, der dyrene ble oppfattet som underordnet mennesket, og all form for dyrking av dyr ble oppfattet som blasfemi. Videre har den vestlige naturforståelsen, siden opplysningsfilosofen Descartes postulerte et skille mellom skjel og materie, kategorisk skilt mellom dyrene og naturen på den ene siden, og menneskeheten på den andre (Willis 1994:8). I vesten har dermed begreper som person, selv og kropp nærmest blitt synonymt med *menneskelig*. I en rekke ikke-vestlige samfunn skiller man ikke kategorisk mellom dyr og mennesker. Ifølge Ingold (1987:248) er det å være en "person" i mange samfunn noe som transcenderer dikotomien mellom menneske-ikke-menneske: "menneskelighet" er kun "*an aspect of incidental form rather than the essential content*" (se også Ingold 2000:92-93).

Dyrebein i branngraver: geografisk utbredelse og kronologisk variasjon

Forekomster av sammenblandede dyre- og menneskebein i anlegg som tradisjonelt forstås som graver er best undersøkt i forbindelse med kremasjoner (Bond 1996, Gejvall 1947, 1959; Sahlström, & Gejvall 1948, 1954, Gejvall & Persson 1970,

Iregren 1972, 1983, 1997, Iregren & Jaanusson 1987, Iregren & Persson 1972, McKinley 1989a 1989b, 1994, Møhl 1977, Sten & Vretemark 1988, Sigvallius 1994). Praksisen med å deponere dyrebein i branngraver er utbredt over store deler av Europa i jernalderen. I Skandinavia er denne skikken grundigst undersøkt i Sverige, der dyrebein forekommer hyppig i graver fra folkevandringstid, merovingertid og vikingtid (Gejvall 1947, 1959, Gejvall & Persson 1970, Iregren 1972, 1983, 1997, Iregren & Persson 1972, Iregren & Jaanusson 1987 Sten & Vretemark 1988, Sigvallius 1994,). Fra svenske gravfeltsundersøkelser vet man at dyreknokler forekommer i ulike typer gravkontekster, fra enkle branngroper med et lite innslag av dyrearter til store gravhauger som inneholder betydelig mer dyre- enn menneskebein. Det er også konstatert en kronologisk utvikling. Dyrebein er påvist i et mindre antall graver fra bronsealder i Danmark og Sverige, dette dreier seg hovedsakelig om knokler fra får (Hornstrup 1999; Iregren & Jaanusson 1987). Andelen dyrebein i gravene er relativt ubetydelig i perioden 400 f. Kr - 400 e. Kr (førromersk og romersk jernalder), men fra folkevandringstid foreligger det et brått skifte, hvor mengden dyrebein i relasjon til menneskebein øker kraftig og holder seg høy gjennom resten av jernalderen (Gejvall 1947, 1959, Iregren 1972, 1983, 1997, Sten & Vretemark 1988, Sigvallius 1994). Domestiserte arter som hund, hest, storfe og småfe forekommer ofte, mens ville dyr er sjeldne. Ett unntak er bjørneklør som påtreffes relativt hyppig, spesielt i graver fra eldre jernalder. Andre identifiserte villdyr er gaupe, hjort og ekorn, samt ulike fugle- og fiskearter (Iregren 1972, Sten & Vretemark 1988, Sigvallius 1994). Katt forekommer utelukkende i graver fra vikingetid (Iregren 1983). De fleste svenske kremasjonene inneholder én til tre arter, men opptil ti ulike arter kan forekomme i samme grav (Sigvallius 1994:61).

I Danmark er det også påvist dyrebein i enkelte graver fra førromersk jernalder (Parker Pearson 1993). I rike graver fra denne perioden finnes rester av både hest, storfe, småfe og gris, mens det i de enklere branngravene kun forekommer sau, et fenomen som kan gjøres gjeldende også for England i samme tidsperiode (Parker Pearson 1993:221, 1999). Dyrebein i form av gris og får er vanlig også i skjelettgaver fra førromersk jernalder i England (Bevan 1999:73). I England er det publisert en rekke arbeider som berører dyrebein i angel-saksiske branngraver fra 4-600-tallet (Bond 1996, 1993; McKinley 1989b, Ravn 2000, Williams 2001). Artsfordelingen i branngravene fra denne perioden domineres av sau, deretter følger storfe, hest og gris. I noen få tilfeller er det funnet bjørneklør, samt fragmenter av fisk, fugl og hund (McKinley 1989b:244). Praksisen er også dokumentert på kontinentet. Kühl (1984) har publisert om dyrebein fra tyske kremasjonsgraver fra bronsealder fram til vikingtid. Hennes undersøkelse av kremasjoner fra Schleswig-Holsteinområdet viser at graver med sammenblandede dyre- og menneskebein er vanlig i bronsealder, under la tèneperioden og i vikingtid, mens skikken synes mindre utbredt i romertid og folkevandringstid. Også i dette området er det tamdyrene som dominerer, med unntak av bjørneklør, perforerte tenner og bein samt fiskevirvler i enkelte graver. Graver med dyrebein er også omtalt av Müller-Willie (1971) som behandler hesteoffer

og hesteutstyr i graver, og Müller (1984), som beskriver graver med heste- og hundeofringer fra folkevandringstid. Generelt er det er en klar tendens til at andelen graver med dyrebein stiger fra folkevandringstid frem til merovinger- og vikingtid.

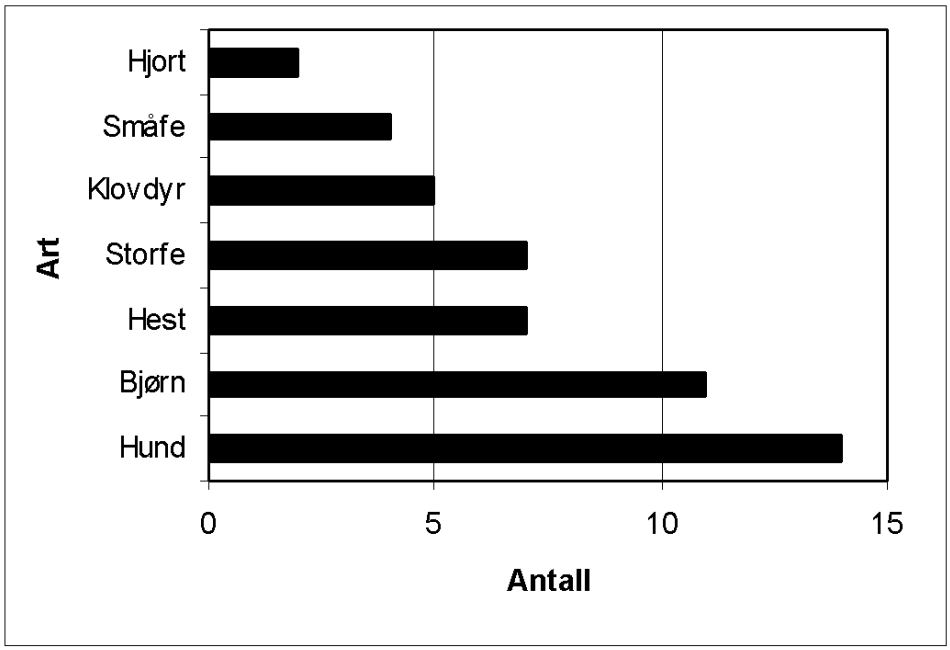
En oversikt over engelske kremasjoner fra 400-600-tallet viser at dyrebein foreligger i 18 % - 43 % av gravene på det enkelte gravfelt, hvorav Spong Hill har den høyeste andelen (43 %). Siden Spong Hill er den eneste totalundersøkte gravplassen er det trolig at denne gir det mest korrekte bildet. Muligens er graver med dyrebein underrepresenterte på de andre gravplassene. For Sveriges del oppgir Iregren (1997: tabell 6) andelen graver *uten* dyrebein. I perioden fra folkevandringstid til vikingtid er andelen branngraver uten dyrebein svært varierende fra gravplass til gravplass, fra ingen graver uten dyrebein opp til 85 % av gravene uten dyrebein. Snus tallene på hodet ser man at andelen graver *med* dyrebein dermed varierer fra 15 % til 100 %.

Østnorske branngraver med dyre- og menneskebein

I Norge har det hittil vært gjort få empiriske undersøkelser av beinmateriale fra branngraver. I gravfeltpublikasjoner foreligger den osteologiske rapporten ofte bare som et vedlegg, uten at behandlingen av bein og knokler er diskutert i sammenheng med gravkonteksten for øvrig (f.eks. Resi 1986,Vibe-Müller 1987). Menneskebein fra østnorske kremasjoner er analysert og publisert av Per Holck (1986). Ifølge Holck (1986:171-172) inneholdt dessuten 259 av i alt 1082 undersøkte branngraver dyrebein (24 %), en andel som trolig er noe underestimert på grunn av materialets

Lokalitet	Fylke	Antall undersøkte graver	Antall graver med identifiserte dyrebein	Publisert av
Store Dal	Østfold	20	15	Petersen 1916
Ula	Østfold	8	3	Løken 1974, Vibe Müller 1987
Lille Gullkronen	Vestfold	3	1	Grieg 1932
Store Gullkronen	Vestfold	1	0	Grieg 1932
Berg	Vestfold	5	0	Grieg 1932
Gile	Oppland	4	3	Herteig 1955
Holøs	Østfold	11	2	Gaustad 1960
Opstad	Østfold	13	5	
Totalt		65	29 (45 %)	

Tabell 1. *Oversikt over undersøkte branngravsfelt, og andel graver med identifiserte dyrebein.*



Figur 1. *Artsfordeling i østnorske branngraver (fordelt på antall graver).*

sterkt fragmenterte tilstand. Mer enn halvparten av gravene fra yngre jernalder inneholder dyrebein, mens det samme er tilfelle for cirka en femdel av gravene fra eldre jernalder. Det samlede antallet branngraver er imidlertid langt høyere for eldre enn for yngre jernalder, totalt stammer om lag 85 % av branngravene fra eldre jernalder (Holck 1986:59). Deler av dette materialet er videre brukt i arkeologiske analyser av bronsealder (Wangen 1998, Skogstrand 2004), førromersk jernalder (Rødsrud 2003) og vikingtid (Johansen 2004). I det følgende vil jeg hovedsakelig bruke termen *grav*, men ettersom det kan stilles spørsmålstegn ved hvorvidt disse funnene utelukkende representerer gravleggelser, vil jeg vekselvis også bruke begrepene *deponering*, *anlegg* eller *nedlegging* om konstruksjoner som inneholder dyrebein.

I forbindelse med min hovedfagsoppgave (Mansrud 2004a) undersøkte jeg brente bein fra til sammen 65 kremasjonsanlegg fra 10 ulike gravfelt i Østlandsområdet (fig. 1). Av disse inneholdt 29 (45 %) dyrebein som kunne bestemmes til art og beinslag. De identifiserte fragmentene er for få til å danne basis for kvantitative beregninger. Artsfordelingen som er presentert i figuren er derfor basert på *nærvær av en art*, uavhengig av antall fragmenter. Det vil si at et dyr regnes som tilstedeværende i en grav dersom det bare foreligger ett fragment. Av de dyreartene som kunne identifiseres består majoriteten av husdyr. Den dominerende arten er hund (14 graver). Hunden er generelt representert i flere graver, med flere fragmenter og flere individer enn andre arter. Hesten har ofte vært fremhevet i en særstilling som offerdyr (Gjessing 1943,

C-nummer	Lokalitet	Datering	Bjørneklør	Hund	Hest	Storfe	Sau/geit	Hjort	Klovdyr
C-19172a	Opstad	Eja	X						
C-19172b	Opstad	Eja	X						
C-31075a	Opstad	Eja	X						
C-31075b	Opstad	Rt	X						
C-31074l	Opstad	Rt	X						
C-29859b	Ula	Rt	X						
C-29860	Ula	Rt	X						
C-29853b	Ula	Rt	X						
C-21500d	Store Dal	Yrt-Fvt		X					
C-22441u	Lille Gullkronen	Fvt		X	X	X			
C-31075a	Opstad	Fvt	X						
C-21508g	Store Dal	Fvt	X						
C-21558k	Store Dal	Fvt-Mvt		X	X				X
C-21570i	Store Dal	Fvt-Mvt		X					
C-21571e	Store Dal	Fvt-Mvt		X	X		X		X
C-21513e	Store Dal	Mvt-Vt		X		X	X	X	X
C-21534h	Store Dal	Mvt-Vt		XX					
C-21556e	Store Dal	Mvt-Vt	X	X		X			X
C-21557d	Store Dal	Mvt-Vt		X	X		X		X
C-21563k	Store Dal	Mvt-Vt		X	X	X	X		
C-21572b	Store Dal	Mvt-Vt		X					
C-21574g	Store Dal	Mvt-Vt		X					
C-21590e	Store Dal	Mvt-Vt		X					
C-22762s	Gile	Vikingtid			X				
C-29913f	Holøs	Vikingtid		XX	X				
TOTALT		25	11	14	7	4	4	1	5

Tabell 2. *Østnorske branngraver med dyrebein. To kryss i tabellen viser hvor det er funnet to individer.*

Hagberg 1967, Iregren 1997, Oma 2001), men det forekommer like mange graver med storfe (7 graver med hest, sju med storfe). På grunn av materialets fragmenterte tilstand har det ikke vært mulig å skille mellom levninger fra nært beslektede arter som sau og geit. Disse er slått sammen under fellesbetegnelsen *småfe*. Ingen graver inneholder sikre knokler av svin. Av ville dyr forekommer hjort (2) og bjørn (11). Bjørnen er til stede kun med et beinslag; *bjørneklør*. I tillegg til de sikkert artsbestemte knoklene, inneholdt fem graver bein som ikke kunne bestemmes nærmere enn orden *klovdyr* (partåete dyr, *artiodactyla*). Denne ordenen omfatter både svin-, hjorte- og kvegfamilien. Nesten halvparten av de undersøkte gravene inneholdt også dyreknokler som ikke kunne identifiseres til art eller beinslag.

Tabell 2 viser en oversikt over de norske branngravene som kunne dateres; i alt 26 stykker. Av disse kunne 12 dateres til eldre jernalder, 10 til yngre jernalder og 3 til overgangen yngre romertid-folkevandringstid. Med forbehold om at materialet er lite, fremtrer en påfallende klar tendens som samstemmer med den kronologiske tendensen som kan observeres i Skandinavia og Europa for øvrig. Samtlige graver som

inneholdt dyrebein er yngre enn førromersk jernalder. Forekomsten av ulike arter i graven viser også en kronologisk sammenheng. Av de 12 gravene som kunne dateres til eldre jernalder (romertid og folkevandringstid) finnes bjørneklør i 11, mens bare én grav fra yngre jernalder inneholdt bjørneklør. Denne tendensen forsterkes ytterligere dersom man trekker inn et større norsk branngravsmateriale. Av de øvrige 49 daterte gravene med bjørneklør er 45 (92 %) datert til eldre jernalder, mens kun 4 (8 %) er fra yngre jernalder. Med unntak av én er samtlige branngraver. Bjørneklør er forøvrig et fremtredende trekk ved graver fra eldre jernalder i hele Skandinavia (Møhl 1977, Petré 1980, Hvoslef-Krüger 1988, Moe Henriksen 2001). Fra og med 400-tallet blir det vanligere med husdyr også i norske branngraver.

Anatomisk fordeling blant husdyrene

Det er også interessant å undersøke hvilke kroppsdeler som er representert, særlig med tanke på hvorvidt det er hele eller deler av dyr som er nedlagt. Storfe, småfe og hest er i hovedsak representert ved ekstremitetsknokler. Dette kan bety at man har spist de kjøttrike delene av dyret, mens restene (de kjøttfattige delene) deretter er blitt brent sammen med liket og lagt ned i graven. Hunden er representert med flere kroppsdeler enn andre arter, noe som indikerer at hundekadavre vanligvis er blitt lagt hele ned i graven. Imidlertid er få beinfragmenter fra hver grav identifisert, og ettersom knokkelmaterialet dessuten er så sterkt fragmentert er det vanskelig å si noe sikkert om behandlingen av kroppene. Vi kan heller ikke se bort fra at kildekritiske forhold påvirker representativiteten i beinmaterialet (Mansrud 2004:25-26, Arcini 2005:75-76). Selv om det osteologiske materialet lider under et representativitetsproblem i forhold til fordelingen av ulike beinslag, synes en viss seleksjon av kroppsdeler å ha funnet sted. Både når det gjelder dyrebein og menneskebein fra branngravene er andelen bein for lav til å representere hele individer (Gejvall 1948, 1959, Iregren 1972, Holch 1986, McKinley 1994, Sigvallius 1994, Mansrud 2003, 2004a og 2004b). Nyere undersøkelser viser imidlertid at gravformer definert som *brannflak*, i mange tilfeller er selve kremasjonsplassen, hvor et enkelt individ er kremert og beina plukket ut og deponert, enten i tilknytning til brannflaket eller et annet sted. Den lille beinmengden i brannflak kan dermed representere det som ble igjen etter at majoriteten av menneskebeina var fjernet. Dette kan også forklare hvorfor enkelte brannflak har en større mengde brente dyrebein enn menneskebein (Arcini 2005:66-67).

Gravfeltet Store-Dal

Gravfeltet fra Store-Dal i Skjeberg kommune i Østfold var den lokaliteten som inneholdt flest graver med dyrebein, og materialet herfra er forholdsvis godt publisert (Petersen 1916). Dette gravfeltet ble derfor valgt ut for en utvidet kontekstuell analyse. I alt inneholdt 18 branngraver fra Store-Dal dyrebein (brente eller ubrente), hvilket utgjør 24 % av det totale antallet branngraver (antall ref til Holck). Jeg har ikke undersøkt alt kremasjonsmaterialet selv. I 15 av de 18 gravene (79 %) kunne et

utvalg av dyrebein bestemmes til art og beinslag. Det overveldende store flertallet av gravene, 12 stykker, inneholdt hundebein. Deretter fulgte storfe (5 graver), hest (4 graver), sau/geit (4 graver), bjørneklør (2 graver) og hjort (2 graver). I gravene som inneholdt dyrebein kunne det ikke observeres noen forskjell i deponeringsform for dyre- og menneskelevninger, for eksempel at dyrebeina lå samlet for seg (Mansrud 2004a og 2004b). Ut fra opplysningene i Petersen (1916) fremgår det at dyre- og menneskebeina lå blandet. De fleste beinansamlingene er deponert i et brannflak i haugen, mens noen har ligget i en urne. Det forelå heller ikke noen klare, konsekvente mønstre for hvilke graver som inneholder dyrebein, for eksempel at disse skilte seg ut ved spesielt rikt gravgods eller lignende. Den identiske behandlingen som er tillempet dyre- og menneskebein på Store-Dal har paralleller på andre jernaldergravplasser (Bond 1996, McKinley 1989b, Williams 2001). På den engelske Spong Hill-gravplassen forekom det et besynderlig fenomen med en del av gravene. I ca 5 % av urnegravene fantes det et dobbelt sett med urner hvorav den ene inneholdt mest menneskebein og noe dyrebein, mens den andre inneholdt mest dyrebein og noen få menneskebein. Knoklene som var fordelt i de to urnene tilhørte de samme individene (McKinley 1989b:244-245). Et lignende tilfelle forekommer på Store-Dal, der en av haugene inneholdt to beindeponeringer; én samling av brente, rensede bein og leirkarskår i toppen av røysa, og en urne fylt med brente bein i bunnen. Begge beinkonsentrasjoner inneholdt både dyre- og menneskebein. Et annet eksempel som kan nevnes er beskrevet av Price (2002) og omhandler en vikingtidslokalitet fra Öland hvor både grav og bålplass er lokalisert. Ut fra beinkonsentrasjonene kunne følgende hendelsesforløp rekonstrueres: et kremasjonsbål har vært tent, og på bålet har man kremert en mann og en kvinne samt en hel del ofrede dyr; hest, storfe, gris, hund, katt og flere uidentifiserte fugler, samt noen bjørneklør. Etter kremasjonen er de brente beina blitt sortert; mesteparten av kvinnens bein ble så deponert i én grav sammen med restene av en ubrent, nyslaktet høne (Price 2002:142-143). I en annen grav er en liten del av mannens bein plassert, sammen med rester av brannlaget som inneholdt knokler fra hest og hund: «*Only horse and dog were found, which implies that these animals too were separated from the pyre to be laid specifically in each grave*» (ibid.:147). Det ble også funnet noen bjørneklør. Bare en liten del av knoklene fra det mannlige individet ble funnet i graven, selv om mesteparten av beina hadde blitt fjernet fra bålet.

Den engelske arkeologen Howard Williams (2001) peker på en parallell mellom kremasjonsritualer og sjamanistiske initiasjonsriter, som begge involverer symbolsk død, nedbrytning og gjenoppbygging av sjamanens kropp. Sjamanistisk transe og gravritualer kan begge forstås som imaginære reiser, og begge typer ritualer er koblet til ideer om død og regenerasjon som utrykkes i form av kroppens oppløsning og påfølgende rekonstruksjon (Williams 2001:202). En videre tolkning er derfor at ofring, og den fysiske nærheten mellom døde dyr og menneskers bein i kremasjonsgraver, kan relateres nettopp til sjamanistiske sjelereiser og transformasjoner. I enkelte sjamanistiske samfunn er dyreofringer nødvendige for at den døde skal bli i stand til å

gjennomgå den nødvendige transformasjonsprosessen fra levende til død. Dyreofferet kan i denne sammenhengen ses som substitutt for den døde, som et transportmiddel, en hjelper eller som en metafor for den dødes sjel. Dyreoffer er et vanlig trekk ved gravritualene blant sjamanistiske folkeslag i Sibir, og i disse ritualene gjennomgår dyrene en behandling som kan assosieres med deres rolle som sjamanistiske hjelpere. Dyreofringer ved begravelse kan ses i relasjon til sjamanistisk kosmologi, og gjennom ritualene reforhandles relasjonene mellom dyr og mennesker (Williams 2001:203). En mulig tolkning er å knytte ofring og kremasjon av dyr og mennesker til en transformasjonsideologi der målet har vært å konvertere den døde til stamfedrenes form. Gjennom å la dyrene gjennomgå den samme prosessen kan disse ses som en integrert del av den nye identiteten. Kanskje skal dyret ses som en metafor for, eller som synonymt med, de døde og forfedrene (ibid.:206)?

Romertid og vikingtid: Ubrente dyrebein i graver

Dyrebein i gravene har gjerne blitt sett som et fenomen med en spesiell kobling til branngravskikken, men også i de periodene av jernalderen hvor inhumasjonsskikken eksisterer, forekommer det dyrebein i gravene (Rygh 1877:168-171, Brøgger et al 1917, Gräslund 1981, Vinsrygg 1979, Christensen et al 1992, Blindheim & Heyerdahl-Larsen 1995, Hufthammer 1993, Opedal 1998). Det kanskje mest kjente og spektakulære funnet av denne typen er Oseberggraven, som inneholdt restene av minst 15 hester, to okser, og fire hunder (Brøgger et al 1917). Sannsynligvis har skikken vært mer vanlig enn det arkeologiske materialet viser - dette har først og fremst sammenheng med ulike forutsetninger for bevaring av brente og ubrente bein.

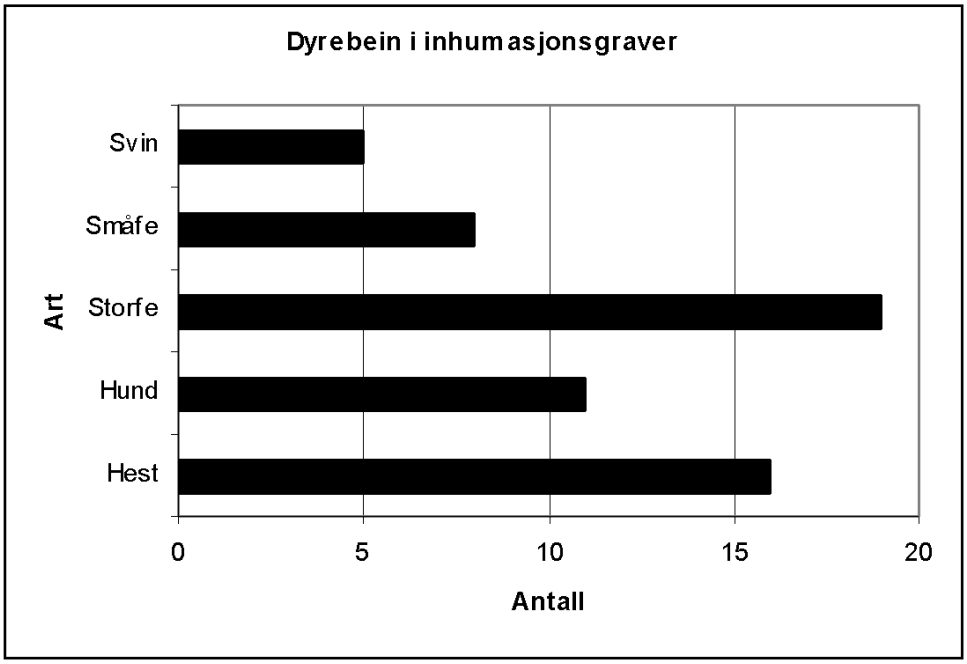
I enkelte jordfestegraver fra yngre romertid på Østlandet forekommer godt bevarte dyrebein. Disse usedvanlig velutstyrte gravene, henholdsvis en manns- og en kvinnegrav, er fra gården Gile på Hadeland. Fra kvinnegraven er det funnet ubrente bein av hest, storfe, småfe, gris og hund. I mannsgraven er det kun påvist ett bestembart fragment av hund.

For øvrig fremgår det av tabell 3 at dyr i ubrente graver som fenomen er *sterkt knyttet til vikingtiden*. Dyrebein er vanlig i gravene fra gravfeltene på Kaupang. Eksempelvis inneholdt 40 % av gravene på Søndre Bikjholberget dyrebein, mens det på Nordre Bikjholberget var 18 % graver med dyrebein (Lia 2001:27). Som det fremgår av tabellen inneholder jordfestegravene, i likhet med branngravene, hovedsakelig bein fra husdyr som hest, storfe, hund, småfe og gris. Heller ikke i forbindelse med ubrente graver dominerer hesten, faktisk er det flere graver med knokler av storfe enn av hest. Men til gjengjeld er hesten indirekte til stede i form av rytterutstyr i et stort antall østnorske graver fra yngre jernalder (Johansen 2004). Det må også påpekes at antallet graver med bevarte bein er lite. I ett tilfelle forekommer katt i en udatert grav. I forbindelse med branngraver finnes det ikke katt i graver som er eldre enn vikingtid (Iregren 1983).

C-nr.	Lokalitet	Datering	Hest	Hund	Storfe	Småfe	Svin	Katt	Hare	Fugl
C-23552	Gamme, Gran	Eldre jernalder	X		X		X			
	Gamme, Gran	Eldre jernalder			X					
C-23554	Gamme, Gran	Eldre jernalder	X	X						
C-23097	Frøysåker, Nordre Land	Eldre jernalder?	X	X						
C-22778	Gullen, Gran	Romertid			X					
C-22445	Gile	Yngre romertid	X	X	X	X	X			
C-23101	S.Vaalhovd	Usikkert	X		X					
C-23297	Rødberg, Søndre Land	Usikkert						X		
C-23099	S.Vaalhovd	Usikkert			X	X				
C-23102	S.Vaalhovd	Usikkert			X	X				
C.23100	Vaalhovd	Usikkert			X	X			X	
C-22776	Gullen, Gran	Usikkert			X					
K/IX	Kaupang, Tjølling	Vikingtid	X							
K/1953 VII	Kaupang, Tjølling	Vikingtid	X							
C-22444	Lille Gullkronen	Vikingtid	X							
C-23640	Søndre Trondstad, Hurum	Vikingtid	X							
C-22451	Lille Gullkronen	Vikingtid	X							
K/IV	Kaupang, Tjølling	Vikingtid	X	X						
K/VIII	Kaupang, Tjølling	Vikingtid	X	X	X	X	X			
C-22450	Lille Gullkronen	Vikingtid	X	X	X	X	X			
C-29338	Hals, Hokksund	Vikingtid	X	X	X		X			X
C-22721	Trosthol, Løten	Vikingtid	X			X				
K/X	Kaupang, Tjølling	Vikingtid	X	X						
K/IV	Kaupang, Tjølling	Vikingtid	X	X						
K/VI	Kaupang, Tjølling	Vikingtid		X	X					
C-27240	Haugetun, Østre Toten	Vikingtid		X	X					
C-22779	Vestre Framstad	Vikingtid			X					
C-22781	Vestre Framstad	Vikingtid			X					
C-23363	Grotheim, Lom	Vikingtid			X	X				
C-22449	Lille Gullkronen	Vikingtid			X		X			
C-28578	Åker Nordre	Vikingtid	X							
C-22777	Gullen, Gran	Vikingtid			X					

Tabell. *3. Østnorske inhumasjonsgraver med dyrebein.*

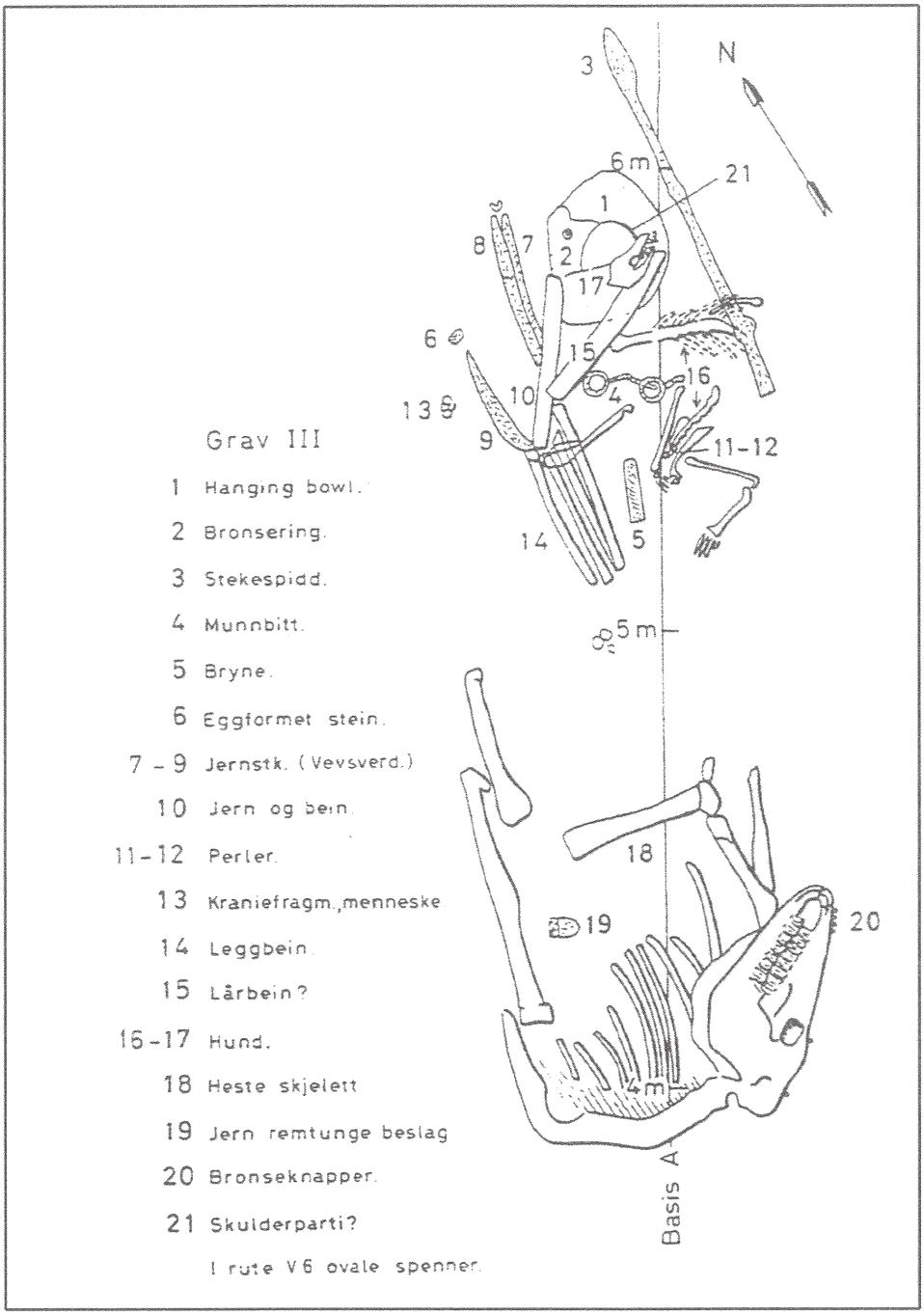
En påfallende klar tendens er at *ville dyr ikke forekommer i gravkontekst*, både når det gjelder kremasjoner og inhumasjoner (fig. 2). I materialet forekommer kun ett unntak; fragmenter av hare i én. Om denne graven, som også inneholdt knokler av storfe og hest, står det i Universitetets Oldsakssamling hovedkatalog[a] at funnmaterialet ble avdekket under amatørundersøkelse av en stein- og jordbygd haug med et kullag i bunnen. Dyrebeina ble funnet spredt i haugfyllen sammen med hesteskosaum, jernstifter- og spiker, slagg og brente bein. Gravkonteksten er dermed ikke særlig god, og det er en mulighet for at harebeina har havnet i jordhaugen på egen hånd, da harer lager nedgravde reder hvor de føder ungene (Myrberget 1990:64). En av gravene fra Bikjholberget på Kaupang (fig. 3) inneholdt et kranium, som på bakgrunn



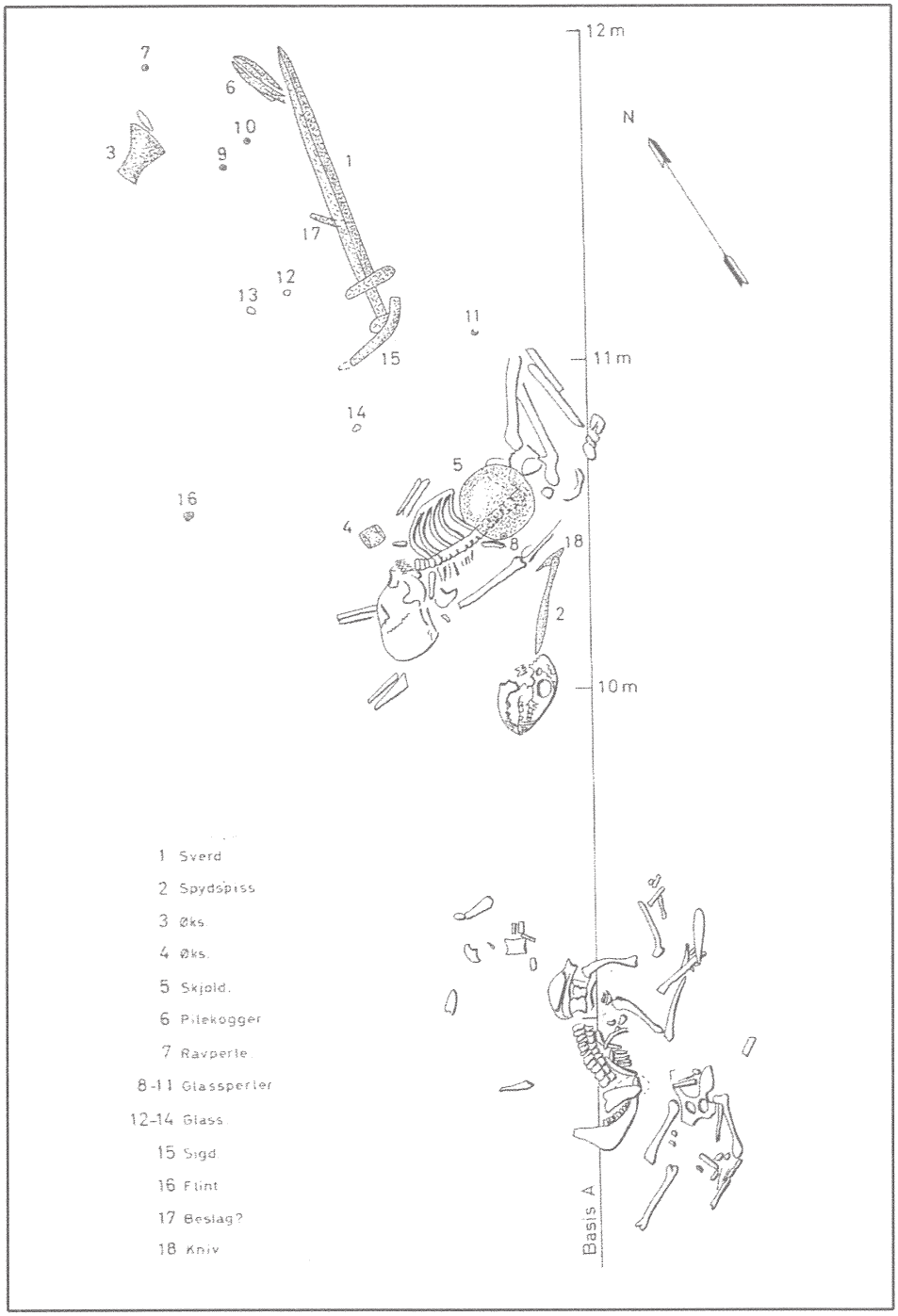
Figur 2. *Artsfordeling i østnorske inhumasjonsgraver (fordelt på antall graver).*

av felttegninger er bestemt som en liten bjørn. Funnet tolkes som et uttrykk for bjørnekult, som "*en ung bjørnekriger, som selv kan ha mistet livet i kampen*" (Blindheim & Heyerdahl-Larsen 1995:128. Se også Lia 2001:75-76). Analyse av beinmaterialet foretatt av osteologer ved Zoologisk Museum i Bergen viser at det dreier seg om knokler fra to hunder, hvorav den ene utvilsomt er halshugget, da de foreligger en halsvirvel som er tvert avskåret. Det samme kan observeres i Gile-funnet.[b] Halshugging av dyr forekommer også i Osebergskipet (Brøgger et al 1917:84). Selv om skjelettmaterialet var dårlig bevart, forekommer det også eksempler på at enkelte *mennesker* synes å være partert på Kaupang (Blindheim & Heyerdahl-Larsen 1995:130, Lia 2001:28).

Generelt er det vanskelig å si noe om plasseringen av dyra i graven, fordi funnopplysninger mangler. I en del tilfeller er det observert at dyrebeina har ligget under dekkhellene over graven.[c] Hesten lå i haug 15 på Lille Gullkronen oppe i haugen med bena ned, mens selve fyllskiftet som inneholdt gjenstander var skåret ned i leirgrunnen under haugen (Grieg 1932). I graven fra Hals er det notert at hunden og hestebeina lå i den SV-delen av båten sammen med en øks. Fra gravundersøkelsene på Kaupang er kontekstene dokumentert med tegninger (Blindheim & Heyerdahl-Larsen 1995). Et eksempel er denne graven med skjelettdeler av en hest (fig. 4). I forbindelse med en av båtgravene noterer Blindheim & Heyerdahl-Larsen (1995:117) at "*Ekstrem er (grav) K/IV med tre voksne individer på rad: Kvinnen i syd hadde hodet i stevnen og et barn (?) ved bekkenet. En mann umiddelbart nordenfor var lagt med hodet*



Figur 3. *Grav med skjelett av hest og hund fra Kaupang. Hundekraniet ligger i hengekar. Artsfordeling i daterte graver. Blindheim & Heyerdahl-Larssen 1995:129).*



Figur 4. *Den såkalte "bjørnekrigeren fra Kaupang". Knoklene og skallen stammer i virkeligheten fra to hunder, hvorav én er halshugget (Blindheim & Heyerdahl-Larssen 1995:117).*

nær kvinnens føtter. Derpå fulgte hest og hund, og ved hunden nok en kvinne". Man får nesten inntrykk av at hunden og hesten i dette tilfellet utgjør en del av "familien". Hestebein er også funnet sammen med skjeletter av mennesker i nedgravninger som tolkes som ofringer (Blindheim & Heyerdahl-Larsen 1995:130). På plantegningen fra Oseberg kan det ses hvor en stor mengde hester og hunder ligger deponert i forskipet. Én okse ligger på to eikeplanker i akterskipet, mens et annet oksehode er plassert i senga.

På Kaupang ble det i forbindelse med en av gravene observert et plankedekke som ble tolket som en mulig plattform i forbindelse med dyreoffer i gravene (Blindheim & Heyerdahl-Larsen 1995:130). Fra Birka finnes det i alt 20 slike "hesteplattformer" i kammergravene, der hesten er plassert på en opphøyning på tvers i enden av graven (Gräslund 1980:39-40). På gravfeltet ved Gulli i Vestfold er det nylig funnet konstruksjoner som er tolket på samme måte. Flere graver hadde egne rom i sørenden der det var plassert hest, hestedeler eller hesteutstyr (Gjerpe 2005:91-92).

Den ovenstående gjennomgangen viser at det er lite trolig at de materielle levningene etter dyr i gravkontekster utelukkende skal forstås som matrester. Blindheim & Heyerdahl-Larsen (1995:128) fortolker forekomsten av enkelte, tilsynelatende parterte kroppsdeler fra dyr som offerhandlinger, mens de hele dyrene betraktes som gravgaver, uten at forskjellen blir nærmere definert. Fra et sosiologisk standpunkt kan offer betraktes som en sentral rite som gjerne finner sted i forbindelse med at ytre krefter, for eksempel dødsfall, truer den sosiale orden. Ofringen og konsumeringen av offerdyrene kan i denne sammenhengen ses som en måte å revitalisere fruktbarheten for hele samfunnet; gjennom ritualene reetableres og legitimeres sosiale strukturer (Bloch 1992). I et fenomenologisk perspektiv gis ofringen også et transcendent meningsinnhold, der ofringen bidrar til å *regenerere kosmiske strukturer* (Eliade 1987). Ritualer er transformative prosesser som muliggjør overganger mellom tilstander (Turner 1967:95), og Bloch (1992) påpeker hvordan ritualer ofte handler om at det hinsidige erobrer og inkorporeres i det dennesidige. Begge vektlegger dyras kvaliteter som midler til gjennomføringen av rituelle prosesser, og som strukturerende kategorier i forhold til å reflektere over væren/eksistensen. Offerhandlinger kan samtidig relateres til sjamanistiske transformasjonsideologier og riter (Williams 2001). Artene som er nedlagt kan også kobles til regenerasjonssymbolikk i norrøn mytologi (Mansrud 2003).

"Dyregraver"?

Egne hestegraver forekommer flere steder i Skandinavia og på kontinentet i jernalderen (Müller-Willie 1971, Piggott 1962, Klindt-Jensen 1967, During 2000). Den fyrstelige skipsgraven fra Ladby i Danmark inneholdt ikke mindre enn 11 hester og 4 hunder, men det er ikke funnet spor etter mennesker i graven (Müller-Willie 1976). Det samme er tilfelle med en grav fra Fløla i Hordaland, som rommet to gravkammer, hvorav det ene skjulte et hesteskjelett, og det andre en del gjenstander, men ingen

spor av mennesker (Shetelig 1912:22). På søndre Bikjholberget på Kaupang ble det funnet en nedgravning med et hesteskjelett, som ikke hadde en sikker tilknytning til en grav. Skjelettet var riktignok i svært dårlig forfatning, men det antydes likevel at hesten var partert og deponert, sammen med et bissel og et importert selebeslag, som lå for seg, samt en tverrøks (Blindheim & Larsen 1995:49; Lia 2001:77). Et annet fenomen det kan være verdt å nevne i denne sammenhengen er groper med rester av hester og kveg innimellom gravene, som ble funnet på Kaupang (Blindheim & Larsen 1995:113,132).

I forbindelse med branngraver finnes det en rekke eksempler på graver som inneholder betydelig flere dyre- enn menneskeknokler (Sten & Vretemark 1988). Dette var også tilfelle med tre graver på Store-Dal. I ytterligere to kunne det ikke påvises anatomisk sikre menneskebein. Flere individer i samme beinansamling forekommer i tre anlegg (4 %), hvorav en grav rommet tre individer. To av disse anleggene inneholdt i tillegg til flere individer også dyrebein.[d]

Andre kontekster med sammenblanding av dyre- og menneskebein

Sammenblanding og likedan håndtering av dyre- og menneskeknokler forekommer også i andre typer arkeologisk materiale. På en rekke jernalderboplasser i England har osteologer observert deponeringer av dyrebein i groper og diker, som gjennom konteksten eller sammensetningen skiller seg fra vanlige avfallsdeponeringer. Disse omtales ofte som «*special animal deposits*» eller «*structured deposits*» (Grant 1984, Wait 1985, Hill 1995). Det som karakteriserer de avvikende deponeringene er at de består av hele eller deler av dyre- og menneskeskjeletter, artikulerte lemmer eller komplette hodeskaller og bearbeidet bein, for eksempel beinkammer eller andre bearbeidede beingjenstander (Hill 1995:13,61,74,105). Deponeringene av kropper viser en nær assosiasjon mellom mennesker og dyr. Begge grupper ble deponert på likeartet vis og i samme type kontekst (Hill 1995:107). Hill (1995:101-102) fortolker deponeringene som en sosial praksis med betydning for samfunnsstruktureringen; rituelle handlinger som bidro til å reprodusere historisk spesifikke strukturerende prinsipper knyttet til *grensemarkering*.

Undersøkelsen som er referert ovenfor omhandler forhold i britisk, førromersk jernalder (700 f.Kr.-43 e.Kr.), og er altså noe tidligere i tid enn det skandinaviske materialet. Deponering av dyre- og menneskebein i groper eller andre bemerkelsesverdige kontekster er imidlertid også påvist på skandinaviske boplasser fra eldre og yngre jernalder (Klindt-Jensen 1957, Ambrosiani og Eriksen 1993, Hatting 1990, Wigh 2001:129). Eksempelvis er det på jernalderboplassen Sejlflod i Danmark funnet groper inne i husene, som inneholdt skjeletter av spedbarn, hunder og får. En av hundene hadde sågar to leirkar plassert mellom lemmene (Klindt-Jensen 1957, Hatting 1999:27,52). En grøft som inneholdt knokler av mennesker, fugl og deler av et storfekranium er funnet i Birka (Ambrosiani og Eriksen 1993:15-17). Fragmenter av menneskebein og tenner er også funnet i avfallslagene, men disse funnene ble tolket som gravforstyrrelser og naturlig tannfelling (Wigh 2001:129).

Nedleggelser av dyrekropper og mennesker i vann og myrer, er også en vel belagt skikk i det arkeologiske materialet. Skikken tilhører først og fremst eldre jernalder, men det finnes enkelte eksempler også fra yngre jernalder (Iregren 1997). Knokler fra hest og andre husdyr dominerer (Møhl 1957, Hagberg 1967; Iregren 1997; Hatting 1999;), mens ville dyr kun forkommer unntaksvis (Iregren 1989). Et bemerkelsesverdig trekk ved flere av våtmarksofferfunnene er at knoklene er sammensatt i et bestemt mønster, der kranier og ekstremiteter ligger deponert, men ikke reste av kroppen (Albrectsen 1944, Ferdinand & Ferdinand 1961:52,62, Hatting 1995, 1999:52, Klindt-Jensen 1967, Piggott 1962).

Dyrestilene; kombinasjoner av dyr og mennesker og fokus på kroppsdeler

Den nordiske *dyreornamentikken*, som dominerer utsmykningen av smykker, våpen, beltespenner, hesteutstyr og lignende, har dyr som sitt mest fremtredende motiv (Hedeager 1999b, Høilund Nielsen 2002). Gjennom flere århundrer utgjorde dyresymbolikken det bærende element i nordisk ikonografi til tross for påvirkning fra det kristne kulturområdet (Hedeager 1999b:227). Dyrerepresentasjonene kan ses som et uttrykk for hvordan dyr ble oppfattet og hvilken verdi de ble tillagt i det førkristne samfunnet, og dyremotivets fremtredende rolle i symbolspråket indikerer at den kulturelle betydningen visse dyr ble tillagt langt oversteg deres praktiske og økonomiske verdi (Hedeager 2004). Magnus (2002:113) peker på at germanske forestillinger om *likhetstrekk mellom mennesker og dyr* ligger i bunnen for dyrestilene. Motivene fortolkes dermed som materielle manifestasjoner av religiøse ideer og hedensk symbolspråk, og utgjør en sentral innfallsport til førkristen kosmologi (Glosecki 1996, Hedeager 1999a og 1999b, 2004, Kristoffersen 1995, 2000). Ornamentikken må også kunne antas å romme førkristne forestillinger om kroppen.

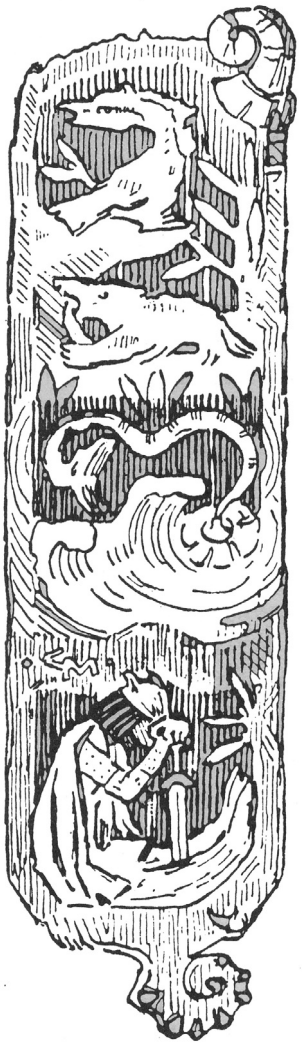
I den grad dyrefigurene kan gjenkjennes er det, med unntak av hesten, ville dyr som ulv, villsvin, hjort og slange, eller rovfugler som ørn, hauk, falk og ravn, som er gjengitt (Høilund Nielsen 2002, Hedeager 2004). Det er en påfallende mangel på bjørnemotiver i dyreornamentikken, noe som av Hedeager (2004) settes i sammenheng med tabuforestillinger. Dyrene kan gjengis som hele eller halve dyr, som små og store dyr, oppløste dyr og anatomisk sammenhengende dyr.

De tidlige dyrestilene, Nydamstilen og Stil I har et sterkt abstrahert formspråk med både zoomorfe og antropomorfe elementer der grensen mellom dyr og mennesker hele tiden er flytende. De senere stilene fokuserer derimot primært på dyr. Det kan også forekomme dyrekropper uten hode, og dyrehoder uten kropp (Hedeager 1999:2), visse kroppsdeler er forstørret eller tydeliggjort, eller én kroppsdel står som representant for en hel figur (Magnus 2002:112). Transformasjon vektlegges som et viktig prinsipp ved ornamentikken (Kristoffersen 1995, Magnus 2002, Hedeager 2004). Den figurale kunsten som finnes på brakteater fra eldre jernalder gjengir også motiver som kan oppfattes som vesener i metamorfose: Mennesker i dyreham

eller dyr i menneskeham. Disse avbildningene kan tolkes i sammenheng med hamskiftekomplekset (Magnus 2002:116, Hedeager 2004:13). De første dyrestilene er trolig utviklet i det sydskandinaviske området under første delen av 400-tallet (Haseloff 1974:13-14), altså på samme tid som det kan observeres en signifikant økning av andelen dyr i gravene.

Menneske i dyreskikkelse: Hamskiftet

Et fremtredende aspekt ved relasjonen mellom dyr og mennesker/gud i norrøn mytologi er *evnen til å skifte ham* (fig. 5). Når man leser de mytologiske fortellingene får man inntrykk av at det ikke eksisterte noe skarpt skille mellom dyr og mennesker. I den norrøne litteraturen utrykkes et dualistisk sjelsbegrep som underbygger dette forholdet. Det fremkommer her hvordan mennesket utgjøres av en fysisk kropp og flere sjelsaspekter, deriblant ånde/pust, tanke, livskraft (Steinsland 1997:56). Et vanlig sjelsbegrep er hugr (tanke), og et særegent trekk for hugen er at den kan frigjøre seg fra kroppen og operere på egenhånd. Når hugen transformerer seg til et dyr betegnes dette som hamskifte. En annen sjelsforestilling er fylgja, som kan opptre enten i kvinne- eller dyreskikkelse (Steinsland 1990:62-63). Sjelens evne til å materialisere seg i dyreham er en eskatologisk teknikk med generell betydning innenfor sjamanistiske religioner, og fortolkes som et klart sjamanistisk trekk ved norrøn religionsutøvelse (Kristoffersen 1995, Opedal 1998, Hedeager 1999a og b, Solli 1999, 2002). Grenseoverskridelsen og reisen mellom ulike verdener ble utført ved hjelp av åndedyr. Dyrene har dermed vært nødvendige for å forsere overganger mellom ulike tilstander og verdener. Innenfor norrøn kroppsforståelse er det nettopp en del av menneskets mentale kvaliteter eller personlighetstrekk, hugen, som forlater kroppen og inntar dyreform. Ordet *dyr* er etymologisk beslektet med et indoeuropeisk ord for *å puste*, likeledes er det engelske animal utledet av det latinske *anima*; som betyr sjel eller ånd (Magnus 2002:115-116). Det foreligger altså et bindeledd mellom menneskets åndelige aspekter, representert ved pusten, og dyreriket (Hedeager 2002).



Figur 5. *Odin skifter ham, slik Christian Krogh har forestilt seg det. (Etter Snorres Kongesagaer 1979:17).*

En flytende grense mellom mennesker og dyr?

«It is in accord with common beliefs that animals in their life forms or habits are actually transformed humans or that there is no strict dividing line between humans and animals as persons» (Helms 1998:30).

Som jeg pekte på innledningsvis, er *individualiteten* ekstremt viktig i det moderne, vestlige samfunnet. Personligheten representerer det individuelle selvet, som er en medfødt og fundamental bestanddel i den menneskelige natur, fiksert og bundet til kroppen hos hvert enkelt individ (Fowler 2004:16). I andre kulturer finnes eksempler på hvordan personer oppfattes som mangfoldige og mangefasetterte, sammensatt av ulike karaktertrekk med ulike opprinnelsessteder. De ulike bestanddelene, som eksempelvis sinn og sjel, behøver ikke nødvendigvis å være lokalisert inne i den fysiske kroppen, men kan *entre inn og ut av kroppen* avhengig av situasjonen (Fowler 2004:8). Den fysiske kroppen har også ulike konstituerende elementer, og en endring i balansen mellom elementene, eller ulike typer av sosial samhandling/interaksjon, kan påvirke eller endre personen. Fowler (2004:8) betegner denne personforståelsen som *dividualisme* – i motsetning til *individualisme*. Dividuals er *delbare personer.* Ulike varianter av denne oppfatningen forekommer, for eksempel kan personer være *partible* (kløvbare), det vil si at selvet identifiseres som et objekt, som kan deles opp og ekstraheres fra kroppen. Deler av en selv kan utveksles med andre gjennom bytterelasjoner. "Permeability" er betegnelsen på en *diffusjonistisk tilstand* der personen kan gjennomtrenges av ekstern materie eller kvaliteter som influerer den interne sammensetningen av personen. Personen er i dette tilfellet ikke sammensatt av deler som kan identifiseres som objekter, men som *en flyt av substanser*. Alle elementene i kosmos kan passere gjennom delelige personer (Fowler 2004:7-8).

Det foreligger også store likhetstrekk mellom behandlingen av dyre- og menneskekropper (se også Jennbert 2004). Jeg har vist eksempler på graver som inneholder en sammenblanding av dyre- og menneskeknokler. Mennesker og dyr forekommer sammen, og har fått en likeartet behandling. Det finnes også tilsynelatende "graver" for dyr. Med bakgrunn i eksempler som er gjengitt ovenfor kan man også spekulere på hvorvidt (visse?) dyr kan ha vært oppfattet som individer, og om disse deponeringene skal forstås som at dyret er blitt gitt en personlig begravelse. Fremstillingene av hamskiftet slik de fremstår i de skriftlige kildene, kan tolkes som et uttrykk for et «dividualistisk" kroppsbegrep, der grensen mellom dyr og menneske har vært flytende. Andre eksempler på en uskarp skillelinje mellom mennesker og dyr er i navngivingen, der personnavn ofte er identiske med dyr, eller satt sammen med dyrenavn og i dyrestilene, hvor det er ofte vanskelig å definere skarpe skiller mellom dyr og mennesker (Jennbert 2003; Hedeager 2004). I norrøn mytologi opptrer dyr med personnavn, og er forsynt med spesielle oppgaver.

Willis (1994:8-9) peker på et trekk som synes å være karakteristisk ved de fleste etniske kosmologier, nemlig at menneskeheten oppfattes som både en del av, og en forlengelse av, naturmiljøet, samtidig som vi er atskilt fra det. Slike strukturer kommer gjerne til uttrykk i myter om en opprinnelig enhetlig verden, en slags «urtilstand» da dyr

og mennesker levde side om side, og hvor grensene mellom dem kunne overskrides. På et senere tidspunkt ble denne tilstanden oppløst, og verden ble separert i to ulike, men komplementære samfunn (se også Saladin d'Anglure 1994). Opprinnelsesmyten i vår egen kultur rommer også dette aspektet, nemlig tilstanden før syndefallet, der mennesker og dyr levde i likeverd, harmoni og gjensidig respekt. En oppfatning som figurerer i mange kulturer er at dyr og mennesker inkorporerer en slags kollektiv «personlighetssubstans», og samtidig har opprinnelse i et felles, mytisk opphav:

> *«The nature of the cosmological linkages provided for the house by animals, ancestral dead and other people, including affines, fundamentally rests on the belief, often expressed in myths, that all three categories of being are simply different forms or manifestations of a common quality of «personness» shared not only with each other, but also with members of the house» (Helms 1998:34).*

I myter refereres det gjerne til dette felles opphavet, gjennom historier om hvordan dyr og mennesker opprinnelig var i slekt, om ekteskapsforbindelser mellom dyr og mennesker, og avkommene som disse forbindelsene skapte (Helms 1998:41). Disse avkommene fikk gjerne spesielle egenskaper, og ble ofte regnet som stamfedre for en slekt. Det forekommer historier i sagalitteraturen som indikerer at slike forestillinger om en erotisk forbindelse mellom menneske og bjørn har eksistert i Norden under jernalderen. Et eksempel på dette er fortellingen om berserken Bodvar Bjarke fra fornaldersagaen om Rolv Krake. Han hadde en mor som het Bera, som betyr binna og en far som bar bjørneham (Edsman 1956:674).

Det er også karakteristisk ved myter om dyrs og menneskers felles opphav at de både sammenligner og kontrasterer dyr og mennesker, dyrene skiller seg fra mennesker gjennom sin fysiologi og mangel på språk, samtidig som deres grunnleggende behov og adferdsmønster tilsvarer menneskets. Denne felles motsvarigheten kan også komme til utrykk gjennom en oppfatning om at dyr og mennesker deler visse åndelige trekk, som sjel (Helms 1998:41-42). Ideen om at det fantes en felles sjel, som ble delt av dyr og mennesker, er et typisk trekk ved sjamanistiske religioner (Price 2002:393-296), og den norrøne hamskifteideologien kan gi inntrykk av at et lignende idékompleks har eksistert i nordisk jernalder (Ellis Davidsson 1978, Glosecki 1996, Price 2002, Hedeager 2004). En tett relasjon mellom dyr og mennesker er et særtrekk ved sjamanistisk ideologi. Dyrene oppfattes som menneskets slektninger, ledsagere og hjelpere, og sjamanens grenseoverskridende aktivitet er utenkelig uten dyrenes transformative evner. I den sjamanistiske kosmologien foreligger det ikke et prinsipielt skille mellom dyr og mennesker: «*the shaman did not simply assume the powers of animal helpers; he also became the animal and was reborn into its body and knowledge*" (Jacobsson 1993:174).

I gravene, i offerfunn, "strukturerte deponeringer" og i dyreornamentikken kan det også observeres en form for seleksjon av kroppsdeler, som kan antyde en "dividualistisk" kroppsoppfatning. Det forekommer både hele- og deler av individer, ofte i bestemte

kombinasjoner som særlig vektlegger hode og ekstremiteter. Fragmenterte og oppløste kroppsformer er også et gjennomgående trekk i dyreornamentikken. En viktig motivasjon ved utførelsen av døderitualer er å *transformere den dødes identitet* (Hertz 1960, Huntington & Metcalf 1981, Bloch 1987, Bloch & Parry 1987, van Gennep 1999) og de likeartede ritualene dyrs og menneskers kropper har gått gjennom kan tyde på forestillinger om *integrert identitet mellom mennesker og dyr*. Med dette mener jeg ikke at jernaldermennesker til daglig ikke var i stand til å se forskjell på mennesker og dyr, men at det "karthesianske" grenseskillet mellom mennesker og dyr som har vært totalt dominerende innenfor den kristne kulturkretsen, ikke har vært like fremtredende innenfor det hedenske verdensbildet som fantes i Norden under jernalderen. Oppfatningen av dyr er i de fleste samfunn både av pragmatisk og hverdagslig art. Samtidig viser håndteringen av levninger til en praksis som både er funksjonell og i visse situasjoner rituell/symbolsk. Når rester av dyr finnes på boplasser betraktes de gjerne om levninger etter slakt og konsumpsjon; dagligdagse handlinger. Men når de samme dyrene dukker opp i en helt annen kontekst, nemlig i graver, må vi imidlertid forutsette en annen mening og en endret intensjon med handlingen. Med andre ord har en ritualiseringsprosess funnet sted (jf. Bell 1992, Humphrey & Laidlaw 1994). Både slakt og konsumering av kjøtt er aktiviteter som kan inneha både et sekulært og rituelt innhold, avhengig av konteksten handlingen utspilles i. En situasjon hvor dette kan skje er når dyr slaktes i forbindelse med ofring.

Bruken av dyr synes å ha vært en grunnleggende struktur i forbindelse med ritualer innenfor den germanske kultur gjennom hele jernalderen. Blot og offer utgjør et stabilt element i den førkristne kultutøvelsen gjennom både eldre og yngre jernalder, selv om konteksten offermaterien deponeres i varierer (Fabech 1991, Iregren 1997). Fra 500-tallet og fremover synes ofring av dyr å spille en viktigere rolle i ritualene knyttet til gravleggelsen (Mansrud 2003, 2004a). Gjennom hele jernalderen er dyrestilen det dominerende symbolspråket, et symbolspråk som forblir grunnfestet i den germanske identiteten, til tross for kristen påvirkning (Hedeager 1999b). I Norden opprettholdt man dyrestilen helt opp i middelalderen, noe som viser hvor betydningsfull og meningsbærende den har vært (Hedeager 2004). Andelen graver med dyrebein på Kaupang er økende utover på 900-tallet (Lia 2001:89). Dette tolkes av Lia (2001:89) som uttrykk for politisk og sosial ustabilitet, som har vært imøtegått med en *økning i offerritualer*. På et mer overordnet, sosialt plan er det derfor betimelig å tolke økningen i dyrenedleggelser som uttrykk for en økt signalisering av en *hedensk identitet* i konfrontasjoner som kan ha oppstått i møtet med fremmede kulturer, andre trosretninger og mulige kristne misjoneringsforsøk?

Takk!
Takk til Anne Karin Hufthammer som gav tilgang til det ubrente skjelettmaterialet fra graver i Zoologisk Museums arkiv og magasiner, og til Mari Østmo som leste og kommenterte manuskriptet og kom med gode litteraturtips!

Litteraturliste

Albrechtsen, E.1944. Et fynsk offerfund fra den ældre romerske jernalder. *Fyndske Aarbøger* II:241-265.

Ambrosiani, B. & Erikson, B.G. 1993.*Birka Vikingastaden* 3. Sveriges Radios förlag, Stockholm.

Arcini, C. 2005. Pyre Sites before Our Eyes. I: *Dealing with the Dead. Archaeological Perspectives on Prehistoric Scandinavian Burial Rituals.* Artelius, T. & Svanberg, F. (Red.): 63-72. National heritage Board. Stockholm.

Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, New York/Oxford.

Bevan, B.1999. The landscape context of the Iron-Age square barrow burials, East Yorkshire. I: *The Loved Bodys Corruption. Archeological Contributions to the Study of Human Mortality.* Downes, J. & Pollard, T. (Red.): 69-94. Cruithne Press, Glasgow.

Blindheim, C. & Heyerdahl-Larsen, B. 1995. *Kaupangfunnene B II. Gravplassene i Bikjholbergene/Lamøya. Undersøkelsene 1950-57. Del A. Gravskikk*. Norske Oldfunn, XVI. Oslo.

Bloch, M. 1986. *From Blessing to violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar.* Cambridge University Press, Cambridge.

Bloch, M. 1987. Death, women and power. I: *Death and the Regeneration of Life*. Bloch, M. & Perry, J. (Red.): 211-230. Cambridge University Press, Cambridge.

Bloch, M. 1988. Death and the concept of a person. An introduction. I: *On the meaning of death.* Cederroth, S., Corlin, C., & Lindström, J. (Red.): 11-29. Acta Universitatis Upsalensis. Uppsala.

Bloch, M.1992. *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience.* Cambridge University Press, Cambridge.

Bloch, M. & Perry, J. 1987. Introduction. I: *Death and the Regeneration of Life*. Bloch, M. & Parry, J. (Red): 1-45. Cambridge, Cambridge University Press.

Bond, J.1993. Cremated animal bone. I: Sancton I Anglo-Saxon cemetery excavations carried out between 1976 and 1980. *Archaeological Journal* 150:243-365.

Bond, J.1996. Burnt offerings: animal bone in Anglo-Saxon cremations. I: *Zooarchaeology*: *New Approaches and Theory*. Thomas, K.D. (Red.): 76-88. World Archaeology 28(1). Routledge. London.

Brøgger, A.W., Falk, H.J., Schetelig, H. 1917. *Osebergfunnet.* Bind ?. Universitetets Oldsaksamling. Kristiania.

Bököni, S. 1979. Animal bone assemblages of sacrificial sites. I: *Archaeozoology. Vol. 1. Proceedings of the III'd International Archaeozoological Conference 1978*. Kubasiewicz , M. (Red): 65-70. Agricultural Academy. Gdansk.

Christensen, A.E., Ingstad, A.S., & Myhre, B. 1992.*Osebergdronningens grav.* Schibsteds Forlag AS, Oslo.

Downes, J.1999. Cremation: A spectacle and a journey. I: *The Loved Bodys Corruption. Archeological Contributions to the Study of Human Mortality.* Downes, J. & Pollard, T. (Red.):19-29. Cruithne Press, Glasgow.

During, E. 2000. Analys av obränd skelettmaterial från utgrävningar av Birkas borgvall. I: *Borgvallen II, utvidgad undersökning av Borgvallen ocg underliggande grav 1997*. Fennö Muyingo, H. (Red.). Arkeologiska Forskningslaboratoriet, Stockholm

Edsman, C.M.1965. Björnfest. *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder.* Rosenkilde og Bagger, København.

Eliade, M. 1998. *Sjamanisme*. Pax forlag AS, Oslo.

Ellis Davidsson, H.R.1978. Shape-changing in Old Norse Sagas. I: *Animals and Folklore.* Porter, J.R. & Russel, W.M.S. (Red.): 126-142. Brewer. Ipswich.

Fabech, C. 1991. Samfunsorganisation, religiøse ceremonier og regional variation. I: *Samfundsorganisation, og regional variation*. Fabech, L. & Ringstvedt, J. (Red); 283-300. Århus Universitetsforlag, Århus.

Ferdinand, J. & Ferdinand, K. 1961. Jernalderofferfund i Valmose ved Rislev. *KUML*:47-85

Franklin, A. 1999. *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity.* SAGE Publications, London, Thousand Oakes, New Delhi.

Fowler, C. 2004. *The archaeology of personhood. An anthropological approach*. Routledge. London/New York.

Gaustad, F. 1960. Et jernalders gravfelt i Rakkestad, Østfold. *Universitetets Oldsakssamlings Årbok* 1958-59. Oslo.
Gejvall, N.G. 1947. Bestämmning af brenda ben från forntida gravar. *Fornvännen:* 39-47.
Gejvall, N.G.1959. Något om bestämmning av brenda ben och deras vetenskapliga värde. *FYND. Göteborg och Bohusläns Fornminnesförenings Tidsskrift* 40-46.
Gejvall, N.G. 1961. Anthropological and osteological analysis of the skeletal material and cremated bones from Simris. I:*Bronze age problems in the light of the Simris excavations* by Berta Stjärnquist, with contrbutions by Ingrid Olsson and Nils-Gustaf Gejvall. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 4º; 5. Lund.
Gejvall, N.G. & Persson, O. 1970. Osteological analysis of the human and animal cremated bones. Bone determinations. Summary concerning cemetary 150. I: *Cemetery 150 at Helgö. Excerpts from excavations at Helgö III. Report for 1960-1964*. Lamm, K., Gejvall, N.G., Persson, O. & Holmquist (Red.). Kungliga vitterhets historie och antikvitets akademien. Stockholm.
Gjerpe, L.E. 2005. *Gravfeltet på Gulli.* Varia 60. Kulturhistorisk Museum. Oslo.
Gjessing, G. 1943. Hesten i forhistorisk kunst og kultus. *Viking* nr. 7:5-143.
Glosecki, S.O. 1996. Movable beasts. The manifold implications of early Germanic animal imagery. I: *Animals in the Middle Ages*. Flores, N.C. (Red.): 3-23. Routledge. New York and London.
Grant, A. 1984. Survival or Sacrifice? A critical appraisal of animal burials in Britain in the Iron Age. I: *Animals and Archaeology.* Griegson, C. & Clutton-Brock, J. (Red): 221-227. BAR International Series 227, Oxford.
Gräslund, A.S. 1981. Birka IV. *The Burial Customs. A study of the graves on Björkö.* ***Kungl.*** Vitterhets historia och antikvitetsakademien. Stockholm.
Grieg, S. 1932. Gravpladsene i Lille Guldkronen og paa Berg. *Oldtiden BX*, Kristiania
Gräslund, A.S. 1981. Birka IV. *The Burial Customs. A study of the graves on Björkö.* ***Kungl.*** Vitterhets historia och antikvitetsakademien. Stockholm.
Hagberg, U.E. 1967.*The Archaeology of Skedemosse vol. II. The Votive Deposits in the Skedemosse Fen and their Relation to the Iron-Age Settlement on Öland, Sweden*. Almquist & Wiksell, Stockholm.
Haseloff, G. 1974. Sahlin's Style I. Medieval Archaeology. *Journal of the society for Medieval Archaeology.* Vol 18.
Hatting, T. 1995. Oksefund fra Bukkerup og Turup. *Fynske Minder, Odense Bys Museums Årbok,* 93-97.
Hatting, T. 1999. *Husdyrenes tidligste historie.* Landbohistorisk Selskab, Odense.
Hedeager, L. 1999a. *Skygger av en annen virkelighet. Oldnordiske myter.* Pax forlag AS, Oslo.
Hedeager, L 1999b. Skandinavisk dyreornamentikk. Symbolsk repræsentasjon av en førkristen kosmologi. I: *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-års dagen.* Fuglestvedt, I., Gansum, T. & Opedal, A. (Red.): 219-237. AmS Rapport 11b. Arkeologisk Museum i Stavanger, Stavanger.
Hedeager, L 2004. Dyr og andre mennesker - mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet. I: *Veier til Midgård III*. Andrén, A., Raudvere, C. & Jennbert, K. (Red.).
Herteig, A.E. 1955. Gilefunnene på østre Toten. *Viking* XIX:49-74. Oslo.
Hertz, R..1960. *Death and the Right Hand.* Chicago Free press, Chicago.
Hill, J.D. 1995. *Ritual and Rubbish in the Iron Age of Wessex. A study on the formation of a specific archaeological record*. BAR International Series 242, Oxford.
Helms, Mary. 1998. *Access to origins. Affines, Ancestors and Aristocrats.* University of Texas Press, Austin.
Holck, P. 1986. *Cremated Bones. A medical-anthropological study of an archaeological material in cremation burials.* Antropologiske skrifter 1. Anatomisk Institutt, Universitetet i Oslo, Oslo.
Hornstrup, K.K. 1999.Brandgrave fra yngre bronsealder. Muligheter og perspektiver. *KUML*:99-147.
Hufthammer, A.K. 1993. Bein av menneske og dyr. I: *Vikingtidsfunn på Vang, Oppdal historielag. Særtrykk av Bøgda Vår*: 81-83.
Huntington, R. & Metcalf, P. 1981. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual.* Cambridge University Press, Cambridge.

Hvoslef-Krüger, S. 1988. Bjørneklør fra vestlandske graver. *Arkeologiske Skrifter*, Arkeologisk Museum i Bergen: 357-366.
Ingold, T. 1994 The animal in the study of humanity. I: *What is an Animal?* Ingold, T. (Red): 84-99. Routledge, London.
Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill.* Rouledge, London & New York.
Ingstad, A.S.1992 Osebergdronningen – hvem var hun? I: Christensen, A.E., Ingstad, A.S., & Myhre, B. *Osebergdronningens grav.* Schibsteds Forlag AS, Oslo.
Iregren, E. 1972. *Vårby och Vårberg II. Studie av kremerat människo och djurbensmaterial från järnålderen.* Thesis and Papers in North European Archaeology I. Stochholm.
Iregren, E. 1983. Förhistoriska kremationer. *Västmanlands Fornminnesförening och Västmanlands Läns Museums Årsskrift* 61: 23-40.
Iregren, E. 1989.Under Frösö Kyrka – ben från en vikingtida offerlund? I: *Arkeologi och Religion.* Larsson, L. & Wyszomirska, B. (Red); 119-133. University of Lund. Institute of Archaeology Report Series no 34. Lund.
Iregren, E.1991. Problem och möjligheter – ett osteologiskt perspektiv på analys av gravmaterial. I: *Gravfältundersökningar och gravarkeolog.* Lagerlöf, A (Red): 102-109. Forskning för kulturmiljövård 3: Riksantikvarieämbetet, Stockholm.
Iregren, E.1997. *Why animal bones in human graves – an attempt to interpret animals present in Iron age cremations in Sweden.* I: *Cremation Studies in Archaeology.* Smiths, E, Iregren, E & Drusini, A.G (Red): 1-12. Proceedings of the Symposium Cremation Studies in Archaeology. Amsterdam.
Iregren, E. & Jaanuson, H. 1987. Ett obeaktat bronsåldersfynd från Viarp i Skåne. *Fornvännen* 82:61-66.
Iregren, E. & Persson, O. 1972. GF 57, Viken, Lovö SN. Osteologiska analyser. Särtrykk ur Lamm, J.P. *Undersökningar på Lovö 1958-1966.* Arkeologiska rapporter och meddelenden från institutionen för arkeologi, särskilt nordeuropeisk vid Stockholms Universitet. No 1. Sockholm.
Jacobsson, E. 1993. *The Deer Goddess of Ancient Siberia. A study in the Ecology of Belief.* E.J. Brill, Leiden.
Jennbert, K. 2002. Djuren i nordisk förkristen ritual och myt. I: *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual.* Jennbert, K., Andrén, A., Raudvere, C. (Red):105-133. Nordic Academic Press.
Jennbert, K. 2003. Ambigous Truths? People and animals in Pre-Christian Scandinavia. I:
Scandinavian Archaeology in Practice. Bergstøl, J. (Red.):212-230. Proceedings from the 6th Nordic TAG, Oslo 2001. O.A.S. 1. Oslo.
Jennbert, K 2004. Människor och djur. Kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv. Ordning mot kaos.Jennbert, K., Andrén, A., Raudvere, C. (Red):105-133. Nordic Academic Press.
Johansen, J.S. 2004. *Kremasjon – inhumasjon, kriger eller bonde? En studie av vikingtidens gravskikk i Rogaland og Vestfold.* Upublisert hovedfagsoppgave i nordisk arkeologi, IAKK, Universitetet i Oslo. Oslo.
Klindt-Jensen, O. 1957. *Bornholm i Folkevandringstiden og forudsætningerne i tidlig jernalder*. Nationalmuseets Skrifter. Større beretninger, II. København.
Klindt-Jensen, O 1967.»Hoved og hove». *KUML*:143-149.
Kristoffersen, S. 1995. Transformation in Migration Period Animal Art. *Norwegian Archaeological Rewiew* 28/1:1-17.
Kristoffersen, S. 2000. "Expressive objects". I: *Form, Function and Context. Material Culture Studies in Scandinavian archaeology.* Olausson, D. & Vankilde, H. (Red): 275-297. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8º, No 31. Lund.
Kühl, I. 1984. Animal remains in cremations from the Bronze Age to the Viking period in
Schleswig-Holstein, North Germany. I: *Animals and Archaeology.* Griegson, C. & Clutton-Brock, J. (Red): 209-220. BAR International Series 227. Oxford.
Lia, Ø. 2001. Det rituelle rom: en fortolkende analyse av vikingtidens graver og landskap på Kaupang. Hovedoppgave i nordisk arkeologi - Universitetet i Oslo. Oslo.
Løken, T. 1980. Grålum i Tune, Østfold: Et keltertids flatmarksgravfelt. *Universitetets Oldsakssamlings Skrifter,* Ny rekke 3. S 65-72. Oslo.
Magnus, B. 2001. Ørnen flyr – om Stil I i Norden. *Hikuin* 29:105-118.
Mansrud, A. 2003. Dyrebein i graver - en kilde til jernalderens kult- og forestillingsverden.

I: *Mellom himmel og jord.* Beretning fra et religionshistorisk seminar på Isegran 2002.Melheim, L. (Red). O.A.S. 2: Oslo.
Mansrud, A. 2004a. *Dyret i jernalderens forestillingsverden. En studie av forholdet mellom mennesker og dyr i nordisk jernalder, med utgangspunkt i dyrebein fra graver.* Upublisert hovedfagsoppgave i nordisk arkeologi, IAKK. Universitetet i Oslo.
Mansrud, A. 2004b. Å dyrke de døde - knoklenes metaforikk i jernalderens branngravsskikk. *Primitive Tider* 7:23-34.
McKinley, J.I. 1989a. Cremations: expectations, methodologies and realities. I: *Burial Archaeology. Current research, Methods and Developments*. Roberts, C..A., Lee, F. & Bintliff, J. (Red); SIDE. BAR International Series 211. Oxford.
McKinley, J.I .1989b. Spong Hill. Anglo-Saxon cremation cemetary . I: *Burial Archaeology. Current Research, Methods and Developments.* Roberts; C.A., Lee, F. & Bintliff, J. (Red); 65-76. BAR International Series 211. Oxford.
McKinley, J.I 1994. Bone Fragment Size in British Cremation Burials and its Implications for Pyre Technology and Ritual. *Journal of Archaeological Science* 21: 339-342.
Moe Henriksen, M. 2001. Bjørnen - fruktbarhetssymbol i eldre jernalder? *Spor* nr 1 2001: 10-13.
Müller, H.H. 1984. Zoological and historical interpretation of bones from food and sacrifices in early Medieval times. I: *Animals and Archaeology.* Griegson, C. & Clutton-Brock, J. (Red):187-193. BAR International Series 227.
Müller-Wille, M.1971. Pferdgrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalder. *Sonderdruck aus Berichten de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemoderzoek* Jaargang 20-21, 1970-1971.
Møhl, U. 1977.Bjørnekløer og brandgrave. Dyreknogler fra germansk jernalder i Stilling. *KUML*:119-130.
Myrberget, S. 1993. Haren. I Semb-Johansson og Frislid, R. (red.): Norges pattedyr. Pattedyrene 2. JW Cappelens Forlag. Oslo.
Nielsen, K.H. 2002. Ulv, hest og drage. Ikonografisk analyse av dyrene i stil II-III. *Hikuin* 29:187-218.
Näsström, B-M. 2001. *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden.* Pax Forlag AS, Oslo
Opedal, A. 1998. *De glemte skipsgravene. Makt og myter på Avaldsnes*. AmS Småtrykk 47. Arkeologisk Museum i Stavanger. Stavanger.
Parker Pearson, M. 1993. The powerful dead: Archaeological relationships between the living and the dead. *Cambridge Archaeological Journal* 3:2: 203-229.
Petersen, J. 1916. Gravplassen fra Store-Dal i Skjeberg. *Norske Oldfunn 1*. A.W. Brøggers Boktrykkeri, Oslo.
Petré, B. 1980. Björnfällen i begravningsritualen – statusobjekt speglande regional skinnhandel?*Fornvännen* 75:5-13.
Piggott, S. 1962. Heads and hoofs. *Antiquity* 36:110-118.
Price, N.S. 2002. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia.* AUN 31, Uppsala Universitet. Uppsala.
Ravn, M. 2000. The use of symbols in Burials in Migration Age Europe. A Theoretical and Methodological Approach. I: *Form, Function and Context. Material Culture Studies in Scandinavian archaeology.* Olausson, D., Vankilde, H. (Red): 275-297. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8º, No 31. Lund.
Resi, H.G.1986. *Gravplassen Hunn i Østfold.* Norske Oldfunn 12. Universitetets Oldsaksamling, Oslo.
Rygh, O. 1877. Om den yngre jernalder i Norge. *Aarbøger for Nordisk Oldkyndighet og Historie*: 101-194.
Rødsrud, C. 2003. *Fattige graver - kompliserte ritualer? Rituelle uttrykk og endringsaspekter i jernalderens begynnelse belyst gjennom graver i Østfold.* Upublisert hovedfagsoppgave i nordisk arkeologi, IAKK, Universitetet i Oslo. Oslo.
Sahlström, K.E & Gejvall, N.G. 1948. *Gravfältet på Kyrkbacken i Horns socken, Västergötland*. Kungl. Vitterhets historie och antikvitetsakademins handlingar. Wahlström & Widstrand, Stockholm.
Sahlström, K.E & Gejvall, N.G. 1954. *Bankälla och Stora Ro. Två Västgötska brandgropsgravfält.* Kungl. Vitterhets historie och antikvitetsakademins handlingar. Almquist & Wicksell, Stockholm.
Saladin d'Anglure, B. 1994. Nanook, super-male: the polar bear in the imaginary space and social time

of the Inuit of the Canadian Arctic. I: *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*. Willis, R. (Red.): 178-187. Routledge, London/New York.
Shetelig, H. 1912. Vestlandske graver fra jernalderen. *Bergen Museums Skrifter*. Ny Række. BDII. No 1. Bergen.
Sigvallius, B. 1994. *Funeral Pyres. Iron Age Cremations in North Spånga.* Thesis and Papers in Osteology 1. Diss. Stockholm University, Stockholm.
Solberg, B. 2000. *Jernalderen i Norge.* Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.
Solli, B. 1999. Odin – the queer? Om det skeive i norrøn mytologi. I: *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-års dagen.* Fuglestvedt, I., Gansum, T. & Opedal, A. (Red): 393-427. AmS Rapport 11b. Arkeologisk Museum i Stavanger, Stavanger.
Solli, B. 2002. *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid.* Pax Forlag, Oslo.
Steinsland, G.1991. Antropologiske og eskatologiske ideer i førkristen norrøn religion. Problemet om kognitiv kontinuitet eller diskontinuitet i de to idekompleksene. *Collegium Medievale* Vol. 3/1:59-73. 1990. 1997?
Sten, S & Vretemark, M. 1988. Storgravsprosjektet – osteologiska analyse av yngre järnålderns benrika brandgravar. *Fornvännen* 83:145-155.
Sturlason, S.1979. *Norges Kongesagaer.* Oversatt av Anne Holtsmark & Didrik Seip. Den norske bokklubben, Oslo.
Tambiah, S. 1969. Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology* 8:423-459.
Tapper, R.1994. Animality, humanity, morality, society. I: *What is an Animal?* Ingold, T. (Red).:Side 47-61. Routledge, London.
Turner, V.W. 1967. The *Forest of Symbols*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
Vibe-Müller, K. 1987. Gravfeltene på Ula, Glemmen, Østfold. Keltisk jernalder, romertid og folkevandringstid. *Varia* 13. Oslo.
van Gennep, A.1999. *Rites de Passage. Overgangsriter*. Pax Forlag, Oslo.
Vinsrygg, S.1979. *Merovingartid i Nord-Noreg: studie i utvalt materiale fra gravfunn.* Arkeologiske avhandlinger 2. Historisk Museum, Universitetet i Bergen.
Wangen, V. 1998. Gravfeltet på Gunnarstorp. Et monument over dødsriter og kultutøvelse. *Universitetets Oldsakssamlings Skrifter, Ny rekke* 21:153-173.
Wait, G. 1985. *Ritual and Religion in Iron Age Britain.* BAR International Series 149, Oxford.
Welinder, S. 1989. Järnåldersdjur i Västmanland. *Västmanlands Fornminnesförening och Västmanlands Läns Museum* 67:107-112.
Wigh, B. 2001. *Animal Husbandry in the Viking Age Town of Birka and its Hinterlands* (diss.). Birka Studies 7.
Williams. H. 2001. An ideology of transformation: Cremations rites and animal sacrifice in early Anglo-Saxon England. I: *The Archaeology of Shamanism.* Price, N.S. (Red): 193-211.
Willis, R .1994. Introduction. I: *Signifying Animals. Human meanings in the natural world.* Willis, R (Red): 1-25. Routledge, London.

Fotnoter

a) C23100 Søndre Vålhovd, haug 2.
b) C29338 Hals
c)C22449, Lille Gullkronen, Gile C22445
d) Anlegg uten menneskebein: C21570i-k (urnegrav) og C21563k (brannflak). Anlegg med hovedsakelig dyrebein: C21558k, C21513e, C21572b (alle er brannflak). Anlegg med flere individer: C 21500, C 21513, C 21552. Anlegg med flere individer og dyrebein: C 21500, C 21513

Frans-Arne Stylegar

Store-Dal
– en studie i horisontalstratigrafi

Introduksjon

Horisontalstratigrafi – studiet av en gravplass' spatielle organisering over tid – har vært et lite påaktet problemfelt innenfor norsk jernalderarkeologi, selv om det finnes eksempler på arbeider der emnet har vært behandlet (for eksempel Resi 1986, Lillehammer 1996). En vesentlig årsak til det er øyensynlig at antallet totalundersøkte gravplasser er svært begrenset. Derfor har også de horisontalstratigrafiske analysene oftest vært begrenset til nokså generelle vurderinger av den rent kronologiske siden av saken, der jernalderens gravplasser mer eller mindre eksplisitt har vært oppfattet som homogene størrelser som fra et romlig utgangspunkt suksessivt utvides i én himmelretning, slik at man får et mønster der de eldste gravene finnes samlet på én del av gravplassen og de yngste på en annen.

Jeg tror det ligger vesentlige innsikter i en slik modell, men samtidig at den er for enkel. En hovedinnvending er at modellen ikke tar hensyn til andre faktorer enn de kronologiske. I deler av Skandinavia der kildesituasjonen er bedre, har det vist seg at samtidige graver på én og samme gravplass i mange tilfeller er arrangert i ulike grupper (se for eksempel Jørgensen 1988, 1990; Ethelberg 1990; Ravn 2003; Rundkvist 2003; Fallgren 2006). Det er et mønster som taler for at forskjellige kategorier mennesker, det være seg de tilhører familier/slekter, gårder eller andre slags grupper, brukte ulike deler av samme gravplass. Horisontalstratigrafien på jernalderens gravplasser har med andre ord også en sosial og en bebyggelseshistorisk side. I herværende studie skal jeg forsøke å nærme meg disse aspektene gjennom en analyse av den kjente og godt undersøkte gravplassen på Store-Dal i Sarpsborg kommune i Østfold.

Gravplassen på Store-Dal

Store-Dal ligger ligger i Skjeberg, på det såkalte "ytre raet", ved overgangen til leirslettene utenfor. Gravplassen er lokalisert på en flate omtrent 40 m.o.h., ved inngangen til det nord-sør-gående dalføret som har gitt navn til gården. Hunnebunn og Tosekilen er i dag Store-Dal-gårdenes nærmeste havn, noe slikt som 1,3 km øst for

Store-Dal søndre. Men så sent som i vikingtid fylte sjøen det som i dag er et lavt eid mellom Hunnebånn og Hornesskilen, og avstanden fra Store-Dal-gravplassen og sør til dette sundet var ikke mer enn 200 m (se kart i Resi 1986).

Området inngår i et arkeologisk sett meget interessant kulturmiljø med stor tidsdybe. Den kjente, og i norsk sammenheng nær unike megalittgraven på Skjeltorp ligger således 400 m nordøst for gravplassen (Østmo 1982). Nærmeste nabogård i vest er Hunn i Borge, der den store gravplassen som har gitt dateringer fra bronsealder til vikingtid (Resi 1986), befinner seg ca. 1,5 km fra Store-Dal-gravplassen. 700 meter øst for Store-Dal ligger den tredje store gravplassen i området, Gunnarstorp (Wangen 1999). Delvis gjennom gravplassen på Store-Dal går en bred og dyp hulvei. Den kan følges videre vestover mot Hunn og til Glomma, der den før den når elvebredden forsvinner i dyrket mark. Veien fortsetter ut av gravfeltet og øst til Skjeltorp, der den igjen forsvinner i dyrket mark (Johansen 1953:188).

Store-Dal-gravplassen har gitt rike funn fra flere perioden av jernalderen. Gravminnene er i litteraturen knyttet til den gamle storgården Store-Dal, kjent fra sagakilder som Magnus Blindes fødested – vel først og fremst fordi man anså det for rimelig at de spektakulære romertidsfunnene herfra, "fyrstegravene" tilhørende Lübsow-horisonten ikke minst, skulle knyttes til en høvdinggård. Det er i og for seg en høyst rimelig antagelse, men faktum er at grensen mellom matrikkelgårdene Store-Dal søndre og Skjeltorp går gjennom gravplassen, og at de rike gravene fra eldre romertid i dag befinner seg på Skjeltorps grunn. Den sørøstligste delen av området tilhører en tredje matrikkelgård, Lille-Dal. Store-Dal var i middelalderen delt i (minst) tre matrikkelgårder, idet en kilde fra 1400-årene nevner "middelgården" i Store-Dal (DN XI 153, 1443). Omkr. 1600 bestod Store-Dal av fem matrikkelgårder, fire fullgårder og én halvgård, hvis respektive tun på østlandsk vis lå med god avstand imellom. Bare Hornes av gårdene i Skjeberg sogn var med sine seks fullgårder på det tidspunktet mer oppdelt enn Store-Dal. Store-Dal-gårdene hadde i 1647 en samlet landskyld på anselige 8,5 skippund tunge.

Gravplassen omfatter i dag et ca. 450x350 m stort område beliggende sør for tunet på Store-Dal søndre (Petersens oppgir at feltet er ca. 800x300 m i utstrekning, men det må være en trykkfeil; Sprockhoff gjengir Petersens mål, selv om hans målsatte skisse over gravplassen tydelig viser at tallene er gale, og det samme gjør Resi, se Petersen 1916:4; Sprockhoff 1958:298; Resi 2005:41). Den består i dag av 185 registrerte gravminner. Rundhauger dominerer, men her finnes også 17 langhauger, 3 runde steinlegninger, 2 frittstående bautaer og 1 trekantet eller stjerneformet haug.

115 gravminner ble undersøkt av Gustafson i løpet av fire feltsesonger 1910-1913. Resultatene ble publisert av Petersen, som hadde deltatt som assistent under utgravningene den siste sesongen, i 1916 (Petersen 1916). Før den tid hadde Lorange undersøkt 3 gravminner her, blant dem trolig haug 41 lengst mot nordøst (jfr. Petersen 1916:14; C15704-08, 15712-13). I 1873 kom dessuten en eldre jernalders pilspiss

(C6269) fra Store-Dal til museet i Kristiania. I 1974 fremkom 25 flatmarksgraver (?) i den oppdyrkede, sørøstlige delen av feltet; minst én av dem synes å måtte henføres til eldre romertid (C34346 a-l, se Wangen 2005).

Det er utvilsomt at gravplassen tidligere har hatt større utstrekning enn det den hadde på tidspunktet for undersøkelsene i 1910-1913. Deler av gravfeltet var den gang under oppdyrkning, og det hadde gått særlig hardt ut over den sørøstlige delen, der tettheten av graver må ha vært adskillig større enn det Petersen kunne dokumentere. Et flyfoto gjengitt i Resis avhandling om Hunn-gravplassen (1986, fig. 1) viser et titalls slettede gravhauger på den sørøstlige delen av gravplassen. I området øst for dette, på Skjeltorps grunn, er det dessuten funnet et eldre jernalders leirkar og et spinnehjul (C21604), "paa dyrket mark hvor der før har været gravhauger, vistnok i sammenhæng med det store gravfelt paa Store-Dal" (Petersen 1916:59). Til sammen kjennes altså ca. 220 graver fra Store-Dal (185 registrerte gravminner, ca. 25 flatmarksgraver påvist i 1974 og de ca. 10 haugene på det nevnte flyfotoet). Det er liten tvil om at det opprinnelige antallet har vært en god del større; usikkerheten er knyttet så vel til gravhauger som er slettet gjennom oppdyrkning, som til forekomsten av flere flatmarksgraver.

Det har vært foretatt gravleggelser på Store-Dal fra tiden omkring Kr.f. til eldre vikingtid. Den eldste daterte graven tilhører yngre førromersk jernalder, mens de yngste nærmere daterbare gravene helst skal plasseres i 800-årene. Det store flertallet av gravene på Store-Dal synes å tilhøre yngre romertid, folkevandringstid og merovingertid. Således kan 1 grav dateres til slutten av førromersk jernalder, 9 graver til eldre romertid, 11 til yngre romertid, 29 til yngre romertid *eller* folkevandringstid, 9 til folkevandringstid, 11 til merovingertid og 3 til vikingtid. 11 graver kan bare dateres til eldre jernalder generelt, mens tilsvarende tall for yngre jernalder (merovinger- og vikingtid) er 20.

Det er imidlertid funnene fra den eldre delen av romersk jernalder som har gjort Store-Dal til et velkjent navn i nordeuropeisk jernalderforskning. Fremst i så måte står "fyrstegravene" i haug 5 og 6 (C21555 og C21581), som er de mest velutstyrte eldre romertidsgraver vi kjenner på norsk jord (Gustafson 1913; Eggers 1953), men også funnet fra haug 101 (C21595) rager høyt (Resi 1986:46). Materialet fra yngre romertid og folkevandringstid domineres av temmelig standardiserte kremasjonsgraver med leirkar, og eventuelt bennål(er) og/eller benkam. Mindre grupper av graver som bryter med standarden idet de har et fyldigere inventar, kan imidlertid skilles ut både i yngre romertid og i folkevandringstid. Gravene fra yngre jernalder er generelt meget enkelt utstyrt (Resi 2005:43).

Gravplassens struktur

Dateringsmessig er det et klart skille mellom den vestlige delen av gravplassen og den østlige. Den østlige og mest omfangsrike delen av feltet har i all hovedsak gitt dateringer til romertid og folkevandringstid. Den vestlige delen av gravplassen synes klart å måtte tilhøre merovingertid og vikingtid. På hovedfeltet er det bare

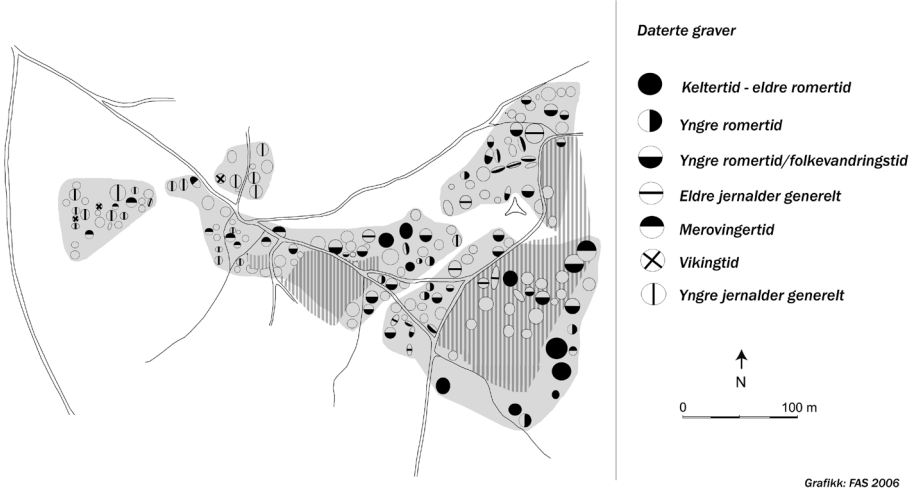
to graver som kan dateres til tidlig merovingertid, samt én grav som tilhører yngre jernalder generelt. Ingen graver på vestdelen av gravplassen har gitt dateringer til eldre jernalder.

De kronologiske forholdene på gravplassen har av flere, og med størst styrke av Ernst Sprockhoff, vært tolket dithen at det dreier seg om en suksessiv forskyvning mot vest fra et startpunkt i sørøst (Sprockhoff 1958:299f.).

Men topografien på gravplassen ymter om at bildet er mer nyansert. Den østlige hoveddelen av gravplassen fremstår således som tredelt. Et 30-50 m bredt belte uten synlige gravminner skiller den sørlige delen av området fra den nordlige. I nordkanten av dette åpne området ligger en stjerneformet haug (se nedenfor). Den sørlige delen av gravplassen er like klart delt i to av en 10-20 m bred og ca. 100 m lang "gate" som strekker seg fra det åpne området med treodden og i sørvestlig retning (fig. 1).

Tilsynelatende er begge disse gravtomme områdene opprinnelige. Det er i hvert fall ikke dyrking i nyere tid som har fjernet eventuelle hauger her. En kunne muligens tenke seg at "gaten" som deler den søndre delen av gravplassen i to, representerer en vei som lå her da gravplassen var i bruk (smnl. Skre 2006). Hulveien som ble nevnt innledningsvis, er øyensynlig eldre enn eller samtidig med gravplassen, ettersom gravminnene og veien respekterer hverandre. Det er tydelig at veien har fungert som avgrensning mot nord og nordvest av den nordlige gravgruppen. Hulveien går ellers gjennom den yngre delen av gravplassen i vest, og deler dermed den vestligste delen av gravplassen i tre mer eller mindre distinkte gravgrupper. Det er nærliggende å tenke seg en eventuell ferdselsvei mellom de to gruppene på den østlige delen av gravplassen på samme måte har tjent som avgrensning (jfr. Gulli i Sem, der et vikingtidsgravfelt er delt i to grupper av en vei, men der det dog er usikkert om gravene på hver side av veien

Figur 1. *Gravplassen på Store-Dal i Skjeberg, Sarpsborg k., Østfold.*



er samtidige, se Gjerpe 2005). Topografisk fremstår under enhver omstendighet den østlige delen av Store-Dal-gravplassen som bestående av tre adskilte gravgrupper.

Hypotesen om en suksessiv utvidelse av gravplassen vestover, har gjort det vanskelig å se det som faktisk er en temmelig tydelig horisontalstratigrafi på den delen av gravplassen som var i bruk i romertid og folkevandringstid. Den vestligste av de to gravgruppene i sør har nemlig en klar horisontalstratigrafi, med tre eldre romertids graver lokalisert temmelig midt i, og med graver fra yngre romertid og folkevandringstid i økende avstand fra sentrum. Den østligste gruppen kan synes å ha blitt utvidet mot nord og vest fra en begynnelse i sørøst, men dette er mer usikkert, ettersom oppdyrkning trolig har fjernet mange graver her. Stratigrafien på feltet nord for den stjerneformede haugen er tydeligere igjen: her er tre graver fra yngre romertid omtrent midt i gruppen, mens de øvrige daterbare gravene i denne gruppen ligger sør og nord for disse tre, og de som kan dateres nærmere enn til yngre romertid/folkevandringstid, tilhører folkevandringstid.

Begge de to sørligste gravgruppene har gitt funn fra eldre og yngre romertid, samt folkevandringstid. I den østlige av gruppene er det dessuten avdekket to graver fra merovingertid, mens én grav i den vestlige gruppen kan dateres til yngre jernalder generelt. Nordfeltet har gitt daterbare funn kun fra yngre romertid og folkevandringstid. Den tidsmessige fordelingen av graver i de tre gruppene tyder på at de var i bruk samtidig i yngre romertid og folkevandringstid. Fordelingen gjør det også usannsynlig at vi har å gjøre med ett, samlet felt.

Hvem brukte gravfeltene i eldre jernalder?

Det er nærliggende å tenke seg at det kan ha vært ulike status- eller sosialgrupper som benyttet de tre feltene i romertid og folkevandringstid. Men vi skal merke oss en undersøkelse som Resi har foretatt (Resi 1986). Hun har tatt for seg gravene fra eldre romertid fra Hunn og Store-Dal og sammenlignet dem med jevngamle gravinventarer fra det øvrige Østlandsområdet. Ser vi på Resis resultater, viser det seg at hennes eksklusive gruppe 2, som hun oppfatter som "et sjikt som hadde ressurser til selv å skape nye moter", er representert ikke bare i Store-Dal 5 og 6 på det østlige gravfeltet, men også i graven fra haug 101 på vestfeltet (1996:46). Det kunne for så vidt tyde på at det ikke er sosiale forskjeller mellom de gruppene som har brukt de to feltene. Resis gruppe 1, som "representerer et samfunns-sjikt som fulgte tidens moter", finnes derimot kun på vestfeltet (haug 103, 105A og 105B).

Men den rikeste av gravene fra yngre romertid på Store-Dal, haug 47 (C21507), ligger på nordfeltet. Med unntak av disse gravene og en håndfull andre, noe mindre velutstyrte, består de tre feltene som var i bruk i eldre jernalder, i stor utstrekning av to – tre mer eller mindre standardiserte gravtyper. Det virker med andre ord som om de forskjellige statusgruppene opptrer på hvert av de tre feltene, slik at hele det statusspekteret som gravskikken på Store-Dal i romertid og folkevandringstid

gjenspeiler, er representert på hvert enkelt felt. I samme retning, uten at materialet kan sies å være statistisk signifikant, peker vel også Holcks undersøkelse av forekomsten av Harrislinjer på brente ben (Holck 1986). Harrislinjer kan opptre på kroppens lange ben, og de indikerer perioder der veksten har stoppet opp på grunn av under- eller feilernæring eller sykdom. Holck finner slike linjer på ben fra syv av gravene fra Store-Dal, og alle tre felter er representert (Holck 1986, tabell 37). Videre synes det som om det er et mønster i at de mest velutstyrte gravene på samtlige tre felt også er de eldste (eller blant de eldste) på feltet.

En alternativ tolkning er derfor at vi har å gjøre med gravfelt tilhørende tre mer eller mindre identisk oppbygde brukergrupper – og da er familier som bruker hver sin gård, en nærliggende mulighet, slik for eksempel Resi diskuterer når det gjelder den nærliggende Hunn-gravplassen (1986:17).

To forhold synes å tale mot denne tolkningen på Store-Dal, men det er, tror jeg, bare tilsynelatende. For det første er det en klar overvekt av graver som enten osteologisk eller ved hjelp av kjønnsspesifikke gjenstander i gravinventaret kan bestemmes som kvinnegraver, og det er ikke hva man ville forvente på et familiegravfelt. I eldre jernalder dreier det seg om 29 kvinnegraver og 16 mannsgraver, mens fordelingen i yngre jernalder er langt jevnere. Per Holck hevder dessuten at det er en viss tendens til at kvinnegravene på Store-Dal grupperer seg i området mellom den sentrale og den østlige delen av gravplassen, mens mannsgravene dominerer i vest, hvilket heller ikke passer med en hypotese om gravplassen som oppdelt i mindre familiegravfelter (Holck 1986). Det bildet Holck mener å ha fått frem, har imidlertid ikke overbevist alle (Løken 2002:52f.), og når man inkluderer de gravene som Holck ikke har med fordi de ikke inneholder osteologisk materiale som kan kjønnsbestemmes, men som likevel inneholder kjønnsspesifikke gjenstander, forsvinner den antatte tendensen helt.

Når det gjelder den skjeve kjønnsfordelingen i eldre jernalder, skyldes den i stor utstrekning gravene fra yngre romertid. Av syv kjønnsbestemte graver som kan dateres til denne perioden, er seks kvinnegraver. Fire av disse er kun kjønnsbestemt ut fra gravinventaret. Noe av bakgrunnen for overvekten av kvinnegraver i yngre romertid er altså at relativt flere kvinnegraver har kjønnsspesifikke gjenstander i gravinventaret. Det er rimelig å anta at brorparten av de gravene fra perioden som ikke inneholder kjønnsspesifikke gjenstander, er mannsgraver. Dominans av kvinnegraver nettopp i yngre romertid er forøvrig påvist på flere andre gravplasser i Skandinavia; også på slike som tolkes som familiegravfelt (se f. eks. Ravn 2003:36ff). Forholdet må ha sammenheng med at sosial status i gravskikken i denne perioden først og fremst uttrykkes gjennom kvinner (Ravn 2003:51; se også Nielsen 1993). Den kjønnsmessige fordelingen på Store-Dal er med andre ord ikke noe avgjørende argument mot den tolkningen som her fremlegges.

Et større problem synes mengden graver å utgjøre, å dømme ut fra eksisterende litteratur. Sprockhoff anser således at gravplassen tilhører én familieenhet (1958:300).

Holck beregner på sin side at den gruppen som har benyttet gravplassen, ikke har telt mer enn seks individer til enhver tid (1986).

Tallet synes lavt. Metoder for å anslå befolkningsstørrelse ut fra gravpopulasjoner diskuteres av Acsádi og Nemeskéri (1970). De angir formelen P = a x b/c, alternativt P = (a x b/c) x 1,1, der *P* er befolkningens størrelse, *a* den totale mengden graver, *b* forventet levealder ved fødselen og *c* det antall år gravplassen var i bruk. Denne beregningsmåten har i flere sammenhenger blitt benyttet på sørskandinavisk gravmateriale for å kunne estimere størrelsen på en gitt gravplass' brukergruppe (Ravn 2003:48–49; Rundkvist 2003:79–80). Hva da med Store-Dal?

På gravplassen er det dokumentert ca. 185 gravminner. I tillegg kommer flatmarksgravene som ble påvist i 1974 og de rundt 10 utpløyde haugene som kan dokumenteres ved hjelp av det tidligere nevnte flyfotoet. Det gir oss, som nevnt innledningsvis, ca. 220 graver og gravminner. Hver av haugene kan imidlertid romme mer enn én grav, og hver grav flere enn ett individ. De 105 gravminnene som ble undersøkt av Gustafson, representerer således 127 individer – tilsvarende 1,3 individer pr. gravminne. Appliserer vi det tallet på hele gravplassen, får vi 286 gravlagte individer. Det finnes ikke noe holdbart grunnlag for å anslå det opprinnelige antallet gravlagte, ettersom vi ikke vet a) hvor mange gravminner som har forsvunnet gjennom oppdyrkning, og b) hvor mange flatmarksgraver som finnes på gravplassen. Derfor vil jeg bruke tallet 286, men minner om at det reelle tallet er høyere.

Holck finner en forventet levealder lik 33 år. 286 gravlagte individer, en forventet levealder på 33 år og en brukstid på ca. 900 år gir en befolkningsstørrelse på 11,5 individer. Vi må imidlertid gjøre et påslag for underskuddet på barnegraver. Holck finner i det osteologiske materialet fra Store-Dal kun 4 barn, men han påpeker at barnegraver (0-7 år) burde utgjøre minst 35 % av materialet (1986:108-109). Acsádi og Nemeskéri finner på sin side at barn utgjorde omkring 40 % av befolkningen, basert på skjelettmateriale fra europeisk jernalder og middelalder (1970:236–51). Ettersom barn er underrepresentert på Hjemsted-gravplassen på Jylland, gjør Ravn et påslag på 40 % for den befolkningsstørrelsen han kommer frem til (2003:49). Rundkvist antar en barnedødelighet på 45 %, og dermed legger han 45 % til det antallet (voksne) individer han finner på Barshalder på Gotland (2003:79-80).

Bruker vi Acsádi og Nemeskéris beregninger, skal tallet vårt ganges med 1,4. Det gir 16,1 individer. De kronologiske forholdene er bedre kjent på den østlige delen av gravplassen enn på den vestlige, og her er også flertallet av de synlige gravminnene lokalisert. Hvis vi utelukkende konsentrerer oss om de tre østligste gravfeltene, får vi et fratrekk på 50 gravminner, dvs. 170, som ganget med 1,3 gir 221 gravlagte individer. Dersom vi forutsetter en brukstid på 500 år for de tre gravfeltene, kan den gravleggende befolkningens størrelse beregnes til minimum 22,4 individer i romertid og folkevandringstid. I tillegg må vi regne med at en del av den voksne befolkningen i perioden var ufrie, som sannsynligvis ikke fikk noen begravelse overhodet (se Rundkvist 2003:80).

Hvordan stemmer så dette anslaget med de beregninger som foreligger av familie- og husholdstørrelse i Skandinavia i eldre jernalder? Jørgensen finner at en familie i romertid på Bornholm bestod av 8-10 individer (1988). I Sejlflodlandsbyen på Jylland anslår Nielsen at hvert hushold (som omfatter mer enn familien, selvsagt) bestod av 12-14 personer (Nielsen 1991:123). Fra norsk område foreligger det beregninger av husholdstørrelse i Rogaland i folkevandringstid, der Løken beregner at mindre gårder i flerbølte bebyggelser har hatt plass til 8 personer, mens enkeltliggende storgårder har kunnet romme så mange som 20 personer (Løken 1987). Nielsens og Løkens beregninger er basert på hus og husstørrelse. Det relevante i vår sammenheng må imidlertid først og fremst være familienes størrelse, og ikke husholdenes. Da sitter vi igjen med Jørgensens anslag på 8-10 individer pr. familie. Det kan altså neppe være tilfelle at de som har gravlagt sine døde på Store-Dal, har utgjort én familie. Det beregnede minimumstallet på 22,4 individer som bruker gravplassen i romertid og folkevandringstid, synes derimot å være forenelig med hypotesen om tre brukergrupper/familier på tre gårder som gravlegger på hvert sitt felt i denne perioden.

I tråd med dette kan de tidlige, velustyrte gravene innenfor hver av de tre gravgruppene på Store-Dal oppfattes som "stiftergraver" – graver som markerer etableringen av en ny gravplass. For at en slik rituell handling skulle lykkes, kan man tenke seg at de aktuelle begravelsene måtte være usedvanlige manifestasjoner av rikdom, prestisje og kontaktnett (jfr. Halsall 1995:68).

I all hovedsak ser det ut til at den østlige og den nordlige gravgruppen på Store-Dal ikke er i bruk etter folkevandringstidens slutt. Den vestlige gravgruppen synes derimot å utvides systematisk vestover i yngre jernalder. Lengst vest i denne gruppen finnes således fire daterte merovingertidsgraver, samt fire graver som kan dateres til yngre jernalder generelt. Nord og vest herfor kan det skilles ut to gravgrupper som utelukkende ser ut til tilhøre merovingertid og vikingtid. Det er verdt å spørre seg om de tre gravgruppene i yngre jernalder muligens tilsvarer de tre Store-Dal-gårdene som fantes i middelalderen?

Familietradisjoner?

Visse rituelle manifestasjoner ser ut til å være ulikt representert i de tre gravgruppene fra romertid og folkevandringstid på Store-Dal. Således er kvernsteiner deponert i fire hauger på gravplassen – samtlige innenfor den nordlige gravgruppen. Fem av de åtte haugene som har "klotsten" i toppen, ligger i den nordlige gravgruppen – og ingen i den vestlige gruppen. Det er mulig at slike forhold kan knyttes til variasjoner i rituelle tradisjoner hos de tre familiegruppene på Store-Dal.

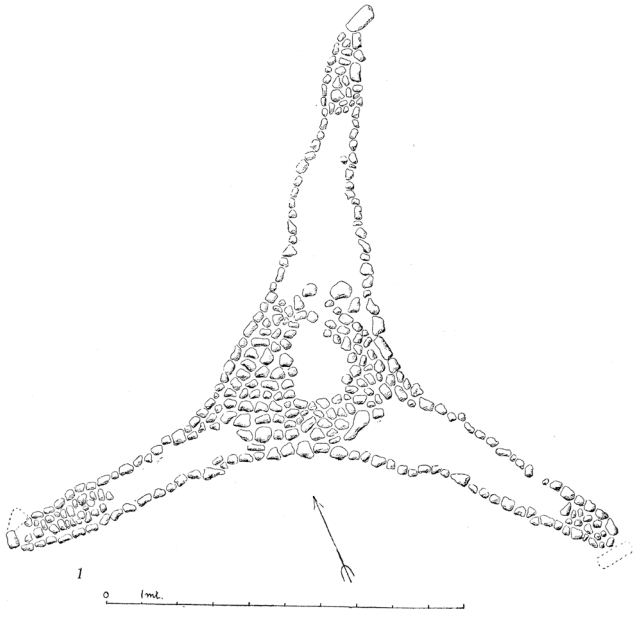
Jeg ser ikke bort at det kan påvises flere mulige systematiske variasjoner mellom de tre gravgruppene.

Det åpne området

De tre gravgruppene i eldre jernalder "møtes" ved det åpne, relativt høytliggende området midt på gravplassen, der den stjerneformede haugen befinner seg. "Korridoren" mellom de to sørlige gravområdene leder frem til den åpne plassen, som også kan se ut til å ha vært tilgjengelig fra øst og vest. Er den åpne plassen "bare" et resultat av at gravleggingen på denne delen av Store-Dal-gravplassen ble avsluttet før de tre gravgruppene vokste sammen her, eller skal vi tenke oss at plassen har hatt en særskilt betydning?

Forekomsten av en stjerneformet haug, gravplassens eneste (fig. 2), nettopp på dette stedet gjør det interessant å vurdere muligheten for at den åpne plassen har vært tilskrevet en spesiell mening.

Haugen ble undersøkt i 1910, uten at det ble funnet verken oldsaker eller spor av noen begravelse (Petersen 1916:13). Haugen har hatt reiste steiner i enden av hver arm. Midt i stjernen er et større søkk, og det er mulig at det har vært en reist stein (eller stolpe) her også. Store-Dal slutter seg i så måte til andre gravplasser der det finnes et sentralt plassert trekantanlegg, ofte uten spor etter begravelse (Andrén 2004). Av 25 undersøkte trekantanlegg i Norge, har graver kunnet påvises i kun 3 (Ellingsen 2003). Andrén har foreslått at disse anleggene skal oppfattes som symbolske representasjoner av Yggdrasil, verdensasken ved hvis røtter gudene møtes til rådslagning (Andrén 2004; Zachrisson 2004; Myhre 2005, 2006), og at de har spilt en rolle i de ritualene som fant sted på gravplassene.



Figur 2. *Trekantanlegg på Store-Dal.*

De stjerneformede haugene dateres i Sverige til tidsrommet romertid - vikingtid (Andrén 2004), og Myhre kommer til samme resultat for monumentene i Rogaland (Myhre 2005). Men 45 % av de undersøkte haugene i Sverige har ikke gitt daterende funn (Andrén 2004). Haugen på Store-Dal kan ikke dateres nærmere, men den eller stedet den befinner seg på ser ut til å ha dannet utgangspunkt for tredelingen av gravplassen i romersk jernalder, og man har øyensynlig lagt vekt på å sikre adkomsten til det åpne området. Det åpne området kan ha vært noe større i romertid enn det fremstår i dag, ettersom de av de nærmeste haugene, både på sør- og på nordsiden, som kan dateres til én periode, tilhører folkevandringstid. Tredelingen av gravplassen med utgangspunkt i den åpne plassen tyder på denne har hatt en særlig betydning. Når verdenstreets røtter ble oppfattet som et forbindelsespunkt mellom de ulike heimene i norrøn kosmologi, kan et symbolsk verdenstre lokalisert til det sentrale området mellom gravgruppene på Store-Dal ha vært et egnet sted å begynne de dødes reise over til den annen verden. Likeledes kan det ha vært et passende sted og møtes for å søke råd hos og hente kraft fra gudene – som selv møttes hver dag på samme sted, bare på motsatt side av skillet mellom heimene (se også Sprockhoff 1958, som utvikler "ting"-aspektet ved både stjerneformede monumenter, dommerringer og "platåhauger").

Konklusjon

Jeg har i denne artikkelen argumentert for at gravplassen på Store-Dal i Skjeberg i Østfold kan tolkes som oppdelt i mindre gravgrupper. Videre har jeg forsøkt å vise at hver gravgruppe mest sannsynlig representerer en familie.

Et tilsvarende mønster med oppdeling av større gravplasser i mindre gravfelt eller –grupper er kjent fra gravplasser fra jernalder og vikingtid i Sverige og Danmark (se for eksempel Jørgensen 1988, 1990; Ethelberg 1990; Ravn 2003; Svanberg 2003), og det ser også ut til å forekomme mange steder i Norge (se Resi 1986 når det gjelder Hunn i Borge og Lillehammer 1996 når det gjelder Kvassheim i Ogna, som tydelig består av henholdsvis (minst) tre og to tydelige gravgrupper. Interessante eksempler ser ut til å finnes for eksempel på By i Løten (oversiktskart og katalog i Martens 1967), på Vang i Oppdal (kart og beskrivelse i Farbregd et al. 1993) og på Farmen og Nes i Hedrum (rekonstruksjonskart i Tonning 2003). Om sistnevnte gravplass skriver Nicolaysen: "(P)aa Næs findes flere … Gravhauge, flere af disse ligger i klynger, enkelte ogsaa allene i en længere og nærmere afstand fjerne fra de øvrige" (gjengitt etter Tonning 2003:44). Det er sannsynlig at hver gravgruppe, der de kan vises å være samtidige, tilhører én familie/gård. Den nylig undersøkte vikingtidsgravplassen på Gulli i Sem er klart delt i to, selv om det har vært stilt spørsmål ved samtidigheten av de to gravgruppene (Gjerpe 2005). Her er 60 individer gravlagt over en periode på 200 år, hvilket gir en brukergruppe på 15 individer, som igjen kan tyde på to familier av samme størrelse som de tre familiene på Store-Dal i eldre jernalder. Større gravfelt bestående av flere mindre gravgrupper kan man anta representerer mangbølte bebyggelser/landsbyer.

Litteratur

Andrén, Anders 2004. I skuggan av Yggdrasil. Trädet mellan idé och realitet i nordisk tradition. I Anders Andrén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere (red.): *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, 389-430. Lund: Nordic Academic Press.

Acsádi, György og János Nemeskéri 1970. *History of human life span and mortality*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Eggers, Hans J. 1953. Lübsow, ein germanischer Fürstensitz der älteren Kaiserzeit. *Prähistorische Zeitschrift* 34-35, 2. Hälfte, 58-111. Berlin: Walter de Gruyter.

Ellingsen, Ellen Johanne Grav 2003. *Trekantede og stjerneformede anlegg i Trøndelag. En studie av symbolikk og funksjon*. Avhandling, Norges teknisk-naturvitenskaplige universitetet. Trondheim.

Ethelberg, Per 1990. *Hjemsted II, en gravplads fra det 4. og 5. århundrede*. Haderslev: Haderslev museum.

Fallgren, Jan-Henrik 2006. *Kontinuitet och förändring. Bebyggelse och samhälle på Öland 200-1300 e. Kr.* Aun 35. Uppsala: Inst. för arkeologi och antik historia.

Farbregd, Oddmunn et al. 1993. Vikingtids funn på Vang. *Bøgda vår* 1993, 68-90. Oppdal: Oppdal historielag.

Gjerpe, Lars Erik 2005. *Gravfeltet på Gulli*. KHM Varia 60. Oslo: Kulturhistorisk museum.

Gräslund, Anne-Sofie 1980. *Birka IV. The Burial Customs. A study of the graves on Björkö*. Stockholm: Kungl. vitterhets historie och antikvitetsakademien.

Gustafson, Gabriel 1913. Et norskt gravfund fra den ældre keisertid. Opuscula archaeologica Oscari Montelio Septuagenario dicata, 265-270. Holmiae: I. Häggström.

Halsall, Guy 1995. *Early Medieval Cemeteries. An introduction to burial archaeologyu in the post-Roman West*. Glasgow: Cruithne Press.

Holck, Per 1986. *Cremated bones. A medical-anthropological study of an archaeological material on cremation burials*. Oslo: Anatomical Institute.

Johansen, Erling 1953. Skjebergs forhistorie. I Harald Bakke (red.): *Skjeberg bygdebok*, b. 1, 77-188. Skjeberg: Skjeberg kommune.

Johansen, Erling og Arne Skjølsvold 1966. *Reisefører til fortiden. Med arkeologen rundt Oslofjorden*. Oslo: Cappelen.

Jørgensen, Lars 1988. Family burial practices and inheritance systems. The development of an Iron Age society from 50 BC to AD 1000 on Bornholm. *Acta Archaeologica* 58, 17-53. København: Munksgaard.

Jørgensen, Lars 1990. *Bækkegård and Glasergård. Two cemeteries from the late Iron Age on Bornholm*. København: Akademisk Forlag.

Jørgensen, Lars 1993. Responsum til Karen Høilund Nielsens anmeldelse og kommentarer. *Lag* 4, 185-188. Århus: Forlaget Kulturlaget.

Lillehammer, Grete 1996. *Død og grav. Gravskikk på Kvassheimfeltet, Hå i Rogaland*. AmS-skrifter 13. Stavanger: Arkeologisk museum.

Løken, Pia Skipper 2002. *Hunn, Store-Dal, Opstad, Tune-Grålum. Sporene etter rituell aktivitet knyttet til gravfelt i Østfolds jernalder*. Avhandling, Universitetet i Oslo.

Løken, Trond 1987. Driftsformer i folkevandringstidsgården i Rogaland. *Viking* 1987, 79-98. Oslo: Norsk arkeologisk selskap.

Martens, Irmelin 1967. Gravfeltet på By i Løten, Hedemark. *Universitetets oldsaksamling årbok* 1965-1966, 11-148. Oslo: Universitetets oldsaksamling.

Myhre, Bjørn 2005. Krossane på Ullandhaug, Døds-sjødno på Sele og Fem dårlige jomfruer på Norheim. Symboler for Yggdrasil – livets tre? *Frá haug ok heiðni* 3-2005, 3-10. Stavanger: Arkeologisk museum.

Myhre, Bjørn 2005b. Mer om trekantete steinsetninger. *Frá haug ok heiðni* 4-2005, 30-32. Stavanger: Arkeologisk museum.

Nielsen, Karen Høilund 1993. Anmeldelse og kommentarer til Lars Jørgensens Bækkegård og Glasergård. Two cemeteries from the late Iron Age on Bornholm. *Lag 4*, 171-182. Århus: Forlaget Kulturlaget.

Nielsen, Jens 1991. Befolkningens størrelse i Sejlflodlandsbyen i Nordjylland fra 500 f.Kr. til 500 e.Kr. I Charlotte Fabech og Jytte Ringtved (red.): *Samfundsorganisation og regional variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid*, 111-126. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Petersen, Jan 1916. *Gravplassen fra Store-Dal i Skjeberg*. Norske Oldfund I. Kristiania: Universitetets oldsaksamling.
Ravn, Mads 2003. *Death ritual and Germanic social structure (c. AD 200-600)*. BAR International Series 1164. Oxford: BAR.
Resi, Heid Gjøstein 1986. *Gravplassen Hunn i Østfold*. Norske Oldfunn XII. Oslo: Universitetets oldsaksamling.
Resi, Heid Gjøstein 2005. Store Dal. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 30, 41-43. Berlin: Walter de Gruyter.
Rundkvist, Martin 2003. *Barshalder 1. A cemetery in Grötlingbo and Fide parishes, Gotland, Sweden, c. AD 1-1100. Excavations and finds 1826-1971*. Stockholm: Department of Archaeology.
Skre, Dagfinn 2006. The Skiringssal Cemetery. I Dagfinn Skre og Lars Pilø: *Kaupang in Skiringssal*. Kaupangundersøkelsen, vol 1. Århus: Aarhus University Press.
Sprockhoff, Ernst 1958. Store Dal. *Bonner Jahrbücher* 1958, 295-329. Bonn: Rheinland-Verlag.
Svanberg, Fredrik 2003. *Death rituals in South-East Scandinavia AD 800-1000*. Decolonizing the Viking Age 2. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
Tonning, Christer 2003. *Gravfelt og landskap i Hedrum. En studie av jernaldergravplassene i Hedrum*. Avhandling, Universitetet i Tromsø.
Wangen, Vivian 1999. *Gravfeltet på Gunnarstorp. Et monument over dødsriter og kultutøvelse*. Avhandling, Universitetet i Oslo.
Wangen, Vivian 2005. Store Dal. I Einar Østmo og Lotte Hedeager (red.): *Norsk arkeologisk leksikon*, 362. Oslo: Pax.
Zachrisson, Torun 2004. Det heliga på Helgö och dess kosmiska referenser. I Anders Andrén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere (red.): *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, 343-388. Lund: Nordic Academic Press.
Østmo, Einar 1983. Megalittgraven på Skjeltorp i Skjeberg. *Viking* 1982, 5-35. Oslo: Norsk arkeologisk selskap.

Joakim Goldhahn

Från landskapens monument till monumentens landskap

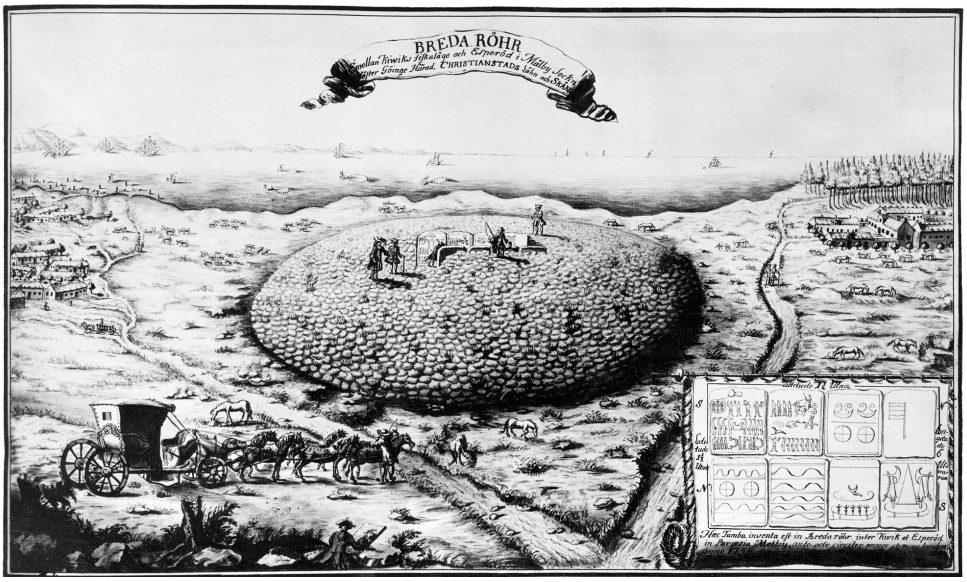
– om döda och efterlevande med exempel från äldre bronsålder, 1700-1100 cal BC

«Dead man tell no tales»
Lemmy

Från de dödas monument till de efterlevandes

Döden var möjligen inte den viktigaste händelsen i en bronsåldersmänniskas liv, men det var sannolikt den händelse som satte mest varaktiga spår – åtminstone för en arkeolog. Runt om i Skandinavien tronar tiotusentals monumentala gravminnen upp sig, vilka allt sedan de uppfördes fångat människors fantasi, undran och nyfikenhet (fig. 1); Vilka var dem som skapade dessa monument? När skedde det? Varför? Följande artikel syftar inte till att besvara några liknande frågor. Däremot utgör artikeln ett försök att förskjuta frågan om hur olika gravmonument förhåller sig till det omgivande landskapet, till att beforska hur olika reella och imaginära ”landskap” är manifesterade i olika gravmonument. Denna perspektivförskjutning är föranledd av flera olika men närbesläktade anledningar.

Den första och samtidigt den mest självklara anledningen till denna perspektivförskjutning är att döden – som vi känner den – i första hand inte är ett problem för den avlidne, utan för de efterlevande. I enlighet med Marcel Mauss (1990) kriterier utgör döden ett ”totalt socialt fenomen”, eftersom döden för med sig såväl ekonomiska, sociala, juridiska, politiska, moraliska, religiösa, estetiska, ontologiska, och kanske även andra implikationer när den inträffar (Humphrey & King 1981; Bloch & Parry 1987; Cederroth et al 1988; Metcalf & Huntington 1991, m fl). De flesta av dessa implikationer berör enbart de efterlevande; Där döden är finns inte jag och där jag är finns inte döden. I döden, såväl som i livet, är vi alla amatörer och våra handlingsmöjligheter på den andra sidan är – så vitt vi vet – ytterst begränsade. Din död är därför inte bara din, för den berör i först hand andra människor än dig själv (Derrida 2001). En människas fortsatta öden och äventyr i livet efter detta vilar därmed i andras händer – de efterlevandes (se Oestigaard & Goldhahn 2006



Figur 1. *Bredarör i Kivik omkring 1760. Ritning av Beckanstedt, ATA/Stockholm.*

för en utförligare diskussion). Detta gäller inte minst förpliktelsen att uppföra olika gravmonument.

Trots att det går att påvisa ett och annat undantag, så är det osannolikt att dem som gått hädan kan ha sörjt för uppförandet av de mångtaliga gravmonument som arkeologer studerar (Flemming 1975; Hyenstrand 1980); Döda människor bygger inga monument! Trots denna närmast självklara insikt är det paradoxalt nog alltjämt den avlidne själv (senast Runcis 2002; Fernstål 2005), hennes gravgåvor (senast Rundkvist 2003), betydelsen av ett eller annat gravskick (senast Svanberg 2003; Andersson 2005; Feldt 2005; Theliander 2005) eller gravmonumentets placering i landskapet (senast Thedéen 2004; Strömberg 2005) som sätts i fokus när arkeologer studerar betydelsen av döden i det förflutna. På senare tid har även innebörden av olika gravritualer belysts och beforskats (Goldhahn 1999; Artelius 2001; Nilsson Stutz 2003; Gansum 2004; Stensköld 2004; Artelius & Svanberg 2005; Kyvik 2005, m fl), men även i dessa studier lyser ofta de efterlevande med sin frånvaro. Hur de efterlevande, dem som i de allra flesta fall har sörjt för den avlidnes hädanfärd, manifesterat sig i de enskilda gravminnena är sällan eller aldrig diskuterat inom det arkeologiska fältet (fig. 2). Ett sätt att göra detta kan vara att lägga större vikt vid själva uppförandet av olika gravmonument i den arkeologiska analysen.

Ett monument förändrar påtagligt människors upplevelse av ett landskap (fig. 1). Såväl landskapets form som dess tillskrivna meningsinnehåll ändras (Tilley 1994; Bergh 1995; Gansum et al 1996). Monumentet skänker betraktaren en känsla av tid och landskapets tidslighet förändras påtagligt i och med uppförandet av ett

Figur 2. *Katty Wahlgren vid Oscar Montelius "Hagadös" på Norra Kyrkogården i Stockholm (jfr Gustafsson 2004). Foto: Joakim Goldhahn. Montelius, nestorn inom svensk och nordisk arkeologi, avled 1921 efter en livslång dedikation till den arkeologiska vetenskap som han själv varit med att gestalta. Gravmonumentet på bilden stod dock färdig först i slutet av 1920-talet efter initiativ av hans "lärjungar". Vems syften tjänade egentligen uppförandet av detta monument, Montelius eller hans lärjungar?*

gravmonument (Bradley 1993, 1999). På samma vis kan monumentet själv betraktas som en förkroppsligad tidskapsel, vilken avspeglar ett ofta lika strikt som regisserat händelseförlopp (Goldhahn 1999, 2000; Gansum 2004; Gansum & Oestigaard 2004); från det att monumentet planerades, genom begravningsceremonins olika övergångsritualer och uppförandet av monumentet, till monumentets egna efterliv; hur det åldras, förfaller och förgås.

En och samma begravningsritual kan ta mycket lång tid att planera och ännu längre tid att genomföra. Så har den berömda skeppsbegravningen från Oseberg ifrån Vestfold i Norge sannolikt pågått i flera månader eftersom skeppet är uppdraget över vårblomster och det återfanns mogna äpplen bland gravgåvorna (Gansum 2002: 271-282). Den berömda ”prinsgraven” från Hochdorf ifrån Baden Württemberg i Tyskland lär ha tagit ännu längre tid att uppföra och begravningsceremonin kan ha sträckt sig över en så pass lång tidsrymd som fem år (Olivier 1999)!

Även tillsynes mindre och oansenliga gravmonument uppvisar ofta en komplicerad morfologi med en ytterst artikulerad arkitektur. Evert Baudou har i detta sammanhang betonat att uppförandet av ett gravmonument både är en tids- och arbetskrävande process. Enligt beräkningar utförda av Baudou, i samband med hans undersökningar av bronsåldersrösen längs Ångermanlands kust, är var kubikmeter i ett färdigt

gravmonument jämförbart med en arbetsinsats som motsvarar en arbetsdag för en vuxen individ (Baudou 1968: 156). Att uppföra ett monument likt Lusehøj på sydvästra Fyn kan utifrån Baudous beräkningar ha tagit omkring 3 200 arbetsdagar (jfr Thrane 1984: 152 som menar att det tagit 12 900 arbetsdagar á tio timmar att uppföra samma gravhög, se vidare Ringstad 1987; Skre 1997; Nordenborg Myhre 1998; Goldhahn 1999; Ragnesten 2005; Berntsson 2005 för logistiska analyser i samband med uppförandet av olika monument).

Något som sällan påtalas i dessa sammanhang är det faktum att likaväl som upplevelsen av ett landskap förändras i och med uppförandet av ett monument, så förändras själva landskapet genom denna praxis. Då monumentet materialiseras i landskapet så manifesteras landskapet i monumentet. Främst sker detta genom att det byggnadsmaterial som går åt för att uppföra ett monument skall hämtas från en plats för att inkorporeras i ett nytt sammanhang. Det material som då kommer till användning – trä, jord, torv, sten, sand, tång, skärvsten, kol, strandgrus, snäckor, samt bruket av eld och vatten, et cetera – transformeras genom denna samhandling till något mer allomfattande och bestående än summan av det färdiga monumentets enskilda delar. Ibland har uppförandet av ett monument förändrat hela landskap (Skre 1997; Gansum & Oestigaard 2004). Enbart torven till Lusehøj motsvarar en rituell förstörelse av över sju hektar fertil mark (Thrane 1984: 151-152), vilket ungefär motsvarar en yta av tio normalstora fotbollsplaner! Gad Rausing (1993) har därför föreslagit att uppförandet av bronsålderns mångtaliga högar bör betraktas som en gåva och/eller ett offer av betes- och/eller odlingsmark till den avlidnes ära (även Gansum 2002: 252).

Medan uppförandet av ett monument likt Lusehøj har en temporär destruktiv inverkan på landskapets produktivitet, kan uppförandet av ett röse haft motsatt effekt. Ett normalstort röse som är 16 meter i diameter och två meter högt har en uppskattad volym på omkring 200 kubikmeter (fig. 3). Röset kan då innehålla 13 768 stenar av olika dimension med en sammanlagd vikt på omkring 225 ton (Ragnesten 2005: 353-355)! För röset i figur tre har arbetsinsatsen bakom uppförandet av monumentet beräknats till två månader för fem vuxna individer (Ragnesten 2005: 365), eller omkring 200 arbetsdagar om vi följer Baudous räkneexempel ovan.

Ett röse av lite större dimension, likt Bredarör i Kivik som en gång i tiden mätte omkring 75 meter i diameter och hade en förmodad höjd på omkring sju meter (Larsson 1993; Randsborg 1993), skulle efter en snillrik omräkning kunna motsvara 1 077 346 stenar med en sammanlagd vikt på omkring 17 600 ton! Att uppföra ett liknande monument skulle ta omkring 15 650 arbetsdagar/m^3, vilket motsvarar ca 43 års arbete för en person eller 43 personers arbete under ett år. Vid rekonstruktionen av Bredarör 1932 och 1933, då röset gjordes 75 meter i diameter och 3,5 meter högt, gick det åt cirka 10 000 ton sten vilket motsvarade omkring 80 000 hästkärrors last (Randsborg 1993: 7-8)! I detta sammanhang har Lars Larsson räknat ut att den sten som gick åt till uppförandet av Bredarör kan ha skapat en stenröjd yta på

Figur 3. *Ett normalstort röse som detta från Arendal på Hisingen i Göteborg, som mäter 16 gånger två meter, har vid närmare undersökning visat sig innehålla 13 768 stenar vilka väger omkring 225 ton tillsammans! Foto: Ulf Ragnesten/Göteborg Stadsmuseum.*

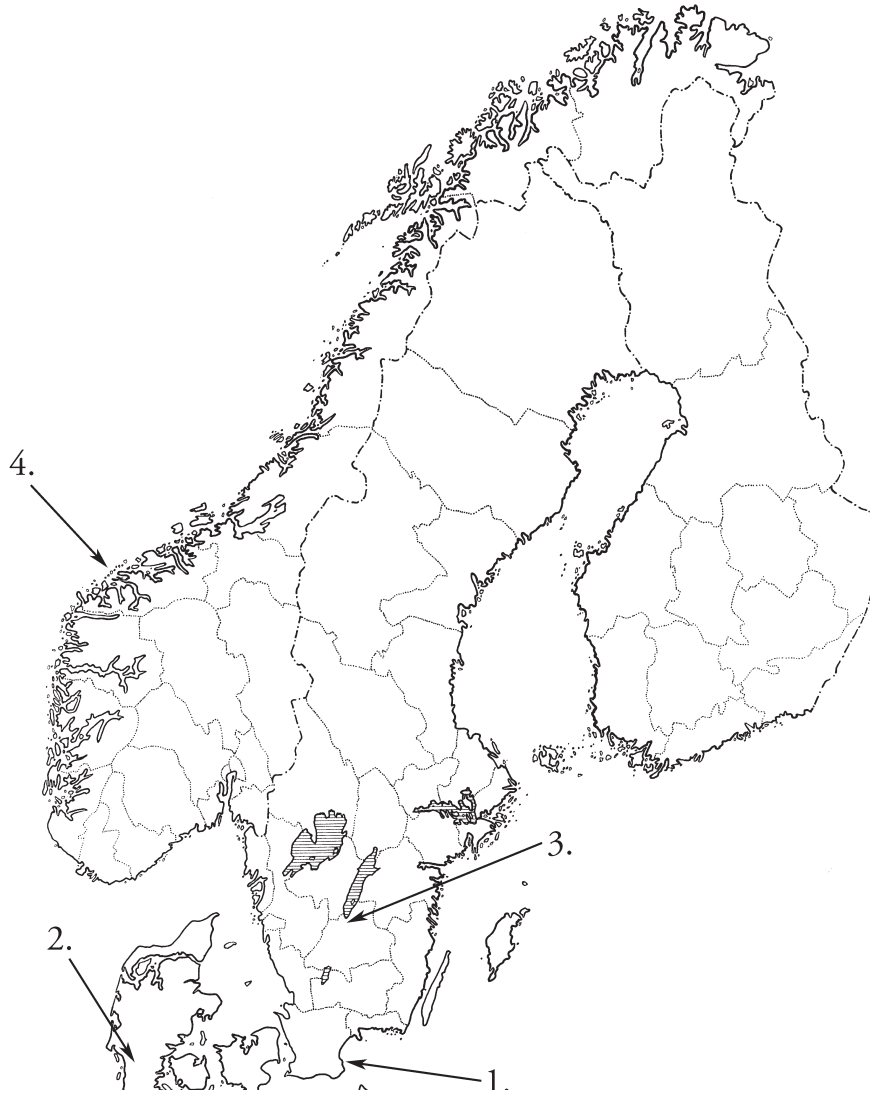
omkring 20 hektar (Larsson 1993: 141), vilket motsvarar omkring 30 normalstora fotbollsplaner! Att få disponera och bruka de stenfria markytor som uppstod då Bredarör materialiserats – för bebyggelse, odling, bete eller något annat ändamål – måste både känts ärofullt och förpliktande. Samtidigt bör denna praxis ha tillskrivits en socialt maktlegitimerande funktion (Goldhahn 2000: 29, se även Skoglund 2005: 96-103 för liknande exempel).

I såväl fallet med högarnas förstörelse av fertila marker som rösenas skapande av fertila marker hade uppförandet av ett gravmonument mer och fler konsekvenser för de efterlevande än för den avlidne.

Även om dessa matematiska beräkningar enbart bör betraktas som tänkta abstraktioner, kan de åskådliggöra något av de drivkrafter som låg bakom uppförandet av bronsålderns många gravmonument. Här återfinns en paradox att ta fasta på; för de enda personer som inte kunde påverka och bidra till den omgestaltning av landskapet som uppförandet av den skandinaviska halvöns tusentals monumentala gravminnen bidrog till, var de personer vars frånfälle föranledde byggandet av dem! Syftet med att uppföra dessa monument bör därför ha varit fler och mer vittgående än att sörja för den avlidnes hädanfärd.

I denna artikel vill jag försöka demonstrera att likväl som olika monuments placering i landskapet kan tillmätas en betydelse, bör monumentens egna landskap

kunna tillskrivas en ekvivalent mening och innebörd. I detta sammanhang vill jag argumentera för att en förskjutning *från den avlidne till de efterlevande i den arkeologiska analysen*, kan bidra till en utökad förståelse för forna tiders begravningsceremonier och meningen bakom uppförandet av olika gravmonument (Oestigaard & Goldhahn 2006). De aktuella gravmonumenten bör därför mer explicit kunna betraktas som en manifestation över de efterlevande, än som en återspegling av den avlidnes sociala



Figur 4. *Södra Skandinavien med de gravmonument som diskuteras i denna artikel; 1) Bredarör i Kivik; 2) Skelhøj från Jylland; 3) Sagaholm från norra Småland; samt, 4) Mjeltehaugen från Giske i Sunnmøre på norska Vestlandet. Skalan är 200 kilometer.*

status, rank och gender (jfr Binford 1971; Tainter 1978; Chapman et al 1981; Wason 1994; Kjeld Jensen & Høilund Nielsen 1997; Parker Pearson 1999; Arnold & Wicker 2001, m fl); för som Lemmy i Motörhead har uttryckt saken: ”Dead man tell no tales”!

Den föreslagna perspektivförskjutningen kommer att exemplifieras nedan genom fyra tämligen olikartade gravminnen, som alla är daterade till den äldre bronsålderns period II och III (ca 1500-1100 cal BC); 1) Bredarör i Kivik från sydöstra Skåne; 2) Skelhøj från Jylland; 3) Sagaholmshögen från norra Småland; samt 4) Mjeltehaugen ifrån Giske i Sunnmøre på norska Vestlandet (fig. 4). Det är tämligen olikartade gravminnen som kommer att behandlas och förutsättningarna för en arkeologisk analys skiljer sig markant mellan de olika monumenten. De är exempelvis utgrävda vid olika tidpunkter med olika metoder, syften och mål. Dokumentationsmaterialet från Mjeltehaugen och Bredarör kan bäst beskrivas som bristfälliga (Randsborg 1993; Linge 2004), medan det är betydligt bättre ställt för Sagaholm (Goldhahn 1999). Det är dock enbart Skelhøj som uppvisar en utgrävnings- och dokumentationspraxis, med tillbörliga naturvetenskapliga analyser, som uppfyller vår samtids krav och standard (Holst et al 2004). Vidare; Skelhøj, Sagaholm och Mjeltehaugen är alla gravhögar, den senare hade dock ett centralröse, medan Bredarör just är ett brett rör. Bredarör, Sagaholm och Mjeltehaugen utgör tillsammans de mest spektakulära skandinaviska fynden av hällbilder som påträffats i en gravkontext (Mandt 1983; Glob 1969; Syvertsen 2003), medan Skelhøj saknar liknande fynd.

En sak har de olika exemplen dock gemensamt och det är att de efterlevande på olika sätt och vis manifesterat sig och olika former av reella och imaginära landskap i gravmonumenten. Vi ska nu påbörja den föreslagna perspektivförskjutningen och analysen vid ett besök vid Stenhuvuds norra fot på Österlen i sydöstra Skåne.

Bredarör i Kivik

Det är få gravmonument som fascinerat arkeologer såsom Bredarör i Kivik (fig. 1, 5). Allt sedan arkeologins barndom har detta 75 meter breda rör stått i fokus inom bronsåldersforskningen generellt och hällbildsforskningen speciellt (Goldhahn 2005: 223-251). Senare års forskning utgör inget undantag (Goldhahn 2006). De flesta studier av detta röse har varit fokuserade omkring tre närbesläktade frågeställningar; 1) gravens och hällbildernas datering (Randsborg 1993; Verlaeckt 1993; Kristiansen 2004); 2) den gravlagdes ålder, kön och gender (se Goldhahn 2005 med referenser), samt; 3) hällbildernas och gravgåvornas kontinentala förebilder (Thrane 1990; Randsborg 1993; Kristiansen & Larsson 2005, jfr Sjögren 2005). På senare tid har även gravens hällbilder och deras eskatologiska och kosmologiska betydelse beforskats (Kaul 2004: 173-190; Goldhahn 2005: 101-108).

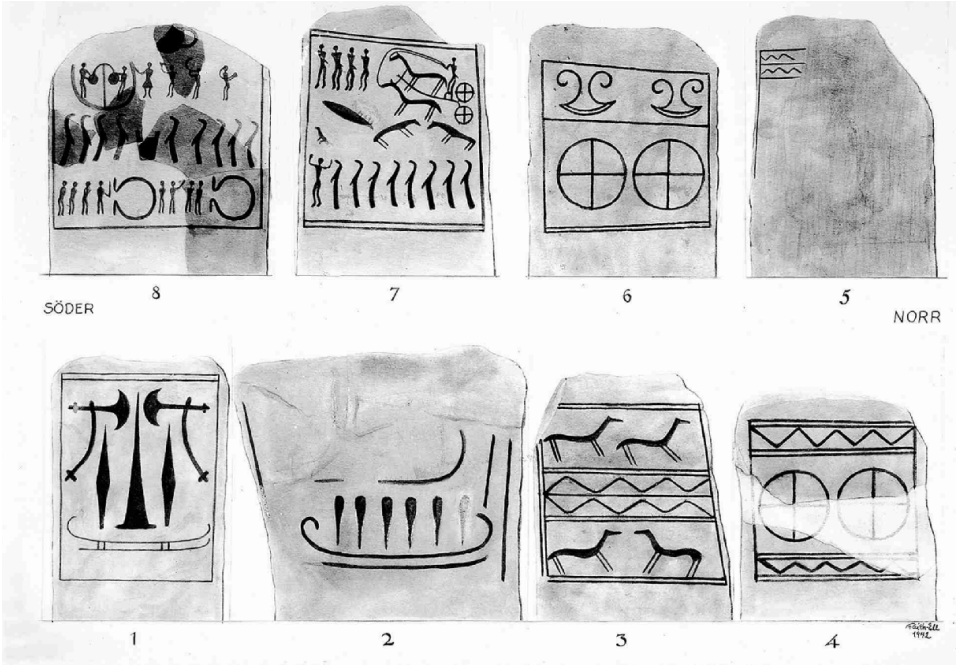
De allra flesta forskare är ense om att de bilder som huggits och bultats in på Bredarörs gravhällar (Goldhahn 1999: 158-160), både har symboliska och kosmologiska

Figur 5. *Bredarör i Kivik såsom graven och hällbilderna presenterades för tusentals skolbarn i Sverige från 1930- till 1960-talet. Skolplanchen är framtagen 1936 för P. A. Nordstedt & Söners Förlag och den är målad av Arvid Fougstedt (1888-1949). Foto: Joakim Goldhahn.*

konnotationer (Kaul 2004: 173-183; Goldhahn 2005: 101-109), men också att de avbildar en faktisk händelse som en gång utspelade sig på denna plats (fig. 5). De hällar som fångat arkeologernas intresse har givits nummer 7 och 8 (fig. 6), vilka har ansetts återge en begravningsritual för en berest manlig hövding – en nordisk Odysseus (jfr Goldhahn 2005: 230-235).

Det som intresserar mig i detta sammanhang är i första hand inte den gravlagde själv och hennes eventuella kontakter med omvärlden (se Randsborg 1993; Kristiansen 2004; Kristiansen & Larsson 2005, jfr Sjögren 2005), utan det faktum att de efterlevande valt att gestalta sig själva och delar av den gravritual som de utförde i samband med gravmonumentets uppförande (fig. 5); vi ser här dansande ”gråterskor” bärande fågelmasker (?) vilka närmar sig en människa i adorantställning; offerdjur (?), en hingsthetsning; en människa som framför en (strids-?) vagn; en procession med män (?); ett flertal musikanter; en eldborrningsritual (?); en offerceremoni som utförs av de redan omnämnda ”gråterskorna” vid ett (brons-?) kärl; människor som ledsagas fram till ett avgränsat rum eller tält, vilka några tolkat som en symbolisk framställning av gravmonumentet innan det var helt färdigställt, et cetera (fig. 6, häll 7-8).

Trots att tolkningarna varierar något mellan de enskilda forskarna, så är de flesta ense om att vi här bevittnar någon form av begravningsceremoni som utspelade sig på denna plats för omkring 3 400 till 3 300 år sedan. Det mest besynnerliga med dessa



Figur 6. *Hällbilderna i Bredarör dokumenterade av Harald Faith-Ell 1942 (efter Goldhahn 1999).*

gravhällar är att dem som denna grav uppfördes för (Goldhahn 2005: 246-250), tycks lysa med sin frånvaro på hällarna. Deras död var däremot en händelse som hade efterverkningar för en rad olika människor som alla hade olika roller att fylla i de ceremonier och ritualer som utspelades på denna plats. De efterlevande verkar därför ha sett och nyttjat möjligheten som döden gett, för att manifestera sig själva på gravrummets hällar (jfr fig. 2).

Den bildligt talat symboliska manifestationen av de efterlevande i Bredarörs hällkista understryker det faktum att döden ofta innebär en lika stor – eller större? – förändring för de efterlevande än för dem som gått hädan. Men det var inte enbart de avlidna som begravdes i Bredarör, med dem dog även de sociala band, allianser, rättigheter och skyldigheter samt de maktbefogenheter som de knutit med vänner och fiender i livet (fig. 7). En av begravningsceremonins mest centrala funktioner var därför att omförhandla och befästa de band som döden löst upp (Oestigaard & Goldhahn 2006). De hädangångna var här ett medium som de efterlevande viste att bruka för andra ändamål.

Här är det även värt att understyrka en annan viktig aspekt av detta fascinerade monument: Likväl som Bredarör i Kivik utgjorde en väsentlig och påtaglig del av det landskap som det en gång i tiden uppfördes i (fig. 1, 5), så utgör såväl de reella som de imaginära landskap som de hädangångna förfogade över, en väsentlig del av gravmonumentets egna landskap. *Landskapens monument och monumentens landskap utgör två sidor av samma mynt.*

Figur 7. *Foto på några av de sörjande hedersgästerna vid Kung Husseins begravning 1999-02-08 (efter Oestigaard & Goldhahn 2006). Kung Hussein, Jordaniens monark i 46 år, innehade en nyckelposition för stabiliteten i Mellanöstern. När han dog, dog också de sociala band, allianser och förbund som han knutit med olika aktörer i denna segdragna konflikt. För att bibehålla stabiliteten i Mellanöstern var dessa band och allianser tvungna att återknytas och omförhandlas, och ett sätt att göra det var att hedra Kung Hussein vid hans begravning. Denna ärevördiga gest, eller förpliktelse, förde samman mer än 70 olika statsöverhuvuden; däribland alla nu levande presidenter från USA, FNs generalsekreterare Kofi Annan, EUs ledare Jaques Santer, et cetera, et cetera. Några av gästerna, som Boris Jeltsin och Vaclav Havel närvarade mot sina läkares rekommendationer. Såväl vänner som fiender kom samman för att omförhandla de band som lösts i och med Kung Husseins död. Denna händelse lär ha varit den enda gång som svurna fiender som Israels premiärminister Benjamin Netanyahu och Nayef Hawatmeh, ledare för Demokratisk Folkfront för Palestinas Befrielse, befunnit sig på en och samma plats – döden har sina egna spelregler.*

Som vi påtalat ovan utgör Bredarör i Kivik en häpnadsväckande maktmanifestation eftersom det kan ha tagit mer än 15 000 arbetsdagar att uppföra. När monumentet väl stod färdigt, vilket utifrån nyligen genomförda ^{14}C-prov av människoben kan ha tagit upp till flera hundra år (Goldhahn 2005: 249), hade omkring 20 hektar mark rensats från sten. Vid den tidpunkten hade monumentet blivit en omistlig och naturlig del av det omkringliggande landskapet, men samtidigt hade det omgivande landskapet också blivit en del av detta monument. Enligt min syn på denna dialektiska rörelse bör därför valet av byggnadsmaterial betraktas som en mer aktiv del i skapandet av olika monument – *en sten är inte en sten är inte en sten*! Likväl som olika monument utgör en del av landskapets historia, så ruvar monumentens ”landskap” på sina historier. Hur dessa historier fogades samman bör därmed betraktas som en explicit och medveten handling där de efterlevande hade möjlighet att materialisera såväl ekonomiska, sociala, politiska, estetiska, eskatologiska, ontologiska och kanske även andra dimensioner.

I detta sammanhang har Mats Burström (1992) påtalat att olika rösen ofta är byggda av stenar vars morfologi skiljer sig åt. Detta indicerar att stenarnas ursprungliga placering i landskapet kan ha varit betydelsefull och tillskrivits en vidare innebörd i skapandet av olika monument. Andra egenskaper såsom stenar av olika bergart, deras färg och form, samt deras ljudegenskaper kan ha tillskrivits en betydelse. Det är inte ovanligt att likartade iakttagelser görs vid utgrävningar av olika gravmonument (se Wihlborg 1978; Elfstrand 1980, 1983; Westergaard 1987; Stjernquist 1990; Gerdin 1994; Sköldebrand 1997; Carlie 1999; Carlsson 2000: 16-18; Victor 2002; Gansum 2004; Thedéen 2004: 102; Simonsen & Vogt 2005, m fl), men det är besvärande svårt att finna några mer explicita studier som tagit detta som utgångspunkt för en arkeologisk analys och tolkning. Ett befriande undantag återfinner vi på centrala Jylland i Danmark.

Skelhøj

Olika beräkningar gör gällande att det enbart inom Danmarks nuvarande gränser uppförts omkring 85 000 gravhögar (Jensen 2002: 144). Lejonparten av dem är dessutom uppförda under en 400 års period som sträckte sig från 1500 till 1100 cal BC (Jensen 1998). Av hävd har det varit den gravlagde och hennes gravgåvor som stått i centrum för de arkeologiska analyser som företagits av dessa gravhögar (Boye 1896; Aner & Kersten 1973-; Randsborg 1974; Jensen 1998, 2002, m fl). Med tanke på att var gravhög sannolikt haft en volym på omkring 200 kubikmeter, vilket implicerar att det lagts ned minst 17 000 000 arbetsdagar för att uppföra de 85 000 gravhögarna, bör även de efterlevande inkluderas i de arkeologiska analyserna. Utgår vi till exempel ifrån att 80 procent av dessa gravhögar uppfördes under den äldre bronsålderns period II och III, så innebär det att omkring 34 000 dagsverken spenderades vart år för att uppföra olika gravmonument. Det implicerar vidare att det var dag under period II och III var omkring 100 personer sysselsatta med att bygga gravhögar – bara i Danmark. Då flertalet av de aktuella gravmonumenten haft en betydligt större volym (se Aner & Kersten 1973-; Thrane 1984; Jensen 1998; Bech 2003, m fl), bör dessa siffror betraktas som ett absolut minimum.

En av alla dessa gravmonument är Skelhøj. Högen, som återfinns invid Konge å på centrala Jylland (fig. 4), mäter idag omkring 30 meter i diameter och har en restaurerad höjd på omkring fem meter (fig. 8). Ursprungligen lär monumentet ha varit omkring sju och en halv meter högt. Området runt Konge å är tidigare känt för sina många, stora och rika gravhögar från äldre bronsålder, såsom Trindhøj, Guldhøj, Store Kongehøj och Storehøj vid Tobøl (se Boye 1896; Thrane 1963; Jensen 1998; Johansen et al 2004). I flera högar i området har det påträffats välbevarade ekstamkistor, vilka på ett mirakulöst vis bevarat såväl de föremål som de människor som deponerats i dem. I Skelhøjs närområde finns även flera boplatser vilka bedömts vara samtida med gravhögen (Laursen et al 2003).

Figur 8. *Skelhøj under utgrävning. Foto: Per Poulsen.*

En viktig del av Skelhøjprojektet har varit att öka vår förståelse för de kemiska processer som ligger bakom de kraftiga järnutfällningar som bidragit till de goda bevarandeförhållandena i gravhögar där intakta ekstamkistor påträffats. Genom egenhändigt utförda experiment har projektet kommit fram till att den aktuella järnkapseln uppstår genom en hastig reduceringsprocess där det järn och magan som återfinns i högarnas byggnadsmaterial förvandlas från Fe^{3+} och Mn^{4+} till Fe^{2+} och Mn^{2+} (Breuning-Madsen et al 2001). Denna reduceringsprocess är sannolikt resultatet av en mycket medveten och standardiserad gravritual (Holst et al 2001: 133-135), där gravhögens inre delar överösts med stora mängder vatten vid högens uppförande (Breuning-Madsen et al 2001: 696).

Utbredningen av högar som uppvisar denna järnkapsel och välbevarade ekstamkistor är mycket begränsad med en tydlig koncentration till de mellersta delarna av Jylland (Holst et al 2001: 132-133, Fig. 4), där även Skelhøj är belägen. Dendrokronologiska analyser av de bevarade ekstamkistorna placerar uppförandet av dem till andra halvan av period II, från ca 1425 till 1300 BC (Holst et al 2001: 131-132; Jensen 2002). De handlingar som gjorde att den aktuella järnkapseln uppstod verkar därmed vara resultat av en mycket formaliserad gravritual med en begränsad utbredning i både tid och rum. Detta intryck förstärktes betänkligt under utgrävningen av Skelhøj.

Redan vid de inledande provborrningarna av Skelhøj kunde man fastslå att högen hade en mycket välbevarad järnutfällning som kapslade in gravens inre delar (Holst & Rasmussen 2002). Det gick att fastställa att gravhögen var sammansatt av både gräs- och hedtorv, vilka hämtats från olika platser i det omgivande landskapet (Holst et al 2004: 12). Syftet med den efterföljande undersökningen, som pågick mellan 2002 till 2004, var trefaldig: 1) dels ville man studera de mekanismer som gjort att flera ekstamkistor bevarats från bronsåldern till våra dagar; 2) dels ville man explicit studera högens uppbyggnad och högbyggandets organisation, och; 3) dels ville man genom den välbevarade gravhögen studera hur det omkringliggande landskapet såg ut då monumentet uppfördes (Holst et al 2004: 12-13). Sökarljuset för Skelhøjprojektet var därmed främst inriktad på de efterlevandes aktiviteter och högbyggandets roll i det förhistoriska samhället.

För att svara på dessa frågor dokumenterades en mängd olika artificiella sektioner i gravhögen (fig. 8), sammanlagt fler än 200 stycken (Holst et al 2004: 14). Genom den noggranna dokumentationen av högens arkitektur kan uppförandet av Skelhøj följas steg för steg. Först hade marken för gravbygget renats med eld (se även Marstrander 1963: 318; Lundborg 1972; Goldhahn 1999), varpå den avlidnes vilorum uppfördes. I Skelhøjs fall hade en ekstamkista förankrats i markytan, varefter man stöttat och senare täckt denna kista med en mindre stenpackning. Därefter uppfördes själva högen (fig. 9):

> *Omkring [den centrala stenpackningen] var opført en kuplet høj, og uden på den fulgte fire ca. 1,5 m brede "skaller", der gradvist udvidede højen, indtil den nåede sin endelige størrelse på ca. 29 m i diameter og omkring 7,5-8 m i højden. Den form for skaller optræder ofte i gravhøjene og tolkes som regel som udtryk for forskellige konstruktionsepisoder i forbindelse med nye begravelser i højene. På Skelhøj var det imidlertid tydeligt, at der ikke var tidsmæssig afstand mellem konstruktionen av skallerne, og at de dermed snarere udgjorde en fra begyndelsen planlagt måde at konstruere højen på [...] de yderste tørv i hvert trin var skarpe uden tegn på erosion, hvilket også tyder på, at skallerne er fulgt hurtigt efter hinanden […] Højkonstruktionen afsluttedes med opkastningen af en krave af gulligt, gruset undergrundsmateriale hele vejen rundt om højen. Uden for dette rejstes en randstenskæde (Holst et al 2004: 15-16).*

Hela gravhögen i Skelhøj ser därmed ut att följt en noggrann och genomtänkt plan (se även Goldhahn 1999). Detta scenario understryks såväl av de utförda experimenten (Breuning-Madsen et al 2001), som enskilda konstruktionsdetaljer i högen. En sådan var att olika stenar lagts i en krans som strålade ut från högens centrum. Dessa strålar av sten återkom på olika nivåer på samma ställe i högkonstruktionen, vilket tydligt indicerar att de som adderade de olika lagren av torv och sten i Skelhøj hade kännedom om de konstruktionsdetaljer som låg fördolda i de undre torvlagren (Holst

et al 2004: 16, Fig. 4). En annan observation av betydelse i detta sammanhang, var att högen uppförts i olika sektioner (Holst et al 2004: 17, se även Thrane 1984). Vid flera tillfällen kunde dessa sektioner följas på samma plats genom samtliga nivåer av torv i gravmonumentet; från röret som kapslade in ekstamkistan, till högens sista lager torv! Utgrävarna tolkar detta som resultatet av en strikt arbetsdelning som efterföljts genom hela den begravningsceremoni som resulterade i Skelhøj, något som kunde styrkas genom olika naturvetenskapliga observationer (fig. 9):

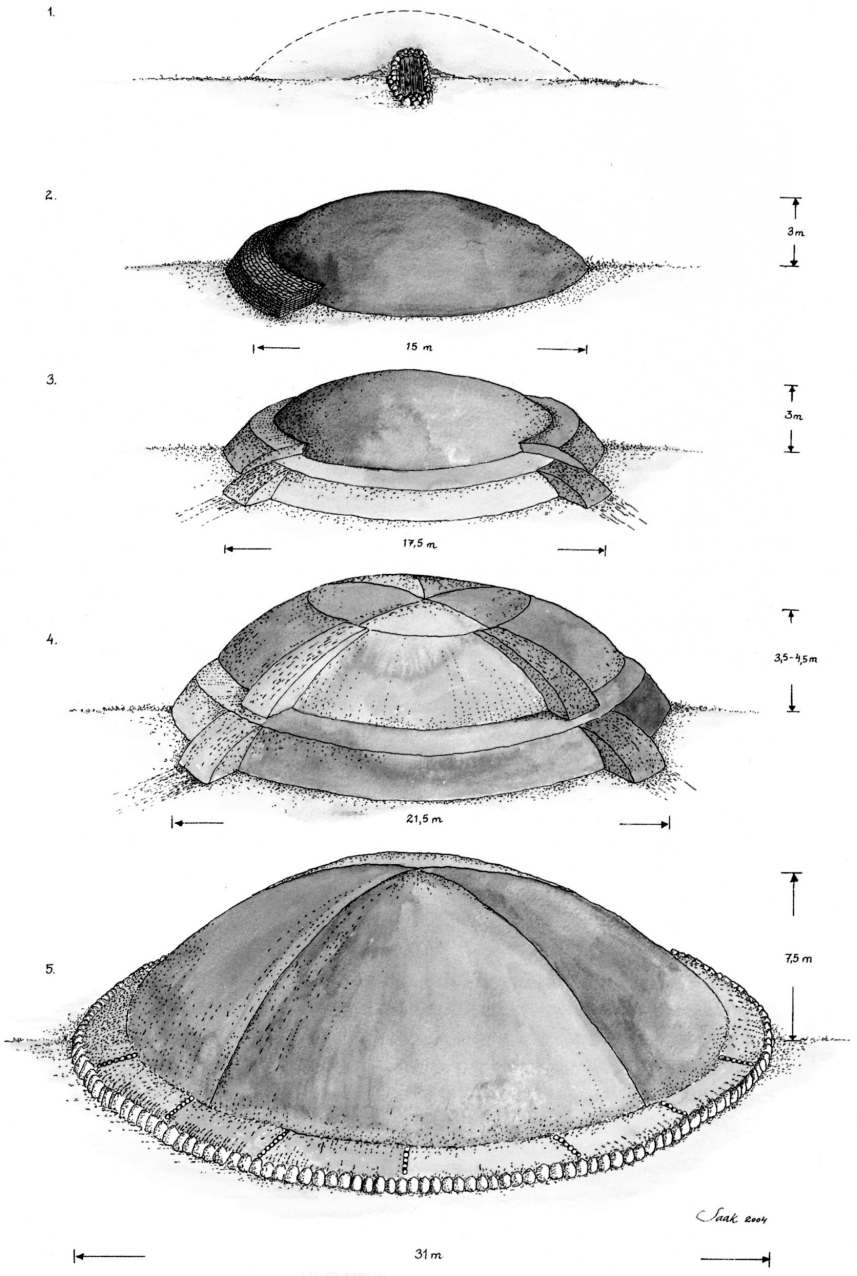
> *Der var markante forskelle i tørvematerialet fra sektion til sektion, hvilket tyder på, at hver sektion har haft sit tørvetagningsområde. I profilerne kan man se på tørvenes overlap, at de enkelte sektioner er opbygget nogenlunde sideløbende. I dybere niveau kunne det også iagttages, at de forskellige sektioner havde separate transportveje eller jordramper til at bringe materialet op i højen. Sektionsinddelningen tolkes som et tegn på en opdeling af byggearbejdet i flere byggehold (Holst et al 2004: 17).*

Skelhøjprojektet är ett utmärkt exempel på den perspektivförskjutning – *från de döda till de efterlevande* – som undertecknad efterlyst ovan. Såväl den strikt planerade konstruktionen av Skelhøj; den mycket speciella gravritualen med den kraftiga vattenösningen; de olika arbetslagen som avtecknar sig i högens olika sektioner och som kan följas i olika steg av monumentets tillkomst; samt de speciellt utvalda områdena som torven till högen hämtats ifrån, pekar entydigt mot att denna rituella praktik syftade till att manifestera de efterlevande i det slutgiltiga monumentet (fig. 9). När monumentet i Skelhøj väl stod färdigt, utgjorde det ett påtagligt dokument och manifestation över de grupper som tillsammans uppfört högen. Monumentet kan därmed tolkas som ett gemensamt minne som inte enbart restes till den avlidnes ära, utan främst som en manifestation över den sociala organisation som berördes av den avlidnes frånfälle (jfr fig. 2, 7).

Vem den senare personen var, vars frånfälle utlöste denna strikt regisserade begravningsceremoni, vet vi inte. Vad vi kan säga är att hon var lika frånvarande då Skelhøj uppfördes, som vid utgrävningen 3 400 till 3 300 år senare; det enda fynd som påträffades i gravhögen var en spade från 1800-talet då gravhögens centrala delar skövlats på jakt efter gods och guld!

Sagaholm

Det är sannolikt att sammanfogandet av de olika delarna av ett gravmonument som Skelhøj, med sin intrikata uppbyggnad, även inrymde föreställningar som gav uttryck för samhällets mer ideologiska sidor. De trosföreställningar som de olika byggnadselementen gav uttryck för i Skelhøj är dock svåra att fånga från vår horisont här och nu. Det är dock fullt möjligt att tänka sig att såväl gravhögens placering i landskapet som de olika element som sammanfogades till det färdiga monumentet rymde konnotationer av ideologisk art (jfr Kaliff & Oestigaard 2004).



Figur 9. *Rekonstruktion av Skelhøjs uppbyggnad. Rekonstruktionsteckning av Svend Aage Knudsen (efter Holst et al 2004: Fig. 7).*

Något som kan ge belägg för dessa antaganden är att placeringen av olika typer av fornlämningar under bronsåldern ofta följer ett utlagt mönster. Såväl förekomsten av högar, rösen, boplatser, hällbilder, depåer och skärvstenshögar tycks följa vissa gemensamma normer och föreskrifter (Kjellén & Hyenstrand 1977; Johansen 1993; Gerdin 1999; Runcis 1999; Wahlgren 2002; Thedéen 2004, m fl), vilket kan tolkas som att olika delar av bronsålderns landskap tillskrevs olika betydelse. Här är det intressant att notera att särskilda ”naturliga” element tycks ha innehaft en liknande funktion och betydelse inom olika sfärer av bronsåldersmänniskornas religiösa och rituella praktik. Så tycks vatten vara ett centralt element av betydelse i olika gravritualer, se Skelhøj här ovan; vid producerandet och deponerandet av skärvad sten (Runcis 1999); för lokalisering och betydelsen av olika hällbilder (Bengtsson 2004; Ling 2005, 2006); för deponerandet av olika bronsföremål (Larsson 1986; Johansen 1993; Jensen 1997); samt för placeringen av olika bronsåldersrösen (Gerdin 1999; Wrigglesworth 2005). De olika rituella fälten tycks vara länkade till varandra på ett lika intrikat som meningsfullt sätt, vilket troligen kommer sig av att de olika fälten är relaterade till en övergripande trosföreställning.

Vi skall inte förlora oss i olika fornlämningars placering i landskapet mer än att konstatera att denna placering inte var slumpartad (se vidare Wahlgren 2002; Eriksen 2003; Thedéen 2004, m fl). Men om vi betraktar denna vetskap mer som en utgångspunkt än som en slutsats, kan vi också vända på detta resonemang och hävda att delar av landskapet och dess placering i olika monument torde ha skett utifrån lika medvetna val vilka sannolikt inrymde likartade ideologiska konnotationer.

Ett belysande exempel på detta och hur en specifik arkitektonisk detalj i ett monument återspeglar sin ursprungliga placering i landskapet, är kantkedjan från Sagaholmshögen (Wihlborg 1978; Randsborg 1993; Goldhahn 1999, 2000, 2005). Denna kantkedja, med sina talrika hällbilder, saknar ännu motstycke inom nordeuropeisk arkeologi (fig. 10). Var häll i kantkedjan är bruten och bearbetad med prickhuggningar i syfte att foga samman de ursprungligen omkring 100 hällarna till en lätt utåtlutad solrosliknande kantkedja. Denna kantkedja är konstruerad av en lika exklusiv som specifikt utvald sandsten som går under benämningen Visingsöformationen (Goldhahn 1999: 134-139). Denna bergart, som är lätt rödaktig till färgen, återfanns endast i brytbart skick på några få platser under bronsåldern. Då några av hällarna från Sagaholm uppvisar ursprungliga cortexytor som är strandsvallade har hällarna med största sannolikhet brutits vid någon av de förekomster av sandsten som återfinns vid sjön Vätterns strandzon (se Goldhahn 1999: 135, Fig. 6.14). Troligen har detta skett på Visingsö där sandstenen naturligt skiktar sig i ”färdiga hällar” med samma storlek och form som hällarna från den aktuella kantkedjan från Sagaholm (fig. 11). Som fåglarna flyger är det sex mil tur och retur mellan Sagaholm och Visingsö.

Utifrån dessa iakttagelser är det uppenbart att den ursprungliga liminala placeringen av sandstenen till Sagaholmshögens bildhällar, i övergången mellan denna värld och underjorden (fig. 11), på ett mycket tydligt och överbevisande sätt rekapituleras i

Figur 10. *Sagaholmshögen under utgrävning. Foto: Anders Wihlborg/Jönköpings Läns Museum (efter Goldhahn 1999).*

Figur 11. *Gravhällarna från Sagaholm har troligtvis brutits vid ett stenbrott vid vattenbrynet på Visingsö. Foto: Harry Bergenblad (efter Goldhahn 1999).*

hällarnas liminala placering i gravhögens kantkedja, där de kom att markera en gräns mellan de levande och döda (fig. 10, 13). I båda fallen utgör den röda sandstenen en gräns mellan det kända och det okända – ”det andra”. Sandstenshällarnas ursprungliga placering i landskapet var därmed avgörande för hur de kom att användas i gravmonumentet. I det aktuella fallet är det tydligt att dessa högst medvetna val även gjordes utifrån andra motiv än att de efterlevande skulle manifestera sig i det slutgiltiga monumentet.

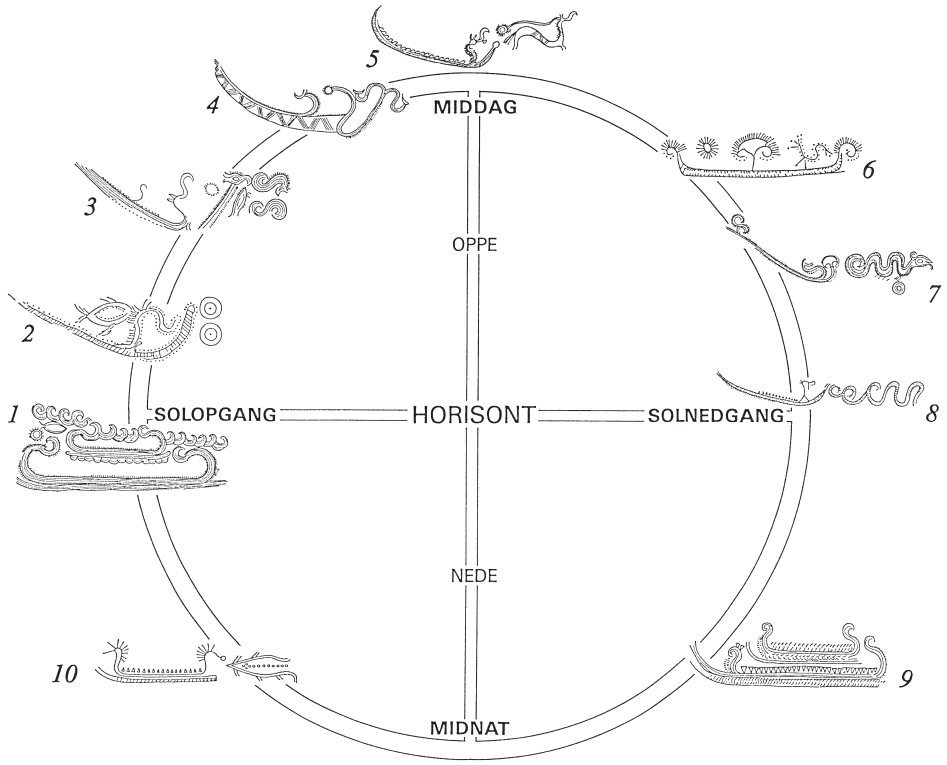
Kantkedjan från Sagaholmshögen uppvisar mer än 30 djurmotiv varav merparten kan tolkas som hästar. I tidigare arbeten har jag tolkat den mycket omsorgsfullt konstruerade kantkedjan som en materialiserad kosmologisk metafor för solens dagliga reinkarnation (Goldhahn 1999, 2000, 2005), såsom detta kommer till uttryck i den kända solskivan från Trundholm mosse på Sjælland och på ikonografin på den yngre bronsålderns rakknivar som återfunnits inom Danmarks nuvarande gränser (fig. 12):

> *Med solens eviga återfödelse som en sammanhållande metafor, och med graven som en materialiserad sinnebild av solens återfödelse, genomlevde deltagarna av begravningsritualen i Sagaholm en vital del av sin kosmologi och skapelsemyt. Tunga och dräktiga drar hästarna på gravhällarna [denna] solsymbol, runt runt i sin eviga ban, manande den avlidne att återfödas – såsom solen återfördes var dag av sin springare (Goldhahn 1999: 204).*

Här återfinner vi möjligen ytterligare en anledning till valet av bergart till kantkedjans hällar – den röda färgen! Likväl som solens intensitet och kraft varierar under sin årliga cykel, så varierar solens uppenbarelse under sin dagliga resa. Vid gryning och skymning är solen ofta röd, något svagare men större, vilket beror på en optisk illusion, medan den blir vitare och mindre men hetare under dygnets ljusaste timmar. Samtidigt som solen minskar i storlek och skiftar färg, från röd till vit, blir den intensivare och starkare – Panta Rei! Det medvetna valet av den röda sandstenen i Sagaholm skulle därmed kunna ges en fördjupad eskatologisk och kosmologisk betydelse då den röda färgen inte bara replikerar solens liminala tillstånd då dagen gryr och skymmer, utan även det liminala tillstånd som döden själv utlöst (jfr Goldhahn 1999: 134-139, 197-208).

I fallet Sagaholm är det tydligt att bronsålderssamhällets kosmologi stod i ett dialektiskt förhållande till samhällets eskatologi (Goldhahn 2000). På samma vis förhåller det sig med monumentets placering i landskapet och hur detta landskap återskapades i monumentet.

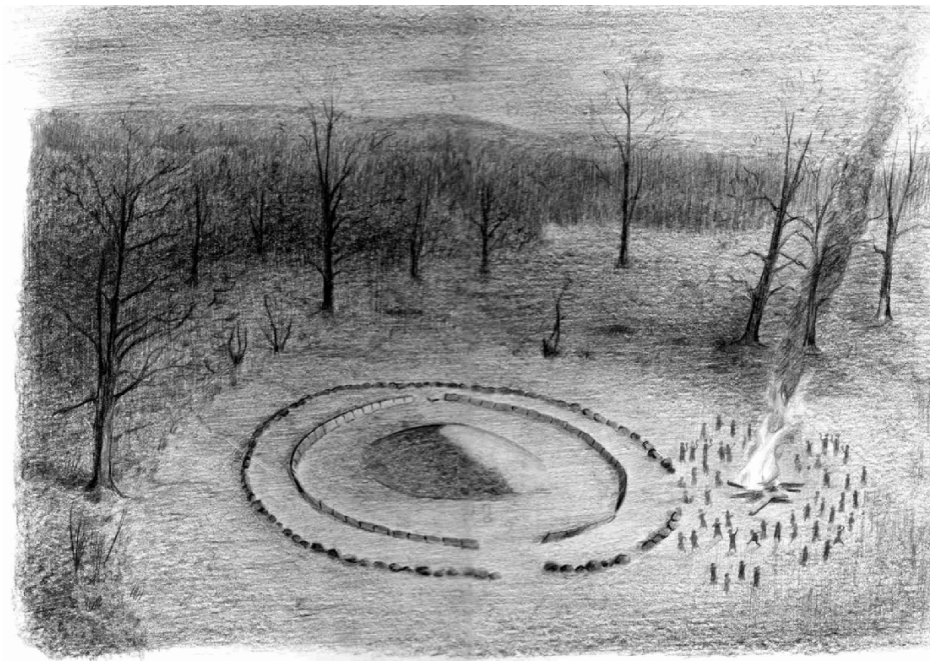
Med dessa insikter behöver vi inte förglömma de efterlevandes göranden och låtanden i Sagaholm (fig. 13). Likt Skelhøj, var uppförandet av denna gravhög en mycket utdragen och komplicerad process med en mängd små intrikata konstruktionsdetaljer (se Goldhahn 1999: 99-139). Att materialet till de bildförsedda sandstenshällarna



Figur 12. *En illustration över hur Flemming Kaul (2005b: 264) tänker sig bronsålderns mytologiska föreställning om solens dagliga reinkarnation (illustration efter Kaul 2000): "Solens rejse starter med solopgang i horisontens venstre side med motivet, hvor fisken hjælper solen fra natskibet til morgenskibet. Derefter får fisken lov til at rejse med på skibet en tid, indtil den fortæres af en rovfugl. Da kan (sol)hesten overtage transporten fra formiddagsskibet. Hesten trækker solen væk fra skibet. Hesten overdrager solen til eftermiddagsskibet – hesten lander på skibet. Slangen overtager solen fra eftermiddagsskibet. Om natten sejler solskibene mod venstre gennem underverdenen, hvor solen ej er synlig – den er 'død', mørk, kan ej ses, lyser ikke. Fisken er med om natten, klar til at udføre sin vigtige mission ved solopgang".*

hämtades från Visingsö, tillsammans omkring 100 hällar vilket utgör minst fem kubikmeter sandsten, innebar sannolikt att de efterlevande manifesterade sig i det slutgiltiga monumentet likt de gjort i de tidigare exemplen från Bredarör och Skelhøj. Döden hade sina egna spelregler där nära och kära, vänner och fiender, hade sin egen agenda vid den begravningsceremoni som resulterade i gravhögen Sagaholm (jfr fig. 2, 7).

Ett sätt att diskutera hur olika grupper och identiteter manifesterat sig i ett monument som Sagaholm är att vända sökarljuset mot bilderna som fästs på de olika hällarna. Trots att hällarna brutits på en och samma plats är det uppenbart att de olika bilderna ristats, huggits, slipats och bultats fram av olika personer (Goldhahn 1999: 51-79). Alla skeppen på Sagaholmshögens hällar är till exempel mycket olika både till sin stil



Figur 13. *Sagaholmshögen under uppförande. Rekonstruktionsteckning av Hans Norberg (efter Norberg 2004).*

men också genom den teknik som använts vid framställan av bilderna (jfr häll No 4, 6, 22, 25, 26, 32 och 34); Några skepp är prickhuggna, andra djuphuggna och efterslipade, vissa har inristade detaljer, andra är framställda med fyra olika tekniker (Goldhahn 1999: 78). Även djurmotiven uppvisar liknande skillnader.

Utifrån dessa iakttagelser är det uppenbart att hällbilderna i Sagaholm är framställda av flera olika personer som besatt olika grader av skicklighet och tekniska färdigheter (jfr Kristiansen 2002; Bengtsson 2004: 85-102; Coles 2005: 9-14). Detta förstärker intrycket från Bredarör att olika grupper av efterlevande – vilka sannolikt hade olika ålder, kön, genus, status och rank – var närvarande och manifesterade sig i gravmonumentet. Detta är också påtagligt i vårt sista exempel, Mjeltehaugen från Giske i Sunnmøre på norska Vestlandet.

Mjeltehaugen

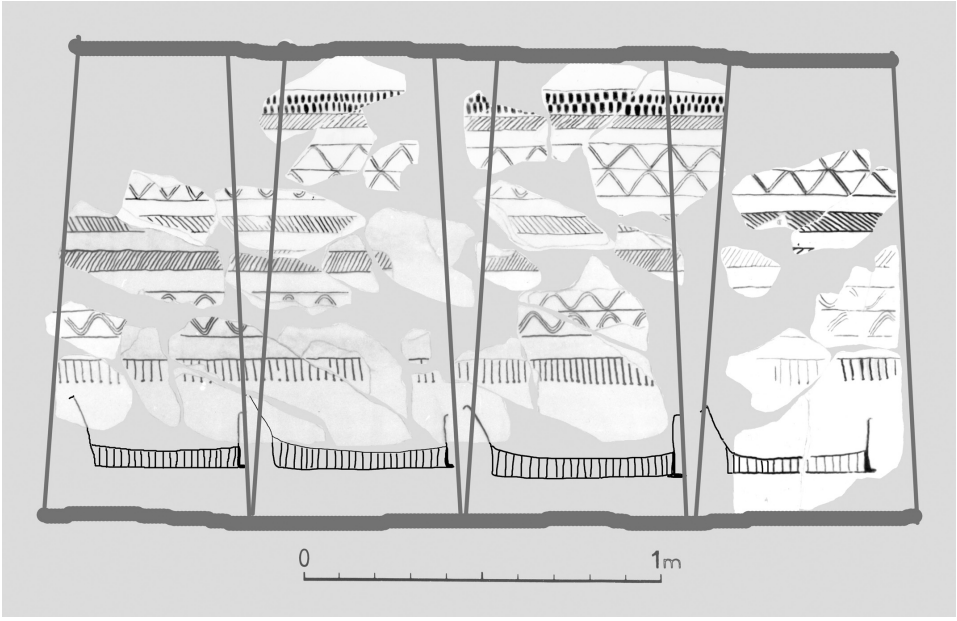
Likt Bredarör och Sagaholm tillhör Mjeltehaugen från Giske Skandinaviens mest kända hällbilder från gravkontext. Hällbilderna från Mjeltehaugen påträffades på 1840-talet vid en rovgrävning varefter gravhögen undersöktes av Wilhelm Christie. Mjeltehaugen var då 30 meter i diameter och omkring två meter hög (fig. 14). En andra undersökning utfördes under slutet av 1870-talet av Anders Lorange (Mandt & Lødøen 2005). Fynduppgifterna från dessa undersökningar är tämligen sparsamma och allt sedan Loranges dagar har det diskuterats om de fragmentariska skifferhällarna

med de ristade hällbilderna tillhört en kista bestående av åtta hällar, eller åtta hällar som täckt var sin hällkista (jfr de Lange 1912; Marstrander 1963; Mandt 1983, 1991). Även högens konstruktion och hällbildernas ålder har diskuterats.

Den senaste revideringen av Mjeltehaugen och dess fynd har presenterats av Trond Linge (2004). Genom ingående studier av det antikvariska källmaterialet och en ny rekonstruktion av de skadade hällarna har han reviderat tidigare ståndpunkter angående hällarnas utseende, deras ålder samt högens morfologi.

De fragmentariska hällarna, som först har fotograferats av och sedan fogats samman i photoshop, härrör sannolikt från två större hällar som var drygt en meter breda och två meter långa. Var och en av hällarna har troligen täckt fyra mindre hällkistor (Linge 2005). Var hällkista har haft ett skepp vänt ned mot de (åtta?) människor som först har kremerats och sedan begravts i de olika hällkistorna (fig. 15). Då vi inte känner några tillsvarande gravminnen från senneolitikum i det nuvarande Norge och då de ristade hällarnas ikonografi uppvisar tydliga paralleller till ornamentiken på olika metallföremål som är samtida med den äldre bronsålderns höggravskick, menar Linge att Mjeltehaugen och dess hällbilder bör dateras till bronsålderns period II eller III (Linge 2004: 81-92, jfr de Lange 1912; Marstrander 1963; Mandt 1983, 1991; Østmo 2005). Utifrån de antikvariska källorna verkar Mjeltehaugen ha uppförts i flera steg som utifrån exemplen med Skelhøj och Sagaholm kan tänkas avspegla en

Figur 14. *Mjeltehaugen från Giske såsom den framstod vid ett besök 1922. Foto: Johannes Bøe/Bergen Museum.*



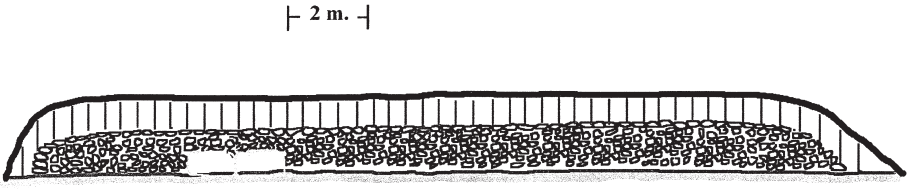
Figur 15. *En av Mjeltehaugens två skifferhällar som täcker fyra mindre hällkistor. Rekonstruktionsförslag av Trond Linge (efter Linge 2005).*

utdragen begravningsceremoni; Först har hällkistorna med sina dekorerade kistlock färdigställts, därefter verkar ett röse ha adderats som kapslade in de förra, varefter gravceremonien avslutades med uppförandet av en hög (fig. 16).

Även om det kan resas invändningar till flera av dessa detaljer, en osäkerhet vi aldrig får förglömma, finner jag Linges genomgång stringent och trovärdig varför jag valt att ta denna som utgångspunkt för den fortsatta analysen (även Mandt & Lødøen 2005).

Det är flera aspekter av detta märkvärdiga fynd som jag vill ta fasta på i detta sammanhang; 1) Mjeltehaugens gravskick är unik i området. Det vanligaste och närmast allenarådande monumentala gravskicket i det lokala närområdet i Sunnmøre utgjordes av rösen. Så vitt vi vet så utgör Mjeltehaugen därmed det nordligaste fyndet av en gravhög i norra Europa som kan dateras till äldre bronsålder. Höggravskicket uttrycker i detta fall en inter-regional identitet; 2) Skeppsmotiven som ristats in på hällarna har en regional stil med begränsad utbredning i tid och rum; 3) hällarnas bergart är mycket sällsynt och förekommer inte i Mjeltehaugens direkta närområde, samt; 4) dessa lokala, regionala och inter-regionala identiteter är alla sammanvävda och manifesterade i det slutgiltiga gravmonument som vi känner som Mjeltehaugen (fig. 17).

Det kontinentalt doftande höggravskicket introduceras på allvar i Skandinavien under den äldre bronsålderns period Ib och II (en förelöpare ses i enkelgravskicket på

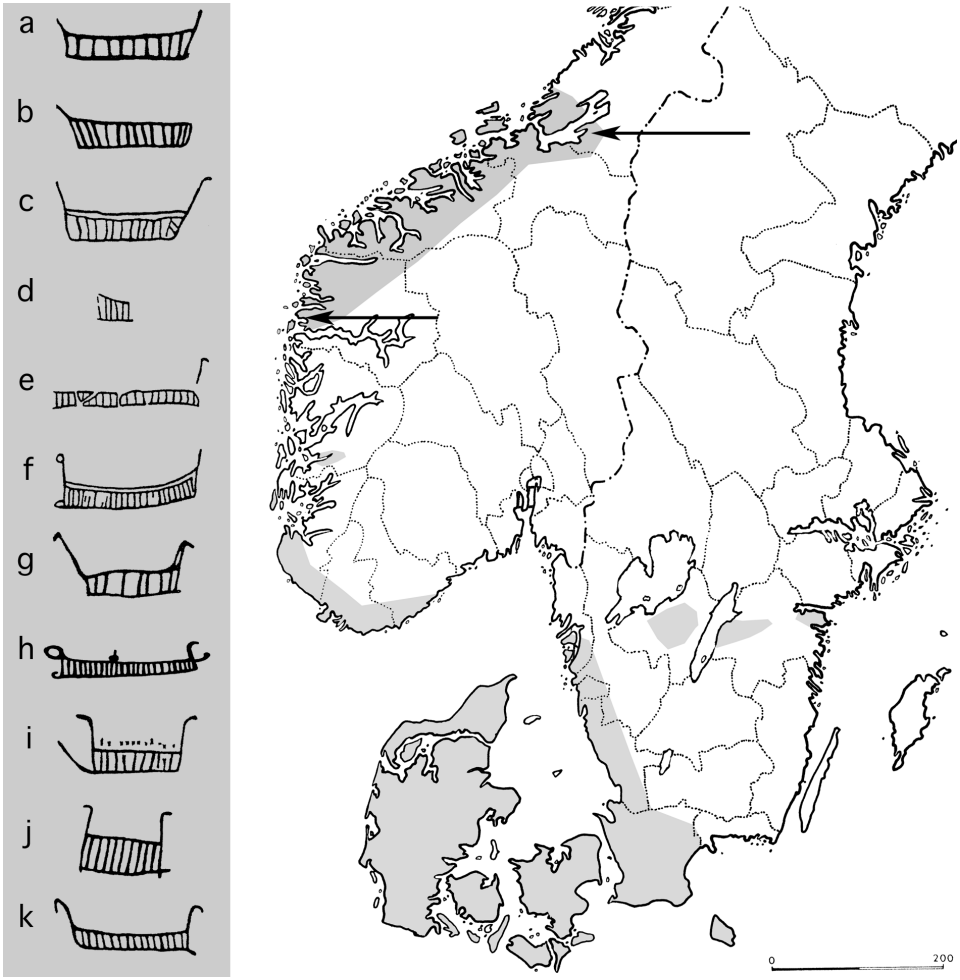


Figur 16. *En schematisk framställan över Mjeltehaugens uppbyggnad (efter Linge 2004).*

Jylland under den sista halvan av det tredje årtusendet cal BC). I Norge är det främst på Jæren och Lista samt i Rogaland som höggravskicket vinner mark (Møllerup 1992; Syvertsen 2003; Nordenborg Myhre 2004). Det nordligaste området med detta gravskick härrör från Etne i Sunnhordaland, där ett flertal högar med fynd från äldre bronsålder har undersökts (Fett 1963; Mandt 1972; Vevatne 1996). Norr om Rogaland är det rösen som är det dominerande monumentala gravskicket under denna tid (Rygh 1911; Ringstad 1987; Mandt 1991; Østerdal 1999; Wrigglesworth 2000; Sognnes 2001, m fl). Mig veterligt är det endast Mjeltehaugen som avviker från detta mönster.

Med uppförandet av Mjeltehaugen, som lär ha tagit omkring 710 arbetsdagar att uppföra enligt Baudous beräkning (jfr Ringstad 1987: 138, 218), ser vi alltså hur två olika former av gravskick vävs samman, det mer lokala och regionala rösegravskicket och det mer inter-regionala höggravskicket. Utifrån den föreslagna perspektivförskjutningen – *från de döda till de efterlevande* – kan detta uppfattas som om olika grupper närvarat och manifesterat sig och sina identiteter i det färdiga monumentet. Analogin till Skelhøj är påtaglig, men där var det en rigorös social arbetsdelning som kunde följas genom uppförandet av gravmonumentet. Om vi väljer att betrakta de olika ”gravskicken” i Mjeltehaugen som ett resultat av olika byggnadsfaser i ett och samma monument, kan detta tolkas som om att det var olika sociala segment som var ansvariga för genomförandet av olika faser av den aktuella begravningsceremonin. Lokala och regionala grupper avlöstes av inter-regionala.

I detta sammanhang är det återigen värt att vända sökarljuset till de inkapslade hällbilderna. Här är de två saker jag vill framhålla, dels den regionala stil som hällskeppen ristats i, dels det medvetna valet av bergart. Mjeltehaugens hällar är till största del dekorerade med abstrakta ornament, vars konnotationer är svåra att fastställa (fig. 15). Både Marstrander (1963) och Malmer (1971) har föreslagit att hällarnas zigzagmönster med tillhörande ”fransar” kan ha haft textilier som förebild, men även om denna tolkning är kittlande så saknas det samtida textilfynd med liknande mönster- och fransteknik (jfr Hald 1980; Bender Jørgensen 1986). De figurativa motiven på Mjeltehaugens hällar föreställer skepp. Utifrån Linges rekonstruktion har dessa varit åtta till antalet. Till skillnad mot Sagaholm är skeppen från Mjeltehaugen mycket enhetligt utförda, både vad det gäller teknik och dess stil, vilket bör få implikationer för vår tolkning.



Figur 17. *En figur över Mjeltehaugens kognitiva landskap. De troliga stenbrotten till de aktuella hällarna i Sunnfjord och Trøndelag är markerade med en pil. Skeppen i figuren kommer ifrån; a - Auran; b - Leirfall; c - Røkke; d - gravhällen från Skjervoll; e - Mjeltehaugen; f - Krabbestig; g - Domba; h - Unneset; i - Leirvåg; j - Leirvåg; k - Vagndal i Hardanger. Ljus grå avser områden med kända höggravar i Skandinavien; Mörk grå avser områden där skepp av Mjeltehaugstyp är flitigast förekommande; Rösen förekommer lokalt runt hela den skandinaviska halvöns kust utom längs Skånes södra kust där de är mer sällsynta (se dock Goldhahn 1999). Skeppen i figuren är inte i skala (figuren är baserad på uppgifter hos Askvik 1983; Mandt 1983, 1991; Marstander & Sognnes 1999; Sognnes 2001; Linge 2004; Nilsen 2005).*

Mjeltehaugsskeppens stil är mycket driven med närmast vertikala för- och akterlinjer. Av kända anledningar är liknande hällbilder svåra att datera. Flera forskare har velat förlägga dem till senneolitikum (senast Østmo 2005), men denna datering saknar stöd i liknande fynd från säkert daterade kontexter. Mjeltehaugen skulle då utgöra ett unikum. Därtill är abstrakta mönster vanligt förekommande i olika höggravssammanhang från period II och III i det närbelägna Rogaland (Syvertsen

2003). Då de aktuella skeppen har förstävar som avslutas i djurhuvuden bör de inte vara äldre än bronsålderns period II och III. Skeppen har även en stabilisator i akterpartiet, vilket är ett typologiskt drag som är vanligt under period I och II (Kaul 1998, 2003, 2005a). En datering av Mjeltehaugen till period II känns därför mest plausibelt (även Mandt & Lødøen 2005: 127).

En annan anledning till att Mjeltehaugens skepp är svåra att datera är att liknande skeppsmotiv har en mycket begränsad regional utbredning (fig. 17), en utbredning som i huvudsak sträcker sig från Sunnfjord i söder till Trøndelag i norr (Linge 2004: 102). Liknande hällskepp – Mandts (1991) typ A1 – känner vi bland annat från Leirvåg på Atløy, Unneset, Domba och Krabbestig från området söder om Mjeltehaugen (se Mandt 1991), samt från Leirfall, Auran, Røkke och Ydstines från Trøndelag i norr (se Grønnesby 1998; Marstrander & Sognnes 1999; Sognnes 2001). Förutsatt att den medvetna skeppsstilen varit meningsbärande ligger det nära till hand att tolka denna skepptyps utbredning som att det förelegat någon form av regional identitet inom detta område som uttrycktes genom detta medium.

Den senare tolkningen kan vinna visst stöd i det faktum att Mjeltehaugens gravhällar är utförda i en bergart som saknas i högens direkta närområde (Mandt 1983; Linge 2004: 101-102). Hällarnas bergart, som består av en ”greenish-grey, fine-grained, schistose meta-greywacke with rusty, weathered layers rich in carbonate” (Askvik 1983: 33), är i dagsläget endast känd från två olika områden; vid Stavfjorden och Atløy i Sunnfjord samt från de centrala delarna av Trøndelag (fig. 17). Den för ändamålet utvalda bergartens förekomst sammanfaller därmed – mer eller mindre – med den kända utbredningen av skeppsmotiv av Mjeltehaugstyp, Mandts skeppstyp A1!

Både bergarten till de bildförsedda gravhällarna från Sagaholm och Mjeltehaugen var specifikt utvalda. I exemplet Sagaholm hade sandstenshällarna hämtats omkring 30 kilometer från den plats där högen kom att uppföras. För Mjeltehaugens vidkommande är avståndet ännu längre; till Sunnfjord är det omkring 100 sjömil och till Trøndelag är det omkring 150 sjömil! Beroende på väder och vind motsvarar dessa avstånd en enkel resa på omkring tre till fem dagar med en paddlande farkost (Linge 2004: 103, jfr Vinner 2003), men med tanke på att de aktuella farvattnen tillhör de farligaste i norra Europa bör dessa resor ha tagit längre tid (Mandt 1983: 30; Linge 2004: 103-105).

Det är inte möjligt att på geologisk väg bedöma från vilket av områdena som de aktuella skifferhällarna hämtats. Liknande skepp är, som redan omnämnts, avbildade i båda områdena. Det är dock flera omständigheter som talar för att de hämtats i Trøndelag; dels så återfinns det flera kända gravhällar i området, från Steine, Rishaug och Skjervoll (Marstrander & Sognnes 1999; Sognnes 2001). Gravhällen från Skjervoll är därtill utförd i en ”identisk” bergart (Askvik 1983: 33) och med en likartad teknik som hällarna från Mjeltehaugen; dels så återfinns det flera geometriska hällbildsmotiv på Leirfall i Stjørdal som uppvisar stora likheter med de abstrakta mönstren på gravhällarna från Giske (Marstrander & Sognnes 1999; Nilsen 2005).

Trots att de flesta omständigheterna pekar mot att gravhällarna hämtats från Trøndelag, så tror jag att förekomsten av en liknande bergart i Sunnfjord var känd för de efterlevande som sörjde för uppförandet av Mjeltehaugen. En anledning till detta är att det känns besvärande att bergartens förekomst på Atløy sammanfaller med Sunnfjords största förekomst av hällbilder vid Leirvåg (Mandt 1991; Wrigglesworth 2000). Här återfinns flera Mjeltehaugsskepp av Mandts typ A1!

De ovan gjorda iakttagelserna är sammanfattade i figur 17. Figuren visar att såväl reella som imaginära landskap har manifesterats i olika gravmonument. I fallet med Mjeltehaugen är det tydligt att såväl lokala, regionala som inter-regionala identiteter är vävda samman med varandra i det färdiga gravmonumentet. De dödas monument var också ett monument över de levande.

Från landskapens monument till monumentens landskap

I denna artikel har jag på olika sätt och vis försökt att argumentera för att det behövs en perspektivförskjutning inom studiet av döden som ett meningsskapande fenomen i det förflutna; från de döda till de efterlevande, samt från frågan om hur olika monument placerats i landskapet till hur olika reella och imaginära landskap återskapas i olika monument. Döda människor bygger inga monument. Bronsålderns gravmonument bör därför mer explicit betraktas som ett monument över de (efter-) levande än de döda. Likväl som monumentens placering i landskapet har en historia att berätta, berättar monumentens egna landskap en historia.

1) I fallet med Bredarör har vi sett hur olika grupper av människor bidrog till begravningsceremonins genomförande, men också hur de efterlevande har manifesterat sig själva på Bredarörs gravhällar. Likväl som den avlidnes ontologiska status ändrades i och med att döden gästade, ändrades och omförhandlades de efterlevandes status i levande livet (fig. 3).

2) I fallet med Skelhøj har vi genom utgrävarnas enastående dokumentation kunnat påvisa att olika delar av ett gravmonument uppförts av jord och torv som hämtats från olika delar av det närbelägna landskapet. Olika arbetslag arbetade här sida vid sida. Monumentet vart därmed inte bara ett monument över den avlidne, vem hon nu var, utan lika mycket ett monument över den gemenskap och samhandling som krävdes av de efterlevande för att uppföra detta monument. Gravhögens jord, som hämtats på olika ställen, utgjorde därmed en symbolisk manifestation för olika grupper och deras identitet i det färdigställda gravmonumentet. Likväl som monumentet minde om den avlidnes liv och eftermäle, utgjorde det ett minne och manifestation över de efterlevande.

3) I fallet Sagaholm, har vi förstärkt denna insikt genom att föreslå att olika individer med olika kön, gender, ålder och status samt olika tekniska färdigheter har manifesterat sig på kantkedjan genom att på olika vis addera olika typer av hällskepp. Här har vi även kunnat se hur människors kosmologi vävdes in i gravmonumentet genom att

olika konstruktionsdetaljers ursprungliga liminala placering i landskapet, återskapades i gravmonumentets inre landskap. Här argumenterades det för att hällarnas röda färg var av vikt eftersom de replikerar solens egna liminala tillstånd mellan dag och natt.

4) För Mjeltehaugens vidkommande har vi sett hur såväl lokala, regionala som inter-regionala gruppidentiteter vävdes samman i det slutgiltiga gravmonumentet. Både gravhällarnas egna historia som dess ikonografi, understryker vikten av att studera relationen mellan gravmonumentens placering i landskapet och de enskilda landskapselementens placering i gravmonumentet.

Det är min förhoppning att den föreslagna perspektivförskjutningen – *från de döda till de efterlevande* samt från *landskapens monument till monumentens landskap* – kan bidra till att blottlägga nya aspekter på såväl forntida som samtida begravningsritualers mening och innebörd.

Tillkännagivande
Jag vill här framföra mitt varmaste tack till de personer och institutioner som på olika sätt och vis hjälpt mig med tankar, bilder, kritik och nya insikter i skrivandet av denna artikel; Terje Østigård, Terje Gansum, Mads Holst, Flemming Kaul, Ulf Ragnesten, Trond Linge, Trond Lødøen, Gro Mandt, Svend Aage Knudsen, Per Poulsen och Hans Norberg, samt den alltid lika vänliga som hjälpsamma personalen vid ATA i Stockholm, Bergens Museum, Norrköpings Skolmuseum och Nationalmuseet i København. Alla eventuella missuppfattningar och felaktigheter har emanerat ur min hjärna på egen hand.

Referenser

Aner, E. & Kersten, K. 1973-. *Die funde der älteren Bronzezeit des nordischen kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen.* Bd I-XI. Karl Wacholtz Verlag. Neumünster.

Andersson, G. 2005. *Gravspråk som religiös strategi. Valsta och Skälby i Attundaland under vikingatid och tidig medeltid.* Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar, Skrifter No 61. Stockholm.

Arnold, B. & Wicker, N. L. (eds) 2001. *Gender and the archaeology of death.* Alta Mira Press. Walnut Creek, CA.

Artelius, T. & Svanberg, F. (eds) 2005. *Dealing with the dead. Archaeological perspectives on prehistoric Scandinavian burial ritual*. Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar, Skrifter No 65. Stockholm.

Artelius, T. 2000. *Bortglömda föreställningar. Begravningsritual och begravningsplats i halländsk yngre järnålder.* Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar, Skrifter No 36. Stockholm.

Askvik, H. 1983. Petrography of the Mjeltehaugen slabs. *Norwegian Archaeological Review* 16 (1): 33.

Baudou, E. 1968. *Forntida bebyggelse i Ångermanlands kustland.* Arkiv för Norrländsk Hembygdsforskning XVII. Härnösand.

Bech, J. 2003. *Fra fortidsminder til kulturmiljø – hvad Alstrup Krat og Hohøj gemte.* Kulturministeriet, Kulturarvsstyrelsen og Miljøministeriet, Skov- og Naturstyrelsen i samarbejde med Kulturhistorisk Museum, Randers, Geologisk Institut, Aarhus Universitet, Nationalmuseet. København.

Bender Jørgensen, L. 1986. *Forhistoriske textiler i Skandinavien.* Nordiske Fortidsminder, Serie B: bd 9. København.

Bengtsson, L. 2004. *Bilder vid vatten. Kring hällristningar i Askum sn, Bohuslän*. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 51. Göteborg.

Bergh, S. 1995. *Landscape of the monuments. A study of the passage tombs in the Cúil Irra region, Co. Sligo, Ireland.* Riksantikvareiämbetet Arkeologiska Undersökningar, Skrifter No 6. Stockholm.

Berntsson, A. 2005. Me and you and a case of beer. How the Bronze Age barrows were built? *Lund Archaeological Review* 2004: 21-24.

Binford, L. R. 1971. Mortuary studies: their study and potential. *Approaches to the social dimensions of mortuary studies* (Brown, J. ed): 6-29. Society for American Archaeology, Memoir No 25. Washington DC.

Bloch, M. & Parry, J. (eds) 1987. *Death & regeneration of life*. Cambridge University Press. Cambridge.

Boye, V. 1896. *Fund af Egekister fra Bronzealderen i Danmark*. Andr. Fred. Høst & Søns Forlag. København.

Bradley, R. 1993. *Altering the earth. The origins of monuments in Britain and continental Europe.* Society of Antiquities of Scotland, Monograph Series No 8. Edinburgh.

Bradley, R. 1999. *The significance of monuments. On the shaping of the human experience in Neolithic and Bronze Age Europe.* Routledge. London and New York.

Brueing-Madsen, H., Holst, M. K. & Rasmussen, M. 2001. The chemical environment in a burial mound shortly after construction – an archaeological-pedological experiment. *Journal of Archaeological Science* 28: 691-697.

Burström, M. 1992. Rösesten – naturlig tillgång och kulturellt val. *Arkeologi i Värmland. Fornminnesinventeringen 1991 Säfle, Grums, Kils och Arvikas kommuner* (Englund, L-E. red): 40-43. Riksantikvarieämbetet. Stockholm.

Carlie, A. 1999. "Sacred white stones". On traditions of building white stones into graves. *Lund Archaeological Review* 5: 41-58.

Carlsson, M. 2000. *Stenåldersboplats och järnåldersgravfält vid Karleby. Södermanland, Östertälje socken, Gärtuna 3:1, Raä 10 och 17.* Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar UV Mitt Stockholm, Rapport 1994:50. Stockholm.

Cederoth, S., Corlin, C. & Lindström, J. (eds) 1988. *On the meaning of death. Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs.* Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 8. Uppsala.

Chapman, R. W., Kinnes, I. & Randsborg, K. (eds) 1981. *The archaeology of death.* Cambridge University Press. Cambridge.

Coles, J. 2005. *Shadows from a northeren past. Rock carvings of Bohuslän and Østfold.* Oxbow Books. Oxford.

Derrida, J. 2001. *The work of mourning.* The University of Chicago Press. Chicago.

Elfstrand, B. 1980. Järrnåldersgravar från Valle Härad. *Västergötlands Fornminnesförenings Tidskrift*

1979/1980: 268-288.
Elfstrand, B. 1983. *Ett märkligt gravfält i Varnhem. Fornlämning 40 Varnhems socken Västergötland.* Riksantikvarieämbetet Rapport UV 1983:7. Stockholm.
Eriksen, E. 2003. Kosmografi i bronsealder – en analyse av det sørvestlige Sandefjord. Opubl. hovedfagsoppgave famlagd vid arkeologiskt institutt vid Oslo universitet våren 2003. Oslo.
Feldt, B. 2005. *Synliga och osynliga gränser. Förändringar i gravritualen under yngre bronsålder-förromersk järnålder i Södermanland.* Stockholm Studies in Archaeology No 37. Stockholm.
Fernstål, L. 2005. *Delar av en grav och glimtar av en tid. Om yngre romersk järnålder, Tuna i Badelunda i Västmanland och personen i grav X.* Stockholm Studies in Archaeology No 32. Stockholm.
Fett, P. 1963. *Førhistoriske minne i Sunnhordaland. Etne prestegjeld.* Universitetet i Bergen, Historisk Museum. Bergen.
Flemming, I. 1975. Tombs for the living. *Man* 8: 177-193.
Gansum, T. 2002. Fra jord til handling. *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual* (Jennbert, K., Andrén, A. & Raudvere, C. red): 249-286. Nordic Academic Press/Vägar till Midgård No 2. Lund.
Gansum, T. 2004. *Hauger som konstruksjoner – arkeologiske forventninger gjennom 200 år.* Gotarc Serie B. Gothenburg Archaeological Thesis No 33. Göteborg.
Gansum, T., Jerpåsen, G. B. & Keller, Ch. 1996. *Arkeologisk landskapsanalyse med visuelle metoder.* AmS-Varia No 28. Stavanger.
Gansum, T. & Oestigaard, T. 2004. The ritual stratigraphy of monuments that matter. *European Journal of Archaeology* 7(1): 61-79.
Gerdin, A-L. 1994. *Svärd och säd från bronsåldern samt mycket annat – om nya spännande fynd i Tanum.* Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar UV Väst, Småskrifter Nr 3. Kungsbacka.
Gerdin, A-L. 1999. Rösen. Uttryck för makt eller platser där himmel och jord möts i det kosmiska rummet. *Spiralens öga* (Olausson, M. red): 47-74. Riksantikvarieämbetet Avdelningen för Arkeologiska Undersökningar, Skrifter No 25. Stockholm.
Glob, P. V. 1969. *Danmarks helleristninger.* Jysk Arkæologiskt Selskabs, Skrifter No VII. Aarhus.
Goldhahn, J. 1999. *Sagaholm – hällristningar och gravritual.* Studia Archaeologica Universitatis Umensis No 11. Umeå.
Goldhahn, J. 2000. Hällristningar, kosmologi och begravningsritual. *Primitive Tider* 2000: 22-53.
Goldhahn, J. 2005. *Från Sagaholm till Bredarör – hällbildsstudier 2000-2004.* Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 62. Göteborg.
Goldhahn, J. 2006. *Hällbildsstudier i norra Europa – trender och tradition under det nya millenniet.* Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 64. Göteborg.
Grønnesby, G. 1998. *Helleristningene på Skatval. Ritualer og sosial struktur.* Gunneria No 73. Trondheim.
Gustafsson, A. 2004. Hagadösen – alla dösars dös. En visuell biografi. *Plats på scen. Kring beskrivning och förmedling av Bohusläns fasta fornlämningar genom tiderna* (Gustafsson, A. & Karlsson, H): 163-200. Bohusläns Museum. Uddevalla.
Hald, M. 1980. *Ancient Danish textiles from bogs and burials*. Nationalmuseet. København.
Holst, M. K., Breuning-Madsen, H. & Rasmussen, M. 2001. The south Scandinavian barrows with well-preserved oak-log coffins. *Antiquity* 75: 126-136.
Holst, M. K. & Rasmussen, M. 2002. *Præsentation af Skelhøjprojektet.* Historisk-Arkæologisk Forsøgscenter. Lejre. www.lejre-center.dk
Holst, M. K., Rasmussen, M. & Breuning-Madsen, H. 2004. Skelhøj. Et bygningsværk fra den ældre bronzealder. *Nationalmuseets Arbejdsmark* 2004: 11-23.
Humphrey, S. C. & King, H. (eds) 1981. *Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death.* Academic Press. London.
Hyenstrand, Å. 1980. Gravar – monument över levande. *Inventori in Honorem. En vänbok till Folke Hallberg* (Hyenstrand, Å. red): 240-244. Riksantikvarieämbetet. Stockholm.
Jensen, J. 1997. *Fra Bronze- till Jernaldern – en kronologisk undersøgelse.* Nordiske Fortidsminder Serie B: bd 15. København.
Jensen, J. 1998. *Manden i kisten. Hvad bronzealderens gravhøje gemte.* Gyldendal. København.
Jensen, J. 2002. *Danmarks Oldtid. Bronzealder 2000-500 f Kr.* Gyldendal. København.
Johansen, B. 1993. Skärvstenshögar och sörmländsk bronsålder. *Arkeologi i Sverige, Ny följd* No 2:

99-118.
Johansen, Ø. K. 1993. *Norske depotfunn fra bronzealderen*. Universitetets Oldsaksamlings Skrifter, ny Rekke Nr 15. Oslo.
Johansen, K. L., Laursen, S. T. & Holst, M. K. 2004. Spatial patterns of social organization in the Early Bronze Age of South Scandinavia. ***Journal of Anthropological Archaeology*** 23: 33-55.
Kaliff, A. 1997. *Grav och kultplats. Eskatologiska föreställningar under yngre bronsålder och järnålder i Östergötland.* AUN 24. Uppsala.
Kaliff, A. & Oestigaard, T. 2004. Cultivating corpses. A comperative approach to disembodied mortuary remains. *Current Swedish Archaeology* 12: 83-104.
Kaul, F. 1998. *Ships on bronzes. A study in Bronze Age religion and iconography.* PNM Studies in Archaeology & History vol. 3. Copenhagen.
Kaul, F. 2000. Solsymbolet. *Skalk* 2000 (6): 28-31.
Kaul, F. 2003. The Hjortspring boat and ship iconography of the Bronze and Early Pre-Roman Iron Age. *Hjortspring – a Pre-Roman Iron Age warship in context* (Crumlin-Pedersen, O. & Trakadas, A. eds): 187-208. Ships and Boats of the North No 5. Roskilde.
Kaul, F. 2004. *Bronzealderens religion.* Nordiske Fortidsminder, Serie B: bd 22. København.
Kaul, F. 2005a. Skibet – myte og realitet. *Hellristninger. Billeder fra Bornholms bronzealder* (Kaul, F., Stoltze, M., Nielsen, F. O. & Milstreu, G. red): 75-94. Bornholms Museum/Wormanium. Rønne.
Kaul, F. 2005b. Hvad skete med den dødes sjæl? Sjælsforestillinger i Bronzealdern. *Mellan sten och järn. Rapport från det 9:e nordiska bronsålderssymposiet, Göteborg 2003-10-09/12* (Goldhahn, J. red): 263-278. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 59. Göteborg.
Kjeld Jensen, C. & Høilund Nielsen, K. (eds) 1997. *Burial and society. The chronological and social analysis of archaeological burial data.* Aarhus University Press. Aarhus.
Kjellén, E. & Hyenstrand, Å. 1977. *Upplands hällristningar.* Upplands Fornminnesförenings Tidskrift No 49. Uppsala.
Kristiansen, K. 2002. Langfærder og helleristinger. *In Situ* 2000/2001: 67-80.
Kristiansen, K. 2004. Kivikgraven, Wismarhornet, Simrisristningerne og den nordiske bronzealders begyndelse. *Prehistoric pictures as archaeological source/Förhistoriska bilder som arkeologisk källa* (Milstreu, G. & Prøhl, H. red): 69-83, 199-203, 213-215. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 50. Göteborg.
Kristiansen, K. & Larsson, Th. B. 2005. *The rise of Bronze Age societies. Travels, transmission and transformations.* Cambridge University Press. Cambridge.
Kyvik, G. 2005. *Fenomenologiske persepktiver: gravritualer i bronsealder.* Universitetet i Bergen Arkeologiske Skrifter, Hovedfag/Master No 1. Bergen.
de Lange, E. 1912. Ornerte heller i norske bronsealdersgraver. *Bergens Museums Aarbok* 1912: 3-36.
Larsson, L. 1993. Relationer till ett röse – några aspekter på Kiviksgraven. *Bronsålderns gravhögar* (Larsson, L. red): 135-149. University of Lund Institute of Archaeology, Report Series No 48. Lund.
Larsson, Th. B. 1986. *The Bronze Age metalwork in Southern Sweden. Aspects of social and spatial organization 1800-500 B.C.* Archaeology and Environment 6. Umeå.
Laursen, S. T., Johansen, K. L., Holst, M. K. & Rasmussen, M. 2003. Høje, landskab og bosættelse. Rekognosceringer ved Tobøl-Plogstrup-højgruppen. *Kuml* 2003: 157-177.
Ling, J. 2005. The fluidity of rock art. *Mellan sten och järn. Rapport från det 9:e nordiska bronsålderssymposiet, Göteborg 2003-10-09/12* (Goldhahn, J. red): 437-460. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 59. Göteborg.
Ling, J. 2006. Elevated rock art. Maritime images and situations. *Adoranten* 2005: 5-32.
Linge, T. E. 2004. Mjeltehaugen – fragment frå gravritual. Opublicerad hovedfagsoppgave framlagd vid Arkeologisk Institutt vid Bergens Universitet vår 2004. Bergen.
Linge, T. E. 2005. Kammeranlegget i Mjeltehaugen – eit rekonstruksjonsforslag. *Mellan sten och järn. Rapport från det 9:e nordiska bronsålderssymposiet, Göteborg 2003-10-09/12* (Goldhahn, J. red): 537-570. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 59. Göteborg.
Lundborg, L. 1972. *Undersökningar av bronsåldershögar och bronsåldersgravar i södra Halland Höks, Tönnersjö och Halmstads härader under åren 1854-1970.* Hallands Museum. Halmstad.
Malmer, M. 1971. Bronsristningar. *Kuml* 1971: 189-210.
Mandt, G. 1972. *Bergbilder i Hordaland.* Årbok for Universitetet i Bergen. Humanistisk Serie 1970

No 2. Bergen.
Mandt, G. 1983. Tradition and diffusion in West-Norwegian rock art. Mjeltehaugen revisited. *Norwegian Archaeological Review* Vol 16 (1): 14-32.
Mandt, G. 1991. Vestnorske ristninger i tid og rom. Kronologiske, korologiske og kontekstuelle studier. Bd 1-2. Opubliserad doktorgradsavhandling framlagd vid arkeologiskt institutt vid Bergens universitet. Bergen.
Mandt, G. & Lødøen, T. 2005. *Bergkunst. Helleristningar i Noreg.* Det Norske Samlaget. Oslo.
Marstrander, S. 1963. *Østfolds jordbruksristninger. Skjeberg*. Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning Serie B: Skrifter LIII. Oslo.
Marstrander, S. & Sognnes, K. 1999. *Trøndelags jordbruksristninger.* Vitark No 1. Acta Archaeologica Nidrosiensia. Trondheim.
Mauss, M. 1990. *The Gift.* Routledge. London.
Metcalf, P. & Huntington, R. 1991. *The celebration of death. The anthropology of mortuary ritual. 2nd ed.* Cambridge University Press. Cambridge.
Møllerup, O. 1992. *Arkeologi, vern og museum.* AmS-Varia 19. Stavanger.
Nilsen, T. B. 2005. *Vedrørende en bergkunstlokalitet i Stjørdalen. En kaususstudie av Leirfallristningene, med fokus på kronologi og tolkning.* Masteroppgave vid Institutt for Arkeologi og Religionsvitenskap, NTNU. Trondheim.
Nilsson Stutz, L. 2003. *Embodied rituals & ritualized bodies. Tracing ritual practices in Late Mesolithic burials.* Acta Archaeologica Lundensia No 46. Lund.
Norberg, H. 2004. Presentation av historiskt material. Att skapa en interaktiv presentation om Sagaholmsgraven. Opubl. examensrapport vid Institutionen för Innovation, Design och Produktutveckling. Mälardalens Högskola. Eskilstuna.
Nordenborg Myhre, L. 1998. *Fragmenter av en annen virkelighet.* AmS-Småtrykk No 46. Stavanger.
Nordenborg Myhre, L. 2004. *Trialectic archaeology. Monuments and space in Southwest Norway 1700-500 BC.* AmS-Skrifter 18. Stavanger.
Oestigaard, T. & Goldhahn, J. 2006. From the dead to the living: funeral ceremonies as transaction and re-negotiations. *Norwegian Archaeological Review* 39 (1): 27-48.
Olivier, L. 1999. The Hochdorf "princely" grave and the question of the nature of archaeological funerary assemblages. *Time and Archaeology* (Murray, T. ed): 109-138. Routledge. London.
Parker Pearson, M. 1999. *The archaeology of death and burial.* Texas A&M University Press. College Station.
Ragnesten, U. 2005. En rösemiljö i Arendal på Hisingen i Göteborg – ett komplext rituellt område. *Mellan sten och järn. Rapport från det 9:e nordiska bronsålderssymposiet, Göteborg 2003-10-09/12* (Goldhahn, J. red): 353-383. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 59. Göteborg.
Randsborg, K. 1974. Social stratification in Early Bronze Age Denmark. *Prähistoriche Zeitschrift* Bd 49: 38-61.
Randsborg, K. 1993. *Kivik. Archaeology and iconography.* Acta Archaeologica No 64 (1). Munksgaard.
Rausing, G. 1993. Mounds, monuments and social mobility. *Bronsålderns gravhögar* (Larsson, L. red): 191-196. University of Lund Institute of Archaeology, Report Series No 48. Lund.
Ringstad, B. 1987. Vestlandets største gravminner. Ett forsøk på lokalisering av forhistoriske maktsentra. Opubl. Magistergradsavhandling framlagd vid Bergens Universitets Arkeologiske Institutt 1986. Bergen.
Runcis, J. 1999. Den mytiska geografin. Reflektioner kring skärvstenshögar, mytologi och landskapsrum i Södermanland under bronsålder. *Spiralens öga* (Olausson, M. red): 127-155. Riksantikvarieämbetet Avdelningen för Arkeologiska Undersökningar, Skrifter No 25. Stockholm.
Runcis, J. 2002. *Bärnstensbarnen. Bilder, berättelser, betraktelser.* Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar, Skrifter No 41. Stockholm.
Rundkvist, M. 2003. *Barshalder 1/2. A cemetery in Grötlingbo and Fide parishes, Gotland, Sweden, c. AD 1-1100. Excavations and finds 1826-1971.* Stockholm Archaeological Reports No 40. Stockholm.
Rygh, K. 1911. En gravplads fra broncealderen. *Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter* No 1: 3-30.
Simonsen, M. F. & Vogt, D. 2005. Fotsåleristninger i gravkontekst: Jong – et nytt funn fra Øst-Norge. *Mellan sten och järn. Rapport från det 9:e nordiska bronsålderssymposiet, Göteborg 2003-10-09/12* (Goldhahn, J. red): 473-487. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 59. Göteborg.

Sjögren, L. 2005. Minoiskt i norr? Om kulturella influenser från Kreta till Skandinavien. *Mellan sten och järn. Rapport från det 9:e nordiska bronsålderssymposiet, Göteborg 2003-10-09/12* (Goldhahn, J. red): 151-166. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 59. Göteborg.
Skoglund, P. 2005. *Vardagens landskap. Lokala perspektiv på bronsålderns materiella kultur.* Acta Archaeologica Lundensia Series in 8° No 49. Lund.
Sköldebrand, M. 1997. *Högby 87. En begravningsplats genom årtusenden.* Riksantikvarieämbetet Arkeologiska Undersökningar, UV Linköping Rapport 1997:6. Linköping.
Skre, D. 1997. Raknehaugen. En empirisk loftsrydding. *Viking* 1997: 7-42.
Sognnes, K. 2001. *Prehistoric imagery and landscapes: Rock Art in Stjørdal, Trøndelag, Norway.* BAR International Series No 998. Oxford.
Stensköld, E. 2004. *Att berätta en senneolitisk historia. Sten och metall i södra Sverige 2350-1700 f. Kr.* Stockholm Studies in Archaeology No 34. Stockholm.
Stjernquist, B. 1990. An Iron Age settlement at Smedstorp, in South-East Scania. *Meddelande från Lunds Universitets Historiska Museum* 1989-1990: 83-100.
Strömberg, B. 2005. *Gravplats – gravfält. Platser att skapa minnen vid – plaster att minas vid.* Gotarc Series B. Gothenburg Archaeological Theses No 35. Göteborg.
Svanberg, F. 2003. *Decolonizing the Viking Age 1/2.* Acta Archaeological Lundensia, Series in 8° No 43. Lund.
Syvertsen, K. I. J. 2003. Ristninger i graver – graver med ristninger. Om ristningers mening i gravminner og gravritualer. En analyse av materiale fra Rogaland. Opublicerad hovedfagsoppgave framlagd vid Arkeologisk Institutt vid Bergens Universitet våren 2003. Bergen.
Tainter, J. 1978. Mortuary practices and the study of prehistoric social systems. *Archaeological Method and Theory* 1: 105-141.
Thedéen, S. 2004. *Gränser i livet – gränser i landskapet. Generationsrelationer och rituella praktiker i södermanländska bronsålderslandskap.* Stockholm Studies in Archaeology No 33. Stockholm.
Theliander, C. 2005. *Västergötlands kristnande. Religionsskifte och gravskickets förändring 700-1200.* Gotarc Serie B. Archaeological Theses No 41. Göteborg.
Thrane, H. 1963. Hjulgraven fra Storehøj ved Tobøl i Ribe Amt. *Kuml* 1962: 80-112.
Thrane, H. 1984. *Lusehøj ved Voldtofte – en sydvestfynsk storhøj fra yngre broncealder.* Fynske Studier XIII. Odense.
Thrane, H. 1990. The Mycenean fascination: a Northerner's view. *Orientalisch-Ägische Einflüsse in der Europäische Bronzezeit* (Bader, T. red): 165-180. Römische-Germanisches Zentralmuseum, Monographien No 15. Bonn.
Tilley, Ch. 1994. *A phenomenology of the landscape. Places, paths and monuments.* Bergs. Oxford.
Verlaeckt, K. 1993. The Kivik petroglyphs. A reassessment of different opinions. *Germania* 71: 1-29.
Vevatne, K. 1996. Ristningar i Etne. Ein analyse av tid og rum. Opubliserad hovodfagsoppgave framlagd vid det arkeologiska institutt vid Bergens Universitet. Bergen.
Victor, H. 2002. *Med graven som granne. Om bronsålderns kulthus.* AUN 30. Uppsala.
Vinner, M. 2003. Sea trails. *Hjortspring – a Pre-Roman Iron Age warship in context* (Crumlin-Pedersen, O. & Trakadas, A. eds): 103-118. Ships and Boats of the North No 5. Roskilde.
Wahlgren, K. H. 2002. *Bilder av betydelse. Hällristningar och bronsålderslandskap i nordöstra Östergötland.* Stockholm Studies in Archaeology No 23. Stockholm.
Wason, P. K. 1994. *The archaeology of rank.* Cambridge University Press. Cambridge.
Westergaard, B. (med exkurs av Jan Bergström) 1987. Gravhög med skeppssättningar. *Halland* 1987: 58-74.
Wihlborg, A. 1978. Sagaholm. A Bronze Age barrow with rock-engravings. *Meddelande från Lunds Universitets Historiska Museum* 1977/1978: 111-128.
Wrigglesworth, M. 2000. Ristninger og graver som sted. En visuell landskapsanalyse. Opublisserad hovodfagsoppgave framlagd vid det arkeologiska institutt vid Bergens Universitet. Bergen.
Wrigglesworth, M. 2005. Vognmotivet i vestnorsk broncealderkontekst. *Mellan sten och järn. Rapport från det 9:e nordiska bronsålderssymposiet, Göteborg 2003-10-09/12* (Goldhahn, J. red): 561-570. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No 59. Göteborg.
Østerdal, A. 1999. Tid, rom og sted – bronsalderrøysene i Hordaland. Opublisserad hovodfagsoppgave framlagd vid det arkeologiska institutt vid Bergens Universitet. Bergen.
Østmo, E. 2005. Over Skagerak i i steinalderen. Noen refleksjoner om oppfinnelsen av havgående fartøyer i Norden. *Viking* 2005: 55-82.

Fredrik Fahlander

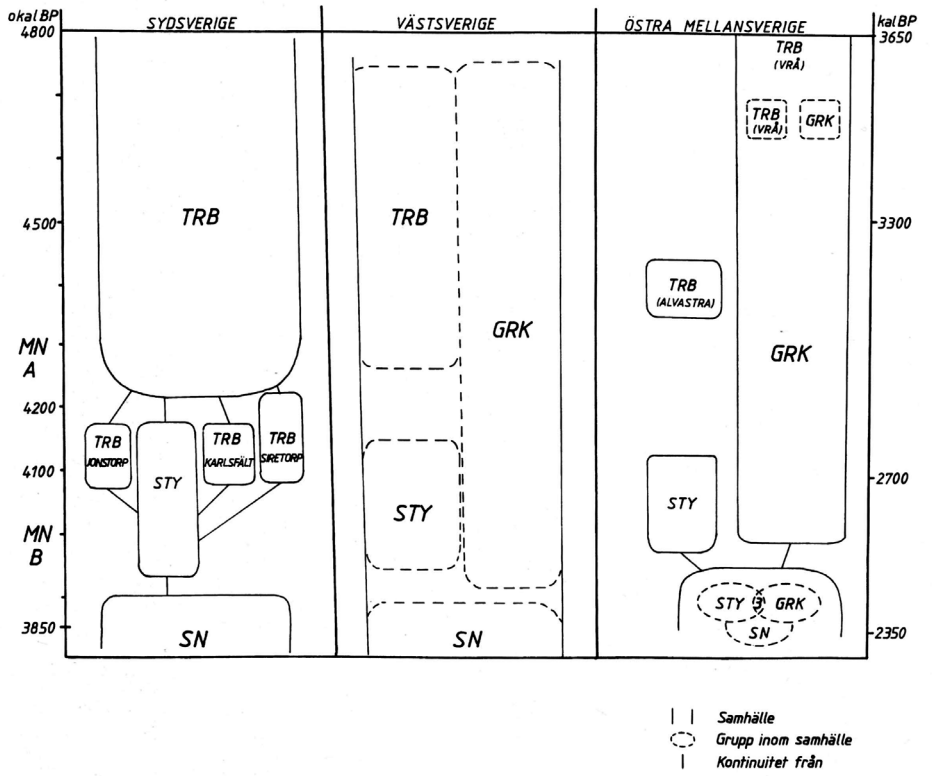
Liv och död i det tredje rummet
– hybriditet och materialitet under mellan-neolitikum

Inledning

Föreliggande text är ett nedslag i vad som brukar benämnas 'kulturpluralismen' under mellanneolitikum i Sydskandinavien (ca. 3300 - 2350 BC.). De inbördes relationerna mellan tidsavsnittets tre olika materiella komplex, Trattbägarkultur (TRB), Gropkeramisk kultur (GRK) samt Stridsyxekultur (STR), har debatterats flitigt i arkeologin där utgångspunkten ofta är att de representerar olika folk eller etniska grupper med skilda ideologier och näringsfång. Trots att mycket nytt material framkommit samt att många nya dateringar och analyser utförts har dock förvånansvärt få framsteg gjorts för att få större klarhet i problematiken. En anledning till detta beror sannolikt på att frågorna generellt sett ställts utifrån ett förenklat kulturhistoriskt perspektiv där de materiella komplexen tolkats som kulturellt skilda grupper. Den stora rumsliga och kronologiska variationen inom dessa komplex, samt det faktum att de delar många element, antyder dock att de inte bör diskuteras som skilda helheter. Att större delen av det mellanneolitiska materialet dessutom kommer från gravkontexter är ytterligare en aspekt att beakta eftersom skillnader i gravskick inte direkt kan kopplas till olika levnadssätt och ideologi. Ett alternativt tillvägagångssätt som bättre passar materialet kan därför vara att utgå från en serie småskaliga analyser av enskilda lokaler för att i detalj kunna jämföra och relatera olika *handlingar* som går att spåra i materialet. Ur ett sådant mikroarkeologiskt perspektiv kan vi sannolikt få en mer nyanserad bild av mellanneolitikum samt en ökad förståelse för de effekter som uppstår när olika sociala grupper möts och interagerar. Denna text är en ansats till en sådan studie med fokus på de mellanneolitiska gravarna på Gotland i syfte att delvis påvisa variabilitet och förändringar i gravskick inom GRK, men även hur dessa lokala praktiker förhåller sig till den 'mellanneolitiska röran' på ett större plan.

Kulturpluralism eller social diversitet?

Skandinavisk neolitikum är en av de mest intressanta perioderna i förhistorien, men kanske även den mest komplicerade. Under neolitikums två millennier etableras både bofasthet och jordbrukande ekonomi samt en rad olika begravningstraditioner.



Figur 1. *Schematisk framställning av relationerna mellan STR, GRK och TRB över tid i olika regioner i Sverige (Edenmo et al 1997:202).*

Det neolitiska bruket av keramik kompletterar även den förhållandevis anonyma stenteknologin med olika form- och dekorvariationer, vilket tillsammans med variationer i gravskick ofta legat till grund för diskussioner kring olika sociala och etniska konstellationer. Stenåldersforskningen har av tradition varit präglad av processuell epistemologi, vilket, trots att även andra perspektiv numera är väl representerade, fortfarande kan spåras i vissa grundläggande fiktioner. En evolutionär grundtanke är exempelvis fortfarande lätt att identifiera där de mesolitiska jagande och samlande grupperna generellt beskrivs som resursstrategiska mytologiska vildar medan neolitikum i sin tur får representera tröskeln mot civilisationen där bofasthet och jordbruk ingår som viktiga parametrar. Den evolutionära tankefiguren 'störs' dock under mellanneolitikum. Under denna period får trattbägarkomplexet (TRB), som dominerar under tidigneolitikum med kollektiva megalitgravar (långhögar, dösar och gånggrifter) och en relativt enhetlig materialuppsättning, sällskap av andra materiella konstellationer och praktiker. Det så kallade stridsyxe- eller båtyxekomplexet (STR) skiljer sig från TRB i fråga om keramisk form och stil, båtformade 'yxor' med skafthål

samt gravläggning primärt i flatmarksgravar. Det gropkeramiska komplexet (GRK) i sin tur karakteriseras även det av flatmarksgravar och speciella keramiktyper, men kanske framförallt av en tillsynes mesolitisk fångstekonomi.[1]

Relationerna mellan dessa olika uppsättningar av materialiteter och praktiker är trots (eller kanske på grund av) nytt framgrävt material mer komplex än någonsin. I antologin *Regionalt och interregionalt: stenåldersundersökningar i Syd- och Mellansverige* (Larsson & Olsson 1997) illustreras den mellanneolitiska förvirringen tydligt när material och dateringar från olika regioner ställs mot varandra (Fig. 1). Materialet visar på stora skillnader i inbördes kronologi och rumslig spridning och någon enhetligt schema över relationerna mellan TRB, STR och GRK kan inte etableras. De senaste åren har även antalet naturvetenskapliga dateringar ökat betydligt, men tyvärr är dessa inte till någon större hjälp för att skilja de olika materiella komplexen åt eftersom den statistiska överlappningen är alltför stor. Det har varit vanligt i stenåldersforskningen att endast diskutera okalibrerade dateringar, vilket kan ge en illusion om att vissa daterade objekt är tidigare eller senare än andra. Dock finns det en anledning till att C-14 värden kalibreras och den vidd på flera hundra år som denna process genererar även vid 1 sigma ligger i metodens natur och kan inte bortförklaras. Många mellanneolitiska dateringar saknar dessutom tillförlitlig kontext eller är svårtolkade med tanke på reservoareffekter (jfr. Persson 1997:384f; Sjögren 2003:104).

Traditionellt har man gärna velat se TRB, STR och GRK's olika materiella uppsättningar som indikation på skilda etniska grupper med olika traditioner, näringsfång och ideologi (Wyszomirska 1984, Knutsson 1995:197, jfr. Malmer 2002, Larsson 2004). Resonemanget baseras på olikheter i keramisk form och stil, gravskick samt på rumslig utbredning och val av boplatslägen och näringsfång. Spår från GRK tenderar exempelvis att vara kustbundna medan spår av STR vanligtvis återfinns i inlandet. Det finns dock en hel del undantag från denna generella tendens. STR-material återfinns bland annat i gropkeramiska sammanhang vid kusten i Mälardalen, Skåne och på Gotland (Browall 1991, Persson 1998). Att enbart utgå från närvaro av ledartefakter är dock inte helt oproblematiskt och ge en missvisande bild av komplexens inbördes relationer. Lars Bägerfeldt (1992) argumenterar exempelvis för tanken att samma människor som nyttjade kustplatserna för fiske och tranframställning även ligger bakom några av de svårdefinierade inlandsboplatserna från mellanneolitikum. Anders Carlsson (1998:47ff) och Alex Gill (2003:109, 129f, 219ff) är inne på liknande spår och vill se det kustbundna gropkeramiska materialet som resultatet av speciella dryckes- och matcermonier utförda av individer inom

1) Hinsch (1955:100-4) resonerar i termer av avneolitisering på grund av olyckliga fluktuationer i klimatet, medan andra (Stenbäck 2003, Larsson 2003) spekulerar i en frivillig återgång till ett mytologiskt förflutet som fångstfolk. Bilden av GRK som renodlat fångstfolk har dock nyanserats på senare tid och GRK karakteriseras snarare som en blandekonomi med inslag av sälfångst, jakt, fiske och tamdjurshållning (svin och får) samt viss odling (Welinder 1998:183, Strinnholm 2001, Segerberg 1999:19).

TRB. Ett starkt argument mot idén om att kustboplatserna endast var säsongsvisa är dock de många isotopanalyser av människoben från Åland och Gotland vilka visar på en huvudsakligen marin diet (Eriksson 2004, Ahlström 1998). Sammanfattningsvis finner vi att sammansättningen av försörjningsekonomi och gravskick varierar både över tid och mellan olika regioner. I vissa fall överensstämmer det med den generella bilden av de olika materiella komplexen, men likväl kan det ibland vara lika mycket som skiljer två GRK platser från varandra som mellan STR och GRK. Att ledartefakterna är osäkra som etniska markörer och att de olika komplexen representeras av ganska olika lämningar (gravar, boplatser, lösfynd) gör att det på många vis är orimligt att ställa de olika komplexen mot varandra som homogena enheter och att därmed låsa tolkningen vid alltför generella referensramar.

Hybrider, trådar och fibrer

Att mellanneolitikum skulle vara mer socialt heterogent än exempelvis tidigneolitikum eller senneolitikum är egentligen en tveksam utgångspunkt. Det synsättet är snarare ett resultat av en forskningstradition baserad på en förenklad samhällsteori där materiell kultur likställs med etnicitet. De senaste decenniernas diskussion kring mellanneolitikum har även påvisat att de olika komplexen delar många överskridande element med varandra (Granér & Larsson 2004). Det är egentligen inget att förvånas över. Den klassiska fiktionen om enhetliga kulturgrupper som utvecklas på egen hand eller influerar/s av andra närliggande kulturer är enkel och behändig, men knappast speciellt övertygande. Oavsett om den 'enande' faktorn är ett politiskt system, religion, etnicitet, språk eller regionalt territorie, är det i vilket fall en kraftig förenkling av normal social mångfald. Sådana generaliseringar hjälper oss knappast att begripa hur objekt och tankegods sprids eller upphör att brukas. I arkeologi brukar man traditionellt beskriva kulturutbyte i termer av ackulturation- och transkulturationsprocesser. Ackulturation är trots kraftig kritik fortfarande ett klassiskt begrepp för att beskriva hur en grupp övertar eller tvingas att överta en annans grupps seder och bruk (Kaliff & Sundquist 2004). Det är dock tveksamt om sådana enkla överföringar skulle kunna vara möjliga utan förvecklingar. Olika transkulturationsprocesser där två eller flera kulturkomplex ömsesidigt påverkar varandra är kanske en bättre modell, speciellt om man tar hänsyn till att överföringen inte behöver tas emot som ett paket utan kan omvärderas, missförstås, omtolkas, anpassas etc (Kristiansen & Larsson 2005). Problemet med dessa bägge modeller är dock (förutom att de egentligen inte förklarar något) att de utgår från ett kulturhistoriskt perspektiv där de inblandade parterna ses som homogena enheter med distinkt kultur och traditioner. I samhällsteoretiska sammanhang har man i dag generellt övergett dessa statiska modeller och diskuterar istället kulturer, etniska grupper och stater som *hybrider* uppbyggda kring element av olika ursprung. Hybriditetsperspektivet betonar att kulturer inte är homogena utan består av många olika fraktioner och individer som baserar sin etnicitet, erfarenhet och identitet på olika grunder. Kulturteoretikern Homi Bhabha (1994) menar exempelvis att det är omöjligt att tala om essentialism och enhetlighet i en ursprungskultur

eftersom alla kulturformer befinner sig i en pågående hybridiseringsprocess. Varken nationalstater eller etniska/kulturellt kollektiv har något klart definierat ursprung eller kärna och man kan därför inte ur ett möte mellan två kulturer skilja ut en uppsättning praktikers ursprung och ur detta härleda ett tredje (Bhabha 1990:210). Hybridisering betyder med andra ord inte att olika kulturella element integreras i nya varianter utan att det snarare rör sig om en kontinuerlig process bestående av en mängd småskaliga förskjutningar och förändringar av etablerade praktiker. Vissa av dessa 'mutationer' kan av olika anledningar visa sig avgörande och livskraftiga, medan andra får mindre eller ingen alls betydelse. Tillfällen när grupper eller individer möts och interagerar beskriver Bhabha i termer av ett virtuellt 'tredje rum' där historieuppfattningar och normer upphävs och där nya auktoritetsstrukturer och initiativ inrättas, vilka inte direkt kan härledas ur individernas kulturella ursprung. Enligt Bhabha förändras spelreglerna (kulturella normer, fantasier etc) i detta tredje rum. Vissa av de kulturella koderna och referenserna som är basen för t ex kulturell identitet är ibland inkommensurabla vilket skapar spänningar, konflikter och missförstånd och som kan innebära en möjlighet till nya former och handlingar (1994:218). Kort utryck kan Bhabhas argument sammanfattas som en kritik av begreppet multikulturalism eftersom social förändring alltid är en närvarande möjlighet som inte kan förklaras med (eller kräver) impulser 'utifrån'. Bhabhas tankegångar har uppenbarligen stor relevans för den mellanneolitiska sociala situationen, men den innebär att vissa omhuldade teman som 'kulturdualism' och kulturgrupper måste överges för en friare och mindre generell diskussion kring materialet.

Utifrån ett hybridperspektiv blir det exempelvis meningslöst att föra diskussionen med utgångspunkt i att de olika mellanneolitiska materiella komplexen sammanfaller med etniska eller sociala grupper. Det finns uppenbarligen både skiljande och förenande aspekter i materialet, men för att utveckla dessa i en fördjupad analys måste sannolikt de regionala och etniska dimensionerna nedtonas för att istället understryka de spår av olika handlingar och praktiker vi faktiskt kan härleda ur varje enskild lokal. Ett material och vissa ledartefakter är visserligen viktiga aspekter att ta hänsyn till, ibland kan exempelvis keramikdekor reflektera både individuell och kollektiv stil, men det är inget vi kan ta för givet (Fahlander 2001). Ett sätt att komma vidare i frågan är att inte låsa spåren av mellanneolitisk praktik i etniska eller kulturhistoriska fållor utan istället utifrån ett mikroarkeologiskt perspektiv diskutera de materiella spåren som resultat av handlingar som utförts på en lokal (Cornell & Fahlander 2002, Fahlander 2003). Handlingar i sig kan vara delvis medvetna, ibland individuellt motiverade, och i vissa fall strukturellt låsta av rituell karaktär. Genom att betona handlingen når vi både det kulturellt normativa och det överskridande och individuella. Att bedöma vad som kan karakteriseras som vad är en fråga för själva analysen. Vi kan ta hjälp av metaforerna fibrer och trådar för att förtydliga resonemanget. Olika individuella handlingar, exempelvis hur man bygger ett hus eller disponerar rummet, sätt att tillverka och använda keramik eller stenredskap kan sägas motsvara fibrerna i en tråd. Vissa av dessa fibrer är snarlika och delas av de olika mellanneolitiska komplexen,

medan andra varierar över tid och rum. Det vi söker med en sådan analys är kluster av olika fibrer (handlingar) som på vissa platser verkar förekomma tillsammans; de är delvis sammantvinnade och utgör ett sammanhang som vi kan illustrera med metaforen tråd. Poängen med detta resonemang är att trådens 'enhet' inte ligger i att någon fiber genomlöper hela dess längd utan genom att många fibrer går omlott. Fibrerna och trådarna har olika utsträckning i tid och rum där vissa praktiker är gemensamma för långa tidsrymder, medan andra är mer kortvariga eller lokala. Resultatet av en sådan analys är olika typer av sammanhang vilka kan stämma väl överens med materiella och etniska komplex som TRB, STR och GRK. Vi kommer dock sannolikt även att upptäcka att dessa uppvisar varierade grad av 'inomkulturell' variation och förändring över tid samtidigt som nya och överskridande formationer kommer att utkristallisera sig. För att föra en sådan diskussion måste vi gå in i detalj och diskutera lokala material utifrån dess relationer i tid och rum utan regionala jämförelser eller kulturhistoriska generaliseringar. Det 'stora' finns alltid representerat i det 'lilla' och en analys av en större region ger inte nödvändigtvis oss mer kunskap; snarare tenderar alltför vidlyftiga studier att maskera och osynliggöra intressanta undantag och likheter (Fahlander 2003, jfr. Larsson 2003:68).

Mellan livet och döden: sociala aspekter av gravar

Ett problem med den 'mellanneolitiska röran' är att vi har endast en begränsad uppfattning om hur livet under mellanneolitikum var strukturerat. Mellanneolitiska bostadshus är inte många och de som finns är ofta tveksamt daterade via fyndsammanhang eller rumslig relation till daterade anläggningar (Larsson 1989:65ff, Carlsson 1998:65, jfr. Björck 1998, Ranta 2002, Andersson, M 2004). Vi har med andra ord dålig uppfattning om hur man levde och organiserade rummet under mellanneolitikum. Vad vi däremot har information om är gravskicket. En anledning till den mellanneolitiska förvirringen är att man inte tillräckligt uppmärksammat att det i stora drag rör sig om skillnader i gravskick vilket inte direkt kan överföras till sociala eller etniska distinktioner. Vid ett första påseende skiljer sig hanteringen av döda relativt mycket åt mellan GRK, STR och TRB. I det sistnämnda dominerar kollektivgravskicket i gånggrifter även om enskilda flatmarksgravar inte är ovanliga. GRK-gravar ser ganska olika ut på olika platser och omfattar allt från enkla gropar till stensatta flatmarksgravar. STR-gravar förekommer både som mindre ansamlingar av flatmarksgravar till ett mer eller mindre strikt organiserade linjegravfält.[2] Förutom den uppenbara distinktionen mellan kollektiva och individuella gravar, skiljer sig även innehållet mellan olika gravtyper markant samtidigt som de delar vissa element (fibrer). Om vi bortser från förekomst av ledartefakter i gravarna är skillnaderna ibland lika stora inom komplexen som mellan exempelvis STR och GRK. Vad dessa

2) Diskussionen kring STR har länge dominerats av Mats Malmers (1962, 2002) kategoriska syn på materialet och det är viktigt att påpeka att det endast finns ett fåtal bevarade skelett från STR-gravar, vilket gör generella påståenden om strikta köns- och åldersdistinktioner absurda. Att STR gravar i huvudsak skulle vara organiserade som linjegravfält med individer placerade i hockerställning håller heller inte skott vid närmare granskning.

skillnader i gravpraktik har för relation till samhället är en fråga som är svår att besvara generellt; det finns ingen given metod eller teori att använda. Man kan emellertid urskilja två huvudriktningar inom gravarkeologin: en *social* som diskuterar individen, social identitet, genus, sociala relationer och hierarkier samt en *existentiell* som i högre grad betonar eskatologiska dimensioner som trosuppfattning, ritual, död, kosmologi, religion, kult och minne).

Den sociala riktningen inom gravarkeologin förknippas ofta med processuell epistemologi och den så kallade Saxe-Binford metoden, men är i stora drag fortfarande vanligt även i post-processuella, tolkande arkeologier. Grundtanken i det sociala perspektivet är att ur relationer mellan olika aspekter i gravarna och de begravda individerna försöka rekonstruera hur samhället var strukturerat. Trots sin popularitet finns det dock många invändningar mot ett sådant postulerat samband mellan den begravde och gravens utformning: Vems identitet är det som representeras? Är det den dödes egen uppfattning om sin identitet? Eller är det den som individen tillskrivits av en grupp? Hur gör man när olika individer inom en grupp är oense om en persons identitet och status? Är det alltid identiteten vid individens död som räknas eller är det en 'sammanfattning' av personens liv? Den döde begraver ju inte sig själv och har sannolikt bara i undantagsfall något inflytande över vad som händer efter döden. Vissa arkeologer har därför menat att vad vi ser avspeglas i en grav är den dödes familj med den implicita tanken att det är familjemedlemmarna som bestämmer gravritualens utformning (t ex: Christlein 1973, Houby-Nielsen 1995:145). Vad som menas med familj i detta sammanhang är ofta outtalat, men man verkar förutsätta att det moderna familjebegreppet är giltigt även i förhistoriska sammanhang (jfr. Gerstel 1993:223).

Denna problematik kring representation utgjorde huvudmålet för de neomarxistiska postprocessuella arkeologernas kritik under början av 1980-talet. Man hävdade att gravarnas organisation knappast kan sägas spegla ett levande samhälle och pekade på hur begravningar medvetet kan användas för att dölja sakernas egentliga tillstånd. Maurice Bloch (1982:218) påtalade exempelvis begravningarnas potentiella subversiva möjligheter; att begravningen kan utnyttjas för att dölja social ojämlikhet likaväl som att betona den (jfr. Okely 1979:86; Morris 1998:107). Döden som arena för förhandling är ett signum för den post-processuella arkeologin som gärna hänvisar till exempel från etnologi och antropologi (ex: Helander 1988). Precis som med all etnografisk och antropologisk data finns det dock undantag och variation både inom och mellan olika etniska eller regionala grupper och vi får knappast någon hjälp av dessa utöver insikten att gravar kan fylla många ändamål förutom att göra sig av med döda kroppar (Huntington & Metcalf 1991, Fahlander 2004). Möjligtvis kan man misstänka att det historiematerialistiska perspektivet tenderar att överdriva gravritualens betydelse för samhället. Varför skulle just graven och begravningsakten vara en primär arena för förhandling eller konflikt? (jfr. Tarlow 1992). Ett ytterligare problem med sociala analyser av gravar gäller omfattningen och ramarna för analysen.

Det är hart när omöjligt att veta om ett gravfält representerar samtliga kategorier i en social konstellation eller om olika kategorier av människor begravts på olika platser. Det är bara i mycket speciella fall som vi har tillgång till en hel populations gravar under någon period. Vissa individer har kanske inte begravts alls eller på ett sätt som inte lämnat spår efter sig. På grund av denna ovisshet menar många att för att kunna analysera sociala distinktioner i ett gravmaterial måste den knytas samman med motsvarande boplatsdata för att bli hållbar (Hodder 1987:144; jfr. Sestieri 1992:19). Tanken är på det hela taget god, men är naturligtvis inte realistisk vid närmare granskning eftersom den utgår från att någon slags helhet går att fånga arkeologiskt, vilket knappt är möjligt ens i nu levande samhällen, samtidigt som det bara är i undantagsfall vi kan med säkerhet förutsätta en samtidighet mellan ett antal gravar och en boplatsyta.

Handlingar, ritualer och eskatologiska aspekter av gravar

Det sociala perspektivet på gravar motställs ibland ett angreppssätt som betonar religiösa, rituella eller eskatologiska dimensioner av graven och gravläggningen. I Skandinavien har detta perspektiv vunnit stort genomslag sedan slutet av 1980-talet (e.g. Kaliff 1992:9 Lagerlöf 1991, Artelius 2000, Theliander 2005). Ian Morris (1992:1f) formulerar det hela koncist: "A burial is a part of a funeral, and a funeral is a part of a set of rituals by which the living deal with death." Han menar att ritualer ibland kan reflektera en verklighet, men att de generellt sett har lite med sociala aspekter att göra. Ritualer menar han bör snarast analyseras som religiös föreställning. Att många arkeologer vill se gravar primärt som källa till förhistorisk religion har säkert att göra med ett avståndstagande från den processuella arkeologins antihumanistiska strukturfunktionalistiska idiom. Frågan är dock om sociala och rituella dimensioner av gravar och gravskick går att särskilja eller ens tas för givna? Är de processer och handlingar som utförs i samband med döda kroppar nödvändigtvis alltid något som vi bör förknippa med ritual eller något utöver det vardagliga? Andrén (2002:299) har nyligen diskuterat problem med ritualbegreppet i arkeologi och menar att det föreligger en stor risk i att fokusera på ritual som fält då det tenderar att begränsa analysen. Han påpekar även att begreppen ritual, religion och myt ofta laddas med ett västerländskt och kristet betydelseinnehåll som inte nödvändigtvis är relevant i icke-institutionaliserade förhistoriska kontexter. Richard Bradley (2005) har på liknande vis nyligen kritiserat arkeologers tendens att vilja skilja ut rituella och profana kontexter och menar att vi är blinda för alla sammanhang där de uppträder tillsammans (jfr. Gill 2003:79). Utifrån ett antal skilda exempel från olika regioner och tidsperioder i Europa pekar han på hur sammanflätade de är i många kontexter. Även om sekulariseringen medfört att den bipolära uppdelningen mellan kristet och profant i vårt eget samhälle har lösts upp en aning, är ändå tanken om avgränsade rum (och ibland tid) för ritual fortfarande förhärskande inom arkeologin. Bradleys kritik och påpekanden skall dock inte överdrivas till den grad att begreppen upplöses helt; säkerligen har man i förhistorien varit medveten om vad som passar och vad som

inte passar i olika sammanhang. Den viktiga lärdomen av Bradleys exempel är dock att gränsen mellan det rituella och profana inte behöver vara *rumslig*.

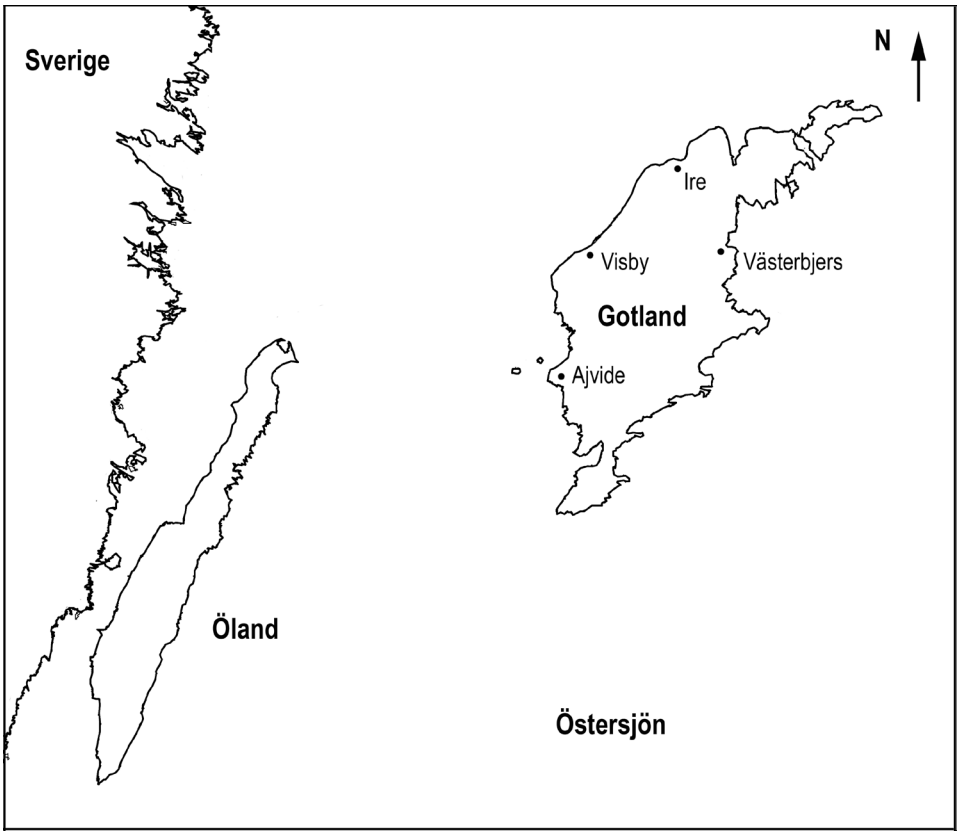
Det är uppenbart att det finns problem och möjligheter med både de sociala och de eskatologiska perspektiven på gravar. Att ställa perspektiven mot varandra under förevändningen att valet av angreppssätt är fritt är varken hållbart eller speciellt fruktbart. Vi kan aldrig förutsätta vad en specifik grav eller gravfält representerar; det är snarare en grundläggande fråga för varje enskild arkeologisk analys. Vissa gravar innehåller inte någon information alls om exempelvis eskatologiska föreställningar, på samma vis som andra saknar information om kön- och genusrelationer. Ellen-Jane Pader (1982) var tidigt ute med att påpeka att gravar knappast kan sägas representera endast en dimension och menade att gravskick måste analyseras multidimensionellt. Liknande tankegångar har nyligen framförts av Tore Artelius och Fredrik Svanberg (2005) vilka förespråkar ett holistiskt perspektiv på gravar. Det är naturligtvis sant att en grav ofta rymmer många aspekter av samhället, men det är tveksamt att försöka sig på en helhetssyn med ambitionen att täcka in allt i en och samma analys. Risken är uppenbar att analysen blir tandlös och alltför allmängiltig. Ett mer pragmatiskt sätt att undvika att låsa tolkningen vid en rituell eller en social analys är att istället se graven som ett resultat av utförda praktiker. Ritualer är i grunden inget annat än olika typer av formaliserad praktik, men genom att inte förutsätta alla de strukturella postulat kring hur ritualer generellt utförs och går till, behöver inte analysen begränsas från början. En studie av de praktiker som utförts i samband med begravningar behöver heller inte i första hand utreda om vissa handlingar är socialt eller eskatologiskt konstituerade eftersom dessa frågor ligger på en högre nivå i tolkningen.

Oavsett vilka dimensioner av en given gravpraktik man vill framhålla kan ändå problematiken kokas ned till två primära frågeställningar: På vilka sätt är den begravde individen relaterad till gravens innehåll och konstruktion samt hur synkron variation förhåller sig till diakron förändring. En viktig fråga i detta sammanhang är naturligtvis vem som utför begravningens olika moment (Fahlander 2003; jfr Gansum 2002: 252). Praxis inom detta område varierar naturligtvis från ren improvisation till institutionaliserade element beroende på varierade materiella och tekniska möjligheter. Är hela gruppen med vid begravningen, eller bara vissa? Om inte hela populationen är engagerad, hur är grupperna sammansatta? Vilka vet hur en begravning går till och hur tillgänglig är informationen? Dessa frågor är viktiga att beakta eftersom ingenting kan sägas vara givet. För att komma åt dessa frågeställningar måste analysen utföras i tillräcklig detalj för att få en uppfattning om under vilka omständigheter graven konstruerats samt en relativ kronologi för att kunna särskilja synkron från diakron variabilitet (jfr. Chapman 2000, Müller 2002). Följande fallstudie av de mellanneolitiska gravarna i Ajvide/Ekstad socken på Gotland är ett försök i sådan anda, vilket förhoppningsvis kan bidra till en mer nyanserad bild av GRK-komplexets interna diversitet och utveckling samt kanske även en antydan om dess relationer till övriga materiella komplex under mellanneolitikum i Sydskandinavien.

Bland döda kroppar och gropar på Ajvide

Det gropkeramiska materialet på Gotland är speciellt och utmärker sig delvis från liknande material från exempelvis Mälardalen och Västkusten. Det som framförallt kännetecknar det gotländska materialet är att den kalkrika jordmånen gjort att osteologiskt material är synnerligen välbevarat. Förutom enstaka och små kluster av gravar finns det tre större ansamlingar av mellanneolitiska gravar i Visby, Västerbjers och Ajvide (Janzon 1974, Burenhult 2002). Den sistnämnda lokalen är den största och överlägset bäst dokumenterade och därmed en naturlig utgångspunkt för en diskussion kring det gotländska gropkeramiska komplexet. Gravarna på Ajvide i Eksta socken upptäcktes 1922, men har främst grävts ut via projekt- och seminariegrävningar sedan 1980-talet (Österholm 1989:85). Platsen ligger idag i ängsmark som under mellanneolitikum var ett strandnära område där gravar varvas med kulturlager, en mängd stolphål, gropar och andra anläggningar. Enligt utgrävarna är det ibland osäkert vad som till hör vad, men man anser att det rör sig om två olika faser under neolitikum där kulturlagret i stort tillkommer mellan 3000-2750 BC och att gravarna, som ofta skär igenom kulturavsättningarna, är i huvudsak anlagda efteråt (Burenhult 1997a:19; 1997b:52f; 2002; Fahlander 2003:87ff). Den allmänna hypotesen är att

Figur 2. *Karta över Gotland med Ajvide och övriga nämnda lokaler markerade.*



bodde nere vid stranden och begravde sina döda högre upp på en tidigare använd yta (Taffinder 1998:99). Att gravarna är grävda genom ett kulturlager är viktigt eftersom det innebär att de spår av andra aktiviteter förutom begravningarna på Ajvide inte nödvändigtvis behöver vara relaterade. För närvarande är 75 gravliknande enheter registrerade vilket inkluderar åtta så kallade kenotafer, samt en koncentration av spridda ben (grav 72). 62 av gravarna är publicerade (Burenhult 2002) medan de 13 senaste endast är summariskt beskrivna i rapportform (Ajvide hemsida). I de flesta gravarna på Ajvide har den döde placerats liggande på rygg i en långsmal oval grop, men det finns ett antal undantag: Fyra individer har exempelvis bedömts ligga i hockerställning (främst barn) och sex gravar innehåller fler än en individ. Gravarna är tillsynes oorganiserat placerade i generellt öst-västlig eller nord-sydlig riktning med vissa undantag. Iögonfallande är exempelvis de överlappande gravar i norra delen där en rad nord-sydligt orienterade gravar (1, 4, 6, 11, 15) naggats i kanten av en öst-västlig rad gravar (2, 7, 13, 14). Dessa så kallade T-gravar är uppenbarligen medvetet anlagda och är unika för Ajvide. Demografiskt sett ser Ajvide ut att representera en normalfördelad grupp. Där det är möjligt har 22 individer bedömts vara män och 19 kvinnor. 17 individer är under 14 år och förhållandet mellan barn och vuxna är 1:3, en ganska hög siffra som snarare brukar återfinnas hos bofasta jordbrukande grupper år och förhållandet mellan barn och vuxna är 1:3, en ganska hög siffra som snarare brukar återfinnas hos bofasta jordbrukande grupper.

På Ajvide har det utförts ett mindre antal C14- analyser av människa, gris, säl och igelkott mm från både gravar och kulturlager. Generellt sett indikerar dateringarna att majoriteten av gravarna är anlagda mellan ca 3100-2450 BC (1 sigma).[3] Räknar vi med en maximal bruksperiod på 550 år får vi i genomsnitt ca 1 begravning vart åttonde år. Antalet generationer för det aktuella tidsspannet ligger runt ca 18 vilket skulle ge en gruppstorlek på ca 4 individer. Dessa siffror är knappast hållbara vilket indikerar att brukstiden antingen varit mindre än 550 år eller att man begravt döda på Ajvide under olika faser snarare än kontinuerligt. Det är naturligtvis alltför många osäkra variabler för att det skall vara meningsfullt att fortsätta räkneexercisen, men övningen visar ändå på att gravarna på Ajvide sannolikt inte utgör ett gravfält i traditionell mening med ett kontinuerligt bruk av en och samma grupp människor.

Även om C14-analyserna inte är tillräcklig noggranna för att urskilja några tidiga från senare gravar på Ajvide kan vi ändå med hjälp av olika egenskaper i gravkonstruktion och gravinnehåll sluta oss till en relativ kronologi över gravarna utbredning.

3) Ett speciellt problem som uppmärksammats är den så kallade reservoareffekten som kan ge missvisande dateringar från individer som huvudsakligen baserat sitt födointag på marin diet. Possnert (2002:169-72) uppskattar reservoareffekten till ca 200 år för individerna på Ajvide. Uppskattningen bygger på analyser av både havs- och landlevande djur från vissa speciella gravar (2 och 29). Att något inte riktigt stämmer med dessa uppskattningar framgår av det märkliga resultat där exempelvis grav 2 som stratigrafiskt verkar ha grävts igenom grav 1 skulle enligt C14-dateringen vara betydligt äldre än den tidigare. Gunilla Eriksson har emellertid nyligen analyserat ett större antal mellanneolitiska gravar på Gotland och kommit fram till en avsevärt mindre reservoareffekt på 70+/-40år (Eriksson 2004).

Sammantaget går det att urskilja minst tre olika kluster av gravar på Ajvide vilka grovt kan uppdelas rumsligt (norr - söder - mitten). Det visar sig exempelvis att gravarna i norr har ojämförligt högre variabilitet i gravkonstruktion samt större antal olika typer av artefakter (NAT-värde). Här återfinns de extremt långa gravarna (>2.5m) samt de längsta och äldsta individerna. Det finns även vissa materialkategorier, olika typer av stenverktyg (förutom flinta), fiskeredskap (flöten, harpuner, metkrokar) samt färgad jord/ockra, som generellt sett bara återfinns i denna del. Sältänder, som förekommer i 30 % av gravarna är påtagligt mer frekvent förekommande i de norra och södra gravarna. De gravliknande groparna utan mänskliga ben (så kallade kenotafer) återfinns enbart i den norra delen av Ajvide, medan dubbel- och trippelgravar endast återfinns i den mellersta delen. Att de gravliknande groparna är ett slags kenotafer är uppenbart eftersom de delar i stort sett samma egenskaper i gropkonstruktion och innehåll som de andra gravarna förutom att de saknar ben från människa. Det har spekulerats om dessa tomma gravar är ett tecken på postdepositionala manipulationer, det vill säga att man plockat upp benen efter att mjukvävnaden förmultnat. Detta kan dock avskrivas. Det finns inga som helst ben kvar i groparna, man borde rimligtvis kunna räkna med att åtminstone några tå- och fingerben skulle finnas kvar i gropen, men det viktigaste argumentet är att olika attribut som tillhör personlig utsmyckning (tandpärlor, rörben bärnsten etc) till skillnad från medvetet nedlagda 'gravgåvor' inte återfinns i någon av kenotaferna. Det verkar uppenbart att dessa gravliknande gropar aldrig innehållit någon mänsklig individ. Dock finns flera andra fall av postdepositionella aktiviteter på Ajvide. Fler gravar är störda på olika sätt, bland annat saknar nio individer kranier (Burenhult 1997b:60) och vissa gravar innehåller bara delar av skelett. Det finns även ett område med spridda ben av minst tre individer som inte verkar härstamma från någon begravning i grop (grav 72). Helena Andersson (2004:6f) har noterat hur Janzon (1974) Österholm (1989) och Burenhult (2002) har en tendens att tolka störda och inkompletta gravar som skadade av framförallt det moderna jordbruket. Det får nog avgöras i fall till fall vad som är recenta skador eller postdepositionella effekter, men det är intressant att notera att samtliga tydliga exempel på sådana aktiviteter (vanligtvis saknat kranium) återfinns i norra delen (4, 6, 17, 25, 34, 37). Grav 6 framstår här som ett specialfall som verkligen utmanar våra föreställningar om vad som är rimligt att göra med döda kroppar. Skallen har grävts upp efter det att kroppen förmultnat varpå tänderna avlägsnats för att sedan 'återbegravas' i anatomiskt riktig ordning – med undantag av ett par tänder som bytts ut mot djurtänder (fig.3).

En ytterligare intressant rumslig aspekt gäller gravarnas orientering. Generellt sett finns det två allmänna orienteringar för gravarna (gropens orientering, ej individernas); antingen öst-västlig eller nord-sydlig. Denna variation i gravskicket har tolkats som två olika faser av nyttjande eller som gravar från två av varandra oberoende grupper. Det är dock värt att påpeka att det inte finns någon signifikant skillnad mellan nord-sydliga och öst-västliga gravar vare sig i konstruktion eller i dess innehåll. I den norra delen är samtliga gravar i nord-sydlig riktning om man undantar de överlappande 'T-

Figur 3. *Grav nr 6. Skallen har grävts upp efter att all mjukvävnad förmultnat varpå tänderna 'återbegravts' i anatomisk ordning med undantag av ett par som ersatts med djurtänder (Foto från CD som medföljer Burenhult 2002).*

gravarna'. Inga av de öst-västligt orienterade gravarna är kenotafer. Vi finner även en skillnad mellan norr till söder där de öst-västliga gravarna gradvis ökar i omfattning för att i södra delen övervägande vara anlagda i den riktningen. Vi kan även notera att riktningen på gravarna i mellandelen verkar mindre betydelsefull. Gravarna 28, 36, 29, 23, 35 är exempelvis snarare runda än ovala vilket annars mest förekommer i barngravarna. Även här kan vi se hur praktiker från det nordliga klustret tunnas ur på mellandelen för att sedan bli diffus och mångtydig bland de sydliga gravarna.

Det finns inga klara korrelationer mellan gravarnas olika attribut och den gravlagdas ålder eller kön (varken på Ajvide som helhet eller inom varje kluster). Yxor, fiskekrokar, harpuner mm återfinns i både gravar av män och kvinnor, små barn och gamla. Detta kan tolkas som att innehållet i gravarna inte främst reflekterar den dödes identitet utan snarare består av depositioner gjorda av de närvarande vid gravläggningen. Inte heller kroppslängd och kön verkar ha någon social signifikans förutom att gravlagda individer från den äldsta fasen generellt sett var längre och hade högre genomsnittsålder (barn under 10 år är jämt fördelade över hela området). Det verkar med andra ord troligt att de tre olika klustren av gravar representerar rituell förändring över tid, snarare än sociala distinktioner. De tidigaste gravarna verkar generellt ha anlagts i områdets norra del för att sedan fortsätta söderut med vissa undantag. Sammantaget verkar Ajvide ha använts under minst tre urskiljbara faser, vilka grovt kan uppdelas rumsligt. Gravklustret i norra delen utgör första fasen, vilken följer vattnets tillbakagång till att omfatta mellersta delen, medan de sist anlagda gravarna och koncentrationen av spridda ben återfinns i söder. Utifrån denna grova horisontala stratigrafi kan flera intressanta förändringar över tid observeras i synen på döden och döda kroppar.

Rituell och social variation i Ajvide

Den rumsliga horisonten ger ingen information om huruvida Ajvide används för begravningar av olika grupper under olika perioder eller hur lång tid som förflutit mellan de olika faserna. Den horisontella stratigrafin ger dock en relativ kronologi och en tidshorisont där vi kan jämföra likheter och skillnader i gravpraktik över tid (hur olika fibrer förändras, avbryts eller ingår i nya konstellationer). Betydelsen och den faktiska innebörden av dessa förändringar är naturligtvis en tolkningsfråga men ett tänkbart scenario kan se ut på följande vis:

Den första fasen av begravningar i den norra delen kan ses som en formeringsfas. I dessa gravar finner vi stor variabilitet i gravform och innehåll. Här finner vi samtliga 'kenotafer', de extremt långa gravarna (2.5-4 m), de flesta manipulerade kropparna, samt de så kallade T-gravarna. Detta skulle kunna tolkas som att ritualer visserligen var viktiga (gropens form och orientering, samt rikligt och varierat gravinnehåll), men inte speciellt strikt formulerade (vag normativitet). Att delar av vissa döda grävs upp och manipuleras samt att även den frånvarande kroppen kräver begravningsritual på samma vis som de närvarande döda kan sammantaget tolkas som att den döda kroppen är traumatisk för de levande. Vi kan även se T-gravarna och den täta rumsliga koncentrationen av gravar i det norra klustret som tecken på att man på olika vis velat betona samhörighet eller närhet (jfr. Andersson, H. 2004).

Under den andra fasen sker flera viktiga förändringar i synen på döden och de döda. Det mest iögonfallande är att vi nu återfinner de döda begravda tillsammans i dubbel och trippelgravar. Gravar med fler än en individ har ofta tolkats som att de döda på något vis även varit relaterade i livet (jfr. Malmer 2002:93). Förekomsten av dubbel- och trippelgravar kan dock likaväl uttryckas i termer av att mindre energi nedlagts i ritualen eftersom flera individer i detta område delar grav samt det vi kan kalla

Figur. 4. *Gravarna på Ajvide. De streckade gravarna (nr. 63-75) är ännu inte fullständigt publicerade och dess form, numrering och exakta placering är osäker. I området har även ett hundratal stolphål identifierats, inklusive en mindre byggnad (B), samt ett område med mycket svartfärgad jord. (Modifierad från Burenhult 2002, samt rapporter på Ajvides Hemsida).*

'gravgåvor' är betydligt färre. Att man begraver döda i samma grop kan givetvis även förklaras med högre dödlighet eller att fler personer under denna fas dör samtidigt. Det är dock inte något troligt scenario eftersom vi redan i första fasen kan se ett antal kluster eller par av gravar (39-45, 40-41, 28-36, 5-9, 25-26, 53-54) vilka verkar ha anlagts samtidigt. Vi bör kanske snarare tolka dubbelgravarna som att den döda kroppen har avindividualiseras och att ritualen blivit mindre central. Det är bara de närvarande döda som begravs och de får bara i undantagsfall en egen grop. En orsak till dessa förändringar kan vara att individerna på Ajvide vid denna tid är pressade av olika anledningar och inte kan lägga ner samma energi i begravningsritualen som tidigare. Den tidigare strikta orienteringen av gravgropen löses även upp under denna fas (vilken sedan mynnar ut i en än mer diffus och varierad praktik under slutfasen i söder).

Den tredje fasen av begravningar omfattar den södra delen av området och kan sammanfattas som en normaliserings- eller konsolideringsfas. De flesta gravarna är 'normala' med liten variabilitet. Orienteringen av groparna är även mindre distinkt här och förhållandet mellan gravar med öst-västlig och nord-sydlig riktning är mindre jämn till fördel för de förstnämnda. Bristen på mönster och variation gör det svårt att tolka betydelsen av vare sig ritualer eller förhållande till döda kroppar. Ett intressant fenomen är dock de två fall av överlappande gravar som återfinns i sydväst. Gravarna är placerade tvärs över varandra på ett vis som klart skiljer dem från de andra överlappande T-gravar i norra delen. Denna praktik kan tolkas som ett misslyckat försök till återupprepning av norra delens praktiker, men istället för att betona samhörighet verkar överlappningen snarare vara medvetet destruktiv, och antyder en aggressiv relation till de tidigare döda. Det finns även andra nya fenomen som dyker upp i den södra delen, bland annat en grav i ett härdområde (grav 67) samt det tidigare nämnda området med spridda ben (grav 72). Spridda ben av människa under mellanneolitikum finns representerat även på andra GRK-lokaler (Samuelsson & Ytterberg 2003:243, Larsson 2006:63) och vissa kopplingar kan kanske även göras till de så kallade 'dödshusen' med fynd av benfragment och STR-material (Lindström & Boije 2000).

Dessa omständigheter kan eventuellt kopplas till en möjlig fjärde och sista fas av begravningar på Ajvide. Den representeras delvis av en ny sorts rumslighet som kan antydas i ett par möjliga linjer av gravar i nord-sydlig respektive öst-västlig riktning (se fig. 4). Den öst-västliga serien gravar (69, 58, 51, 44, 37) uppvisar i sig inte på några tydliga gemensamma attribut förutom den konsekventa orienteringen av gravarna. Gravarna i den nord-sydliga serien (47, 30, 19, 6, 21) har däremot generellt sett unga C14 värden och innehåller även artefakter som brukar räknas till STR snarare än GRK (Stridsyxa, lårbensformad slipsten). Det är möjligt att vi här ser effekter av olika möten med andra sociala konstellationer. Burenhult resonerar i termer av utbyte av artefakter med STR på fastlandet (1997b:65), men de nya varianterna i gravskicket som exempelvis gravar i linje antyder att relationerna varit betydande även på ett praktikplan. Denna nya rumslighet och tecken på aggressivitet kan tolkas som ett

övertagande av platsen av en generation som i mötet med andra traditioner resulterat i både missförstånd och konflikter vilket medfört nya hybrider och mutationer i gravskicket enligt det tredje rummets logik.

Sammanfattande diskussion

Ajvide är på många vis speciellt i jämförelse med andra samtida lokaler, men är ändå ett förhållandevis normalt material i omfång och innehåll. Det har dock visat sig vara fullt tillräckligt och utifrån detaljanalysen av Ajvide kan vi försöka dra ett antal slutsatser kring de berörda frågeställningarna i denna text. För det första är det uppenbart att vi under den tidsperiod på några hundra år som platsen använts för begravningar kan både identifiera en viss kontinuitet såväl som viss horisontell variabilitet. Förändringar över tid kan identifieras i både materiell uppsättning och i praktik och är ett starkt argument både mot en kulturhistorisk tolkning såväl som mot att analysera Ajvide som ett enhetligt gravfält. För det andra visar analysen att varken ett renodlat rituellt perspektiv eller ett socialt dito förmår att fånga komplexiteten i materialet. Ett socialt perspektiv av Saxe-Binford modell är meningslöst att tillämpa på Ajvide eftersom det är uppenbart att de begravdas kön, identitet eller status inte verkar ha haft någon avgörande betydelse för vare sig gravens utformning eller för gravinnehållet. En mer sannolik tolkning av materialet visar snarare att det var döden eller den döda kroppen i sig som krävde vissa ritualer och depositioner i gravarna. Det är även rimligt att anta att begravningarna i stort sannolikt var en kollektiv händelse med flera individer närvarande som gemensamt deponerade föremål i graven. Det skulle exempelvis bättre förklara varför vissa barn begravts med föremål de aldrig kunnat använda i livet. Den normalfördelade sammansättningen av kön- och ålderskategorier antyder även att detta var en plats för de flesta att begravas på och att ingen uppenbar rumslig åtskillnad mellan olika individer eller grupper har praktiserats. Även om Ajvidematerialet inte kan användas för att direkt spåra kroppsliga distinktioner eller hierarkier hos de levande verkar det däremot som att gravarna på Ajvide generellt sett representerar någon slags eskatologisk ideologi. Denna bör dock ha varit mycket skör och lättförändrad med tanke på de påvisade förändringarna över tid i ritualens betydelse och utformning mellan de olika faserna. Vi kan bara spekulera i hur dessa uppfattningar om livet efter döden kan ha sett ut: Exempelvis kan man ställa frågan om huruvida de döda tänktes leva i en skild dimension från de levande eller om en sådan gräns ibland kunde överskridas. Avsaknad av rumsliga avgränsningar mellan dagliga aktiviteter och begravningar kan tolkas som att förhållandet de döda och de levande inte primärt var binärt strukturerat. De olika postdepositionella manipulationerna av ben och gravar kan även ses som stöd för detta eftersom de både kan tolkas som ett sätt att ’störa’ de döda i en annan dimension, men även som ett sätt att påverka dess möjligheter att ’agera’ i de levandes värld.

Frågan om hur Ajvide förhåller sig till andra gropkeramiska lokaler och den mellanneolitiska röran i stort kan utifrån detta exempel bara antydas. Det vore att grovt övervärdera materialets representativitet genom att dra några större växlar enbart utifrån en enda lokal analys. Samtidigt är det emellertid uppenbart att

liknande småskaliga analyser har mycket att tillföra debatten. På ett generellt plan verkar utvecklingen på Ajvide överensstämma relativt väl med allmänna bilden av mellanneolitikum: Den första fasens stora variabilitet i gravskick och ritual skulle kunna relateras till tankefiguren om GRK som utbrytargrupper ur TRB vilka av olika anledningar anammat en kustnära fångstekonomi. Det är dock högst tveksamt om det rör sig om en medveten återgång till en mytologiskt senmesolitisk tradition. Det finns förvisso vissa likheter i gravpraktik mellan Ajvide och andra senmesolitiska kustnära platser som exempelvis Skateholm (se Bäcklund Blank & Fahlander i denna volym). Helena Andersson (2004:9) har argumenterat att GRK's gravskick skulle ha varit inspirerat av det senneolitiska, och att de skillnader som finns kommer av man inte kom ihåg exakt hur man gjorde. Det är en intressant tanke, men knappast plausibel om man betänker det långa tidsspannet mellan dessa traditioner. Även om minnen och traditioner vara mycket långlivade, tenderar ursprungsminnen trots allt att bli alltmer mytologiska och diffusa redan efter ett par hundra år (Vansina 1965). I fallet med Ajvide och Skateholm kommer utan tvivel likheterna i gravskick av liknande försörjningssätt och livsstil snarare än på rituell kontinuitet.

Om vi ser till eventuella relationer mellan GRK och STR finner vi dem främst i de yngre gravarna på Ajvide. Det finns både spår av materiella element (stridsyxa i grav 62 och en lårbensformad slipsten i grav 19) och praktiker (gravar på linje), vilket antingen kan ses som en konsolideringsfas eller som indikation på mer intensiva relationer mellan individer från olika traditioner. Burenhult (1997b:65) och Malmer (2002) vill förklara materialet uteslutande i termer av utbyte eller handel av artefakter, men likheter även i praktik antyder att relationerna varit mer komplexa än så. Förekomsten av STR-material på Ajvide kan exempelvis ses som ett stöd för Granér & Larssons (2004) diskussion om den 'tredje gruppens' keramik, där de argumenterar för att individer från den ena traditionen kom att involveras i keramiktillverkningen i den andra av olika skäl. Det är fullt möjligt att ett möte mellan olika traditioner (GRK och STR) kan spåras i den möjliga fjärde fasen av begravningar där både hybrida såväl som nya praktiker kan skönjas. Exemplet Ajvide visar på att både variabilitet och förändring går att påvisa även lokalt som i viss mån överskrider olikheterna mellan de olika komplexen. Det går dock inte att ur endast ett exempel bringa större klarhet kring frågorna om kontinuitet, fångstfolk vs jordbrukare, externa kontakter och invandring eller lokal utveckling; till det behövs fler liknande mikroarkeologiska analyser av fler strategiskt utvalda lokaler.

Referenser

Ahlström, T. 1998. Pitted-ware skeletons and boreal temperatures, *Lund archaeological review 1997,* pp. 37-48.

Ajvide Hemsida. *Stenåldersboplatsen Ajvide, Gotland University*. [Elektronisk] Tillgänglig: <http://www.hgo.se/ajvide>. [2006-05-05].

Andersson, Helena 2004. Vart tog benen vägen?, *Aktuell Arkeologi VIII,* pp. 5-19.

Andersson, Magnus 2004. *Making place in the landscape: early and middle Neolithic societies in two west Scanian valleys,* Stockholm : Riksantikvarieämbetet.

Andren, A. 2002. Platsernas betydelse. Norrön ritual och kultplatskontinuitet, *Plats och praxis: studier av nordisk förkristen ritual,* (eds) Jennbert, K., Andrén, A & Raudvere, C), Lund: Nordic Academic Press, pp. 299-342.

Artelius, Tore & Svanberg, Fredrik 2005. Dealing with Scandinavian burial ritual – An introduction, *Dealing with the dead: archaeological perspectives on prehistoric Scandinavian burial ritual*, Tore Artelius & Fredrik Svanberg (red), Stockholm: RAÄ, pp. 1-12.

Artelius, Tore 2000. *Bortglömda föreställningar. Begravningsritual och begravningsplats i halländsk yngre järnålder.* Gotarc series B: 15/ RAÄ Ark. und. 36, Göteborg: Univ.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture.* London: Routledge.

Bhabha, Homi K. 1990. The Third Space – an interview with Homi Bhabha. Rutherford, Jonathan (ed.), Identity*: Community, Culture, Difference.* London: Lawrence & Wishart.

Björck, N.1998. *Fräkenrönningen - en "by" för 5000 år sedan*. Rapport – länsmuseet Gävleborg.

Bloch, Maurice 1982. Death, Women and Power, *Death and the regeneration of life,* Eds: Parry, Jonathan P. & Bloch, Maurice, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-30.

Bradley, Richard 2005. *Ritual and domestic life in prehistoric Europe,* London; New York: Routledge.

Browall, H.1991. Om förhållandet mellan trattbägarkultur och gropkeramisk kultur. *Västsvenska stenåldersstudier.* Red: Hans Browall, Per Persson & Karl-Göran Sjögren, Göteborg: Univ., pp. 111-42.

Burenhult, Göran 1997a. Säljägare och svinherdar på Ajvide, *Ajvide och den moderna arkeologin,* Red: Göran Burenhult, Stockholm: Natur och kultur, pp. 15-21.

Burenhult, Göran 1997b. Gravarnas vittnesbörd, *Ajvide och den moderna arkeologin, Red: Göran Burenhult,* Stockholm: Natur och kultur, pp. 52-70.

Burenhult, Göran 2002. The grave-field at Ajvide, *Remote sensing: applied techniques for the study of cultural resources and the localization, identification and documentation of sub-surface prehistoric remains in Swedish archaeology. Vol. 2, R*ed: Göran Burenhult, Stockholm: Natur och kultur, pp. 31-167.

Bägerfeldt, L. 1992. *Neolitikum på Gotland: Problem & konsekvenser.* Gamleby: Arkeo-förl.

Carlsson, A. 1998. *Tolkande arkeologi och svensk Forntidshistoria. Stenåldern,* Stockholm: Univ.

Chapman, John 2000. *Tension at funerals. Micro-tradition analysis in Later Hungarian Prehistory*, Budapest: Archaeolingua.

Christlein, R. 1973. Besitzabstufungen zur Merowingerzeit im Spiegel reicher Grabfunde aus West- und Süddeutschland, *Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseums* 20, pp. 147-80.

Cornell, Per & Fahlander, Fredrik 2002. *Social praktik och stumma monument. Introduktion till mikroarkeologi.* Gotarc serie C no 46, Göteborg: Institutionen för arkeologi.

Edenmo, R., Larsson, M., Nordqvist, B. & Olsson, E. 1997. Gropkeramikerna – fanns de? Materiell kultur och ideoloisk förändring, *Regionalt och interregionalt: stenåldersundersökningar i Syd- och Mellansverige,* red: M. Larsson, E. Olsson, A. Biwall, Stockholm: Riksantikvarieämbetet, pp. 135-213.

Eriksson, G. 2004. Part-time farmers or hard-core sealers? Västerbjers studied by means of stable isotope analysis. *Journal of Anthropological Archaeology* 23, pp. 135–162.

Fahlander, F. 2001. *Archaeology as Science Fiction. A microarchaeology of the unknown,* Gotarc Serie C:43, Göteborg: Göteborgs universitet.

Fahlander, F. 2003. *The Materiality of Serial Practice. A Microarchaeology of Burial,* Gotarc serie B, no 23, Göteborg: Institutionen för arkeologi.

Fahlander, F. 2004. Archaeology and Anthropology: Brothers in Arms? - On Analogies in 21st Century Archaeology, *Material Culture and other Things - Post-disciplinary Studies in the 21st century,* Eds: Fahlander, F. & Oestigaard, T., Gotarc series C no 61, Göteborg: Institutionen för arkeologi, pp.

157-180.
Gansum, Terje 2002. Fra jord till handling, *Plats och praxis: studier av nordisk förkristen ritual,* Lund: Nordic Academic Press, Jennbert, K., Andrén, A & Raudvere, C. (Red), pp. 299-342.
Gerstel, Naomi R. 1994. Family, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought,* Eds: W. Outwhaite & T. Bottomore, Oxford: Basil Blackwell, pp. 220-223.
Gill, Alexander 2003. *Stenålder i Mälardalen,* Stockholm: Univ.
Graner, G. & Larsson, Å. 2004. Tredje gruppen och andra blandformer. Keramiska traditioner och strategier vid slutet av mellanneolitikum, *Neolitiska nedslag, arkeologiska uppslag,* Eds: Jenny Holm, Stockholm:RAÄ, pp. 107-140.
Helander, Bernhard 1988. *The slaughtered camel: coping with fictitious descent among the Hubeer of southern Somalia*, Uppsala Olsson 1996
Hinsch, E. 1955. Traktbegerkultur - megalittkultur. En studie av Øst-Norges eldste, neolitiske gruppe, *Universitetets oldsaksamlings Årbok,* pp10-177.
Hodder, Ian 1987. *Reading the past,* Cambridge: Cambridge University Press.
Houby-Nielsen, Sanne 1995. 'burial language' in archaic and classical Kerameikos *Proceedings of the Danish Institute at Athens 1,* Århus: Aarhus University Press, pp.129-91.
Huntington, Richard & Metcalf, Peter 1991. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual,* Cambridge: Cambridge University Press.
Janzon, Gunborg O. 1974. *Gotlands mellanneolitiska gravar,* Stockholm: Univ.
Kaliff, Anders & Sundquist, Olof 2004. *Oden och Mithraskulten : religiös ackulturation under romersk järnålder och folkvandringstid,* Uppsala : Institutionen för arkeologi och antik historia, Univ.
Kaliff, Anders. 1992. *Brandgravsskick och föreställningsvärld. En Religions-arkeologisk diskussion.* Occasional Papers in Archaeology 4, Societas Archaeologica Upsaliensis, Uppsala: Uppsala university.
Knutsson, Helena 1995. *Slutvandrat? Aspekter på övergången från rörlig till bofast tillvaro,* Uppsala: Uppsala universitet.
Kristiansen, Kristian & Larsson, Thomas B. 2005. *The rise of Bronze Age society: travels, transmissions and transformations,* New York: Cambridge University Press.
Lagerlöf, Agneta 1991. *Gravfältsundersökningar och gravarkeologi,* Red: Agneta Lagerlöf, Stockholm: RAÄ.
Larsson, Lars 1989. Boplatser, bebyggelse och bygder. Stridsyxekultur i södra Skåne, *Stridsyxekultur i Sydskandinavien,* rapport från det andra nordiska symposiet om stridsyxetid i Sydskandinavien, 31.X - 2.XI 1988, Larsson, Lars (ed), Lund: Lunds univ. pp. 53-76.
Larsson, Mats & Olsson, Eva (red) 1997. *Regionalt och interregionalt: stenåldersundersökningar i Syd- och Mellansverige,* red: M. Larsson, E. Olsson, A. Biwall, Stockholm: Riksantikvarieämbetet
Larsson, Mats 2004. Living in cultural diversity. The pitted ware culture and its relatives, *JONAS 14,* pp. 61-69.
Larsson, Mats 2006. *A tale of a strange people. The pitted ware culture in southern Sweden,* Lund: University of Lund.
Larsson, Åsa M. 2003. Secondary Burial Practices in the Middle Neolithic. Causes and consequences, *CSA Vol 11,* pp.153-170.
Lindström, Jonathan & Boije, Margareta 2000. *Ett dödshus från stridsyxetid,* Arkeologisk delundersökning av RAÄ 415, ett neolitiskt dödshus med offerplats och en äldre järnåldersboplats samt RAÄ 319:2, en stensträng, Söderby 2:3, Turinge socken, Nykvarns kommun, Södermanland,Rapport 2000:8, Stockholm: RAÄ
Malmer, Mats 1962. *Jungneolithische Studien,* Bonn; Lund: Univ.
Malmer, Mats P. 1989. Etnoarkeologiska synpunkterpå stridsyxekulturen, *Stridsyxekultur i Sydskandinavien,* rapport från det andra nordiska symposiet om stridsyxetid i Sydskandinavien, 31.X - 2.XI 1988, Larsson, Lars (ed), Lund: Lunds univ. pp. 7-12.
Malmer, Mats P. 2002. *The Neolithic of South Sweden. TRB, GRK, and STR*, Stockholm: Kungliga Vitterhets-, Historie- och Antikvitets-Akademien.
Morris, Ian 1992. *Death-Ritual and social structure in classical antiquity,* Cambridge: Cambridge University Press.
Morris, Ian 1998. Burial and society after ten years, In: *Nécropoles et pouvoir: idéologies, pratiques et interprétations: actes du colloque Théories de la nécropole antique,* Lyon 21-25 janvier 1995, Eds:

Sophie Marchegay, Marie-Thérèse Le Dinahet & Jean-François Salles, Lyon: Maison de l'Orient méditerranéen, pp. 21-36.
Müller, Johannes 2002. Zur Belegungsabfolge des Gräberfeldes von Trebur: Argumente der typologieunabhängigen Datierungen, *Prähistorischen Zeitschrift 77,* pp. 148-158. Även tillgänglig: <http://www.jungsteinsite.uni-kiel.de/2002_mueller/c14_trebur.htm>
Okely, J. 1979. An anthropological contribution to the history and archaeology of an ethnic group, In: *Space, hierarchy and society: interdisciplinary studies in social area analysis:* [third Cambridge interdisciplinary conference, from 10th to 12th March 1978], Oxford: British archaeological reports. International series 59, pp. 81-92.
Pader, Ellen-Jane 1982. *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains.* Oxford: British archaeological reports. International series 130.
Persson, Per 1997. Kontinuitet mellan senmesolitisk och mellanneolitisk fångstkultur i Sydskandinavien, *Till Gunborg: arkeologiska samtal.* red: Åkerlund, Agneta; Bergh, Stefan; Nordbladh, Jarl; Taffinder, Jacqueline, Stockholm: Stockholms univ.
Persson, Per 1998. Gropkeramikfenomenet på den svenska västkusten, *In situ 1998,* pp. 63-84
Possnert Göran 2002. Stable and radiometric carbon results from Ajvide, *Remote sensing: applied techniques for the study of cultural resources and the localization, identification and documentation of sub-surface prehistoric remains in Swedish archaeology. Vol. 2,* Ed: Göran Burenhult, Stockholm: Natur och kultur, pp. 169-72.
Ranta, Helena 2002. *Huts and houses: Stone Age and Early Metal Age buildings in Finland,* ed.: Helena Ranta; [translation: Eljas Oksanen, Jarmo Kankaanpää and Tuija Rankama], Helsinki : National Board of Antiquities, 2002.
Samuelsson, Christoffer & Ytterberg, Niklas 2003. Ruined but rescued. The Middle Neolithic Pitted Ware site at Hemmor on Gotland, *Uniting sea: Stone Age societies in the Baltic Sea region,* Eds: Christoffer Samuelsson, Niklas Ytterberg & Valdis Bērziņš, Uppsala: Univ. pp. 225-53.
Segerberg, A. 1999. *Bälinge mossar: Kustbor i Uppland under yngre stenåldern,* Uppsala:Univ.
Sestieri, Anna Maria Bietti 1992. *The Iron Age community of Osteria dell'Osa: a study of socio-political development in central Tyrrhenian Italy,* Cambridge: Cambridge University Press.
Sjögren, Karl-Göran 2003. *"Mångfalldige uhrminnes grafvar- ": megalitgravar och samhälle i Västsverige,* Göteborg: Univ.
Stenbäck, Nicklas 2003. *Människorna vid havet. Platser och keramik på ålandsöarna perioden 3500 - 2000 f. Kr.,* Stockholm: Univ
Strinnholm, Anders 2001. *Bland säljägare och fårfarmare: struktur och förändring i Västsveriges mellanneolitikum,* Göteborg: Institutionen för arkeologi, Univ.
Taffinder, Jacqueline 1998. *The allure of the exotic: the social use of non-local raw materials during the Stone Age in Sweden,* Uppsala: Univ.: Dept. of Archaeology and Ancient History.
Tarlow, Sarah 1992. Each slow dusk, *Arch rew. from Cambridge*, vol. 11:1, pp. 125-140
Theliander, Claes 2005. *Västergötlands kristnande. Religionsskifte och gravskickets förändring 700–1200.* Gotarc Series B, No 41, Göteborg: Univ.
Vansina, J. 1965. *Oral tradition. A study in historical methodology*, Harmondsworth: Penguin
Welinder, Stig 1998. Neoliticum- bronsålder 3900-500 f.Kr. *Det Svenska Jordbrukets historia, Jordbrukets första femtusen år.* Red: Welinder, S., Pedersen, E. A. & Widgren, M., Stockholm: Natur och Kultur
Wyszomirska, Bozena 1984. *Figurplastik och gravskick hos nord- och nordösteuropas neolitiska fångstkulturer,* Malmö: LiberFörlag/Gleerup
Österholm, Inger 1989. *Bosättningsmönstret på Gotland under stenåldern: en analys av fysisk miljö, ekonomi och social struktur,* Stockholm: Stockholms Univ.

Anja Roth Niemi

Døde og levende i det sein-mesolittiske Sør-Skandinavia

– gravskikk som sosial diskurs

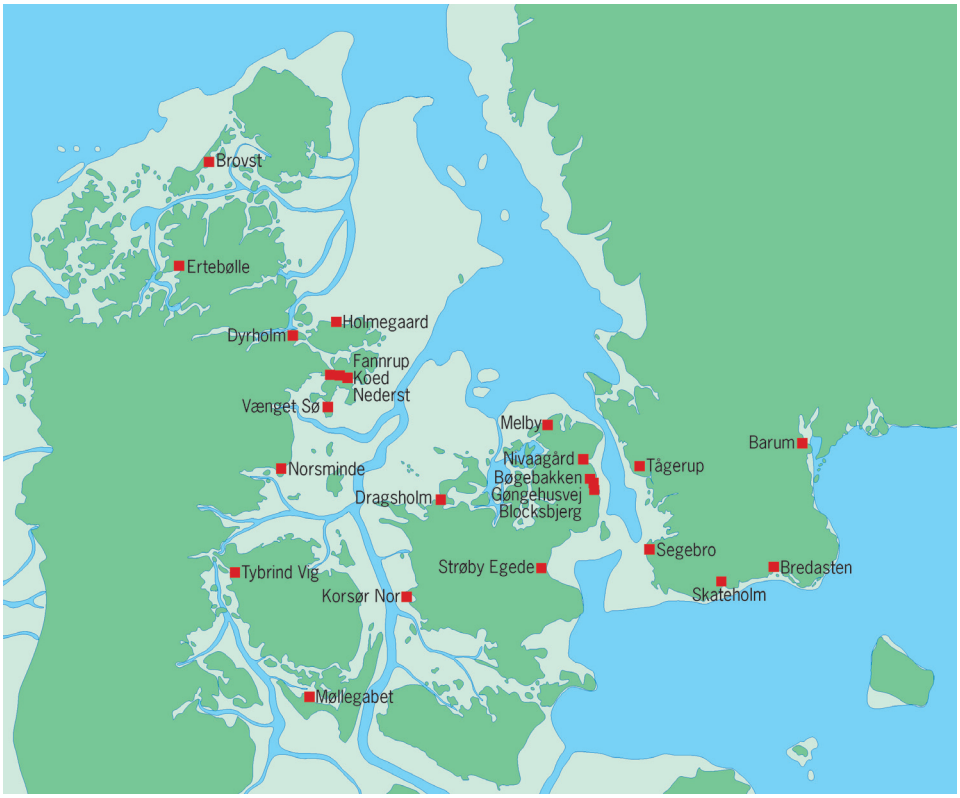
Innledning

I praktisk talt alle samfunn eksisterer former for formaliserte dødsritualer. Variasjonen i disse dødsritualene vitner om at dette dreier seg om noe mer enn bare en praktisk avskaffelse av kadaveret. Døden blottlegger sårbarheten ved samfunnets evne til opprettholdelse og kontinuitet, og representerer derfor en av de største samfunnsmessige utfordringene. Som Peter Metcalf og Richard Huntington uttrykker det:

> *"(...) the issue of death throws into relief the most important cultural values by which people live their lives and evaluate their experiences. Life becomes transparent against the background of death and fundamental social and cultural issues are revealed" (Metcalf og Huntington 1991:25).*

Denne artikkelen skal forsøke å lese de mesolittiske gravritualene som arenaer for sosial diskurs. I dette ligger en tilnærming som vektlegger at utfordringen døden representerer åpner opp for situasjoner som er spesielt egnet for uttrykking av makt, ideologi og sosiale relasjoner. Gravskikken kan imidlertid ikke bare fortelle oss noe om hvordan sosiale relasjoner var utformet. Det kan også gi oss innsikt i hvordan forhold mellom mennesker ble oppfattet og forsøkt endret, med andre ord hvordan samfunn ble strukturert og rekonstituert.

I det følgende presenteres noe av gravmaterialet fra dette det sein-mesolittiske Sør-Skandinavia, 6800 til 4000 f.kr (fig. 1). Som vi skal se, finner vi en forbausende stor *variasjon* i sammensetning og utforming av materialet. Denne variasjonen må oppfattes som meningsbærende i seg selv, og kan gi oss innsikt i den mangesidige sosiale diskursen som ser ut til å ha vært tilstede i disse samfunnene. Et annet karakteristika ved materialet er at det er en nær *lokaliseringsmessig* relasjon mellom de døde og de levendes oppholdssteder. Etter som man nærmest bodde på de døde kan man anta at de døde også spilte en aktiv rolle i de levendes samfunn. Hva bestod denne rollen av?



Figur 1. *Sein-mesolittiske lokaliteter med graver i Sør-Skandinavia. Landutbredelse rundt 7000 f.kr og maksimum havnivå etter havstigning ca 5000 f.kr. Tilpasset etter Strassbourg 2000:112 og Larsson 2003a:372.*

Perioden kjennetegnes generelt av å ha vært en brytningstid, både økologisk og samfunnsmessig. Havstigning og klimaendring forårsaket store endringer i økonomi, landskap og kommunikasjonsmuligheter, samtidig som nye fremmende og eksotiske impulser gjorde seg gjeldende i kontakt med jordbrukssamfunn i sør. Som vi skal se, ble gravritualene en viktig arena for uttrykk av kollektive og individuelle ønsker og behov for hvilken retning samfunnsutviklingen skulle ta.

Men før vi går nærmere inn på hvordan forhandlingen av makt, relasjoner og samfunnsutvikling kom til utrykk gjennom gravritualene, er det nødvendig å avklare hva vi mener med *gravritualet.* Hva er det som gjør akkurat dette ritualet så velegnet som arena for rekonstituering av sosiale relasjoner?

Den modifiserte handling

Ritualet har blitt definert på et utall forskjellige måter: som konsept, praksis, prosess, ideologi, søken, religiøs opplevelse og som funksjon (Schechner 1987). Felles for de fleste sosiologiske og sosialantropologiske definisjoner er at de oppfatter ritualer som spesielle typer fenomener som krever spesielle tolkninger og forklaringer. For

å opprette ritualer som en analytisk kategori søkes det derfor etter spesielle kriteria som kan være identifiserende. Victor Turner (1967:19) gir for eksempel følgende definisjon på et ritual:

> *"(...) prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers".*

Denne definisjonen av ritualer fører imidlertid til at en rekke sekulære rituelle aktiviteter blir ekskludert. Caroline Humphrey og James Laidlaw (1994:65) påpeker at om man utelater "*having reference to beliefs in mystical beings or powers*" fra Turners definisjon for slik å omfatte også sekulære ritualer, er definisjonen alt for omfattende og derfor uten analytisk verdi:

> *"What use does a term have which brings together a man shaking hands, a man praying to his god, a man refusing to walk under a ladder, a man clapping at the end of a concert, a man placing medicine on his crops? None at all" (John Skorupski sitert i Humphrey og Laidlaw 1994:66).*

Andre teoretiske retninger har forsøkt å tilnærme seg ritualet som *prosess*, og ikke som en spesiell handlingskategori med spesielle funksjoner og formål. Humphrey og Laidlaw (1994) og Cathrine Bell (1992) definerer ritualet som en *kvalitet* som i teorien kan tillegges enhver form for handling. Ritualer blir dermed definert som en spesiell måte å utføre handlinger på, og kjennetegnes av at den normale intensjonaliteten som ligger bak handlingen modifiseres. Dette kan betegnes som *ritualisering*. Karakteristisk for ritualisering er altså ikke elementer som repetisjon, fiksering, formalitet og så videre, men *kontrastering* til andre former for handling (Bell 1992:91). Repetering og formalisering kan være med på å gi den rituelle handlingen sin spesielle karakter, men da bare som strategiske virkemidler og ikke som kvaliteter ved selve ritualet.

> *"Intrinsic to ritualization are strategies for differentiating itself - to various degrees and in various ways - from other ways of acting within any particular culture. At a basic level, ritualization is the production of this differentiation" (Bell 1992:90).*

Humphrey og Laidlaw (1994) og Bell (1992) sine perspektiver på ritualet trekker veksler på praksisteori: *"… a theory of the relationship between the structures of society and culture on one hand and the nature of human action on the other*" (Ortner 1989:11). Praksisteori har sterke likhetstrekk med Giddens' struktureringsteori (Giddens 1984). Målsettingen med begge er å forstå *"how persons and human activity can be constituted through the social process while at the same time society and history can be constituted through meaningful human activity"* (Ortner 1989:11), med andre ord å overkomme dikotomien mellom individ og struktur, mellom individuell handling og kulturell determinisme. Både praksisteori og struktureringteori vektlegger det dialektiske forholdet som eksisterer mellom individet og strukturen. Mens strukturen

setter premissene for hvilke handlinger som er mulig å utføre innenfor et samfunn, muliggjør den samtidig handling etter individuelle og sosiale strategier, det være seg for eller mot strukturen, eller som variasjoner av strukturen (Damm 1999:49).

Ettersom all handling skjer i forhold til strukturen vil denne kontinuerlig endres som resultat av handlingene, og den endrede strukturen har som nødvendig konsekvens at også handlingene endres. Handlingene modifiserer imidlertid ikke bare strukturen: også de individuelle aktørers posisjoner vil endres (Stutz 2003:39). Den dialektiske relasjonen mellom praksis og struktur har derfor en klar politisk dimensjon, der noen av de mest elementære strukturerende prinsippene er makt, legitimitet og ideologi (Saitta 1994:203).

Ritualet har ofte blitt oppfattet som et middel for sosial kontroll der deltagerne blir minnet på sin "rette" plass og rolle i den sosiale orden, slik at sosial stabilitet og likevekt kan oppnås (Douglas 1973:79, Pader 1982:39-40, Cohen 1985:111). Den dialektiske relasjonen mellom struktur og handling impliserer imidlertid at forholdet mellom deltagende aktør i ritualet, og strukturene ritualet foregår innenfor, alltid er i endring. Ritualisering konstituerer en form for virkelighet der aktørene også stimuleres til handling. For både Bell (1992:98ff) og Humprey og Laidlaw (1994:133ff) har ritualisering utgangspunkt i kroppen: ritualisering er et produkt av kroppens erfaringer. Selve ritualiseringen skjer i et dialektisk forhold mellom kroppen og dens omgivelser. Når kroppen ritualiseres tilføres den en rasjonalitetsforståelse som ligger på et ikke-diskursivt plan. Dette betyr at kroppen "erkjenner" ritualet og oppnår en følelse for ritualet som innskrives i kroppen. Mens aktørene i den ritualiserte konteksten tilføres en erkjennelse av ritualet gjennom den kroppslige erfaringen av ritualet, er konsekvensen samtidig at de tilføres en ny form for makt. Nemlig *makt til å relatere seg selv* til den ritualiserte konteksten, og dermed også til å reklassifisere, refortolke og restrukturere ritualet (Bell 1992:110), men også elementer utenfor ritualet (Damm 1999:54).

Dette medfører at individuelle preferanser finner veien inn i den rituelle utøvelsen. Mens utøvelsen av et ritual i utgangspunktet som oftest består av å kopiere handlingen av de som man lærer ritualet av, kan etter hvert en økt refleksjon over forholdet til ritualet føre til at aktøren endrer sitt bevisste forhold til ritualet. Personlig stil og variasjon blir tydeligere i handlingen. Med andre ord kan aktørene altså på ulike måter forholde seg til forståeligheten (eller mangelen på forståelighet) i ritualet, fra å kopiere observert tidligere praksis til å tilpasse det til egne intensjoner (Humphrey og Laidlaw 1994:260). Ritualet består derfor ikke av et passivt repeterende mønster, men har rom for variasjoner og foranderlighet. Den ritualiserte konteksten åpner opp for anvendelse av handlingsorienterte strategier for endring, vedlikehold, maskering eller legitimering av sosiale verdier og relasjoner.

De døde som medium

Hertz' klassiske artikkel *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death* ble utgitt i 1908 og oversatt til engelsk i 1960. Sammen med van Gennep (1960 [1909]) er han en av de tidligste til å vektlegge gravritualet som et overgangsritual. Hertz observerte at døden ofte ikke oppfattes som en kortvarig og avsluttet begivenhet, men at den består av flere faser. Van Gennep kalte disse fasene liminale.

I følge Herz' og van Genneps skjema blir den døde ofte først separert fra resten av samfunnet, gjennomgår deretter en transformasjon av identitet og status, for til slutt å reinkorporeres i samfunnet (van Gennep 1960, Herz 1960, se også Turner 1969). Den døde blir dermed tilført en ny rolle for det levende samfunnet, gjennom tilskrivelse av en ny identitet som tilhører "den andre" transcendente verdenen. Identiteten til den døde ødelegges ikke, men *transformeres*. I likhet med den døde gjennomgår også det levende samfunnet en liminal fase der identiteten rejusteres. For samfunnet representerer den liminale fasen en anledning til å rekonstituere sosiale bånd og redefinere sosial status:

> *"The living pass through a liminal phase during which society is reintegrated without the lost member. The liminal phase has both a sociological dimension, concerned with rents in the social fabric, and a symbolic or psychological one, having to do with society's image of itself" (Metcalf og Huntington 1992:84).*

Identiteten, og endringen av denne, ser altså ut til å være en vesentlig faktor i tilnærming forståelse av gravritualet. Ettersom frafall av et individ setter relasjonene mellom menneskene rundt individet midlertidig ut av spill, må også de levendes roller og sosiale identitet restruktureres. Endringen av identitet for den døde og de levende oppnås gjennom gravritualet: *"In the major religions of the world, as in small tribal groups, the living manipulate human remains to effect these new statuses for themselves and the dead"* (Davies 1997:5). *Kroppen* er altså det sentrale fokus for gravritualets restrukturerende funksjon.

Den symbolske kroppen kommer spesielt til uttrykk ved rituelle anledninger. Individer personifiserer samfunnet gjennom den fysiske manifestasjon ved bekledning, utsmykning, hårfrisyrer og så videre. Aspekter som orden og nasjonal identitet manifesteres for eksempel i vårt eget samfunn av dommere og kongelige, hvis fysiske manifestasjon er rituelt utformet. Ettersom de representerer noen av de mest grunnleggende elementene som opprettholder vårt eget system, er atferd og utseende for disse personene underlagt strenge sanksjoner. Behovet for sosial kontroll reflekteres i hvilken grad individer selv kan kontrollere kroppen.

> *"In some religious groups, for example, the tight social control over members is reflected in their dress, hairstyle and demeanor. Where social control is lax or hardly existent, the individual reflects this in personal free-expression of dress, hair and general behavior" (Davies 1997:11).*

Kroppen er altså mer enn en fysisk kropp, den er en institusjonalisering av sosiale verdier. Kroppen er bokstavelig talt legemliggjørelsen av sosial status og identitet. I gravritualet forandres kroppen slik at sosial status og identitet også endres.

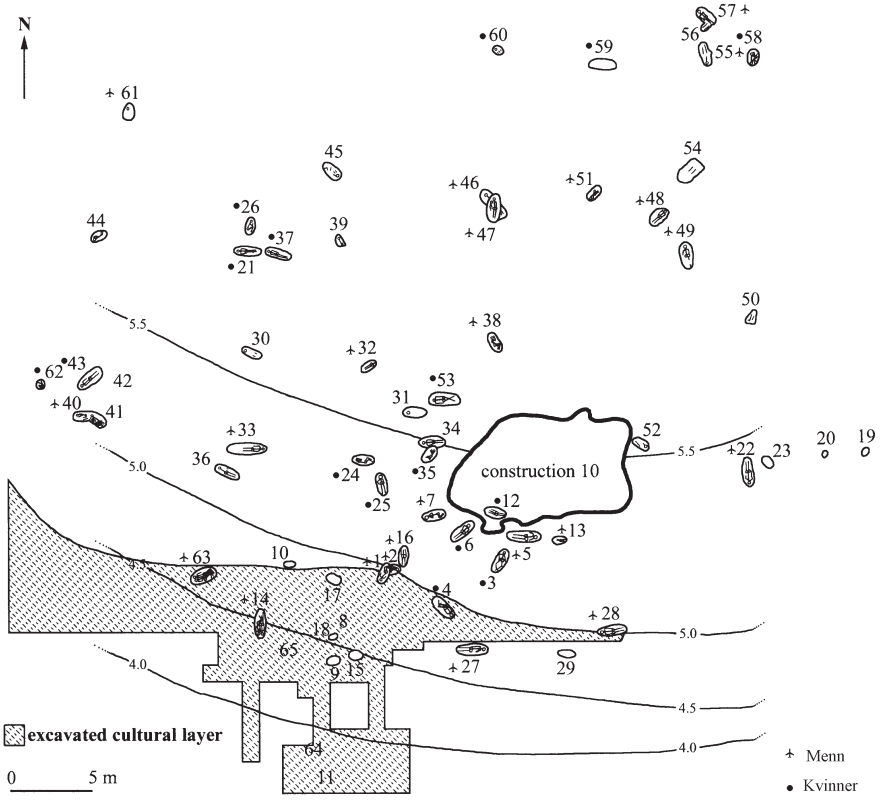
Lewis Binford (1971) argumenterte for at forklaringen på variasjon i gravskikken må søkes i statusen til den avdøde som sosiale person og hvordan den gruppen som føler tilhørighet til og ansvarlighet ovenfor den døde er sammensatt. Likevel er det høyst problematisk å trekke direkte paralleller mellom status og sammensetning av gravgods. Peter Ucko (1969) påpekte tidlig at kvantiteten på gravgodset også kan være resultat av sosiale og rituelle sanksjoner, og ikke nødvendigvis sosial status. De materielle uttrykkene for sosiale relasjoner i gravskikken må behandles som *relatert* til, men ikke refleks av, relasjoner slik de manifesterer seg i den levende verden. Gravskikk er *"material expression and objectivation of idealised relationships formulated about the dead by different individuals or groups within society*" (Parker Pearson 1982:110).

Gravmaterialet som materiell kultur er altså *meningsbærende* og inneholder mening om de sosiale relasjoner som er forutsetning for dens eksistens. Materiell kultur har en egenskap til utforming av sosial struktur som er fundert på evnen til fysisk å organisere verden, men også på evnen til å være meningsbærende (McGuire 1992:103). Den virkeligheten som den materielle kulturen har sitt utspring fra er imidlertid sjelden reflektert i den materielle kulturen. Derimot idealiserer, mystifiserer og maskerer den materielle kulturen ofte sosiale relasjoner slik at ideer og forestillinger som skjuler og naturaliserer maktforhold blir forsterket og reprodusert (McGuire 1992:102, Shanks og Tilley 1992, Olsen 1997). Materiell kultur er altså både en manifestasjon av sosiale relasjoner og samtidig som den virker strukturerende for sosiale relasjoner: "*Material culture both limits and enables action and therein lies the key to its interpretation*" (McGuire 1992:102).

De døde kan, i likhet med annen materiell kultur, anvendes i ulike strategier i forhandling av posisjoner og makt og vil utformes som en avspeiling av hvordan den sosiale realitet oppfattes av de grupper som har anledning til å bruke dem som uttrykksmidler (McGuire 1988). Formen som gis de døde vil ha sitt utgangspunkt i hvorvidt de levende har behov for og mulighet til å anvende de døde som *medier i den sosiale diskursen*. De døde kan på denne måten anvendes som "social advertisement" (Parker Pearson 1982, 1993) mellom ulike grupper og individer.

> *"The dead may be a legitimation of the social order, embodiments of land rights, martyrs to a holy cause, guardians of ancestral traditions, or even an archaeological management source. The living may conceal, embellish or justify their actual social relations through a relationship to the dead" (Parker Pearson 1993:203).*

I det følgende skal vi se nærmere på hvordan det mesolittiske gravmaterialet kan brukes som en innfallsport til den sosiale diskursen som var tilstede i disse samfunnene.



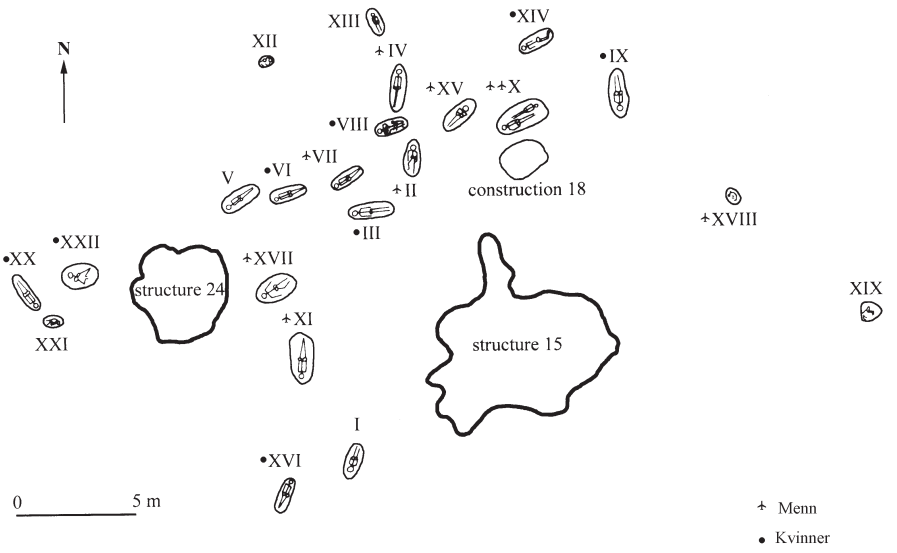
Figur 2. *Skateholm I med graver og strukturer. Kjønn indikert. Tilpasset etter Strassbourg 2000:259.*

Hvordan ble de døde anvendt som medier i strukturering og restrukturering av samfunnene? *Hvilke* sosiale relasjoner forsøkte man å la de døde argumentere for?

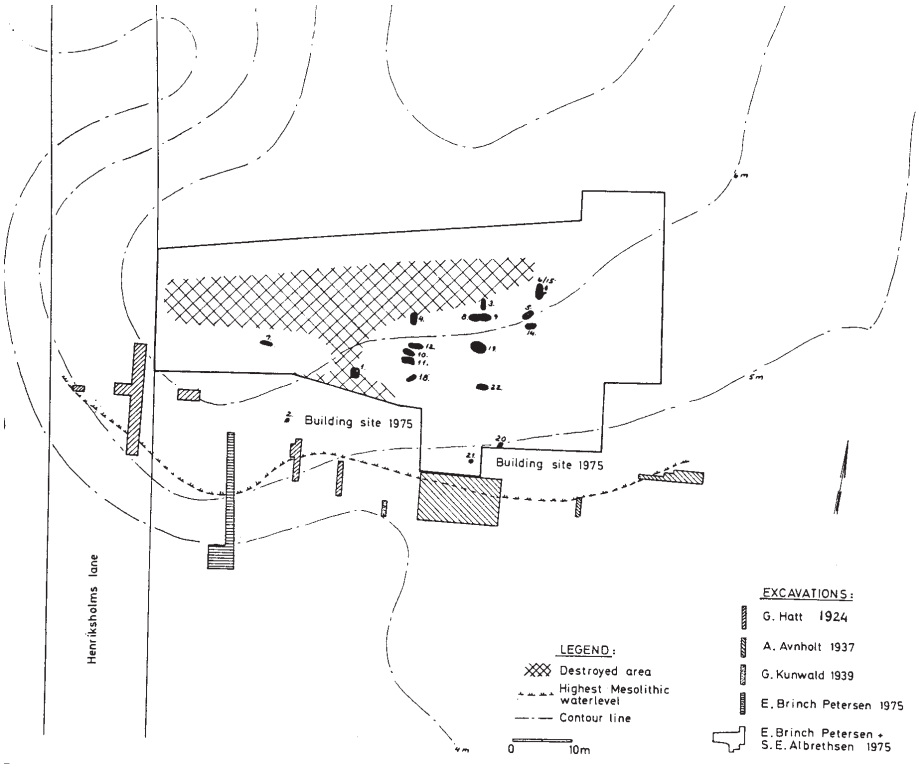
Relasjonen mellom levende og døde

De største konsentrasjonene av graver fra sein-mesolittikum finner vi på Bøgebakken i Vedbækfjorden på Sjælland og på Skateholm i Skåne.

Med utgangspunkt i tidligere erfaringer om hvor boplasser og godt bevart materiale kunne forventes å finnes, konsentrerte undersøkelsene av Bøgebakken i 1975 seg opprinnelig til området nærmest den sein-mesolittiske strandlinja. Her hadde deler av boplassen som lå på den nedre delen av en sørvendt bakke blitt undersøkt tidligere uten å komme i kontakt med gravene. Først under anleggsvirksomhet kom flere graver fram i dagen i de øvre delene av bakken (Albrethsen og Brinch Petersen 1977). Det viste seg altså at gravfeltet lå i den bakre, øvre delen av bosettingen. Med dette i mente, valgte man å også grave ut de øvre delene av bosettingene på Skateholm noen år seinere (Larsson 2003a:375). Også her fant man gravene i det øvre og bakre bosettingsområdet.



Figur 3. *Skateholm II med graver og strukturer. Kjønn indikert. Tilpasset etter 2000:257.*



Figur 4. *Bøgebakken-Henriksholm med de ulike utgravingene og gravene. Fra Albrethsen og Brinch Petersen 1977.*

Etter sluttføring av utgravingene ved Skateholm var 87 graver avdekket, 65 på Skateholm I (fig. 2) og 22 på Skateholm II (fig. 3). Disse inneholdt restene av henholdsvis 62 og 22 personer, og 8 og 2 hunder (Larsson 1984, 1988c, 1990). På Bøgebakken ble totalt 17 graver avdekket[1] (fig. 4). Disse inneholdt rester av til sammen 22 individer (Albrethsen og Brinch Petersen 1977).

^{14}C-dateringer fra Skateholm II gir en alder på bosetningen til 5700-4900 f.kr., mens trekull og forkullede hasselnøtter i nærheten av de gravlagte gir en datering til 5500-4900 f.kr. På Skateholm I er gravene datert til 5300-4800 f.kr. og bosetningslaget til 4900-4500 f.kr. (Larsson 1984:8-12, 1989c:368). Fra utgravingen av boplassen på Bøgebakken har vi tre dateringer til ca. 5100-4700 f.kr., men tre av gravene gir dateringer til perioden fra 5300-4600 f.kr. (Albrethsen og Brinch Petersen 1977).

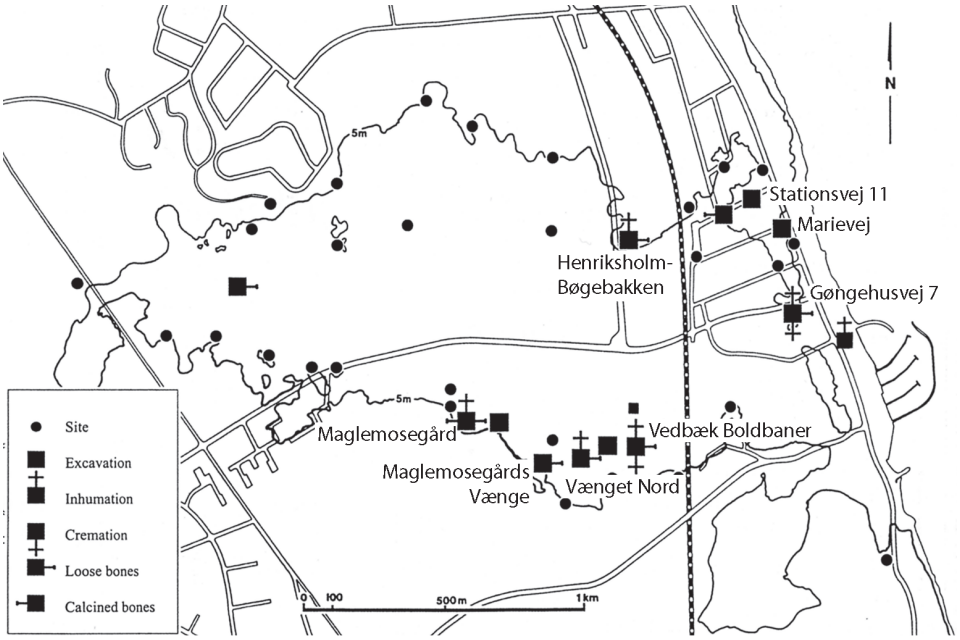
Gravene på Bøgebakken og Skateholm ble i likhet med gravene fra Höedic og Téviec i Frankrike (Péquart og Péquart 1954) og det store gravfeltet i Oleneostrovski mogilnik i Russland (Gurina 1956) tidlig betegnet som "*gravsteder*", eller "cemeteries" (for eksempel Albrethsen og Brinch Petersen 1975, 1977), da for å understreke karakterforskjellene i forhold til de sparsomme forekomstene av enkeltgraver fra tidlig mesolittisk tid.

Hva definerer egentlig et gravsted? Innen arkeologisk terminologi innebærer begrepet at gravstedet er et avgrenset og formelt område for begravelse av de døde (Meiklejohn *et.al.* 1998:205). Med andre ord er gravsted noe mer enn bare et område for graver innenfor en bosetningskontekst (Brinch Petersen og Meiklejohn *in press*). De opprinnelige utgraverne av Bøgebakken og Skateholm (Albrethsen og Brinch Petersen 1975, 1977:3, Brinch Petersen pers.med., Larsson 1988c, 1989c) påpeker den massive forekomsten av levninger etter gjenstandstilvirkning, massiv tykkelse på kulturlagene, ekstensiv utbredelse av kulturlagene samt store mengder ildsteder, kokegroper og andre strukturer. En ren rituell anvendelse av lokalitetene kan vanskelig forklare disse forekomstene, selv om man tar i betraktning at ulike aktiviteter foregikk over lang tid ved disse anledningene.

Selv om vi finner de største konsentrasjonene av graver på disse to lokalitetene, er kombinasjonen graver og bosetninger ikke enestående. Tvert imot opptrer det absolutt største flertallet av graver fra perioden innenfor en bosetningskontekst (Brinch Petersen 1990b:77, Meiklejohn *et.al.* 1998: 205). I det godt undersøkte Vedbæk-området kan dette illustreres med de mange mindre lokalitetene med få graver og spredte skjelettdeler (for eksempel Mathiassen 1946, Brinch Petersen 1990a, 1990b, Brinch Petersen *et.al.* 1993, Brinch Petersen og Meiklejohn 2003) (fig. 5).

Sett i lys av at graver er et element som så å si alltid er tilstede på mesolittiske bosetninger, samt at bosetningskontekstene er massive, sammensatte, ekstensive og

1) I tillegg en tom struktur (grav 11) og hodeskalle og vertebrae av en ung kvinne uten tilknytning til gravstruktur (grav 1)



Figur 5. *Vedbækfjorden med havnivå under sein-mesolittisk tid og lokalitetene med gravmateriale. Tilpasset etter Albrethsen og Brinch Petersen 1977:2 og Brinch Petersen og Meiklejohn 2003:486.*

entydig tolket som faktiske bosetningslevninger, bør gravene tolkes som en integrert del av bosetningene. Den etter hvert ikke helt uvanlige forekomsten av graver i boplasskontekst viser at graver ikke var forbeholdt spesielle gravsteder, men at de er mer allment forekommende enn antatt for bare 20 år siden. Med andre ord var et tett forhold mellom levende og døde ikke uvanlig i denne perioden (fig. 6).

Både på Skateholm og i Vedbækfjorden fikk den raske havstigningen i sein boreal og tidlig atlantisk tid imidlertid store konsekvenser for de økologiske forholdene. Endringene var så drastiske at fra en generasjon til den neste kunne man fiske over områder der man tidligere gravla sine døde (Larsson 1994:102). I takt med det stigende havet ble bosettingene og gravene flyttet høyere i terrenget. På Skateholm måtte menneskene flytte fra en lavtliggende øy, Skateholm II, til et høyere område noen hundre meter unna, Skateholm I.

Endringene i havnivå skjedde så raskt at det virker usannsynlig at man ikke var klar over dem. Likevel fortsatte man å anlegge gravene nært strandsonen, på bosettingene. Dette viser at *"the need to have the deceased close by the place inhabited by the living was greater than the need to preserve the graves from physical changes in the forseeable future"* (Larsson 2003a:388).

Lars Larsson (1994:102, 2003a:388, 2003b:9) stiller spørsmål om dette kan forstås som en form for territoriell markør, rettet mer mot endringene i naturen enn mot andre

Figur 6. *En populærvitenskaplig fremstilling av Skateholm II. Mens selve bosettinga ligger nært strandkanten, er gravene plassert bak boplassområdet på bakkekammen. Her ligger også et hus med rituell karakter (Larsson 1988a). Tegning: Annica Wide/Trelleborg Museum.*

grupper. Gravfeltene og bosetningene kan ha blitt anvendt som en slags "buffer" mot endringene som truet den sosiale og mentale verden (Larsson 1995:102). Gjennom en videreføring av bosetningene i samme område og i samme landskapsmodus som generasjoner forut hadde levd i, ønsket man å markere sosial kontinuitet som en motvekt mot de fysiske endringene man opplevde rundt seg.

Likevel forklarer ikke dette den store variasjonen som gravene oppviser. Larsson har påpekt at "(…) gravskicket vid denna tid uppvisar en variation som knappast kan spåras inom andra förhistoriska perioder" (Larsson 1999:236). For det første er det ingen gjennomsnittlig befolkning som er representert på gravfeltene. Den demografiske sammensetningen varierer også fra lokalitet til lokalitet. Noen ganger ligger to, og i ett tilfelle tre, personer i samme grav. For det andre er de døde begravd i en rekke ulike posisjoner; de døde som ligger på rygg kan ha bøyde knær eller armer; noen sitter med rett, andre tilbakelent og halvsittende, enkelte er plassert sittende med beina i kors; og andre ligger på siden. For det tredje har de døde med seg mange ulike gjenstander i graven, frå tannperler til ryggvirvler av dyr, fra ulike typer redskaper til beholdere med mat. Det råder lite tvil om at gravritualene var sammensatte og at det knyttet seg stor aktivitet til dem. En ren anvendelse av gravene som en markør mot endrede naturforhold virker derfor lite trolig.

Mange ting tyder på at samfunnene møtte både naturmessige og sosiale utfordringer gjennom sein-mesolittikum. Det kan ha blitt viktigere og mer nødvendig å definere og forhandle om sosiale relasjoner, og om hvordan samfunnet som helhet skulle utvikle seg. Integrering av gravene, og døden, i det levende samfunnet kan derfor gjenspeile en situasjon der det i større grad ble behov for virkemidler for påvirkning av samfunnsutviklingen.

Årsaken til den nære lokaliseringsmessige relasjonen mellom graver og bosettinger kan altså også forstås som et resultat av at de døde og gravritualene ble brukt som medier i en sosial diskurs. I det følgende diskuteres enkelte av de materielle uttrykkene for ritualiserte handlinger som ble utført i forbindelse gravlegging, med fokus på sammensetning, utsmykning, posisjonering og utstyring av de døde. Hvilke strategier for ritualisering av handling kan utledes fra materialet, og hvordan har disse ritualiserte handlingene inngått i den sosiale diskursen?

Utvalg av døde

Når det er klart at døden er nært forestående ble form for disponering av kroppen valgt. Hvorfor ble bare enkelte personer gravlagt på bosetningene?

På gravfeltene er det generelt få barn over spedbarnsalder, mens personer i pubertetsårene så å si er fraværende. Barn er hovedsakelig gravlagt sammen med voksne på Bøgebakken. Dette kan tyde på at gravlegging av barn alene på gravfeltene ikke hadde samme betydning i den sosiale diskursen. Flertallet av barn og unge kan følgelig ha blitt ansett som uferdige og ufullstendige bærere og formidlere av sosiale verdier og normer, og dermed hovedsaklig ikke blitt gravlagt alene i jordgraver på gravfeltet. Også i moderne tid finner vi eksempler på at barn som ikke er fullverdig inkorporert i samfunnet blir gravlagt etter separate kriterier, for eksempel slik udøpte barn får egen behandling i enkelte katolske samfunn (van Gennep 1960:153).

Det motsatte prinsippet kan ha vært tilfelle for personene i aldersgruppen 16-20 år. Det er et relativt høyt antall personer i denne alderen på gravfeltene, på Bøgebakken og Skateholm I spesielt kvinner, mens det er flere unge menn på Skateholm II (Persson og Persson 1984, 1988). Disse var sannsynligvis individer som nettopp var blitt regnet som fullverdige medlemmer av det normative voksne samfunnet og som representerte samfunnets evne til fornyelse og selvopprettholdelse. Gravlegging av disse kunne være et uttrykk for at slike egenskaper var i kraft i samfunnet.

Kjønnsdistribusjonen på Skateholm-feltene viser at mens det på Skateholm II er flere unge menn enn kvinner, er det flere unge kvinner på Skateholm I enn det er tilsvarende menn. Når det gjelder aldersgruppen 20-40 er det et flertall av menn på begge gravfelt. Derimot er det et stort flertall kvinner i aldersgruppen 40-60 på Skateholm II, mens det på Skateholm I er et flertall menn i samme aldersgruppe. Med andre ord ser det ut til å ha vært en vektlegging av eldre kvinner og yngre menn på det eldre gravfeltet, mens det er unge kvinner og eldre menn som oftere ble gravlagt på den yngre lokaliteten.

Vektlegging av eldre kvinner og yngre menn på Skateholm II kan forklares med at gravlegging og organisering her hovedsakelig ble styrt av slektskapsstrukturer, noe som også indikeres gjennom morfologiske tannanalyser (Alexandersen 1988a:151ff). Sammenhengen mellom unge kvinner, barn og reproduktivitet på Bøgebakken, og unge kvinner og eldre menn på Skateholm I, kan derimot være resultat av en situasjon der unge kvinner gjennom sein-mesolittikum i større grad gjenspeilet verdier som var tilstede i jordbrukssamfunn lenger sør, der kvinners fertilitet gjerne assosieres med jordens fruktbarhet (Fuglestvedt 1999:34).

Uveksling av gaver og ekteskapsallianser kan ha blitt viktigere gjennom sein-mesolittikum for markering av status og posisjon (Jennbert 1984). Unge kvinner kan på bakgrunn av dette ha fått tilskrevet en status som gjenspeilet verdier som var tilstede i jordbrukssamfunn (Fuglestvedt 1999). Dette betyr imidlertid ikke at de unge kvinnene som ble gravlagt på de sørskandinaviske gravfeltene nødvendigvis kom utenfra. Det er heller den *verdi* som ble assosiert med disse kvinnene som kommer til uttrykk i gravleggingen.

Når vi tar i betraktning at denne perioden ser ut til å være preget av større behov for definering og posisjonering innenfor mer sedentære og komplekse samfunnsstrukturer, kan gjenstander og elementer som ble oppfattet som sjeldne og eksotiske ha blitt viktigere i forhandling av sosiale relasjoner. Unge kvinner kan i denne sammenhengen ha blitt oppfattet som eksotika i den forstand at de ble assosiert med verdier som kommer *utenfra*. Forekomsten av eksotiske gjenstander, slik som tenner fra dyr som var sjeldne eller utdødde i disse områdene, i unge kvinners graver kan understøtte denne teorien.

Dette kan eksemplifiseres med grav 14 på Skateholm I (fig. 7). Her er en eldre mann gravlagt med en ung kvinne plassert delvis oppå seg. Posisjonen til kvinnen ser ut til å skulle signalisere hennes avhengighet av mannen; han har på sin side en utstrakt stilling med hodet vendt bort fra kvinnen. Kvinnen har fått et dødelig slag bak venstre øre (Persson og Persson 1984). En tolkning av dette har vært at kvinnen ble drept for å følge mannen i graven som hans make eller som et offer (Larsson 1988c:109, Persson og Persson 1984:26).

Utformingen av gravens sammensetning og de dødes posisjoner kan muligens være et uttrykk for et forsøk fra en sosial kategori, eldre menn, på å overføre noe av den status som ble tilknyttet yngre kvinner på seg selv. Likevel må det understrekes at disse strategiene ikke nødvendigvis er resultat av at man utelukkende handlet etter bevisste intensjoner om å oppnå makt eller posisjoner. Handlingene trekker imidlertid veksler på den eksisterende struktur som kanskje ikke er så intensjonell og tydelig for aktørene, men som danner en ramme for handling. Gravmaterialet gir oss derfor en antydning av de strukturer som var tilstede i samfunnet, av de ressurser som var tilgjengelige i den sosiale diskursen. Det kan heller ikke utelukkes at gravmaterialet ikke bare reflekterer en mer eller mindre intensjonell manipulering av de døde, men også en assosiasjon og gruppetilhørighet i det levende samfunnet.

Figur 7. *Grav 14 på Skateholm I. En ung kvinne drept med et slag mot hodet og en eldre mann. Foto Lars Larsson.*

Utsmykning av de døde

Ut fra posisjonen av tannperler og beinnåler på skjelettet ser det ut til at den døde har vært ikledd en spesielt rikt dekorert drakt. I enkelte graver er rader med tenner plassert på den dødes hode, og deres regelmessige plassering tyder på at de har vært sydd fast på et slags hodeplagg (Stutz 1998:12). Et eksempel på dette er grav XV (fig. 7) på Skateholm II der en ung mann har en rad gjennomborede tenner av kronhjort *in situ* på kraniet. Kvinnene har ofte tannperler over hoftepartiet; disses plassering tolkes som at de har vært fastsydd på et belte rundt livet (Brinch Petersen 1979). Både kvinner og menn har tannperler som dekorative elementer på drakten, men mengden er større hos kvinnene enn hos mennene. Det ser også ut til at tannperlene hos kvinnene særlig var av kronhjort, hos mennene i større grad av villsvin (Larsson 1988c:133).

Et karakteristisk trekk ved gravene på Skateholm og Bøgebakken er at de fleste gravene inneholder mengder med oker. Forekomst av oker over og under den døde har blitt tolket som resultat av at den døde har vært iført spesielle fargete drakter (Albrethsen og Brinch Petersen 1977:21, Kannegaard og Brinch Petersen 1993:79, Larsson 1988c:146). Selve kroppen til den døde kan også ha vært farget. Okeren er gjerne distribuert over enkelte områder av kroppen; spesielt ofte er hodet, hofteparti og beina rødfarget.

Figur 8. *Grav 6 på Skateholm I. En kvinne i sittende posisjon med levninger av et spedbarn i mageregionen og hoftesmykke av tannperler. Oker rundt hoftepartiet. Foto Lars Larsson.*

Små barn er som oftest fullstendig dekket av oker, noe som kan forklares med at de ble svøpt inn fargede skinn. Kvinnene har spesielt oker rundt hoftepartiet. Hos mennene er distribusjonen mer generell, men det er en tendens til at hodeområdet gjerne er farget (Albrethsen og Brinch Petersen 1977, Larsson 1988c:146, Meiklejohn *et.al.* 2000:230).

Utsmykningen av drakten ser altså ut til å ha vært kjønnsbetinget. Kvinnenes drakt kan ha hatt et spesielt fokus på hoftepartiet som var dekorert med rød oker og tannperler (fig. 8), mens menn

Figur 9. *Grav XVII på Skateholm II. En 30-årig mann. Ved venstre armkrok ligger en ryggvirvel av delfin, ved høyre et kranium av mår. Oker rundt hodet og langs beina. Foto Lars Larsson.*

gjerne ble påkledd et dekorert eller udekorert rødfarget hodeplagg. Det kan også tenkes at håret ble farget med oker før gravlegging (fig. 9).

Markering av ulike områder hos kvinner og menn kan forstås som resultat av et ønske om å fremheve disse som ulike kategorier i den sosiale diskursen. Okeren og utsmykningene kan ha bekreftet og forsterket assosiasjonene som var knyttet til de ulike delene av menns og kvinners kropper, slik at kroppen på denne måten institusjonaliserte verdier og holdninger.

Den mest direkte tolkningen av distribusjonen av okeren og tannperlene rundt kvinners hofter er at den skulle være en symbolsk henvisning til kvinners evne til reproduksjon. En mulig assosiasjon mellom kvinner og reproduksjon kan som nevnt tydeligere ha kommet til uttrykk i gravskikken etter hvert som konsepter utenfra fant veien inn i de sein-mesolittiske samfunnenes virkelighetsforståelse.

Markering av først og fremst hodene til menn gjennom oker kan ha vært et virkemiddel for å vekke assosiasjoner til kontroll, ledelse og makt. Strassbourg (2000:216-222) har framholdt at kjønnsrollene i disse samfunnene ble sammenholdt med kronhjortens adferd. Mens kvinner ble forbundet med kronhjorthinden ble menn assosiert med egenskapene til kronhjortbukken. På bakgrunn av dette kan en markering av hodet til menn i graven ha vært en strategi for å skape assosiasjoner til hvordan kronhjortbukkens hode er dominert av geviret, som igjen kanskje kan oppfattes som uttrykk for ledelse og makt.

Kroppene til de døde kan på denne måten ha blitt anvendt som en fysisk manifestasjon på tilstedeværelsen av *ideelle* normer og roller i disse samfunnene. Oker og tannperlene har på en side vært anvendt for å understreke menn og kvinner som sosiale kategorier med ulike relasjoner til makt og reproduksjon. På den annen side viser variasjonen at mange grupper kunne komme til i den sosiale diskursen, slik at det eksisterte muligheter til opposisjon og forhandling.

Kroppen i graven

Særlig på Skateholm I er det en utstrakt variasjon i stillingene som de døde har blitt plassert i (tabell 1). Bøgebakken oppviser derimot en sterk homogenitet i posisjoneringen: 80 % av det totale antallet døde er plassert i utstrakt ryggleie. Dette kan antyde at det på Skateholm var større muligheter og behov for anvendelse den dødes kropp som medium for ulike holdninger i den sosiale diskursen, enn på Bøgebakken.

Utstrakt ryggleie er klart den hyppigste posisjonen for de døde på de sein-mesolittiske gravfeltene sett under ett. Ser vi nærmere på de enkelte gravfeltene blir romlige og temporale variasjoner tydelige. På Skateholm II er flertallet gravlagt slik, mens frekvensen *halveres* til Skateholm I-tid. Sittende stilling finner vi både på Skateholm I og II, men også denne *halveres* fra det eldre gravfeltet til det yngre. Sammenstrukket

			16-20 N %	21-39 N %	40-59 N %	60+ N %	Sum
Skateholm II	Menn	Hocker					
		Rygg	1 (11,1)	3 (33,3)	1 (11,1)		5 (55,6)
		Sittend	1 (11,1)	2 (22,2)			3 (33,3)
		Annet				1 (11,1)	1 (11,1)
		Ukjent					
		Sum					*9 (100)*
	Kvinner	Hocker					
		Rygg	1 (11,1)	2 (22,2)	3 (33,3)		6 (66,7)
		Sittend		2 (22,2)			2 (22,2)
		Ukjent			1 (11,1)		1 (11,1)
		Annet					
		Sum					*9 (100)*
Skateholm I	Menn	Hocker	1 (4,8)	1 (4,8)	4 (19,0)	1 (4,8)	7 (33,3)
		Rygg	1 (4,8)	1 (4,8)	2 (9,5)	1 (4,8)	5 (23,9)
		Sittend	3 (14,3)			1 (4,8)	4 (19,0)
		Annet		1 (4,8)	2 (9,5)		3 (14,3)
		Ukjent			2 (9,5)		2 (9,5)
		Sum					*21 (100)*
	Kvinner	Hocker	1 (5,9)	1 (5,9)	4 (23,5)	1 (5,9)	7 (41,2)
		Rygg	3 (17,6)		2 (11,8)		5 (29,4)
		Sittend	1 (5,9)	2 (11,8)			3 (17,6)
		Ukjent	1 (5,9)			1 (5,9)	2 (11,8)
		Annet					
		Sum					*17 (100)*
Bøgebakken	Menn	Hocker					
		Rygg		4 (50,0)	4 (50,0)		8 (100)
		Sittend					
		Annet					
		Ukjent					
		Sum					*8 (100)*
	Kvinner	Hocker	1 (16,7)				1 (16,7)
		Rygg	1 (16,7)	1 (16,7)	2 (33,3)		4 (66,7)
		Sittend					
		Ukjent	1 (16,7)				1 (16,7)
		Annet					
		Sum					*6 (100)*

Tabell 1. *De dødes posisjoner fordelt på alder og kjønn.*

Figur 10. *Grav 24 på Skateholm I. En eldre kvinne i sterkt sammentrukket hockerposisjon. Foto Lars Larsson.*

stilling i sideleie, eller hockerposisjon, er den hyppigst forekommende posisjonen på Skateholm I, mens den er så å si fraværende på Skateholm II og Bøgebakken. Selv om sittende og utstrakt stilling fortsatt er i bruk, ser det ut til at hockerposisjonen kommer inn og i stor grad erstatter de tidligere tradisjonene på Skateholm (fig. 10).

Hockerposisjonen kan oppfattes som en tilvekst i det symbolske repertoaret fra Skateholm II- til Skateholm I-tid. Denne tilveksten kan muligens sees i sammenheng med innflytelser fra andre samfunn. I de enkle jordbrukssamfunnene på kontinentet var denne posisjonen svært vanlig på denne tiden (Larsson 1989b:216). Tilstedeværelsen av denne posisjonen og andre eksotiske elementer betyr ikke nødvendigvis at de har kommet til som resultat av direkte kontakt mellom samfunnene som anvendte Skateholm og jordbrukende samfunn lenger sør. Det er elementenes *assosiasjon* til det eksotiske og eksterne som gir prestisje og status. Sett i lys av dette kan tilkomsten av hockerposisjonen tyde på at det over tid ble stadig viktigere å anvende nye virkemidler i forsøkene på å oppnå posisjoner og påvirke relasjoner i samfunnet. Selv om det fortsatt er mange ulike posisjoner tilstede i gravleggingen av de døde, har hockerposisjonen spesielt blitt oppfattet som et effektivt virkemiddel for grupper som relaterer seg til de døde i forsøkene på å tilskrive status og prestisje til den døde, for dermed å forsøke å la noe av denne statusen reflekteres på seg selv.

Ser vi nærmere på hvilke personer som oftest ble plassert slik på Skateholm I, er det tydelig at individer i aldersgruppen 40-59 særlig ble gjenstand for forsøk på tilskrivelse av prestisjen som ble assosiert med hockerposisjonen. Av alle graver der kjønn, alder og stilling er kjent, er 19 % av mennene og 24 % av kvinnene plassert i hockerposisjon og tilhører denne aldersgruppen. Bare ett individ i hver av de andre

aldersgruppene av begge kjønn er plassert slik. Dette kan bety at det spesielt innenfor de middelaldrende gruppene eksisterte et særlig behov for virkemidler i den sosiale diskursen. Som vi har sett, ser det ut til at det var en spesiell vektlegging av eldre menn og yngre kvinner på dette gravfeltet, der yngre kvinner ble assosiert med verdier som var tilstede i jordbrukssamfunn.

På Skateholm I er mange av de eldre kvinnene plassert i hockerposisjon, faktisk en høyere andel enn den tilsvarende gruppe menn. Dette kan tolkes som et forsøk fra denne gruppen kvinner å opponere mot mennenes forsøk på å oppnå visse posisjoner i samfunnet. Ved å anvende samme virkemidler som sin relasjonelle motsetning, de eldre mennene, ville man forsøke å motvirke forsøkene på mannlig dominans, og bevare eller gjenopprette den status og posisjon som ble tilskrevet de eldre kvinnene i perioden som var forut. Ved å anvende det eksotiske elementet ville man samtidig opponere mot at yngre kvinner ble tilskrevet økt verdi gjennom assosiasjon til verdisystemer utenfra, som igjen ble anvendt av de eldre mennene for å oppnå status.

Med andre ord kan anvendelsen av hockerposisjonen av ulike sosiale kategorier reflektere en situasjon der sosiale relasjoner var i endring, og der det samtidig var konflikt og uenighet om hvordan relasjonene skulle utformes og om hvilke posisjoner som skulle være gjeldende for ulike grupper.

Ser vi videre på hvilke posisjoneringer som kommer til uttrykk for de ulike aldersgruppene på Skateholm II og Bøgebakken der deres stillinger er kjent, er det en jevn fordeling av posisjoner på aldersgruppene for begge kjønn. Posisjoneringen av kroppen inngikk sannsynligvis ikke i den sosiale diskursen med samme intensitet som den ser ut til å ha gjort på Skateholm I. På bakgrunn av at stor variasjon settes i sammenheng med tilstedeværelsen av større uenighet og mer intensiv sosial diskurs, ser det ut til at de ulike kjønnene og aldersgruppene ikke hadde like stort behov for forhandling av sosiale relasjoner, eller i det minste ikke anså posisjoneringen av kroppen som et effektivt virkemiddel i den sosiale diskursen.

Generelt ser det ut til at det var eldre menn på Skateholm I som oppviser den største variasjonen når det gjelder ulike måter å posisjonere disses kropper på. Dette omfatter både individer i alderen 40-59 og individer over 60 år. Dette kan underbygge tolkningen av at det spesielt er denne gruppen som nå forsøker å oppnå posisjoner i samfunnet, og deltar aktivt i anvendelsen av de døde i forhandlingen av relasjoner. Det kan derved se ut til at endringer over tid gjør det særlig viktig for disse å komme inn i den sosiale diskursen og oppnå andre posisjoner enn det de har hatt tidligere. Man kan tenke seg at denne kategorien ser situasjonen med økt regionalisering, større press og samfunnsmessige omstillinger som en mulighet til å posisjonere seg i forholdt til den tidligere sosiale orden, der eldre kvinner ser ut til å ha hatt en mer framtredende posisjon.

Med andre ord kan den sosiale dynamikken i denne perioden forstås som resultat av endringer som oppstår når det trekkes veksler på eksisterende og nye elementer slik at en blanding av det gamle og det nye oppstår, og relasjonene mellom sosiale kategorier endrer seg, slik at også kategoriene i seg selv endrer seg.

Rekvisitter i graven

Før graven ble fylt igjen ble enkelte gjenstander lagt ned med den døde (tabell 2). Distribusjonen av gravgods ser ut til å ha fulgt visse kjønns- og aldersbestemte normer (Kannegaard Nielsen og Brinch Petersen 1993, Larsson 1988d, 1989b, Meiklejohn et.al 2000). Det mest påfallende trekket i sammensetningen av gravgodset er at menn gjerne ble gravlagt med redskaper av stein, mens slike gjenstander er så og si fraværende hos kvinner. Kun i enkelte tilfeller finner vi individer som er sikkert kjønnsbestemte til å være kvinner med steinredskaper i graven på Skateholm I, II eller Bøgebakken. Redskapene består av hovedsakelig av flekker, økser og tverrpiler. Det er imidlertid ikke bare menn som kan ha håndtert redskapene som fikk slike

		Bøgebakken					Skateholm II					Skateholm I				
		Tom	Ukjent	Barn	Kvinner	Menn	Hund	Ukjent	Barn	Kvinner	Menn	Hund	Ukjent	Barn	Kvinner	Menn
Flint	Flekke		1	1		5	1	1	1		4		1	1		2
	Tverrpil										2					
	Kjerneøks	1				1					1					
Bergart	Øks										1					
	Trinnøks										2					1
	Stein					1					1					1
Bein	Redskap	1				2	1	1			2			1		
	Kronhjort												1		2	
	Rådyr		1												1	
	Villsvin														1	1
	Oter/mår														1	
	Fisk												1		1	1
	Annet	1											1		1	1
Tannperler	Kronhjort		1		1					2	4		1		1	2
	Villsvin		1		1	2					3			2		
	Urokse		1							1	1					
	Elg				1										1	
	Menneske		1													
	Annet				1								1	1	1	
Horn	Redskap					1					1		1			2
	Gevir	1			1	1	1				2					
Annet	Rav												1	1		1
	Snegler				1											
	Uten		2	4	4	1		1	1	5	4	3	16	3	11	17

Tabell 2. *Frekvensen gravmateriale opptrer med fordelt på ulike typer graver.*

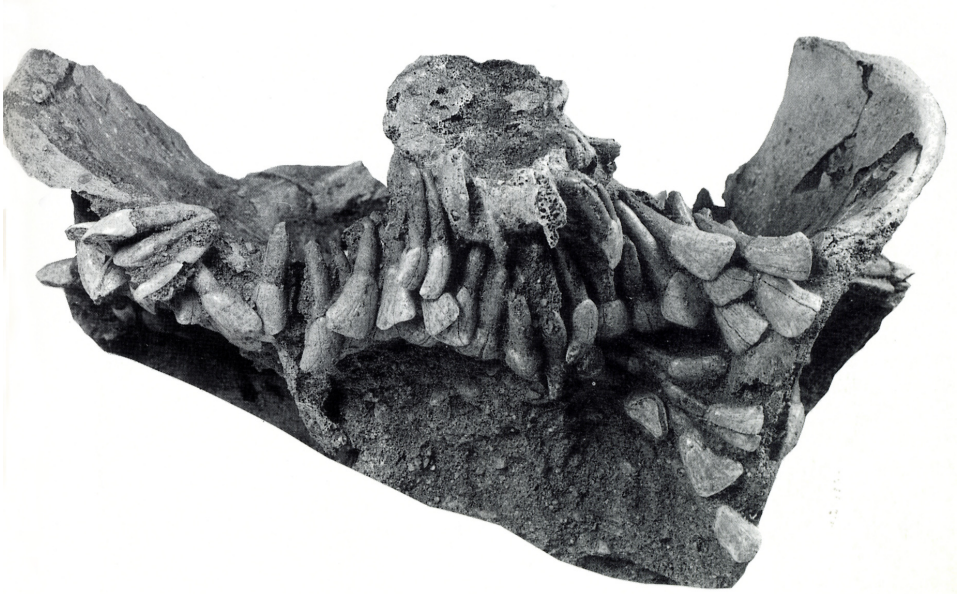
Figur 11. *Gravgods fra grav 47 på Skateholm I. Grava inneholdt en ung mann og et lite barn. Mellom beina på mannen lå tre økser og en ubearbeidd stein. Foto Lars Larsson.*

i grava: barn og hunder fikk også med seg flintflekker og en hund har til og med en hornhammer (Larsson 1989a).

Økser ble utelukkende assosiert med menn (fig. 11). Analyser av flintgjenstandene viser at flertallet var uten bruksspor, og dermed tilvirket for gravleggingen (Knutsson 1995). Enkelte typer av steinredskapene opptrer heller ikke i bosetningslagene (Meiklejohn *et.al.* 2000:230). Flintflekkene er som oftest plassert vertikalt på midjen eller på hoftene både hos menn og barn på Bøgebakken og Skateholm II, mens de på Skateholm I også er plassert ved føttene og hodet. Flintflekkene på Skateholm II og Bøgebakken kan ha vært festet til et belte eller i en slire (Larsson 1988c:139), og har antakeligvis vært båret slik også i live av de voksne mennene. Med utgangspunkt i den klare forbindelsen redskap har til menn, kan forekomsten av flekker og andre typer redskap hos barn indikere at det her er snakk om guttebarn (Kannegaard Nielsen og Brinch Petersen 1993:80, Albrethsen *et.al.* 1976:9).

Utsmykninger i form av tannperler i større mengder, som sannsynligvis har vært festet sammen til smykker eller belter, opptrer oftest hos kvinner (Brinch Petersen 1979) (fig. 12). På Bøgebakken inneholder kun to av mannsgravene tannperler, og da bare et par stykker. På Skateholm finner vi tannperlene igjen i flere kvinnegraver. Imidlertid har også menn utsmykninger av tannperler, dette gjelder blant annet grav X der en mann hadde tannperler av kronhjort, elg og villsvin langs hals, hofte, lår og bein. Selv om enkelte menn altså ser ut til å ha hatt dekorerte drakter med tannperler, ser det ut til at dette oftere var tilfellet hos kvinnene, og da spesielt de unge. Tannperlene hadde gjerne en tann eller to som var sjelden eller eksotisk i forhold de andre (Meiklejohn *et.al.* 2000:230). Mennenes tannperler var færre i antall enn kvinnenes, og heller av villsvin enn kronhjort (Larsson 1988c:133).

Når det gjelder den aldersmessige distribusjonen av gjenstandene ser det ut til at det helst er eldre menn og yngre kvinner som er "rikest" utstyrt (Larsson 1989a:219).



Figur 12. *Gravgods fra grav VIII på Skateholm II. Hofteparti fra en sittende kvinne med et hoftesmykke med et hundretalls tenner av minst 30 ulike kronhjorter. Foto Lars Larsson.*

Eldre kvinner har vanligvis lite eller ingen gjenstander med i graven, men enkelte av de eldre kvinnene på Bøgebakken og Skateholm II er derimot gravlagt på kronhjortgevir. De aller minste barna er også gjerne godt utstyrt (Meiklejohn *et.al.* 2000:230).

Sammenligning mellom Skateholm I og Skateholm II viser at mengden gravgods også varierte gjennom tid. Majoriteten på Skateholm I er gravlagt uten eller kun med en gjenstand, mens det på det eldre gravfeltet er flere graver med gravgods, flere gjenstander per person, og større variasjon i gjenstandsmaterialet (Larsson 1989a:219).

Med utgangspunkt i at gjenstandene blir anvendt for å uttrykke ulike oppfatninger og ønsker om utformingen av relasjoner mellom ulike sosiale kategorier, kan vi trekke to foreløpige konklusjoner. For det første viser mengden og variasjonen i gravgodset over tid at det etter hvert ble større behov for å bruke den døde og gravritualet i den sosiale diskursen. Mye tyder dessuten på at gjenstandene endret assosiasjon til verdi over tid, og dermed også fikk et annet meningsinnhold i forhold til gravritualene. På Skateholm II ser vi for eksempel at langt flere mannsgraver inneholdt tannperler enn på Skateholm I. Dette kan tyde på at tannperlenes assosiasjon til kvinner ble mer sementert, og ikke lenger var anvendelige for bruk i tilknytning til mannlige verdier.

For det andre viser den klare forskjellen i gjenstandsmaterialet tilknyttet kvinner og menn at et sosialt skille mellom kvinner og menn ble forsøkt produsert og/eller reprodusert. Imidlertid indikerer mangelen på en uniform praksis at det også var mulighet for alternativ symbolsk anvendelse av gjenstandene.

Figur 13. *Grav XXII på Skateholm II. En 30-40 år gammel kvinne sittende på kronhjortgevir. Hun har også et hoftesmykke av tannperler og en skiferplate som halssmykke. Foto Lars Larsson.*

I enkelte graver er den døde gravlagt med eller på gevir fra kronhjort. Disse gravene finner vi bare på Bøgebakken og Skateholm II, mens de er fraværende på Skateholm I. Det er med andre ord et element som ser ut til å ha mistet sin betydning over tid. Plasseringen av gevirene varierer: på Bøgebakken har personene blitt lagt oppå gevirene mens på Skateholm II har er de plassert både liggende under og sittende på gevirene samt fått gevir plassert bak hodet og ved føttene. Liv Nilsson Stutz (2003:324ff) finner indikasjoner på at enkelte av gevirene har vært anvendt som en slags plattform i grava for å heve den døde opp fra bakken. Hvorfor ble enkelte gravlagt med slike gevir?

Relaterer vi forekomsten av kronhjortegevir til de individuelle gravene, er det en eldre kvinne og en eldre mann som har gevir på Bøgebakken, i tillegg finner vi gevir i en tom grav. På Skateholm II inneholdt gravene med gevir yngre personer; to unge menn og en litt eldre kvinne, i tillegg til en hund og en tom struktur (fig. 13).

Kronhjorten og dets gevir har i mange samfunn blitt oppfattet til å ha en spesiell betydning. Fellingen av geviret har blitt forbundet med syklusen vekst - forfall – vekst som observeres i naturen, og kontinuerlig skapelse og gjenfødelse (Chevalier og Gheerbrant 1994:920). Geviret har derfor blitt et symbol på vekst og vitalitet, og har ofte vært oppfattet som et uttrykk for mannlig virilitet (Larsson 1988c:144, de Vries 1989:439).

Det kan tenkes at formen for makt og status som ble assosiert med geviret kan ha vært mest uttalt på Bøgebakken, der det er to eldre personer som er gravlagt med gevir. Geviret kan her kanskje først og fremst settes i sammenheng med status relatert til høy alder. På Skateholm II har det derimot vært større rom for anvendelse av slike gevirer som uttrykk for makt og status, da det ser ut til at flere ulike grupper tok i bruk dette elementet. Fra Skateholm II til Skateholm I forsvinner dette uttrykket. Dette kan ha sammenheng med at det mistet sin direkte assosiasjon til makt og ble erstattet av andre symboler. Flere forhold tyder på at elementer av eksternt opphav etter hvert ble assosiert med status i større grad enn de tradisjonelle maktsymbolene.

Døden som sosial arena

De sein-mesolittiske gravritualenes kompleksitet kan leses som en rekke prosesser for kontrastering til de normale daglige handlinger med formål å skape ritualiserte kontekster. Den ritualiserte konteksten utgjør en spesielt egnet arena for ideologisk produksjon, der gravritualet har vært en arena, og den døde et medium, for forhandling av sosiale relasjoner.

Et gjennomgående trekk ved de sørskandinaviske gravene er at de har en sterk lokaliseringsmessig relasjon til bosetninger. Nærheten mellom gravene og bosetningene kan tyde på at betydningen av gravskikken og gravritualene var mer markant og viktig, og interaksjonen mellom levende og døde mer aktuell, enn hva som er tilfellet i samfunn hvor gravene plasseres separat. I slike samfunn vil gravene ha hatt en strukturerende funksjon først og fremst ved særlige rituelle anledninger. I de sein-mesolittiske samfunnene ser de derimot ut til daglig å ha vært tilstede som strukturerende elementer for den sosiale virkelighet.

Gravene oppviser en sterk variasjon, både i sammensetning av befolkningen på gravfeltet, orientering og lokalisering av de enkelte graver på gravfeltet, posisjonering av den døde, gjenstander som ble lagt i grava, og i de rituelle handlinger som har blitt utført før, under og etter gravleggingen. Denne variasjonen kan forstås som uttrykk for at mange ulike grupper hadde behov for, og mulighet til, å anvende gravene som medium for uttrykk av ulike holdninger og verdier.

Rundt 4000 f.kr blir jordbruket innført i Sør-Skandinavia. Dette skjer på samme tid som den lange perioden med transgresjoner tar slutt og regresjon blir normalsituasjonen. Likevel tyder mye på at det var kontakt med de jordbrukende samfunn på kontinentet mer enn tusen år tidligere. Blant annet viser nye analyser av økser fra Skateholm at disse er av råstoff som ikke finnes lokalt, men som er velkjente i det kontinentale Europa (Larsson 2003b:9). Andre elementer i gjenstandsmaterialet tyder på innflytelse fra kontinentale grupper på det vestlige Danmark, mens det østlige Danmark ser ut til å ha hatt nærmere kontakter med den skandinaviske halvøy (Vang Petersen 1984:15-16). Samtidig ser det også ut til at det foregikk en regionalisering i området. For eksempel viser 13C-variasjoner mellom innlands- og kystbefolkninger at det eksisterte ulike grupper med et mer permanent bosettingssystem på kysten og i innlandet (Meiklejohn *et.al.* 1998:208, Price 1985, Larsson 2003b:10), og at ulike territorier ble etablert på Sjælland (Vang Petersen 1984).

Med andre ord ser det ut til at den sein-mesolittiske perioden var preget av en kombinasjon av økt regionalisering og bevaring av tradisjoner på en side, og innovasjoner og kontakt med eksterne samfunn på den annen side. I denne situasjonen ble det sannsynligvis viktigere å markere seg i forhold til maktrelasjoner innad i samfunnet, i forhold til hvilken retning den samfunnsmessige utviklingen skulle ta, og i forhold til regional identitet og gruppetilhørighet. Dette førte til en intensivering av den sosiale diskursen.

I disse samfunnene ser det ut til at slektskap, kjønn, alder og territorial tilknytning var noen viktige kategorier der relasjonene mellom ulike grupper endret seg over tid. Dette kommer spesielt til uttrykk i de endrede forholdene mellom menn og kvinner i ulike aldersgrupper. Mens eldre kvinner ser ut til å ha hatt en mer sentral rolle på det tidligere gravfeltet, endrer dette seg til å bli fokusert på eldre menn. Ved hjelp av elementer som kunne knyttes til eksterne og eksotiske verdier, og dermed gi prestisje, kan denne kategorien ha forsøkt å posisjonere seg. Yngre kvinner, som ser ut til å ha blitt assosiert med verdier knyttet til jordbrukende samfunn, kan ha blitt viktigere på det yngre gravfeltet som uttrykk for status og prestisje. Samtidig kan man ane en opposisjon mot disse strategiene, da også andre grupper har forsøkt å komme inn i den sosiale diskursen rundt maktrelasjoner. De mange måtene å anvende de døde på viser eksistensen av konflikter og motsetningsfylte interesser, men også at relativt løse samfunnsstrukturer ga rom for forhandlinger rundt utformingen av sosiale relasjoner i det levende samfunnet.

Trolig var altså gravene og de døde virkemidler i en intens sosial diskurs i spenningsfeltet mellom det tradisjonelle levesettet og tilsynekomsten av endrede sosiale strukturer som følge av nye impulser utenfra og økt regionalisering. Det kan se ut til at de sein-mesolittiske samfunnene var heterogene der det eksisterte mange ulike motivasjoner for hvordan relasjoner internt og eksternt skulle utforme seg. Mens enkelte grupper har ønsket å bevare eller reprodusere eksisterende strukturer, har andre sett muligheter i endring. Ritualer og materiell kultur har bevisst og

ubevisst blitt anvendt i forhandlingene av sosiale relasjoner. Nye eksterne elementer har kommet til i det symbolske repertoaret, mens andre tradisjonelle elementer har forandret meningsinnhold over tid.

Samtidig som jordbruket innføres forsvinner også ansamlingene med graver fra bosetningene. Det kan se ut til at det nå ikke lenger var behov eller anledning til å anvende de døde i den sosiale diskursen. Sosialt stratifisering og økonomisk spesialisering kan ha vært medvirkende faktorer til at rekonstituering av samfunnet nå måtte skje på andre arenaer og på andre premisser.

Takk til
Artikkelen er basert på avhandlingen *De virksomme døde. Gravskikk som sosial diskurs i det sein-mesolittiske Sør-Skandinavia* (Niemi 2001). Takk til Charlotte Damm for hjelpsomme kommentarer i arbeidet med artikkelen. Alle feil og mangler er selvsagt helt og holdent mitt ansvar.

Litteratur

Albrethsen, S.E., og E. Brinch Petersen 1975. *Gravene på Bøgebakken, Vedbæk*. Søllerødbogen: Historisk Topografisk Selskab for Søllerød Kommune.

- 1977. Excavation of a Mesolithic Cemetery at Vedbæk, Denmark. *Acta Archaeologica* 47, 1-27.

Albrethsen, S.E., V. Alexandersen, E. Brinch Petersen, og J. Balslev Jørgensen 1976. De levende og døde...for 7000 år siden. *Nationalmuseets Arbejdsmark* 1976, 5-23.

Alexandersen, V. 1988a. Description of the Human Dentitions from the Late Mesolithic Grave-Fields at Skateholm, Southern Sweden. I Larsson, L. (red.): The Skateholm Project. I. Man and Environment. *Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund* LXXIX, 106-163.

Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Binford, L. R. 1971. Mortuary Practices: Their Study and Potential. I Brown, J.A. (red.): Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices. *Society for American Archaeology, Memoirs* 25, 6-29.

Brinch Petersen, E. 1979. Kvindernes smykker. *Søllerødbogen*: Historisk Topografisk Selskab for Søllerød Kommune, 39-56.

- 1990a. Nye grave fra Jægerstenalderen. Strøby Egede og Vedbæk. *Nationalmuseets Arbejdsmark*, 19-33.

- 1990b. Vænget Nord: Excavation, Documentation and Interpretation of a Mesolithic Site at Vedbæk, Denmark. I Bonsall, C. (red.): *The Mesolithic Europe*, 325-330. Edinburgh: John Donald Publishers.

Brinch Petersen, E., og C. Meiklejohn 2003. Three Cremations and a Funeral: Aspects of Burial Practice in Mesolithic Vedbæk. I Larsson, L., Kindgren, H., Knutsson, K., Loeffler, D. & Åkerlund, A. (eds.): *Mesolithic on the move. Papers presented at the Sixth International Conference on the Mesolithic in Europe*, 485-493. Oxbow Books.

- i*n press.* Paradigm Lost? Intensification, Sedentism and Burial Practice in Southern Scandinavia: Some Questions and Suggestions. I Janik, L., S. Kaner, og P. Rowley-Conwy (red.): *From the Jomon to Star Carr: Holocene Hunters and Gatherers in Temperate Eurasia*.

Brinch Petersen, E., V. Alexandersen, og C. Meiklejohn 1993. Vedbæk, graven midt i byen. *Nationalmuseets Arbejdsmark* 1993, 61-69.

Chevalier, J. og A. Gheerbrant 1994. A *Dictionary of Symbols*. Oxford: Blackwell

Cohen, M.N. 1985. Prehistoric Hunter-Gatherers: The Meaning of Social Complexity. I Price, T.D., og J.A. Brown (red.): *Prehistoric Hunter-Gatherers: the Emergence of Complexity*, 99-119. San Diego: Academic Press.

Damm, C. 1999. Forhistoriske ritualer. En diskussion omkring mening og handling. I Christensen, L.B., og S.B. Sveen (red.): *Religion og materiel kultur*, 44-65. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Davies, D.J. 1997. *Death, Ritual and Belief*. London: Cassell.

De Vries, A. 1989. *Dictionary of Symbols and Imagery*. Amsterdam: Elsevier.

Douglas, M. 1973. *Natural Symbols*. New York: Random House.

Fuglestvedt, I. 1999. Interregional Contact in the Mesolithic: The Poductive Gift Extended. I Boaz, J. (red.): The Mesolithic of Central Scandinavia. *Universitetets Oldsaksamlings Skrifter*, *Ny rekke*; 22, 27-38.

Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.

Gurina, N. 1956. Oleneostrovski Mogilnik. *Materialy i Issledovania Po Arkheologii SSSR* 47. Moskva: Nauka.

Hertz, R. 1960[1908]. A Contribution to the Study of the Collective Representations of Death. I Hertz, R.: *Death and the Right Hand*, 27-86. Aberdeen: Cohen & West.

Humphrey, C., og J. Laidlaw 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* Oxford: Clarendon Press.

Jennbert, K. 1984. Den produktiva gåvan: tradition och innovation i Sydskandinavien för omkring 5300 år sedan. *Acta Archaeologica Lundensia*. Series in 4°; 16, 1-206.

Jonsson, L. 1986. Fish Bones in Late Mesolithic Human Graves at Skateholm, Scania, Southern Sweden. I Brinkhuizen, D.C., og A.T. Clason (red.): Fish and Archaeology. Studies in Osteometry, Taphonomy, Seasonality and Fishing Methods. *BAR International Series*; 294, 62-79.

- 1988. The Vertebrate Faunal Remains from the Late Atlantic Settlement Skateholm in Scanian

Southern Sweden. I Larsson, L. (red): The Skateholm Project. I. Man and Environment. *Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund* LXXIX, 77-87.
Kannegaard Nielsen, E., og E. Brinch Petersen 1993. Grave, menneske og hunde. I Hvass, S., og B. Storgaard: *Da klinger i muld..: 25 års arkæologi i Danmark*, 76-81. Århus: Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab & Jysk Arkæologisk Selskab.
Knutsson, H. 1995. Slutvandrat? Aspekter på övergången från rörlig till bofast tillvaro. *AUN* 20. Uppsala : Societas Archaeologica Upsaliensis.
Larsson, L. 1984. The Skateholm Project. A Late Mesolithic Settlement and Cemetery Complex at a Southern Swedish Bay. *Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum*. New Series 5, 5-38.
- 1988a. A Construction for Ceremonial Activities from the Late Mesolithic. *Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum*. New Series 7, 5-18.
- 1988b. Dödshus, djurkäkar och stenyxor. Några reflektioner kring senmesolitiskt gravskick. I Iregren, E., K. Jennbert, og L. Larsson (red.): Gravskick och gravdata, 63-72. *Institute of Archaeology Report Series* 32.
- 1988c. *Ett fångstsamhälle för 7000 år sedan*. Kristianstad: Signum.
- 1988d. The Skateholm Project. Late Mesolithic Settlement at a South Swedish Lagoon. I Larsson, L. (red.): The Skateholm Project. I. Man and Environment. *Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund* LXXIX, 9-19.
- 1989a. Big Dog and Poor Man. Mortuary Practices in Mesolithic Societies in Southern Sweden. I Larsson, L., og H. Lundmark (red.): Approaches to Swedish Prehistory. *BAR International Series* 500, 211-223.
- 1989b. Ethnicity and Traditions in Mesolithic Mortuary Practices of Southern Scandinavia. I Shennan, S. (red.): *Archaeological Approaches to Cultural Identity,* 210-218. London: Unwin Hyman.
- 1989c. Late Mesolithic Settlements and Cemeteries at Skateholm, Southern Sweden. I Bonsall, C. (red.): *The Mesolithic Europe*, 367-378. Edinburgh: John Donald.
- 1990. Dogs in Fraction – Symbols in Action. I Vermeersch, P.M., og P. Ven Peer (red.): *Contributions to the Mesolithic in Europe*, 153-160. Leuven: Leuven University Press.
- 1994. Man and Sea in Southern Scandinavia during the Late Mesolithic. The Role of Cemeteries in the View of Society. I Fischer, A. (red*.): Man and Sea in the Mesoli*thic, 95-104. Oxford: Oxbow Books.
- 1999. Människor och miljö i ett kustsamhälle för 7000 år sedan. I Burenholt, G. (red.): *Arkeologi i Norden*, 234-239. Stockholm: Natur och kultur.
- 2003a: The Mesolithic in Southern Scandinavia: with Special References to Burials and Cemeteries. I Saville, A. (red): *Mesolithic Scotland and its Neighbours. The Early Holocene Prehistory of Scotland, its British and Irish Context, and some Northern European Perspectives*. 371-392. Edinburgh: Society of Antiquaries of Scotland.
- 2003b. Land, water and symbolic aspects of the Mesolithic in Southern Scandinavia. *Before Farming* 2003/4 (3.): 1-13.
Mathiassen, T. 1946. En Boplads fra Ældre Stenalder ved Vedbæk Boldbaner. Søllerødbogen 1946, 19-35.
McGuire, R. 1988. Dialogues with the Dead. Ideology and the Cemetery. I Leone, M., og P.B. Potter (red.): The Recovery of Meaning, 435-480. Washington: Smithsonian Institution Press.
- 1992. *A Marxist Archaeology*. San Diego: Academic Press.
Meiklejohn, C., E. Brinch Petersen, og V. Alexandersen 1998. The Later Mesolithic Population of Sjælland, Denmark, and the Neolithic Transition. I Zwelebil, M., R. Dennell, og L. Domanska: Harvesting the Sea, Farming the Forest. The Emergence of Neolithic Societies in the Baltic Region. *Sheffield Archaeological Monographs* 10, 203-212.
- 2000. The Anthropology and Archaeology of Mesolithic Gender in the Western Baltic. I Donald, M., og L. Hurcombe (red.): *Gender and Material Culture in Archaeological Perspective*, 222-237. London: Macmillan Press.
Metcalf, P. og R. Huntington 1991. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. 2. utg. Camridge: Cambridge University Press.
Niemi, A. 2001. *De virksomme døde. Gravskikk som sosial diskurs i det sein-mesolittiske Sør-Skandinavia.* Upublisert hovedfagsavhandling, Universitetet i Tromsø.
Olsen, B. 1997. *Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiv i arkeologisk forskning.* Oslo: Universitetsforlaget.

Ortner, S. B. 1989. *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
Pader, E.-J. 1982. Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains. *BAR International Series 130*, 1-220.
Parker Pearson, M. 1982. Mortuary Practices, Society and Ideology: an Ethnoarchaeological Study. I Hodder, I. (red.): *Symbolic and Structural Archaeology*, 99-113. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1993. The Powerful Dead: Archaeological Relationships between the Living and the Dead. *Cambridge Archaeological Journal* 3:2, 203-229.
Price, D. 1985. Affluent Foragers of Mesolithic Southern Scandinavia. I Price, T.D. og Brown, J.A. (red.): *Prehistoric Hunter-Gatherers; the Emergence of Cultural Complexity*, 341-363. San Diego: Academic Press.
Pèquart, M., og St.-J. Pèquart 1954. *Hoëdic: Deuxième Station-Nècropole du Mèsolithique Cotier Amoricain*. Anvers: de Sikkel.
Persson, O., og E. Persson 1984. Anthropological Report on the Mesolithic Graves from Skateholm, Southern Sweden. I. Excavation Seasons 1980-1982. *Report Series 21*, 1-53. University of Lund, Institute of Archaeology.
- 1988. Anthropological Report Concerning the Interred Populations from Skateholm, Southern Sweden. I Larsson, L. (red.): The Skateholm Project. I. Man and environment. *Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund* LXXIX, 89-102.
Saitta, D.J. 1994. Agency, Class and Archaeological Interpretation. *Journal of Anthropological Archaeology* 13, 201-227.
Saxe, A.A. 1970. *Social Dimensions of Mortuary Practices*. Ann Arbor Michigan.
Schechner, R. 1987. Victor Turner's Last Adventure. I Turner, V.: *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
Shanks, M., og C. Tilley 1992. *Re-constructing Archaeology: Theory and Practice*. 2. utg. London: Routledge.
Strassbourg, J. 2000: Shamanic Shadows. One Hundred Years of Undead Subversion in Southern Scandinavia 7.000-4.000 BC. *Stockholm Studies in Archaeology* 20, 1-462.
Stutz, L.N. 1998. Dynamic Cadavers: A "Field-Anthropological" Analysis of the Skateholm II Burials. *Lund Archaeological Review* 1998, 5-17.
- 2003: Embodied Rituals and Ritualised Bodies. Tracing ritual practices in Late Mesolithic Burials. *Acta Archaeologica Lundensia* No 46.
Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Ucko, P.J. 1969. Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains. *World Archaeology* 12, 262-28.0
Van Gennep, A. 1960[1909]: *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
Vang Petersen, P. 1984. Chronological and Regional Variation in the Late Mesolithic of Eastern Denmark. *Journal of Danish Archaeology*, 3, 7-18 .

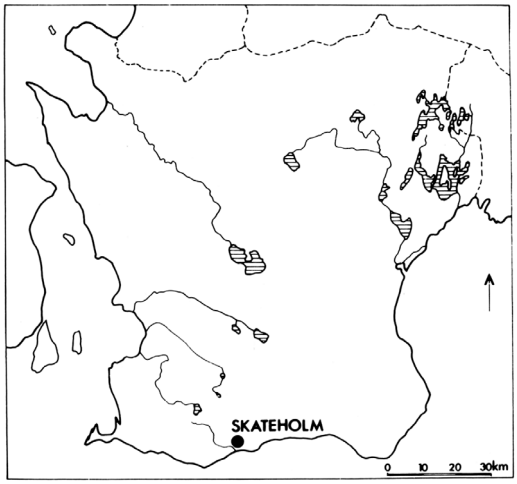
Malou Bäcklund Blank och Fredrik Fahlander

Döden i den bräckta lagunen
– *bland hundar och barn i Skateholm*

Inledning

Mesolitisk forskning skiljer sig traditionellt sett från såväl paleolitisk som neolitisk forskning i fråga om metodologiska och teoretiska perspektiv. Utgrävningsteknik och materialbearbetning i mesolitiska studier präglas ofta av stor noggrannhet och god dokumentation, men det är uppenbart att de fiktioner man använder sig av och därmed tolkningarna av mesolitiskt material tenderar att betona funktion framför mer esoteriska frågeställningar. Det räcker med att gå igenom några nyligen publicerade konferensrapporter, exempelvis den omfångsrika *Mesolithic on the Move* (Larsson 2002a), för att bekräfta den bilden (jfr. Strassburg 2002). På senare tid har dock även andra perspektiv på mesolitiskt material börjat uppmärksammas. I boken *Mesolithic Studies at the Beginning of the 21st Century* (Milner & Woodman 2005) finner vi försök att studera bland annat sexualitet, känslor och andra dimensioner av det sociala som sällan tas upp i mesolitiska analyser. Föreliggande text är ett försök att bredda diskussionen genom fiktioner och metoder som inte är gängse inom den mesolitiska diskursen. Genom en detaljerad analys av de mesolitiska gravarna på Skateholm i södra Skåne vill vi analysera gravarnas framväxt över tid för att kunna diskutera inomkulturella förändringar i social kategorisering samt uppfattningar om döden och döda kroppar.

Gravarna vid Skateholm utgör en av de större ansamlingarna av gravar i Nordeuropa från äldre stenålder och är väl lämpat för ingående studier. Platsen är i huvudsak uppdelad i två närliggande områden, Skateholm I och II, där man påträffat 87 gravar tillsammans med ett antal anläggningar och konstruktioner av boplatsliknande karaktär. Sammantaget utgör de ett synnerligen omfattande och komplext material. Grävningarna i Skateholm inleddes i början av 1980-talet av Lars Larsson, och har rönt stor uppmärksamhet även internationellt, men egentligen utan att materialets fulla potential utforskats på allvar. Larsson tänker sig att Skateholm I och II primärt var boplatser för en mindre grupp jagande och fiskande 'familjer'; en tankefigur han under åren vidhållit med liten variation (1988d, 2002b). Nyligen har dock Skateholmsmaterialet uppmärksammats



Figur 1. *Karta över Skåne med Skateholm utmärkt (från Larsson 1988d:12).*

i två arkeologiska avhandlingar och en norsk hovedfaguppsats. Nilsson Stutz (2002, 2003) har genomfört en kritisk genomgång av både det osteologiska och det arkeologiska materialet och Roth Niemi har diskuterat olika mönster i gravmaterialet (Roth Niemi 2001). Dessa båda texter har påvisat nya samband i materialet och omvärderat vissa data, men liksom de flesta andra texter som behandlat Skateholm har de i grunden inte ifrågasatt Larssons traditionella tankefigur. Undantaget är Jimmy Strassburgs (2000) avhandling som kanske är den text som på allvar utmanar den idylliska bilden av 'familjerna i Skateholmslagunen'. Han menar att Skateholm snarare var en plats reserverad för begravning av shamaner, liminala individer och andra 'farliga individer'. Det skulle alltså röra sig om en speciell plats man återkommit till under olika omgångar för att 'göra sig av med' obekväma döda kroppar. Oavsett om vi vill se Skateholm som norm (Larsson, Nilsson Stutz, Roth Niemi) eller som queer (Strassburg) är många frågor kring Skateholm fortfarande öppna och dess potential är långtifrån uttömd. Att Skateholm har brukats både som boplats och gravplats kan säga oss något om hur man organiserar ett rum för både vardagliga handlingar och ritualer. Sist, men inte minst, innebär det faktum att ett antal hundar begravts på samma vis som människor att Skateholmsmaterialet är en utmärkt källa för att diskutera såväl sociala identiteter, kroppslig social differentiering samt synen på döden och döda kroppar.

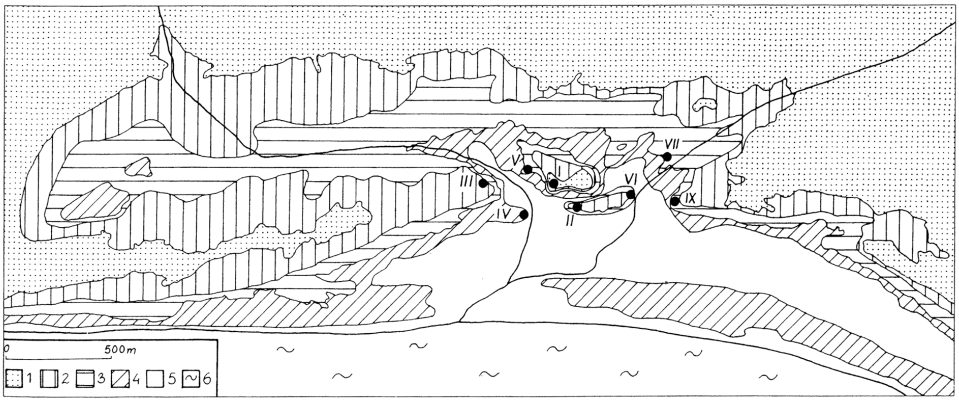
I vår text kommer vi inte att diskutera Skateholm utifrån ett regionalt kulturhistoriskt perspektiv. Vår utgångspunkt är istället mikroarkeologisk; vi diskuterar de *handlingar* som utförts på Skateholm oberoende av erfarenheter från andra liknande platser i norra Europa under denna tid. Den mikroarkeologiska analysen utgår från att 'det stora' alltid finns representerat i 'det lilla' och att en analys av en större region därmed inte nödvändigtvis ger oss mer kunskap (Cornell & Fahlander 2002, Fahlander 2003). Snarare är det nödvändigt att hålla analysen på en specifik nivå för att inte kronologiska och regionala skillnader skall sudda ut intressanta undantag och signifikanta variationer i handlingsmönster. Det bästa vore naturligtvis att göra liknande oberoende analyser av t ex Vedbæk och andra senmesolitiska gravansamlingar i Nordeuropa för att sedan ställa resultaten från varje individuellt analyserad plats mot varandra. Ett sådant arbete är dock alltför omfattande för att rymmas inom denna artikels ramar och får därmed lämnas åt framtida studier. Vi kommer heller

inte i någon större omfattning att diskutera de aktiviteter som inte direkt kan kopplas till gravar och begravningsritualer. Det vore naturligtvis önskvärt att kunna relatera spåren av de levande med spåren av de döda, men från vårt perspektiv och med våra frågeställningar är det inte nödvändigt. Snarare föreligger en risk med att ta sig an ett alltför stort och komplext material och att försöka knyta samman alla olika typer av spår till en enda sammanhållen berättelse. Eftersom det arkeologiska materialet är resultatet av både enstaka kortvariga händelser och olika typer av kumulativa effekter med varierade utsträckning i tid är oftast en sådan stor berättelse omöjlig. I vilket fall tvingas man till en alltför hög grad av generaliseringar.

Det finns alltid problem med att analysera ett material som är utgrävt och organiserat av andra. Vissa omständigheter har ibland omtolkats över tid; ett exempel är den begravda vildkatt som blev en räv för att tillslut bedömas som en hund. Andra utsagor i texterna bygger uppenbarligen på kedjor av tolkningar. Här närmar man sig en hermeneutisk uppgift att försöka härleda bakåt ett antal analogislut och tolkningar tills man når en plattform från vilken andra tolkningar kan byggas upp. Man kommer dock inte ifrån att vissa uppgifter ändå är motstridiga; Nilsson Stutz uppger t ex. att grav 2 innehöll många artefakter, medan Larsson skriver att denna grav inte hade något material alls. Ett annat exempel rör gravarna 5 och 6 där Nilsson Stutz uppger att det fanns flintmaterial, vilket inte alls är omnämnt av Larsson. Detta kommer sig bland annat av att Nilsson Stutz och Larsson tolkat det utgrävda materialet olika i fråga om intentionella och icke-intentionella depositioner. Vad som verkar rimligast kan bara avgöras i fall till fall då skillnader uppstår. Ett centralt område där det råder en viss förvirring gäller könsbedömningarna av skeletten. I de tidigaste publikationer utgår Larsson ibland ifrån artefakter och kroppsställningar för att könsbedöma de begravda individerna. I senare texter förlitar han sig på Persson & Perssons (1984 & 1988) osteologiska analyser. Nilsson Stutz är dock kritisk mot dessa och menar att de ofta är allt för vaga samt är gjorda utifrån föråldrade metoder (2003: 172-173, 177f). Även Strassburg har omvärderat kön för vissa individer med argumentet att de mesolitiska populationerna generellt sett är kraftigare byggda än de moderna och att vissa kvinnoskelett därför kommit att bedömas som män (2000:155). Vi har i denna text generellt sett valt att utgå från Nilsson Stutz kritiska genomgång av Persson och Perssons osteologiska analyser samt Alexanderssons (1988) tandmorfologiska studier.

Bland öar och gravar på Skateholm

På Skateholm har man identifierat sammanlagt tre områden med gravar (SI-III) och ytterligare fem ytor (IV, V, VI, VII & IX) med spår av boplatsrelaterade aktiviteter från senmesolitikum (Bergenstråhle 1999:338). Huvuddelen av gravarna återfinns på SI och SII där den senare platsen ligger ca 150 meter sydöst om den förra. SIII ligger 250 meter väst om SI men har förstörts av en grustäkt och kommer därför inte att behandlas ytterligare här. SII anses vara den äldsta av de tre lokalerna och är daterad till sen Kongemose och den äldsta delen av Ertebölle. SI överlappar till viss del SII

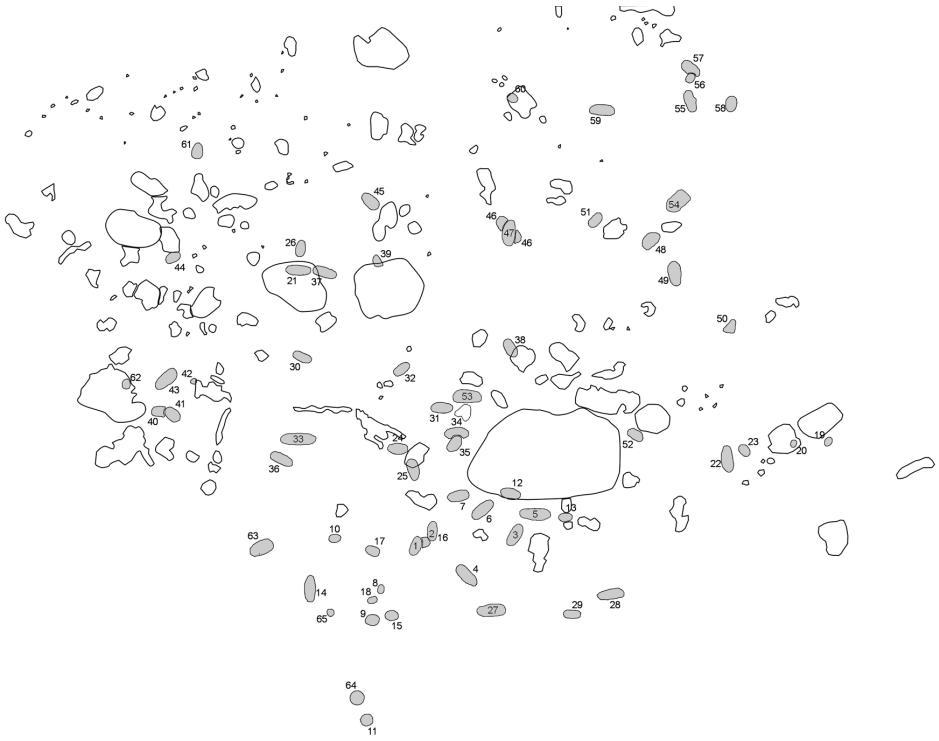


Figur 2. *Området runt fyndplatserna I-IX i Skateholm. Teckenförklaring (nederst t. v.): 1: område högre än 5 möh, 2: område mellan 4-5 möh, 3: område mellan 3-4 möh, 4: område mellan 3-2 möh, 5: område under 2 möh samt 6: den nutida havsnivån (efter Bergenstråhle 1999:337).*

och är daterad till mitten av Ertebölle, medan SIII antagligen är nyttjad under den senare delen av denna period (Larsson 2004:375).[1] Enligt Larssons tolkning flyttade man från SII när vattennivån med tiden höjdes för att istället bosätta sig på SI som ligger högre upp i terrängen (se fig. 2). Larssons tolkning bygger dock på ett fåtal motsägelsefulla C14-dateringar och små skillnader i havsnivå varför de bör tas med en nypa salt. Vi skall återkomma till denna modell längre fram och diskutera andra möjliga scenarier.

Det finns tyvärr inte utrymme här för en komplett beskrivning av alla olika detaljer i gravarna och boplatslämningarna. Vi kommer här endast presentera en grov sammanfattning av de för oss mest intressanta aspekterna (för mer uttömmande redogörelser se Bäcklund 2005, Nilsson Stutz 2003, Larsson 1988c, 1988d). Gravarna på SI är utspridda över ett ca 50 x 50 meter stort område. Sammantaget har man hittat 65 nedgrävningar som klassats som gravar varav 57 har innehållit människor. Det finns sex dubbelgravar i olika konstellationer samt åtta gravar där hund begravts enskilt och en grav (nr 62) där en hund begravts tillsammans med en människa. Av de 63 begravda individerna har 10 bedömts som kvinnor och 11 som män.[2] Av de begravda där ålder kunnat bedömas räknas 41 st som vuxna (>20 år), 8 st som unga vuxna (12-19 år) och 7st som barn (<12 år) varav minst två är yngre än ett år. Det är dock viktigt att påpeka att osteologiska åldersbedömningar ger en kronologisk ålder, inte social ålder. Vi har därför etablerat en grov indelning av ålder i ett tre olika grupper: Barn (0-12 år), unga vuxna (12-20 år) och vuxna (>20 år). På SI har man registrerat över tvåhundra anläggningar vilka består av gravar, konstruktioner, gropar, stolphål, härdar och andra anläggningar av både förhistoriskt och sentida datum

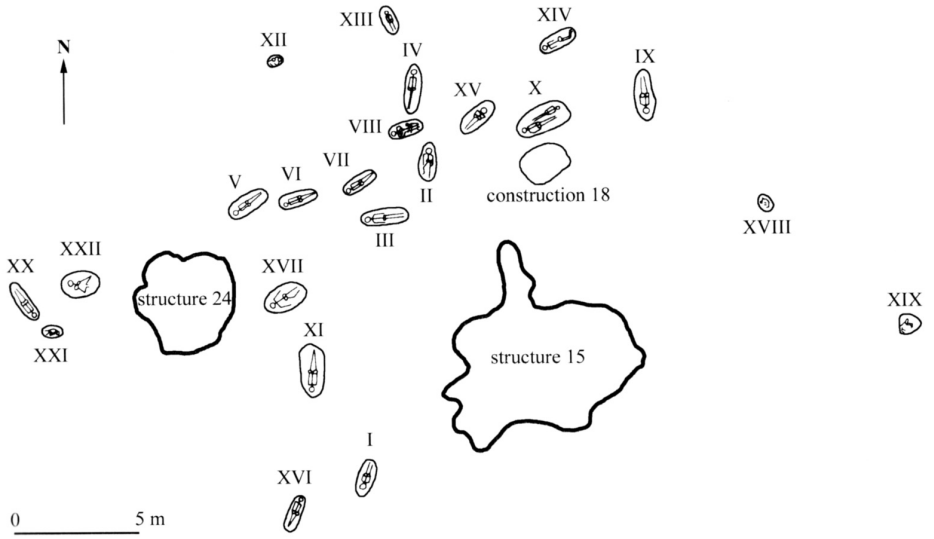
1) Eftersom kulturgruppsbeteckningarna bygger på en generaliserad bild utifrån materiell kultur över ett stort område kommer vi fortsättningsvis enbart att hålla oss till kronologiska dateringar och relativa förhållanden mellan olika handlingar.
2) Om man även räknar med de bedömningar som angetts som tveksamma blir resultaten 16 män och 16 kvinnor.



Figur 3. *Gravar och anläggningar på Skateholm I. Modifierad efter Strassburg (2000:259) samt plansch på Trelleborgs museum (2005).*

(Larsson 1981:36, Larsson 1982:37, Bergenstråhle 1999:338). Den kanske mest intressanta är anläggning 10, vilken har tolkats som en hyddkonstruktion. Anläggning 10 är centralt placerad på SI och innehåller ett antal stolphål, spår av eld, samt verktyg och rester av flintbearbetning (Strassburg 2000:251). Den överlagrar grav 12 och är därför rimligtvis anlagd efter denna grav. I sydvästra delen av området har även ett större fyndförande lager grävts vilket har ackumulerats efter att gravarna det täcker anlagts. Det är dock oklart om det rör sig om ett kulturlager i gängse mening. Dess utbredning antyder att det kan röra sig om ett utkastlager eller möjligtvis att det ackumulerats av nedsköljt material från sluttningen ovanför.

Även på Skateholm II finns olika typer av strukturer tillsammans med gravar av både människa och hund. Sammanlagt rör det sig om 22 individer fördelade på 22 gravar. Av de begravda individerna har 9 bedömts vara män och 8 vara kvinnor, 15 individer räknas som vuxna, 3 som unga vuxna och fyra som barn (2-8 år). Utöver dessa finns även fyra, eventuellt fem, hundar varav två är individuellt begravda (Larsson 1984:63, Bäcklund 2005:30). Bland gravarna återfinns även ett hundratal anläggningar och konstruktioner av olika slag (Bergenstråhle 1999:338). Ett exempel är anläggning



Figur 4. *Gravar och anläggningar på Skateholm II (Strassburg 2000:257).*

18 söder om grav X, vilken har tolkats som en kenotaf eftersom den förutom tre kronhjortshorn inte innehöll några mänskliga rester (Larsson 1985:373-375). Ett annat exempel är den mer eller mindre runda yta (struktur 24) som innehöll rikligt med ockra, olika djurrester av bl.a. hund, flinta, samt rester av stolphål. Larsson har tolkat denna som en slags kultplats (1990b:286). I mitten av denna konstruktion har också en mjölktand från människa hittats (Strassburg 2000:249). En tredje större anläggning på SII (struktur 15) är en stolphålskonstruktion med nedsänkt golv som liknar ovan nämnda konstruktion 10 på SI. I anslutning till denna konstruktion har man funnit flinta, redskap, ben och rester av eld.

Generellt sett är gravarna på SI och SII relativt lika i storlek och form. Den dominerande formen är oval och storleken är allmänt anpassad till den begravda individen (Nilsson Stutz 2003:256-258). De flesta gravarna är 0.2 m till 0.4 m djupa, men några gravar (grav 43 och 47) är dock betydligt djupare än de andra. Majoriteten av begravningarna är, med undantag för ett fåtal osäkra fall, sannolikt primära; det vill säga att kropparna har förruttnat i en fylld miljö utan kista eller annat omslutande material (Nilsson Stutz 2003:252, 263). I grav IV och grav XX på SII har man hittat spår av förruttnat trä vilket har tolkats som någon form av kistor (Larsson 1982:29, 1984:67) eller kanot (Larsson 1988a:67, cf. Strassburg 2000:230-231). Nilsson Stutz menar dock att kropparna i grav IV och XX har förmultnat i en fylld miljö och föreslår att resterna snarare kommer av att man svept mjuk bark runt kroppen eller att trä har markerat gravens gränser (Nilsson Stutz 2003:283). Nilsson Stutz analys utesluter dock inte hypotesen om begravning i kanot eftersom individerna kan ha begravts i en öppen farkost och därmed förruttnat i en närmast fylld miljö.

De döda har oftast placerats i utsträckt ryggläge, men även hocker och sittande positioner är vanliga. Nilsson Stutz har dock poängterat att det ibland kan vara svårt att avgöra vad som är en sittande position och vad som endast är upplyft och lutad mot vägg (2003:267).[3] Några gravar följer dock inte det generella mönstret: individen i grav 53 är begravd med korsade ben och i grav 33 har kroppen lagts på mage (Nilsson Stutz 2003:332). I grav 13 på SI påträffades ett människoskelett som verkar ha styckats innan man begravt kroppen (Larsson 1981: 24). Benen i denna grav är delvis disartikulerade; några kroppsdelar, bland annat höger hand och vänster fot, saknas men eftersom de labila artikulationerna är intakta har man tolkat det som att kroppen har styckats innan den har ruttnat (Nilsson Stutz 2003: 250). Vissa gravar har störts av senare konstruktioner men det finns även otvetydiga spår av att några gravar helt eller delvis har öppnats vid ett senare skede. Ett intressant exempel är grav 28 (SI) där den begravde mannens vänstra underarm samt vänstra höft- och lårben har tagits upp efter att kroppen förmultnat (se fig 5). Ett ytterligare exempel är grav 58 där den begravde individen ligger med huvudet extremt bakåtvikt på liknande vis som två av de begravda hundarna (Nilsson Stutz 2003: 219).

Förutom dessa varianter av postdepositionella aktiviteter har även två gravliknande gropar med brända och eldhanterade ben påträffats. Grav 20 innehöll endast en liten mängd brända människoben medan grav 11 består av flera små gropar på rad med brända rester av en vuxen individ och brända djurben (Nilsson Stutz 2003:247-248). På SII innehöll grav XVIII flera lager av människoben brända i olika grad placerade ovanpå en stenläggning (Larsson 1984:66). Spår av eld har dock även noterats i gravarna 26, 38, 60, 61 och 23 (Nilsson Stutz 2003:248; jfr. Larsson 1984:56). Dessa anläggningar med spår av eld och brända ben är svårtolkade. De kan i egentlig mening inte kallas kremationer av den typ vi finner senare under brons- och järnålder och det är även tveksamt om de alls kan betecknas som gravar (jfr. Gansum 2004:107ff). En annan kategori består av gravar som överlappar varandra (grav 1 och 2, 35 och 34 samt 57 och 56). Grav 41 har bara naggat kanten av grav 40 medan grav 47 är grävd rakt igenom grav 46. Om dessa överlappningar är oavsiktliga på grund av att gravarna inte varit synliga på ytan eller om det kan röra sig om en medveten praktik kommer vi att återkomma till.

Kronologiska aspekter och relationer mellan Skateholm I och II

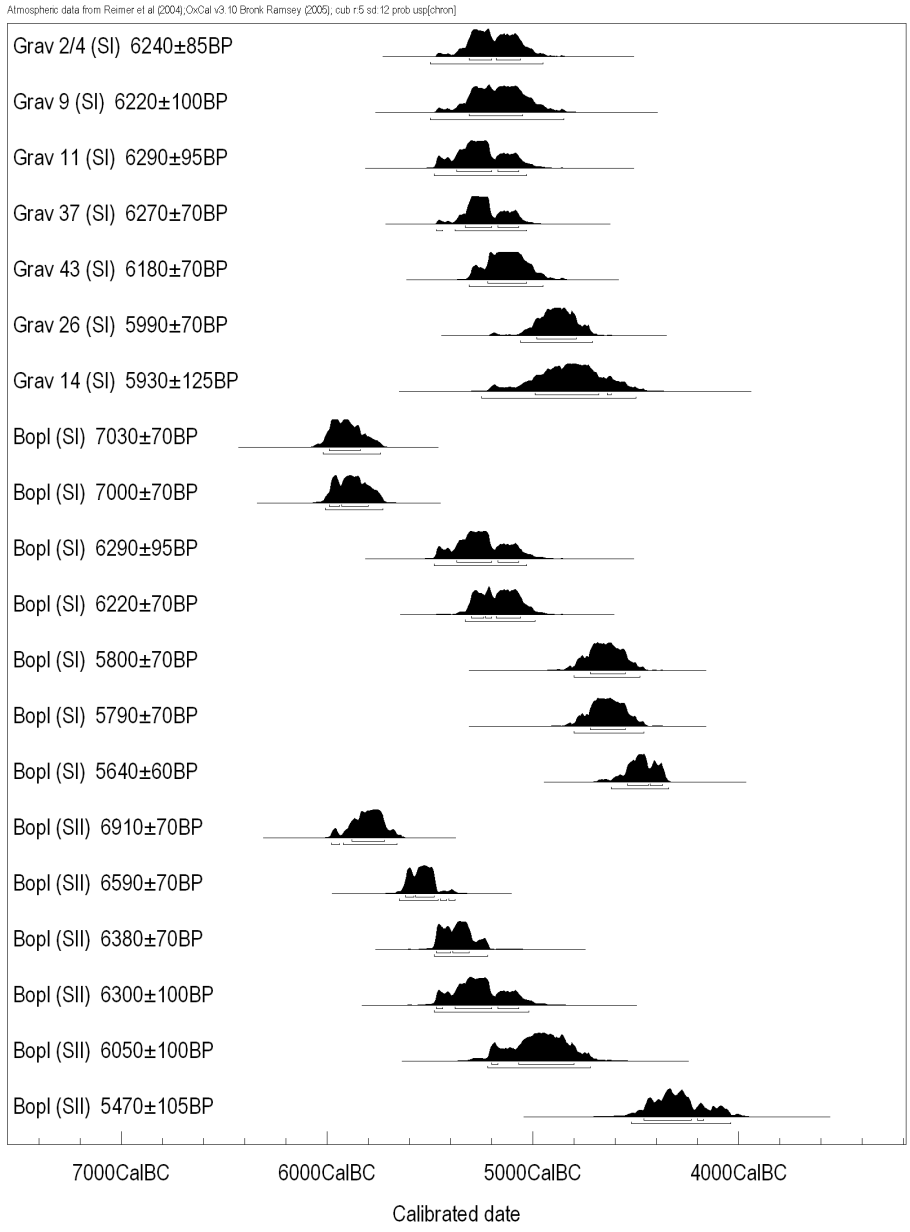
De tre områdena med gravar på Skateholm har daterats med hjälp av stratigrafiska relationer, artefakttyper och ett fåtal C14-dateringar. Larsson (1983:22) antar utifrån okalibrerade dateringar att SI och SII har använts kontinuerligt eller återkommande under 2-300 år. Vi kan dock se i tabell 1 att de kalibrerade C14-dateringarna ger ett

3) Larsson och Nilsson Stutz är inte alltid överens om kropparnas ställning. Larsson anger 20 st som liggande i 'sovställning' medan Nilsson Stutz endast finner 13 st individer i hockerställning. Vad gäller en eventuell relation mellan hocker och kön är materialet därmed magert: 3 av 13 kvinnor och 2 av 13 män är begravda i denna ställning. Om vi inkluderar de tveksamma könsbedömningarna får vi 6 av 13 kvinnor och 2 av 13 män i hockerställning. Eftersom så många av kropparnas kön inte kunnat bedömas är det svårt att göra någon koppling mellan kön och de begravdas position.

Figur. *5. Grav 28 (SI). Ett exempel på en av de manipulerade gravarna. Mannens vänstra underarm samt vänstra höft- och lårben har tagits upp efter att kroppen förmultnat. (Efter Nilsson Stutz 2003:242, jfr. Larsson 1988d:121).*

betydligt större möjlig brukstid. Enligt dateringarna från anläggningar och kulturlager har SI varit brukad under en tidsperiod på 1200- 1700 år (1 sigma) mellan ca 6000-4300 BC. Dateringarna fördelar sig i tre distinkta grupper som inte kan vara samtida, vilket möjligtvis tyder på att platsen besökts i olika omgångar. Av gravarna på SI har man endast lyckats datera två gravar utifrån benmaterialet och ytterligare fem med hjälp av träkol från fyllningen. Dessa dateringar ger ett tidsspann på maximalt 700 år (ca 5400-4700 BC) för gravarna vilka kan vara samtida med de två yngsta grupperna av övriga dateringar, men inte med den äldsta gruppen. SI verkar med andra ord ha varit använd för andra aktiviteter under en längre period innan de första begravningarna anlades.

Dateringarna av anläggningar och kulturlager från Skateholm II ger en något längre brukstid på ca 2000 år (6000-4000 BC). Många av dessa dateringar kan vara samtida förutom den äldsta och den yngsta. Det finns inga dateringar från gravar på Skateholm II, men Eriksson & Lidén (2003:1) nämner en ännu opublicerad datering av en grav från SII vilken 'ungefärligen hamnar inom samma tidsspann som gravarna på SI'. Det är dock i sammanhanget viktigt att uppmärksamma att C14-värden har en 'bred sannolikhet', ofta på ett hundratals år, vilket man naturligtvis måste ta hänsyn till när man försöker relatera olika handlingar över tid (se Buck *et al* 1994). Dessutom kan en eventuell reservoareffekt kraftigt förskjuta dateringarna på *olika* människor eller djur beroende på vad de ätit (Lidén & Nelson 1994). Sammantaget kan inte uteslutas utifrån de kalibrerade dateringarna att samtliga daterade gravar kan vara mer eller mindre samtida. Om Skateholm skulle ha använts kontinuerligt som begravningsplats under det maximala tidsspannet innebär det att man skulle ha begravt någon i *genomsnitt* var 11:e år på SI. Om vi räknar med att gravarna på SII är anlagda inom samma tidsspann får vi ännu kortare mellanrum. Det är dock inte möjligt utifrån dessa knapphändiga data att diskutera om siffrorna är rimliga eller ej.



Tabell 1. *C14-dateringar från Skateholm I och II. Observera att endast grav 4 och 37 baseras på mänskligt ben (SI) medan resterande dateringar baseras på kolprover (Gob 1990:181ff). Det kan påpekas att Gob felaktigt anger att grav 2 daterats, det skall dock vara grav 4 (Larsson 1981:42).*

De varken bekräftar eller utesluter varken kontinuerligt bruk eller att man begravt sina döda vid skilda tillfällen under flera olika perioder.

De dateringar som tagits från kulturlager och boplatsrester sträcker sig över en längre tidsperiod av ca 2000 år (4000-6000 BC) och skiljer sig inte nämnvärt mellan SI och SII. Larssons tanke om att SII övergavs med viss överlappning till förmån för SI går med andra ord inte att bekräfta utifrån dateringarna. Stilborg & Bergenstråhle (2000) som undersökt fyndmaterialet har dock funnit vissa typologiska skillnader mellan SI och SII. På SII finns exempelvis kärnyxor samt tvär- och snedpilar medan skivyxor dominerar över kärnyxor och fynd av 'erteböllekeramik' karateriserar materialet på SI. Dessa skillnader styrker möjligtvis argumentet att de *boplatsrelaterade* aktiviteterna SII är äldre än SI (Larsson 1981:38, 1983:22-23, 1985:369, Bergenstråhle 1999), men säger ingenting om gravarnas inbördes relationer över tid. Det bör även påpekas att de presumtivt äldsta boplatsspåren på SI inte kunnat dateras på grund av att man inte funnit daterbart material (Larsson 1988d:98).

Huvudargumentet för en kronologisk skillnad och en övergång från SII till SI bygger som tidigare nämnts på skillnad i nivå över havet. Dokumentationen kring stratigrafi och eventuella strandavsättningar är tyvärr alltför otydlig för att man skall kunna dra några slutsatser utifrån dessa, men man utgår från att vattennivån låg ca 5 meter högre än idag vid övergången från mesolitikum till neolitikum. Då SII ligger på ca 3 m.ö.h. och SI ligger på 3-5 m.ö.h. (se bild 2) har man antagit att både SI och SII med tiden har kommit att bilda varsin ö (Larsson 1988c:84). Problemet med denna modell är att värdena är alltför små för att man skall kunna dra sådana slutsatser. En strandlinjekurva är i sig grov på grund av "bredden" hos de C14-värden den bygger på samtidigt som havet i sig fluktuerar över dessa gränser under exempelvis stormar, ebb och flod eller på grund av kortvariga variationer i väderlek (se Björk *et al* 2000). Vi känner heller inte till exakt under vilken tidsrymd man uppehöll sig på Skateholm. I ett kortvarigt perspektiv kan knappast landhöjningen ha spelat någon större roll. Sammantaget innebär detta att Larssons bild av en dubbel övärld och de följder som han menar att vattennivån har haft för kronologin kan visa sig vara missvisande. Studerar man rekonstruktionen med de två öarna kan man snarare misstänka att åtminstone SI och SII är del av samma komplex och att det är vattnet som i efterhand förstört material som ursprungligen länkat dem samman.

Det är uppenbart att kronologin är viktig för att kunna tolka vad gravarna på Skateholm kan tänkas representera men tyvärr får vi inte mycket hjälp av varken stratigrafiska data eller C14-dateringarna. Det finns emellertid några aspekter av materialet som kan ge en fingervisning om huruvida SI och SII brukats samtidigt eller inte. Strassburg (2000:205) påpekar exempelvis att, till skillnad från SI, visar bara ett fåtal av spånen och avslagen i gravarna på SII bruksspår (jfr. Larsson 1988a:65, Knutsson 1995:104f, Nilsson Stutz 2003:360). På SII är det även vanligare med kronhjortshorn i gravarna (5 av 22), vilket bara förekommer i form av redskap i två fall på SI. Gravarna på SI innehåller även allmänt sett mindre gravgods och har generellt sett ett lägre NAT-

värde (Number of Artefact Types [se Hedeager 1990]) än gravarna på SII (Larsson 1985:374). Ockra och fiskben förekommer både på bägge platserna, men är vanligare på SI (Nilsson Stutz 2003:171). I det fyndförande lagret på SI dominerar ben från vildsvin, medan djurbensmaterialet på SII domineras av ben från kronhjort. På SII är det vanligare att den döde placerats i ryggläge (12 av 22) än på SI (14 av 65), medan hockerställning som förekommer i 13 fall på SI inte förekommer alls på SII (se not 3). Det är generellt sett vanligare på SII att män begravs med redskap, medan andelen kvinnor som begravts med redskap är högre på SI. Flinta förekommer hos män, kvinnor, barn och hund på båda områdena, men den dominerar i mansgravarna på SII. Vidare förekommer inte några medbegravda barn (barn begravda med en äldre/vuxen) på SII, medan det förekommer i fyra fall på SI. På SII finns heller inga begravda barn under 1 år, vilket förekommer i två fall på SI.

Det är även värt att uppmärksamma ett par gemensamma nämnare mellan gravpraktikerna på SII och några av gravarna i den södra delen av SI som kan länka samman platserna över tid. Ett exempel är gravarna 22 och 28 vilka uppvisar en del gemensamt med gravarna på SII. De är de enda gravarna på SI som innehåller föremål av horn, vilket är relativt vanligt förekommande på SII. Vidare har dessa gravar gemensamt att en vuxen individ är placerad i utsträckt ryggläge i en oval grav som innehåller spår av rödockra. Denna eventuella länk är svag, men som vi kommer att se, styrks den av mönster i placeringen av barn under 10 år och de individuellt begravda hundarna på SI respektive SII. Om dessa skillnader och likheter har kronologiska eller sociala orsaker (eller både och) är av central betydelse. För att närma oss den måste vi dock fördjupa oss ytterligare i de rumsliga och kronologiska aspekterna i de bägge platserna.

Platsen Skateholm: gravplats, gravfält och boplats?

Vi återkommer nu till diskussionen vad lämningarna på Skateholm egentligen representerar. Stämmer fiktionen som förmedlas av Larsson om familjerna som jagade och fiskade i skateholms*lagunen* under tidig stenålder eller rör det sig om en deponeringsyta för obekväma individer som Strassburg föreslagit? Vi kan även lätt tänka oss andra scenarier: Det kan ha varit en mötesplats för olika mobila grupper i regionen eller en plats man kommer till för att dö.[4] Något som ofta tas för givet är att samtliga konstruktioner (hyddor såväl som gravar) på Skateholm hänger samman och är spår av en eller flera grupper av samma diffusa etniska – sociala karaktär. Vi bör dock med hänsyn till dateringarna vara öppna för möjligheten att en viss del av materialet måste analyseras för sig och inte som en (arkeologisk) helhet.

Att gravar och boplatsrelaterade aktiviteter samsas på samma yta är känt från flera andra platser. Gravfält var tidigare ett okänt fenomen under mesolitikum, men bilden förändrades när man 1975 grävde ut Bøgebakken, Vedbæk i östra Danmark. Här

4) Både fynd av djurben som inte levt i regionen och analyser av C13 isotoper antyder att både människor och hundar rört på sig mellan västkusten och Skateholmsbukten (Eriksson 2003:18, Larsson 1985:374, Strassburg 2000:140).

hittades arton gravar tillsammans med kulturlager och boplatsrester på ett mindre område (Albrethsen & Brinch Petersen 1976, Brinch Petersen 1990). Senare har man även funnit mesolitiska gravansamlingar i t.ex. Karelen, Lettland och vid Donau (Nilsson Stutz 2003: 162-163). Ett av de äldsta gravfälten i Nordeuropa är Olenii Ostrov och Povopo (Strassburg 2000:148, Midgley 2005:69-76). Gemensamt för de flesta av dessa platser är att man finner samtida boplatsrelaterade lämningar tillsammans med gravar på samma yta. Generellt menar man att dessa platser varit säsongsboplatser och att man helt enkelt begravt sina döda utan att tilldela dem ett speciellt rum. Ett sådant perspektiv implicerar att synen på döden och de döda är annorlunda än i senare tider där man ofta klart definierar avgränsade rum för de döda och de levande. Larsson menar exempelvis att de nära rumsliga relationerna mellan gravar och boplatsyta tyder på en social intimitet mellan de levande och deras förfäder (Larsson 1990a:156, jfr. 2002a:387). Gravfält under mesolitikum är dock ett komplext och omdebatterat begrepp (Midgley 2005:69-76). Beteckningen är speciellt olycklig i relation till Skateholm eftersom man lätt kan förledas att tro att metod och teori som baseras på organiserade gravplatser eller gravfält från senare perioder skulle vara giltiga även här. På liknande sätt har även Strassburg (2000:158-162, 238) kritiserat den generaliserade definitionen av boplats. Han menar att Skateholm aldrig varit en boplats i vanlig bemärkelse utan en plats för initiationsriter och begravningar av speciella individer (ex: tvillingar, personer som dött i olyckor, shamaner, hundar, riktigt gamla individer, individer som dött vid eller under födseln etc). Strassburgs tanke om Skateholm som en speciell plats för att bli av med vissa 'farliga' individer är ett exempel (om den visar sig rimlig) som gör beteckningarna gravfält och boplats missvisande. Det bör dock påpekas att ålder och kön verkar vara jämt fördelat på bägge platserna vilket talar emot att det rör sig om ett urval av speciella personer.

Nilsson Stutz (2003:195) och Strassburg betonar istället vattnet som symboliskt avskiljande medium mellan de levande och de döda (jfr. Fahlander 2003:124ff). Strassburg lägger stor vikt vid vattnets symbolik och anser att man på Skateholm avsiktligt begravt de döda på öar för att havet skulle sluka gravarna (2000:234). Strassburgs argument får visst stöd av en eventuell mesolitisk undervattensbegravning från Möllegabet i södra Danmark (Grøn & Skaarup 1991, 2004:39f). Det bör dock nämnas att det finns flera andra fall med mesolitiska gravar som varit placerade på öar där liknande förhållanden inte föreligger; exempelvis Oleni Ostrov, Nederst (Johansen 1993, Nilsson Stutz 2003:195) samt eventuellt Stora Förvar (Lindqvist & Possnert 1999:84).

Den centrala frågan om vad gravarna på Skateholm kan tänkas representera och dess relationer i tid till varandra och boplatsmaterialet kvarstår. Ett alternativ är att gravarna anlagts under en förhållandevis kort tidsperiod av grupper som har haft kännedom om varandra och som i stort delar samma ideologi. Dateringarna och fynden antyder dock att Skateholm inte alls varit permanent bebodd och att gravansamlingarna snarare är ett resultat av enstaka begravningar av sinsemellan oberoende grupper som

över tid ackumulerats.[5] För att utreda den frågan behöver vi se närmare på den interna utvecklingen och studera likheter och skillnader i gravpraktiker på Skateholm.

Horisontell stratigrafi på Skateholm

Larsson tanke om att SI och SII är två olika boplatser med var sitt gravfält är baserad på hypotesen om strandlinjeförskjutningen vilket antyder att gravarna på Skateholm II är äldre än de högre belägna gravarna på SI (1981:42, 1988a:69). En intressant aspekt i sammanhanget är att både unga och äldre C14-dateringar återfinns i den södra delen av SI såväl som högre upp på krönet (Larsson 1988d:100). Utan att lägga alltför stor tyngd på enstaka dateringar tyder detta på att framväxten av gravarna inte följer ett enkelt kumulativt mönster. Detta kan i sin tur bero på social stratifiering eller att gravarna är grävda av i sig oberoende grupper. Vi kan naturligtvis aldrig klargöra det faktiska förloppet för varje enskild händelse på Skateholm, men det vore mycket intressant om vi lyckas relatera några av gravarna till varandra över tid. Det förefaller rimligt att några gravar borde kunna knytas till en äldre, några till en mellan, och några till en slutfas. Då skulle vi ha ett underlag för att diskutera sociala distinktioner för varje grupp/fas och diskutera förändring över tid.

Strassburg och Roth Niemi har försökt urskilja några olika grupper av gravar som de menar är mer ursprungliga eller avsedda för en homogen grupp människor. På SI tycker sig exempelvis Strassburg se en cirkulär ordning som delar upp fältet i fyra halvcirkelformade band som omsluter konstruktion 10. Strassburg menar att dessa halvcirklar utgör en kronologisk ordning där den innersta är äldst och de andra följer på varandra över tid (2000:260). Den första cirkeln anser Strassburg till huvudsak bestå av kvinnor, medan största delen av männen placerats i den andra halvcirkeln. Skillnaderna i könsfördelningen mellan de två cirklarna kan möjligtvis tala för hans tanke om att gravarna representerar udda individer (2000:258-259, jfr. Roth Niemi 2001:79). Argumentet styrks även delvis av de C14-dateringar av senare datum (grav 14 och 26), vilka bägge hamnar i de yttre cirklarna. Hypotesen om en cirkulär placering av gravarna på SI är onekligen tankeväckande, men kanske ändå inte helt rimlig. Argumentet bygger delvis på att konstruktion 10 är områdets centrum och att gravcirklarna utgått från denna, men eftersom anläggningen överlagrar en av gravarna tyder det snarare på att den tillkommit i ett senare skede. Vad gäller fördelningen av män och kvinnor i de två innersta cirklarna håller de inte skott vid närmare granskning. Könsbedömningar är aldrig exakta och enligt Nilson Stutz kritiska genomgång finner vi att underlaget är väl klent. I den första inre cirkeln där kvinnorna skulle dominera är endast 2 av 10 bedömda kvinnor och 1 av tio som män. Om man räknar med de fall där Persson och Persson varit tveksamma i sina bedömningar får vi 3 kvinnor och 2 män. Den andra halvcirkeln där männen enligt Strassburg dominerar är 2 av 12 bedömda som kvinnor och 3 av 12 som män. Om vi även här räknar med de

5) Det verkar dock inte troligt att åtminstone Skateholm I varit befolkad året runt; studier av säsongsmässiga indikatorer i ben och tänder i djurmaterialet visar inga tecken på aktiviteter under sommarmånaderna juni t.o.m. september (se Carter 2004 med referenser).

tveksamma bedömningarna blir resultatet att 3 av 12 är kvinnor och 5 av 12 män, vilket är alldeles för vagt i relation till det faktiska antalet individer för att styrka Strassburgs hypotes.

När det gäller SII vill Strassburg (2000:256) se en linjär ordning på SII som utgörs av två korsande band av gravar. Den första linjen är topografiskt bunden och löper längs med backkrönet (III, V, VI, VII, VIII, X, XIV, XV, XVII, XXII samt konstruktion 18). Det andra bandet korsar det första och sträcker sig tvärsöver backen och skulle enligt Strassburg (2000:267) vara associerat till vatten (I, II, IV, XI, XII, XIII, XVI, IX och XX). Det första bandets gravar menar han är matrilinjärt organiserat och innehåller kvinnliga shamaner. Hypotesen bygger på att majoriteten av dessa individer skulle vara kvinnor vilka även visar morfologiska tecken på släktskap. Dock måste det invändas att mer än hälften av männen (fem stycken) på SII är begravda här, vilket är lika många som kvinnorna. Roth Niemis tolkning liknar i mångt och mycket Strassburgs. Hon menar att SII troligen är uppdelad efter släktskap och att gravarna längs backkrönet (II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XIV, XV, och XVII) utgör en egen grupp. Hennes huvudargument är att fyra av dessa gravlagdas skallar visar morfologiska tecken på släktskap (Roth Niemi 2001:76). Ett något svagt indicium med tanke på att de flesta på Skateholm sannolikt är mer eller mindre släkt med varandra och att gruppen av gravar omfattar mer än hälften av samtliga gravar på SII. De sju resterande gravarna utanför denna grupp menar hon tillhör individer av 'lägre status', exempelvis mycket unga individer, individer med speciella egenskaper eller 'utsocknes' (Roth Niemi 2001:77-79). Tyvärr förefaller ingen av Strassburgs eller Roth Niemis scenarier speciellt övertygande; Strassburgs hypotes motsäges både av demografi och stratigrafi, men kanske mest av att hans cirkulära horisont saknar en rimlig förklaring. Man bör nog även beakta den sluttande topografin som ett negativt indicium samtidigt som gravarnas individuella orienteringar inte heller antyder en sådan medveten ordning. Roth Niemis scenario är något för stereotypt och bygger på ogrundade antaganden om kön- och släktskapsförhållanden som inte materialet ger stöd för (jfr. Fahlander 2004). Tvärtemot, verkar gravmaterialet på Skateholm inte alls vara strukturerat efter kön, släktskap eller status. En sådan struktur är inget man kan förutsätta utan är snarare en grundläggande frågeställning i varje givet fall (jfr. Fahlander 2003).

Utifrån ett antal hållpunkter baserade stratigrafiska relationer och mönster i gravmaterialet skall vi försöka närma oss en mer nyanserad bild av den ordning i vilken gravarna anlagts. Även om strandlinjemodellen är alltför vag för att förutsätta någon klar relation mellan gravarna får Larssons hypotes om att de äldsta gravarna återfinns i syd och följer den stigande vattenlinjen mot norr trots allt stöd utifrån materialet. En genomgång av olika kroppsliga egenskaper (ålder och kön etc), konstruktionsmässiga egenskaper (gravform, placering av den döde) samt materiella aspekter (spridning av olika redskap, benmaterial, ockra, bärnsten etc) på SI och SII ger inga klara kluster eller mönster, men det finns dock vissa indikationer på en

generell horisontell utveckling av SI. Bland annat tyder vissa aspekter av gravpraktiker och postdepositionella aktiviteter på SI på att de äldsta gravarna generellt sett anlagts i sydväst för att sedan fortsätta högre upp mot krönet av höjdryggen. Exempelvis finns en tendens till att gravar orienterade öst-västligt är fler i den sydvästra delen av SI. Denna del av SI uppvisar även en högre grad av variabilitet än övriga gravar. Djurben är i högre grad förekommande bland gravarna i sydväst, vilket även gäller förekomst av benspetsar och tvärpilar. Gravarna i nordost skiljer i sin tur ut sig från de lägre liggande gravarna genom placeringen av rödockra. Förekomst av rödockra vid huvudet och rödockra i botten av graven återfinns endast i den nordöstra delen. En majoritet av de postdepositionellt manipulerade gravarna (4, 7, 13 & 28) tenderar även att ligga runt konstruktion 10 och dubbelgravarna (6, 14, 41, 46, 47, 62, 63) återfinns främst i områdets sydöstra del. Dessa tendenser antyder att gravarnas horisontella utveckling på SI grovt sett kan tolkas som att de följt den stigande vattennivån från sydväst mot nordost.

Det finns emellertid vissa andra rumsliga aspekter av gravarna som går på tvärs mot denna tendens. Ett intressant förhållande rör de överlappande gravar som återfinns i minst fem fall på SI (inget på SII). Det är rimligt att tänka sig att om att överlappningen är liten inom ett begränsat område borde gravarna ha varit synliga på ytan (Strassburg 2000:256; Midgley 2005:70). Det är dock inte självklart att överlappning av gravar kommer av att man varit omedveten om den tidigare graven. Det är fullt möjligt att det även här rör sig om högst medvetna praktiker där man av olika skäl vill nå fysiskt kontakt med en tidigare grav (jfr. Nilsson Stutz 2003:330). I några fall har gravarna inte störts speciellt mycket (grav 1 av 2, 34 av 35 och 57 av 56), men i fallet med grav 47 har den grävts rätt igenom grav 46 i vad som snarare kan tolkas som en destruktiv praktik. Oavsett vad som ligger bakom dessa överlappningar kan vi dock utnyttja informationen för att tidsmässigt relatera dessa gravar i förhållande till varandra.

Antalet gravar på SII är tyvärr lite för begränsat för att det skall gå att utläsa någon tydlig horisontell utveckling, men vissa grupper av gravar med vissa gemensamma nämnare går ändå att identifiera. Av gravarna på krönet utmärker sig ett kluster ovanför konstruktion 18 (II, VIII, IV, X, XV), vilka samtliga innehåller både ovanligt många och olika föremål, bland annat återfinns samtliga yxor i fyra av dessa gravar. Tre av dessa gravar (VIII, X, XV) bildar ett eget subkluster då de innehåller individer placerade i sittande ställning vilka även är begravda tillsammans med hundar. I bjärt kontrast till denna grupp innehållsrika gravar står en mindre grupp gravar (V, VI, VII och III) som ligger i direkt anslutning till de 'rika', men som innehåller inget eller mycket lite material.

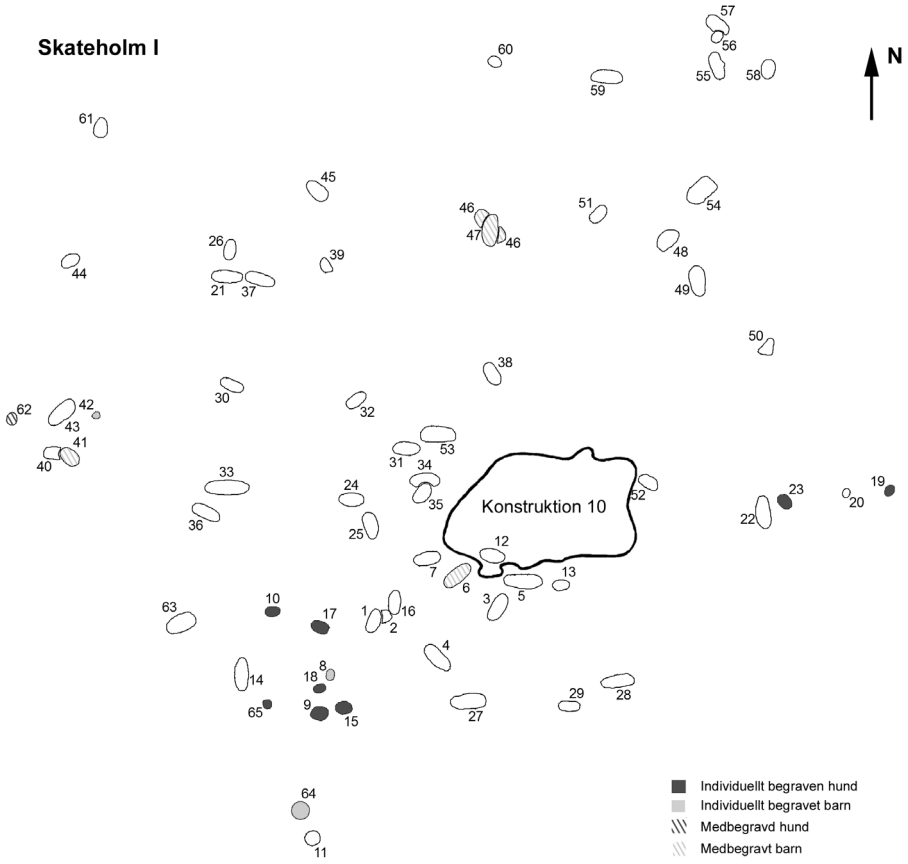
Hundar och barn på Skateholm

Det mest slående mönstret som återfinns både på SI och SII är utan tvekan den nära rumsliga relationen mellan barn under 10 år och de begravda hundarna (jfr. Roth Niemi 2001:82). På SI finner vi ett speciellt kluster av gravar i syd under det

fyndförande lagret. Majoriteten av dessa gravar är individuella hundgravar samt två barngravar. Övriga hund- och barngravar finner vi i gravområdets östra (19 & 23) respektive västra (42 & 62) utkanter.[6] De verkar vara medvetet liminalt placerade. Mönstret är ännu tydligare på SII där gravområdet inramas både i öst (XIX) och i väst (XXI) av hundbegravningar medan barngravar begränsar gravområdet i syd (I) och i norr (XII och XIII). Inte heller här har hundar eller barn begravts individuellt i gravklustrets centrala delar. Det är onekligen ett frapperade mönster som tarvar en förklaring. Larsson (1994:568) har spekulerat i att vissa hundbegravningarna möjligen representerar människor vars kroppar på olika sätt försvunnit och därför inte kunnat begravas. Hunden har då fått symbolisera den avlidne. Strassburg är inne på liknande symboliska tankegångar, men tänker sig snarare att hundarna representerar shamaner eller andra överskridande individer (2000:161, 213ff). På ett mycket basalt plan kan man lika gärna tänka sig att hundar ingick i hushållet och när de dör begravdes de som vilken annan medlem som helst (Morey 2006, Evans & Welinder 1997). Det är dock kanske mer intressant att ifrågasätta själva individ- och människosynen hos dem som en gång brukat Skateholm. Vår 'naturliga' uppdelning av människor och djur där människan sätts i centrum är ju av ganska sent datum och äger inte någon universell status.

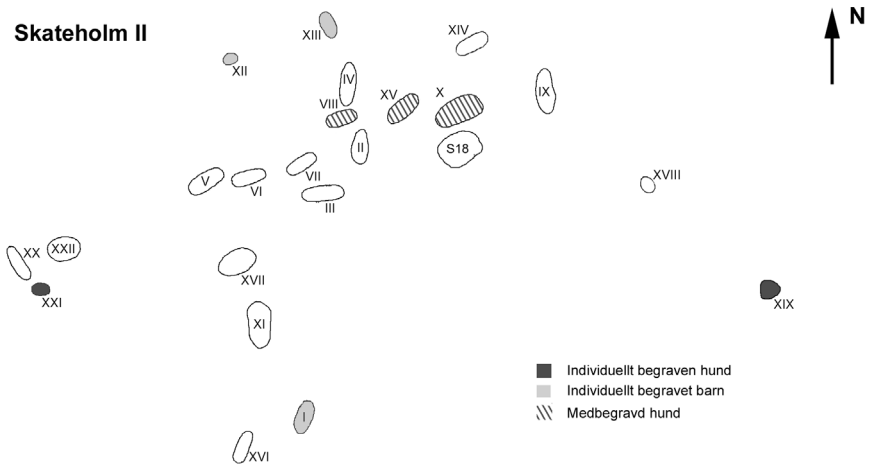
Möjligtvis kan kopplingen mellan hundar och barn ge oss en fingervisning om hur det kan ha legat till. Från historiska texter och antropologiska studier känner vi fenomenet att ett barn inte alltid direkt accepteras som en fullständig individ och person (Lee 1994, Baxter 2005). Fenomenet har förklarats med att de vuxna inte velat fästa sig alltför mycket vid avkomman innan den överlevt de mest kritiska stadierna under de första åren. I ett sådant perspektiv skulle man kunna förklara särbehandlingen av hundar och barn med att de inte är fullständiga individer i social mening. Detta scenario motsägs dock av att flera av barnen med råge passerat de kritiska stadierna. Man kan förvisso tänka sig att barn blir individer först efter att de klarat vissa uppgifter eller efter att de nått puberteten (implicit giftasålder), men det verkar trots allt tveksamt. Ett barn äger de flesta fysiska, mentala och sociala färdigheter redan vid 6-7års ålder och att en tioåring inte skulle räknas som människa/individ är svår att acceptera (jfr. Fahlander *in press*). Man kan även tänka sig att barn och hundar generellt sett hade låg status och därför begravdes i utkanten av aktivitetsytan. Denna tanke motsäges dock av det faktum att flera av dessa gravar i sig kan vara ganska 'rika' medan flera vuxna begravts utan gravgåvor. Faktum är att en av de innehållsrikaste gravarna (XXI) på SII är en hunds (Larsson 1988b:23). Att se hundarna som symboliska vakthundar runt området är väl naivt och stämmer illa med barnens liknande placering. Snarare kan vi kanske tänka oss att fenomenet kommer av en social eller metaforisk länk mellan barns till hundars kroppslighet eller att dess placering i döden faktiskt reflekterar en rumslighet de delade i livet.

6) Det finns även några gravar med enstaka ben från hund, men vi räknar här bara med de fall där fullständiga hundkroppar begravts.



Figur 6. *Skateholm I. Gravar med individuellt begravda hundar och barn, samt gravar där hund och barn förekommer i dubbelgravar är markerade (Bilden är konstruerad i ArcGIS)..*

En intressant aspekt av den rumsliga placeringen av barn och hundar är att de inte bara behöver röra sig om en synkron social distinktion, utan att dess marginella placering från början medvetet avgränsade området för kommande begravningar (och kanske även andra aktiviteter). Det skulle betyda att man kände till vem och vad som låg begravet på vilket ställe (vilket även de överlappande gravarna implicerar). Hur kan vi annars tänka oss att mönstret förblivit så pass konsekvent genom åren? Om olika grupper oberoende av varandra nyttjat Skateholm för begravningar måste de ha känt till, och respekterat, områdets gränser (jfr. Larsson 2002b:383). Naturligtvis är det även tänkbart att hund- och barngravarna anlades i slutfasen av begravningarna på Skateholm. Det är inte orimligt, men heller intet speciellt troligt. Det skulle kräva ett onormalt förhållande när det gäller avlidna barn och hundar (om man inte tänker sig att ett antal barn och hundar blev dödade för att 'fylla kvoten'). Att det saknas



Figur 7. *Skateholm II. Gravar med individuellt begravda hundar och barn, samt gravar där hund förekommer i dubbelgravar är markerade (Bilden är konstruerad i ArcGIS).*

individuella barn- och hundgravar i den nordöstliga delen av SI kan även det tolkas som stöd för den antagna horisontella utvecklingen, vilket även antyder att synen på döda kroppar (barn och hundar) förändrats över tid.

Förändringar i synen på döden och döda kroppar

Det är naturligtvis frestande att utifrån ovannämnda tidshorisont diskutera inomkulturella skillnader i syn på döden och döda kroppar hos de grupper som uppehöll sig på Skateholm. Materialet från SII är alltför begränsat för att det skall kunna vara meningsfullt med en sådan analys, möjligtvis kan vi misstänka att det tidigare nämnda klustret av gravar med högt NAT-värde kan utgöra en första fas, men det går knappast att bekräfta. Snarare kan man se SII som en första formeringsfas för de grupper som begravde sina döda på Skateholm. SII karakteriseras av stor variation mellan olika grupper av gravar, vilket kan tolkas som ett ambivalent förhållande till döden och ritualer kring döda kroppar. Gruppen av gravar med höga NAT-värden tyder på att ritualen var viktig, medan en annan grupp jämte dessa är i det närmaste är tomma på innehåll. Antalet nedläggningar i en graven kan förvisso vara knutet till antalet individer som var närvarande vid begravningen, men mot den hypotesen talar variabiliteten bland nedläggningarna. Om gravinnehållet är relaterat till antalet närvarande individer kan förvisso antalet föremål i gravarna variera, men de höga NAT-värdena tyder snarare på att just antalet *olika* nedläggningar var det centrala.

På det större området SI är det lättare att påvisa vissa interna mönster som kan tolkas som olika faser. Några av gravarna från den första fasen i sydost är delvis relaterade till SII, men de många skillnaderna gör trots allt att de generellt sett bör ses som en påföljande fas. Dessa gravar karakteriseras av dubbelgravar samt ett högt antal individuella barn-

och hundbegravningar. Detta kan tolkas som en ambivalent hållning till den döda kroppen då människor till viss del läggs i samma grop, medan samtliga hundar begravs för sig. Det kan antyda en medveten särskillnad mellan djur och människa, men lika gärna på som en lägre grad av åtskillnad eftersom ingen kategori av död kropp (barn, hund och vuxen) verkar vara viktigare än en annan. Gravarna ett steg högre upp mot nordost nedanför konstruktion 10 kan även utgöra en möjligt påföljande fas. Dessa gravar utmärks framförallt av postdepositionella manipulationer av ben från ett antal gravar och några fall av avvikande behandling av de döda, vilket skulle kunna antyda att den döda mänskliga kroppen 'laddas' med ett starkare meningsinnehåll. Manipulationerna kan tolkas både som ett nära och okomplicerat förhållande till döden och de döda, men naturligtvis lika gärna på motsatsen. Generellt sett kan dock de postdepositionella aktiviteterna tyda på ett traumatiskt förhållande till tidigare döda och begravda kroppar som kräver vissa extra rituella handlingar. Konstruktion 10 kan dock visa sig spela en intressant roll i detta sammanhang. Det är tänkbart att de postdepositionella manipulationerna har sitt ursprung i aktiviteterna knutna till denna konstruktions nyttjande och att manipulationerna utförts betydligt senare än efter att gravarna anlagts och kropparna förmultnat (jfr. Strassburg 2000:209). Att konstruktionen överlagrar grav 12 tyder på att den rimligtvis är anlagd senare än gravarna på denna nivå. Utifrån detta perspektiv är kanske indelningen av de första faserna på SI alltför ambitiös och borde möjligtvis slås samman till en enda. De skulle skilja sig från de resterande gravarna i den nordöstra delen av SI som inte karakteriseras av några speciella identifierbara aspekter. Dessa två eller tre faser av gravläggningar på SI följer successivt på varandra i band längs den svaga sluttningen i SV-NO riktning. Till denna diakrona horisont kan även de överlappande gravarna (ex. 1, 35 & 47) tänkas utgöra en egen senare fas eftersom de går på tvärs över hela gravfältet från sydväst till nordost och ingriper i tidigare anlagda gravar över hela området (möjligtvis samtida med de andra postdepositionella manipulationerna). De överlappande gravarna är som tidigare nämnts ambivalenta i den meningen att de både kan tolkas som återkopplande till äldre gravar samtidigt som den nordligaste snarare måste tolkas som destruktivt 'dödande' av den tidigare graven/gravlagde.

Sammanfattande diskussion

Frågan om vad anläggningarna och gravarna på Skateholm representerar är en komplex fråga som vi inte till fullo kan redogöra för här. I vår genomgång av Skateholmsmaterialet har vi snarare framhävt denna komplexitet och försökt visa varför traditionella gravarkeologiska metoder inte räcker till för denna typ av gravansamlingar. Det har exempelvis visat sig att den traditionella Saxe-Binford metoden inte är tillämpbar på Skateholm eftersom gravmaterialet inte visar på några tydliga distinktioner mellan exempelvis kön och status. Detta kan bero på att sådana distinktioner heller inte var accentuerade hos de levande, men naturligtvis är den bristfälliga osteologin den största hämskon för sådana analyser. Vår studie visar dock framförallt på att Skateholm knappast kan ses som en helhet och därmed inte kan

analyseras som sådan. De två huvudspåren som förts fram av Larsson (ett normativt och kulturhistoriskt) eller Strassburg (undantaget, queer) innehåller bägge välgrundade argument och framhåller intressanta infallsvinklar och tolkningar. Det betyder dock inte att de bägge tolkningar av materialet är likvärdiga, utan talar snarare emot att en plats som Skateholm kan tolkas ensidigt. I vår analys har vi kunnat konstatera både synkron och diakron variation bland gravarna vilket understryker problemen med att tolka spåren utifrån regionala, etniska eller kulturhistoriska perspektiv.

Av genomgången verkar det rimligt att gravarna på Skateholm II är anlagda tidigare än de flesta gravar på Skateholm I. SII är 'avslutat' och inramat av barn och hundar vilket inte är fallet med SI. Vidare skiljer sig vissa element i gravpraktikerna mellan SII och SI. Viss intern variation på SII indikerar även att åtminstone två kluster av gravar, förutom barn och hundgravarna, kan representera två hållpunkter i den horisontella utvecklingen på SII. På Skateholm I tyder den horisontella analysen på att gravarna generellt sett började anläggas i den sydvästra delen för att fortsätta uppmed sluttningen mot nordöst. Här finner vi att vissa element från SII är representerade främst i den sydvästra delen vilket även det styrker hypotesen att SII är tidigare än SI. Generellt sett skiljer sig den sydvästra delen av SI från den nordöstra i fråga om variation i gravskicket, men även inom denna horisont kan ett par diakrona inslag noteras. Det mest iögonfallande är de postdepositionella manipulationer som verkar ha gjorts i övergången mellan de två faserna på SI i samband med konstruktion 10, samt de överlappande gravar som rimligtvis är relativt sent anlagda. Utifrån detta utvecklingsscenario kan viss förändring i synen på döden och döda kroppar konstateras. Under de första faserna av begravningar kan vi utläsa en ambivalent hållning till den döde kombinerat med en betoning av dödsrelaterade ritualer som tar sig uttryck i att även barn och hundar 'behöver' begravas. Mellanfasen som koncentreras runt konstruktion 10 på SI och dess många postdepositionella aktiviteter tyder på att den döda kroppen traumatiserats och kräver ytterligare ritualer. Bristen på variation i den nordöstra delen av SI antyder en normaliseringsfas där både den döda kroppen och döden i sig blir mindre betydelsefulla än tidigare. De överlappande gravarna som är anlagda i ett sent skede är ambivalenta eftersom de både kan ses som en önskan att relatera till de tidigare döda men även som ett ointresse för tidigare begravda kroppar. Möjligtvis antyder den högst upp belägna överlappande graven (47) att det rör sig om det sistnämnda eftersom den så totalt förstör den tidigare graven.

Frågan om dessa olika faser är relaterade till skilda grupper som under olika perioder begravt sina döda på Skateholm eller om det handlar om ett kontinuerligt bruk av en eller ett par sociala kollektiv går inte att utläsa ur materialet. Frågan är dock kanske inte så viktig eftersom den interna sociala variabiliteten inom en grupp individer kan vara lika stor eller flyktig som mellan olika sociala kollektiv. De diakrona skillnader och förändringar i synen på döden och den döda kroppen på Skateholm kan därmed heller inte anses representera en generell bild av senmesolitisk kosmologi och ideologi i Sydskandinavien. Flera element av gravpraktiker återfinns även på andra samtida

platser som exempelvis Vedbæk i Danmark, vilket kan tyda på att vissa föreställningar var representerade över en större region och tidsperiod. För att utreda den frågan behöver emellertid liknande mikroarkeologiska analyser utföras ett antal andra samtida gravkluster. Det kan tilläggas att vissa likheter ofta återfinns mellan olika platser som rimligtvis inte är relaterade. Det finns exempelvis ett antal karakteristiska element i gravskicket på det mellanneolitiska Ajvide på Gotland (se Fahlander i denna volym) som korresponderar med Skateholm, detta till trots att avståndet i tid och rum mellan dessa platser vilket utesluter någon form av kontinuitet eller kontakt. Snarare uppstår sannolikt sådana överensstämmelser av gemensamma nämnare i exempelvis liknande näringsfång, biotop och till de praktiker och materialiteter som följer av en sådan livsstil. Samma argument kan givetvis anföras mot att diskutera eventuella likheter mellan Skateholm och andra senmesolitiska kustnära platser.

Referenser

Albrethsen, S. E & Brinch Petersen, E, 1976. Excavation of a Mesolithic cemetery at Vedbæk, Denmark. in *Acta Archaeologica,* vol. 47.

Alexandersen, V. 1988. Description of the Human Dentitions from the Late Mesolithic Grave-Fields at Skateholm, Southern Sweden, *The Skateholm project, I: Man and environment*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Baxter, J.E. 2005. *The archaeology of childhood: children, gender, and material culture.* Walnut Creek, CA: AltaMira Press, cop.

Bergenstråhle, I. 1999. Skateholm, a late Mesolithic settlement in Southern Scania, in a regional perspective, *L'Europe des derniers chasseurs. Épipaléolithique et Mésolithique,* Ed: André Thévenin, Paris: CTHS, pp335-340.

Björk, Göran, Liungman, Olof & Rydberg, Lars 2000. Net circulation and salinity variations in an open-ended Swedisk fjord system, *Estuaries vol 23, no 3,* pp. 367-380.

Brinch Petersen, E. 1990. Nye grave fra Jægerstenalderen in *Nationalmuseets Arbejdsmark.* Copenhagen: Nationalmuseet & Nyt Nordiskt Forlag Arnold Busck.

Buck, C., Christen, J., Kenworthy, J., & Litton, C. 1994. Estimating the duration of archaeological activity using C14 determinations. *Oxford Journal of Archaeology,*13(2), pp. 229-240.

Bäcklund, M. 2005. *Mesolitiska gravpraktiker. Nya perspektiv på Skateholm I & II.* Opublicerad C-uppsats, Arkeologiska institutionen, Göteborgs universitet.

Carter, R.J. 2004. Seasonal Human Presence at the Late Mesolithic sites of Tegerup, Segebro, Skateholm I, Bvkeberg III and Agervd V from the Developing Mandibular Dentition of Red Deer (*Cervus elaphus*) and Roe Deer (*Capreolus capreolus*). *Lund Archaeological Review.* pp. 5-20.

Cornell, P & Fahlander, F. 2002. *Social praktik och stumma monument, introduktion till mikroarkeologi.* Gotarc serie C, arkeologiska skrifter no 46, institutionen för arkeologi, Göteborg: Göteborgs universitet.

Eriksson, G. & Lidén, K. 2003. Skateholm revisited: New stable isotope evidence on humans and fauna, *Norm & difference. Stone age dietary practice in the Baltic region.* Stockholm: Stockholm university, pp. 1-11.

Eriksson, G. 2003. *Norm & difference. Stone age dietary practice in the Baltic region.* Theses and paper in Scientific Archaeology 5. Stockholm: Stockholm university.

Evans, Jimmy & Welinder, Stig 1997. Dog the barker, *Till Gunborg: arkeologiska samtal.* red: Åkerlund, Agneta; Bergh, Stefan; Nordbladh, Jarl; Taffinder, Jacqueline, Stockholm: Stockholms univ. pp. 281-290.

Fahlander, F. 2003. *The materiality of serial practice. A microarchaeology of burial.* Gotarc series B no 23, Göteborg: Göteborg university.

Fahlander, F. 2004. Archaeology and Anthropology: Brothers in Arms? - On Analogies in 21st Century Archaeology, *Material Culture and other Things - Post-disciplinary Studies in the 21st century,* Eds: Fahlander & Oestigaard, Gotarc series C no 61, Göteborg: Institutionen för arkeologi. pp. 157-180.

Fahlander, F. (in press). Subadult or subaltern? Children as serial categories, *(Re)Thinking the Little Ancestor: New Perspectives on the Archaeology of Infancy and Childhood,* Mike Lally (ed), Oxford: Archaeopress, British Archaeological Reports.

Gansum, Terje 2004. *Hauger som konstruksjoner: arkeologiske forventninger gjennom 200 år,* Gotarc Series B, no 33, Göteborg: Institutionen för arkeologi.

Gob, A. 1990. *Chronologie du Mésolithique en Europe. Atlas des dates14C.* Université de Liège, C.I.P.L.

Grøn, Ole & Skaarup, Jørgen 1991. Den våde grav, *SKALK Nr.1,* pp. 3-7

Grøn, Ole & Skaarup, Jørgen 2004. *Møllegabet II: a submerged Mesolithic settlement in southern Denmark,* Red: Jørgen Skaarup & Ole Grøn, Oxford: Archaeopress

Hedeager, Lotte 1990. *Danmarks jernalder: mellem stamme og stat,* Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Johansen, E. 1993. Late Paleolithic and Mesolithic. *Arkeologiske Udgravninger i Danmark 1992,* pp. 109-113.

Knutsson, H. 1995. *Slutvandrat?: Aspekter på övergången från rörlig till bofast tillvaro,* Uppsala: Institutionen för arkeologi.

Larsson, L. 1981. *En 7.000-årig sydkustboplats. Nytt om gammalt från Skateholm.* Malmö: Limhamniana.

Larsson, L. 1982. *Skateholmsprojektet. Nya gravar och ett nytt gravfält.* Malmö: Limhamnia.
Larsson, L. 1983. *Skateholm: jägare, fiskare och bönder.* Malmö: Limhamniana.
Larsson, L. 1984. Skateholmsprojektet, På spåren efter gravsedsförändringar, ceremoniplatser och tama rävar i *Limhamnia,* 26 årgången, pp. 49- 84.
Larsson, L. 1985. Late mesolithic settlements and cemeteries at Skateholm i *The Mesolithic in Europe: papers presented at the third international symposium,* ed Bonsall. Edinburgh.
Larsson, L. 1988a. Dödshus, djurkäkar och stenyxor, några reflektioner kring senmesolitiskt gravskick i *Gravskick och Gravdata*. Eds: Iregren, Jennbert & Larsson, University of Lund: Institute of archaeology report series no. 32, pp. 63- 72.
Larsson, L. 1988b. Döa gamla hunnar i *Skånsk blanning,* pp. 21-27.
Larsson, L. 1988c. *The Skateholm project, I: Man and environment.* Acta Regiae Societatis humaniorum litterarum Lundesis, 79. Red: Lars Larsson, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
Larsson, L. 1988d. *Ett fångstsamhälle för 7000 år sedan. Boplatser och gravar i Skateholm,* Kristianstad: Signum.
Larsson, L.1990a. Dogs in fraction- symbols in action,*Contributions to the Mesolithic in Europe. Papers presented at the fourth international symposium "Mesolithic in Europe".* Eds: Vermeersch, P. M., & Van Peer, P., Leuven University press, pp. 153-160.
Larsson, L.1990b. The Mesolithic of southern Scandinavia, *Journal of World prehistory,* vol. 4, no. 3, pp. 257-309.
Larsson, L.1994. Pratiques mortuaires et sépultures de chiens dans les sociétés mésolithiques de Scandinavie méridionale i *L'Anthropologie*, vol. 98, no. 4, pp. 562-575.
Larsson, L. 2002a.*Mesolithic on the move. Papers presented at the sixth international conference on the Mesolithic in Europe, Stockholm 2000.* Red. Larsson, L. Oxford: Oxbow books.
Larsson, L. 2002b. Food for the living, food for the dead. Paper presenterat vid konferensen: hunting and gathering societies 2002, ninth international conference, University of Aberdeen, Tillgänglig: <www.abdn.ac.uk/chags9/1larsson.htm>.
Larsson, L. 2004. The Mesolithic period in Southern Scandinavia: with special reference to burials and cemeteries, *Mesolithic Scotland and its neighbours,* Ed: Alan Saville, Edinburg: Society of Antiquaries of Scotland, pp. 371-92.
Lee, K. A. 1994. Attitudes and Prejudices Towards Infanticide: Carthage, Rome and Today. In *Arch. Rev. from Cambridge* Vol. 13:2, pp. 65–79.
Lidén, K, Nelson D.E. 1994. Stable-carbon isotopes as dietary indicator in the Baltic area. Fornvännen 89, pp. 14-21.
Lindqvist, C & Possnert, G. 1999. The first seal hunter families on Gotland on the mesolithic occupation in Stora Förvar cave, in *Current Swedish Archaeology,* vol. 7. pp. 66-85.
Milner, N. & Woodman, P. 2005. *Mesolithic studies at the beginning of the 21st century,* edited by Nicky Milner and Peter Woodman, Oxford: Oxbow Books.
Morey, Darcy F. 2006. Burying key evidence: the social bond between dogs and people, *Journal of Archaeological Science 33*, pp. 158-175.
Nilsson Stutz, L. 2002. A taphonomy of ritual practice, a "field"-anthropological study of the late Mesolithic burials, *Mesolithic on the move. Papers presented at the sixth international conference on the Mesolithic in Europe, Stockholm*, Ed. Larsson, L. Oxford: Oxbow books, pp. 527-535.
Nilsson Stutz, L. 2003. *Embodied rituals & ritualized bodies. Tracing ritual practices in late Mesolithic burials.* Lund: Acta archaeologica lundensia series no. 46.
Persson, O & Persson E. 1984. *Anthropological report on the Mesolithic graves from Skateholm, southern Sweden. I, Excavation seasons 1980-1982.* Institute of archaeology, report series no. 21, Lund: University of Lund.
Persson, O & Persson E. 1988. Anthropological report concerning the interred Mesolithic populations from Skateholm, southern Sweden. Excavation seasons 1983-1984, *The Skateholm project, I: Man and environment.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International, pp. 89-105.
Roth Niemi, A. 2001. *De virsomme døde, gravskikk som sosial diskurs i det sein-mesolitiske sør-Skandinavia*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, universitetet i Tromsö. Tillgänglig: <http://www.ub.uit.no/theses/available/etd-03042002-153901/>.
Stilborg, Ole & Bergenstråhle, Ingrid 2000. Traditions in transition: a comparative study of the patterns of Ertebølle lithic and pottery changes in the late Mesolithic ceramic phase at Skateholm I,

III and Soldattorpet in Scania, Sweden, *Lund archaeological review,* pp. 23-41.
Strassburg, J. 2000. *Shamanic shadows. One hundred generations of undead, subversion in southern Scandinavia 7,000-4,000 BC.* Stockholm: Department of Stockholm university.
Strassburg, J. 2002. Rituals at the Meso 2000 Conference and the Mesolithic-Neolithic terminological breakdown, *Mesolithic on the move. Papers presented at the sixth international conference on the Mesolithic in Europe, Stockholm 2000.* Ed. Larsson, L. Oxford: Oxbow books, pp. 542-546.