



LUNDS
UNIVERSITET

Gravkäppar i nytt ljus



Centrum för Teologi och Religionsvetenskap
Religionshistoria
Handledare: Anne-Christine Hornborg

Elisabeth Östnäs
740904-3903
RHIX80

Bilden på försättsbladet visar en gravkäpp i en grav från kvarteret S:t Clemens i Lund.

Bilden är från Sydsvenska dagbladets arkiv.

Innehåll

Inledning.....	3
Syfte och frågeställningar.....	3
Avgränsningar.....	4
Forskningsöversikt.....	5
Metod.....	5
Teoretisk utgångspunkt.....	6
Ritualer, rites-de-passage och begravningar.....	8
Döden och ritualer.....	11
Om de fornnordiska ritualerna.....	11
Arenan, <i>space</i> och <i>place</i>	15
Kyrkogårdarna.....	16
Om markens betydelse.....	19
Diskussion.....	22
Medel/Instrument.....	24
Gravkäppar – i Lund.....	24
... och i England.....	28
Förklaringar med rötter i litteratur och konst.....	29
Om käpparna som symboler eller magiska amuletter.....	30
Diskussion.....	33
Aktörer.....	36
Om döden.....	36
... och begravningarna.....	36
Individens liminala status.....	38
Rädsla genom historien.....	40
Gengångartro.....	42
Svensk folktro.....	43
Diskussion.....	45
Slutsats/sammanfattning.....	48
Litteraturförteckning.....	50

Inledning

De gravkäppar som hittats i tidigmedeltida gravar i Lund har varit svåra att tolka. Förklaringarna till deras eventuella betydelse har varit många och skiftande, den ena mer fantasifull än den andra. De har betraktats som symboler, man har sett dem som en sorts skriftspråk, eller antagit att de varit verktyg. Att undersöka dem har inte varit lätt, både käppar och gravar var i dåligt skick vid utgrävningarna och även kistorna var till stor del multnade. Gravkäpparna har heller inte bevarats, och kanske heller inte alltid upptäckts vid en utgrävning. Men de har funnits, och en sak som alla forskare kan enas om är:

De har haft en betydelse.

Vilken betydelse vet vi inte. Och vi kommer aldrig att veta säkert. Men om man stannade där, i forskningen, vid det som endast kan beläggas och bevisas och kvantifieras, då skulle humaniora ganska snabbt försvinna både som forskning och som uttryck för en världsåskådning. Att försöka förstå medeltidens människor är omöjligt. Jag anser att individer, då som nu, var mer komplexa än att deras inre värld kan polariseras i termer av sakralt och profant, tro och skrock. Med hänsyn till det vill jag ändå försöka se i vilken värld en idé kan tänkas förekomma. Man kan inte veta vad exempelvis Bockstensmannen trodde på. Men man kan snudda vid ungefär vilka idékomplex han antagligen kom i kontakt med.

Den här uppsatsen är ett försök att tänka fritt utan att hänfälla till saker som magkänsla, fantasi och Vore-det-inte-spännande-om ...? Någonstans finns det en logik även i det som vid en första anblick kan verka orimligt. Jag hoppas det i alla fall.

Syfte och frågeställningar

Vad har gravkäpparna haft för betydelse? Kan man utläsa tro av materialitet? Uppsatsens syfte är att försöka hitta en ny vinkel vid studiet av de gravkäppar som hittats på utgrävda kyrkogårdar i Lund. Det största antalet käppar kan dateras till 1000-tal eller tidigt 1100-tal. Problemet att tolka tro och idéer av materialitet ligger inherent i tanken att söka efter en mening, när allt som är kvar är spår och rester. Men jag har ställt upp en tredelad analysmodell, med hjälp av Catharina Raudveres situationanalys (mer om detta under *Metod*), och jag tror att denna kan hjälpa till att hitta en trovärdig tes.

De två frågeställningar jag använt mig av är:

Kan man med fokus på ritualen bakom sedvänjan få syn på betydelsen?

Kan samhället i vilket ritualen utfördes ha något att säga om betydelsen av densamma?

Avgränsningar

De gravkäppar som tas upp i den här uppsatsen är till större delen hittade och dokumenterade från gravar i Lund. Däremot nämner t.ex. Kristina Jonsson andra käppar, från andra platser och tider. Jag anser inte att gravkäppar som fenomen är uteslutande knutet till tidig medeltid eller Lund, men här avgränsas materialet på ett naturligt sätt: i Lund, och just under denna tidsperiod, finns störst antal dokumenterade fynd av käppar.

Utöver dessa käppar kommer stor vikt att läggas vid Gilchrist och Sloane, två forskare som skriver om medeltida engelska klosterkyrkogårdar i *Requiem – The medieval monastic cemetery in Britain* (2005). De har gjort en analys av ca 5000 gravar, vilka temporalt kan dateras till mellan 1050 till 1600. Till det underlaget har de ytterligare 3000 gravar som använts som jämförelsematerial. Deras material är stort, och deras analys av de gravkäppar som alltså funnits i England, är gedigen. Dock är gravkäpparna en liten del av deras större undersökning. Det finns beröringspunkter mellan gravkäpparna i England och lundakäpparna, och Gilchrist och Sloanes lödiga genomgång av medeltida begravningsbruk har alltså en befogad plats här.

Den religion som praktiserades i Norden innan kristendomen har fått olika benämningar. Tidigare kallade man det för hedendom, numera är det mer populärt att kalla trosutövningen för fornnordisk sed. Om en forskare, vars tankar jag redogör för, genomgående använt sig av termen hednisk, då har jag låtit det vara kvar.

Materialet är vitt och spretigt. Man kan förledas att tro att jag tagit på mig en ögonbindel, ställt mig på Universitetsbibliotekets Öppna samling och valt ut de böcker jag råkat lägga handen på. Men spretigheten är en del av undersökningen och jag har velat jobba interdisciplinärt. Eftersom jag dels velat undersöka en världsbild tangerar materialet etnologi och idéhistoria. Dels har uppsatsen en mycket konkret och handfast grund i arkeologin. Och däremellan kommer religionshistorian in, det som är min vinkel.

En grundtanke med uppsatsen är att försöka se spretigheten som en tillgång och inte tvärtom. För att göra detta har jag velat skilja *tro* i två delar: mentalitet och ideologi. Mer om detta under *Teoretisk utgångspunkt* på nästa sida.

Forskningsöversikt

Vad gäller gravkäpparna och forskningen kring dem skriver Anders W. Mårtensson: ”Vid Thulegravningen 1961 påvisades för första gången, att bruket att lägga käppar i gravar mera allmänt ingått i ett rådande gravskick under medeltiden i Norden.”¹ Han slår sedan fast att de har en symbolisk betydelse, men vilken vet han inte. Maria Cinthio (2002) är en annan lundaarkeolog som tagit upp käpparna i sin klassiska avhandling om de första lundaborna, Kristina Jonsson (2009) är en av de senare arkeologerna som tagit upp detta märkliga bruk. Lotta Mejsholm (2009) är en arkeolog som fokuserat på barnets plats i samhället och hur det avspeglar sig i gravarnas placering på kyrkogården – även hon tar upp gravkäpparna. Gilchrist och Sloane (2005) är två brittiska arkeologer som undersökt medeltida klosterkyrkogårdar och de har även analyserat de käppar som hittats där.

Tolkningarna har rört sig från Mårtenssons med fleras grund i den fornnordiska hedendomen: ”Trosföreställningarna och vidskepelsen nedärvdes släktled efter släktled. Tankar om pånyttfödelse och uppståndelse fanns före kristendomens införande. Man levde i och med naturen på ett sätt som nutidsmänniskan har svårt att förstå.”² till Jonssons mer ritualfokuserade syn på individens död som en liminal fas – och käpparna som då sätts i samband med detta. Forskningen har alltså gått från den mer handfasta synen på den medeltida människans rötter i fornnordisk sed till en tanke om densammes mer universella föreställningsvärld, och en syn på ritualer som något basalt i analyserna.

Metod

Religionshistorikern Catharina Raudvere har i sin artikel, *Mellan liv och text – Ordets makt som litterärt motiv och rituell praktik i norrön litteratur* analyserat ritualer som avspeglas i norrön litteratur³. Där urskiljer hon tre komponenter som kan användas i en s.k. situationsanalys, det vill säga den analys av både narration och ritual, där de då skiljer sig från varandra genom att vara text kontra handling. Dessa tre komponenter är: Aktörerna, Arenan och Medel och instrument. Här är alltså aktörerna de personer som agerar i en beskriven ritual, det kan vara gudar, människor, väsen eller krafter. Dessa aktörer agerar på en arena, och här skiljer Raudvere mellan engelskans *space* och *place*, det vill säga den fysiska och den

¹ Mårtensson 1976: 105

² Mårtensson 1976: 108

³ Med det begreppet avses den litteratur som skrevs ner under 1200-talet. Ursprungligen syftade termen på det fornvästnordiska språk som utvecklades under samma tid. Se Raudvere 2002: 61.

mer metafysiska platsen i en ritual. Medel och instrument, slutligen, är de ting som ger ritualen dess form.⁴

Jag anser att Raudveres sätt att spjälka upp en situation är värdefull när det gäller min analys av gravkäpparna. Hennes artikel syftar till att analysera en beskriven litterär situation, vilket inte är den här uppsatsens mål, då min fokus ligger på de materiella resterna efter en ritual. Däremot anser jag att betydelsen av gravkäpparna går att teoretisera kring om man ser till de tre stipulerade kriterierna, tillsammans och var för sig. Raudveres analys av beskrivna ritualer i norrön litteratur blir alltså den metod jag använder mig av.

Med *aktörer* menar jag de människor som levt vid tiden för gravkäpparnas iläggning i gravarna: alltså de personer som begravdes med käpparna och de som lade ner käpparna i gravarna. Här kommer också aktörerna som krafter och övernaturliga väsen in.

Med *Arena, place och space* är vi framme vid platsen i både fysisk och metafysisk mening. Här har jag lagt in kyrkogårdarna och de budskap som kan tänkas uttydas av dem.

Medel och instrument slutligen är själva käpparna. De är ju själva grunden i ritualen, det som ska studeras.

Uppsatsen är uppdelad i tre avhandlingskapitel med tonvikt på var och en av de här kategorierna, och efter varje avsnitt följer en diskussion. Första kapitlet får ses som en grund till avhandlingsdelarna, handlar om begravningsritualer och rites-de-passage. Innehållet i det kapitlet motsvarar också min syn på en begravning som både en samhällsbevarande ritual, och också den förvandling av en individ som sker, både på ett fysiskt och ett metafysiskt plan.

Teoretisk utgångspunkt

Arkeolog Ann-Sofie Gräslund har uppmärksammat en schism mellan doktrin och folketro. Hon kallar dem ideologi och mentalitet, två begrepp som lånats från historieforskningen. Det första har en lång tradition i ryggen, men mentalitet som begrepp härstammar från den franska skolan *Annales*⁵, som kom i slutet på 20-talet. Ideologi betyder världs- eller samhällsåskådning. Mentalitet å andra sidan, utgår från människogrupperns kollektiva attityder och deras vanemässiga beteenden. Det handlar också om hur människorna ser på tid och rum,

⁴ Raudvere 2002: 58

⁵ Två kända historiker, Marc Bloch och Lucien Febvre startade denna forskarskola som fokuserade på att se historien i ljuset av sociala, ekonomiska och mentala mönster.

människa natur, eskatologi och gudar. Mentalitet delas av många människor. Det handlar om deras attityd till omvärlden, och den är trögrörlig. Dessutom är mentalitet oavhängig klass. Ideologier däremot är ofta knutna just till klass, och till skillnad från den trögrörliga mentaliteten kan ideologier skifta snabbare.⁶

Men man kan inte förenkla så mycket att man hävdar att mentalitet handlar om ren folketro och ideologi om officiell kult. Ideologin påverkar mentaliteten, kristna föreställningar kan omfattas av många. Exempelvis är en del av den kristna etiken gällande i stora delar av Västvärlden, där kallas det kultur och omfattas också av ateister. Gräslund tar upp Martin P. Nilsson, som har en liknelse, en ordbild, där skillnaden mellan mentalitet och ideologi blir tydlig: Han jämför ideologi med träd som växer i en hage. Gräset däremot är mentaliteten, den som finns runt träden. Träden kan fällas ner, planteras om. Men gräset finns kvar och varje vår förnyas det. Gräslund kommenterar bilden och tycker att den visar hur mentaliteten är både trögrörlig och omedveten, och också självklar. Arkeologiskt material, anser Gräslund, lämpar sig utmärkt för mentalitetsstudier. Här ligger fokus på det omedelbara, det utsagda, det som rör kollektivet. Hon anser också att det finns en stor skillnad i studiet av ting kontra text: ting speglar kollektiva attityder och mentalitet medan en text alltid är medvetet formulerad och alltså får sägas vara uttryck för ideologi. Arkeologin har också den fördelen att studierna kommer åt vanligt folk, till skillnad från ideologi/skriftliga källor, vilka alltså skapades av och för den mer bemedlade och läskunniga klassen.⁷

Detta är en viktig infallsvinkel när jag studerar gravkäpparna. Att skilja på mentalitet och ideologi tror jag är en väsentlig distinktion när man studerar en ritual, som kommer till uttryck i kristna gravar, på kristna kyrkogårdar, i en nykristen stad. Forskarna har hittills tvekat om betydelsen av käpparna är kristen eller fornkristen. Eftersom uppsatsen bygger på både abstrakta idéer som hämtas från etnologin och arkeologiska studier av gravkäpparna, så ser jag distinktionen mellan ideologi och mentalitet som mycket viktig, ja faktiskt grundläggande.

⁶ Gräslund 2001: 11

⁷ Gräslund 2001: 12ff

Ritualer, rites-de-passage och begravningar

Begravningar ingår i den typ av ritual som kallas rites-de-passage. Det är en sorts ritual som står för en övergång från ett tillstånd till ett annat och de utförs vid stadier i livet som kan definieras av livskriser. Ofta följer de sociokulturella ritualerna de biologiska förändringarna i livet utan att vara identiska med dessa. En del forskare menar att dessa ritualer är ett svar på de förändringar som är av naturen givna och oundvikliga, att de stuvas om efter ett kulturellt mönster. Genom det svarar människan på det ofrånkomliga, genom att skapa egna regelbundna mönster i tillvaron.⁸

Arnold Van Gennep var den som först introducerade termen rites-de-passage. Han ansåg att alla ritualer var av den här varianten, och att de alla innehöll tre stadier, separationsfasen, den liminala fasen och återförandefasen. Utfallet på ritualen var att en individ skulle lämna sin nuvarande status och övergå i en annan social kontext.⁹

En av faserna är alltså den liminala fasen, och Victor Turner är en forskare som intresserat sig mycket för just denna. Det handlar om ett tillstånd i ritualen där deltagaren befinner sig *betwixt and between*, alltså i ett mellanland. Deltagaren har ännu inte blivit någon, fått sin nya identitet. Symbolerna som förknippas med denna fas är ofta ambivalenta och har gärna med död/liv/växande att göra. Under denna fas skapas ett s.k *communitas*, relationer mellan deltagarna som är jämställda och bryter mot samhället i övrigt. Detta är en viktig del: samhället i övrigt står för social struktur och ordning, men i denna fas och med *communitas*, så uppstår en dialektik mellan struktur och antostruktur, eftersom *communitas* i sig självt är motsatsen till det ordnade.¹⁰

Begravningsritualer är ofta tydliga i sin trestegsform, det handlar ju om att den dödes identitet blir den motsatta i ett tänkt binärt par, och de efterlevande måste med ritualen försöka förhålla sig till döden och saknaden. Arkeolog Liv Nilsson Stutz som skrivit om practice theory och dess tillämpning på arkeologiska undersökningar, har en mycket konkret och biologisk syn på döden och kvarlämningarna av en människa. Hon ser också begravningsritualer som en faktisk realisering av rites-de-passage: när andra ritualer iscensätter en transformation så ÄR en begravning det.¹¹ Nilsson Stutz vill se

⁸ Bell 1997: 94

⁹ Bell 1997: 95

¹⁰ Hornborg 2005: 48f

¹¹ Nilsson Stutz 2003: 67

begravningsritualer som en konceptuell helhet men försöker ändå i sin analys att urskilja det symboliska, de individuella och de kollektiva övergångarna som resulterar i ritualens utfall. Hon menar att man med practice theory som ett verktyg ser länken mellan alla dessa: det mänskliga och det symboliska vilka tillsammans skapar både form och effekt av en ritual. På individnivån handlar det om både den dödes transformation och den efterlevandes tröst och insikter om det nya livet: hur det ter sig efter att en medlem i en grupp försvunnit. På det kollektiva planet handlar det om att gruppen måste hitta nya mönster och fylla platsen som den döde lämnat efter sig, döden blir ett problem som skall lösas. Här handlar då ritualen om den dödes sociala status, och hans/hennes försvinnande. En begravningsritual tämjer döden genom att visa att gruppen är starkare än den som gått bort.¹² Här finns problemet som kan vara relevant att tänka över i termer av arkeologi, ritualer och begravningar: Är det alltid en korrelation mellan en persons sociala status och den ritual som utförs? Nej, svarar Nilsson Stutz. Oftast är det så. Men inte alltid. Och det är arkeologins akilleshäls, menar hon. Forskaren har en tendens att översätta den rikaste fyndplatsen, den rikaste graven, med den rikaste personen. Här drar hon ett kontemporärt exempel med prinsessan Dianas död: tolkar vi den utifrån hur nyheten togs emot av omvärlden så förleds man att tro att prinsessan Diana var en mycket mäktig kvinna, socialt sett. Så var det ju inte. Däremot var hon en person som berörde många, vilket alltså är det som avspeglas i begravningen. Detta ska inte förväxlas med prinsessans världslika makt.¹³

På det symboliska planet handlar begravningsritualen ju om livet och döden, om livet efter detta. Detta visas både i ritualens strukturer och i de symboler som finns i ritualens tillämpning. Budskapet är att döden inte är slutet utan början på en ny tillvaro. Symboler som är vanliga i begravningsritualer är fertilitetssymboler vilket också visar på omdaning av ett jordiskt liv till en helt annan sorts liv. Nilsson Stutz menar att en begravningsrituals funktion i grunden handlar om att förneka döden och fira det liv som på ett plan tagit slut: att genom en individs försvinnande stärka det samhälle som står kvar. Genom att övervinna döden återfår samhället den kontroll som går förlorad, och att bibehålla kontrollen är det fundamentala med begravningsritualerna.¹⁴

Antropolog Robert Hertz har ägnat mycket tid åt att studera begravningsritualer genom samtida jämförelsematerial. Trots att han publicerades i början av 1900-talet ses han

¹² Nilsson Stutz 2003: 68ff

¹³ Nilsson Stutz 2003: 70ff

¹⁴ Nilsson Stutz 2003: 77ff

fortfarande som intressant. Två mer nutida forskare, Richard Huntingdon och Peter Metcalf, återberättar och applicerar hans teser i *Celebrations of death – the anthropology of mortuary ritual* (1979).

Dessa två forskare använder Hertz genom att fokusera på tre delar i en begravningsritual: kroppen, själen och de sörjande.¹⁵ De har gjort en modell som bildar en triangel, där basen har de sörjande i ena änden och kroppen i den andra, medan toppen på triangeln består av själen och den döde. Triangelns sidor är olika förklaringsmodeller: mellan de sörjande och kroppen finns förklaringsmodell 1: Hur den sociala ordningen uttrycks. På triangelns vänstra sida, mellan de sörjande och själen/den döde finns förklaringsmodell 3: Interagerandet mellan levande och döda, det gradvisa försvinnandet av den sociala personen. Och den sista sidan i triangeln, mellan kroppen och själen/den döde finns då förklaringsmodell 2: eskatologin, det metaforiska förhållandet mellan kropp och själ: hur riterna utformas. Författarna anser att den här triangelmodellen är tydlig i hur olika aspekter av en ritual påverkar olika saker, symboliska eller mer handfasta och att resultatet är en överskådlig bild av tro och ritual.¹⁶ De förtydligar med att visa de olika aspekterna som blir synliga. Förklaringsmodell 1 visar alltså hur olika begravningar i samma kultur kan uttryckas på olika sätt: det handlar om de sociala relationerna. Modell 3 visar hur det gradvisa skiljandet mellan levande och döda blir synligt och modell 2, slutligen, visar hur man kan sätta kroppen i kontext till den mer symboliska bakgrunden: hur en eskatologisk tro kan utläsas av hanterandet av den döde. Detta, säger författarna, är den minst uppmärksammade varianten av Hertz modell, men samtidigt en viktig sådan. För ett ännu tydligare exempel: skräcken vid någons död kan delas upp i horror, det vill säga den skräck som uppstår och uttrycks av samhället. Det tomrum som uppstår vid en medborgares bortgång. Så finns också de enskildas skräck och sorg för den mer symboliska kroppen som kan göra de levande illa. Här handlar det som nedsmutsning på ett symboliskt plan. Och dessa två visar på hur, i första fallet, en begravning kan skilja sig från en annan beroende på den dödes status och det hål han eller hon lämnar efter sig i samhällsväven. Det andra exemplet visar på den skräck och ängslan som dröjer sig kvar.¹⁷

Explanation 2¹⁸ has a unique power. It enables us to penetrate the meaning of mortuary rituals by paying attention to the details of the treatment of the corpse. (-

¹⁵ Huntingdon och Metcalf 1979: 61

¹⁶ Huntingdon och Metcalf 1979: 62ff

¹⁷ ibid

¹⁸ Triangelmodellens förklaring numro 2: hur kroppens hantering avspeglar symbolik och eskatologi

--> This relationship makes it possible to derive eschatology from the metaphorical relationship of body and soul.¹⁹

Döden och ritualer

Arkeolog Fredrik Ekengren skriver i *Performing death – the function and meaning of Roman drinking vessels in Scandinavian mortuary practices* (2006) om ritualer och begravningar. Hans åsikt är att ting som hittas bör ses som en del i ett dialektiskt förhållande: deras mening skapas, den finns inte inneboende i tingen själva. Han anser också att vid en tolkning av gravfynd bör tolkningen fokusera på den rituella inramningen, vilket ju är en begravning. Seder och bruk avspeglas i fynden. Och den resa som den döde påbörjar är av vikt för tolkningen: här handlar det om en helt ny identitet som död för den avlidne. Detta sker på grund av det hot som döden utgör, mot de efterlevande och samhället. Genom den nya identiteten och riten återskapas ordningen som slagits sönder. Den nya identiteten liknar Ekengren vid den nya målningen på en återanvänd målarduk: den gamla identiteten är själva duken.²⁰

Sättet en död kropp behandlas på kan ses som ett uttryck för de kulturella och sociala konventioner som existerar i ett samhälle. Man måste handskas både med förlusten av en individ, och den fysiska aspekten av en död kropp som faller samman. Nästan alla samhällen har ritualiserat denna kris. Och det som ritualerna mynnar ut i är ett hanterande av döden: att placera den döde i en kontext, de efterlevande ”producerar, en kulturellt och socialt accepterad död.”²¹ Med ritualiserandet skapar människorna en regisserad död, en död som de själva kan styra över. Genom ritualerna skapar man också bilden av samhället: vissa stängs ute, vissa får inte det rätta förfarandet. En del hindras från att begravas på en särskild plats. Också i döden finns skillnaderna, och de skillnaderna blir eviga.²²

Om de fornnordiska ritualerna

De medeltida gravkäpparna begravdes i en tid som var kristen, men mycket nyligen hade blivit det. Det tidigare tros- och sedkomplexet måste ha varit levande för invånarna i det kristna Lund. Jag utgår från att fornnordiska fenomen fortfarande kunde existera vid sidan om

¹⁹ Huntigdon och Metcalf 1979: 67

²⁰ Ekengren 2006: 109f

²¹ Ekengren och Nilsson Stutz 2009: 7

²² Ekengren och Nilsson Stutz 2009: 4ff

de kristna, och att de alltså haft betydelse för människan som begravde gravkäpparna, och de som blev begravda tillsammans med dem.

Att urskilja det tidigare troskomplexet, som alltså var skriftlöst, är svårt eftersom de källor som finns till stor del är just skriftliga. Tron associeras i hög grad vid de välkända myterna. Catharina Raudvere tar upp en viktig fråga:

The fundamental question concerns how to identify a verbal expression (scriptural or oral) or as a ritual as – in a strictly analytical sense – religious. Religious, in contrast to ideological or social, refers to transcendent entities and circumstances, to realms of reality other than the everyday world perceived with the five senses and the arena of inter-human activities.²³

Hon diskuterar vidare huruvida ett ting kan uppfattas som religiöst, om den uttalade intentionen saknas. Kan vi i efterhand tolka ett fynd som något som tillhör den transcendent sfären om vi saknar både gester och ord? Hon besvarar sin fråga genom att säga att vi måste omvärdera vetenskapen genom att se på fynd i nya ljus, och genom tvärvetenskapliga samarbeten – hur texter kan tolkas på nytt, och att de bör göra det.²⁴

Raudvere vill också bort från det klassiska sättet att se norröna ritualer i en tydlig polarisering där blotet med goden i spetsen står för det välordnade, medan andra ritualer som inte riktigt kan klassificeras får utgöra motpolen: ”aparta, destruktiva eller tillfälliga.”²⁵ Genom att förtydliga situationen kan man komma bort från den polarisering som alltså delar upp ritualerna i olika arter, snarare än situationsbetingade, socialt konstruerade mönster.²⁶

Raudvere kommenterar att det är svårt att dra en skiljelinje mellan religiöst och socialt, att det ibland inte ens är görligt. Hon anser också att det är svårt att betrakta fornnordisk sed som en ren tro, att forskare på 80- och 90-talet valt att istället fokusera på just seden och samhället istället. Hon menar också att numera försöker man se bortom de postmoderna och/eller poststrukturalistiska idéerna som var populära i forskarkretsar förr: att på ett strukturalistiskt vis inte bara se saker i motsatsförhållanden och binära oppositioner, eller för den delen att se

²³ Raudvere 2006: 293

²⁴ ibid

²⁵ Raudvere 2002: 60

²⁶ Raudvere 2002: 58ff

religion som en del av livet skild från den andra, att alltså se livet (där religion är en del) som en helhet.²⁷

I sin studie av en vikingabegravning menar arkeolog Tore Artelius att det inte alls är omöjligt att utläsa religiösa föreställningar från materialitet. Det är redan vedertaget att utläsa sociala och ekonomiska förutsättningar: och religionen i sig är inte mer abstrakt än dessa två. Dessutom hävdar Artelius att det finns många belägg världen över på att religion främst kan utläsas av ritualers symbolik, vilka då går att gräva ut och studera.²⁸

Artelius beskriver sedan hur den begravning som är fokus för hans artikel gick till: en kvinna brändes och askan spreds ut på en gravhög, i vilken bland annat en folkvandringstida urna fanns. I resterna av askan har man funnit ett flertal knivar, vilket är anmärkningsvärt i en kvinnograv. Den gamla graven hade planats ut så att den nya graven fick plats och efter utförda ritualer så fyllde man på högen med sand så att den fick sitt toppiga utseende igen. Efter det grävdes en grop längst upp och ett kläde, några spännbucklor och en kniv lades ner. Det spännande med den vikingatida graven är att när askcirkeln var på plats i den redan existerande gravhögen så kördes fem spjut ner i resterna. De kördes ner med kraft, så att själva spjuthuvudena förstördes och inte gick att använda igen. Om skaften bröts vet man av förklarliga skäl inte. Men gravens kännetecken, det som utmärker den, är alltså knivar och spjut, allt en smula märkligt i en kvinnograv.²⁹ Artelius tolkning är att både spjuten och knivarna, som får ses som anomalier, har varit till för att fästa kvinnan i graven, i döden.³⁰ Han grundar sin teori dels i spjutens symboliska värde, när i begravningsritualen de körts ned (alldeles i slutet vilket då visar på att kvinnan dödas en andra gång, eftersom den stunden förknippas med individens återförande till en ny status) och även vikten som man kan fästa vid dessa anomalier: kraften bakom spjutens nedkörande och mängden spjut. Artelius tar också upp den levande och utbredda tron på gengångare som fanns under vikingatiden. Han lägger vikt vid spjut- och knivsymboliken och säger också att den betydelse kvinnan själv hade omöjligt går att säga något om. Men betydelsen avspeglar sig i noggrannheten i ritualen och den mening man uppenbarligen fäst vid den.³¹

²⁷ Raudvere 2006: 294

²⁸ Artelius 2005: 18f

²⁹ Artelius 2005: 25ff

³⁰ Artelius 2005: 28

³¹ Artelius 2005: 38f

Margaret Clunies Ross tar upp fornnordiska begravningsritualer som en företeelse som både sörjer den döde och ”bekräftar livsvärden”.³² Hon lägger också till att en viktig funktion i dödsritualen är att se till att den döde inte stannar i mellanstadiet, blir kvar. Det finns beskrivningar av hur den döde skiljs från levande status genom separationsriter: exempelvis kan en vägg tas upp i huset för att liket skall tas ut den vägen. Den döde fördes sedan till sin nya viloplats, vilket under fornnordisk tid ofta var i närheten av hemmet men vid kristendomens införande blev det på kyrkogårdarna eftersom det lagstodgades om detta. De skriftliga källorna ger också vid handen att en uppsjö riter användes för att hindra den döde från att komma tillbaka, man kunde t.ex. binda helsko³³ på dem. Andra exempel visar att stenar användes för att knyta den döde till den andra världen. Och tron på ritualernas funktion betyder också att om de inte utfördes traditionsenligt så fanns stor risk för att de inte fungerade, och den döde kunde då återvända i form av t.ex. en *draug*, för att åsamka de levande skada. Den kristna berättelsen bakom dessa fenomen var att den dödes sista önskan inte iakttagits.³⁴

³² Clunies Ross 1998: 302

³³ Det var att knyta skor på de döda, så att de skulle kunna gå till Hel.

³⁴ Clunies Ross 1998: 302ff

Arenan, *space* och *place*

Lund är idag en stad med många spår av medeltiden. Domkyrkan dominerar fortfarande stadssilhuetten och i centrum kliver man över många tusen års samlade historia. Den kommer upp till ytan vid nybyggnation och utgrävningar. Då plötsligt kan man se koskallar från renässansen utanför Saluhallen eller knappar från kriget om Skåne, då bröder ”stridde och blödde”³⁵ ungefär där Nöbbelövs affärscentrum ligger idag. Lund är en stad där historien ständigt är närvarande, den medeltida stadskärnan med vindlande gränder hindrar vindarna från att blåsa lika obarmhärtigt som i Malmö, där sextioalets breddade gator ger havsbrisen gott om utrymme. Att leva i Lund vid den tid som gravkäpparna lades ner i marken, bredvid kropparna som nu grävts upp, var att leva i en kluven tid. Människan som individ levde på ett nytt sätt, ett stadsliv präglad av en ny religion. Detta anser jag är viktigt att fundera över när de materiella spåren av hennes liv ska tolkas, omtolkas och kanske omvärderas.

Lund tillkom vid 900-talets slut på kungligt initiativ: det skulle bli en stad med myntslagning och biskopskyrkor vilket skulle befästa makten i det som då var en bit av Danmark. Staden genomgick en snabb utveckling och vilade på en kristen grund. Kyrkorna var många och låg på strategiska platser i staden.³⁶ En av de platser i staden som undersökts mest av arkeologer är där gamla PK-banken (Post- och Kreditbanken, numera Nordea, min anm) låg, kulturlagren är där ända ner till 3,5 meter djupa. Under den äldsta tiden tillkom nya lager mycket snabbt, delvis på grund av återkommande översvämningar. Dessa avgav fuktiga dylager, vilket gjorde att föremål bevarades på ett bra sätt.³⁷ Dessa utgrävningar företogs 1961–1984. Tre träkyrkor, där en av dem sedermera ersattes med en stenkyrka låg på den yta som undersöktes: stenkyrkan är känd till namnet, Trinitatis/Salvator-kyrkan, numera kallas den Drottens kyrkoruin. Under en period handlade det alltså om ett stort komplex med kyrkogårdar som låg bredvid varandra. De gravar som grävts ut där är till antalet 3628.³⁸

I mitten av 1000-talet fanns två biskopssäten i Skåne: ett i Lund och ett i Dalby. I Lund var det en engelsman, Henrik, och i Dalby fanns Egino som lär ha biskopsvigt i Bremen. När Henrik dog förflyttades Egino till Lund och det engelska biskopsdömet försvann alltså, till

³⁵ Inskriften på monumentet är i sin helhet: 1676/den 4 december/stridde och blödde här/folk av samma stam/försonade efterlevande/reste minnesmärket

³⁶ Cinthio 2002: 21-22

³⁷ Wahlöö 1976: 15

³⁸ Cinthio 2002: 15f

förmån för det tyska. Missionen vid denna tid kom huvudsakligen från väster, England, men den kyrkorättsliga uppbyggnaden var från kontinenten, från Hamburg-Bremen. 1103-1104 blev Lund ett ärkebiskopsdöme. Men beroendet av den tyska kejsaren fanns kvar.³⁹ Det blev en naturlig dikotomi mellan de båda större länderna: att kyrkorätten härrörde från Tyskland medan större delen av de missionerande munkarna och prästerna kom från England ledde till slitningar. Spår av denna schism går att skönja i Adam av Bremens krönikor. Till exempel berättar han om hur en tysk biskop tar en engelskvigd biskop tillfånga, tills denna gjort avbön!⁴⁰ När Eginio kom till Lund från Dalby 1066⁴¹ började man göra S:t Laurentius, en redan existerande kyrka, biskopsvärdig, och man påbörjade också bygget av en katedral.⁴²

Att begravas på den plats som konsekurerats och blivit en *locus sacer* var avgörande för de tidiga Lundaborna. Vanlig tomtmark helgades och blev till kyrkogårdar och det var viktigt för alla människor, oavsett deras sociala status, att få sin sista vila just här.⁴³ För Lund var en stad som under tidig medeltid var full av hantverkare och kungens män. Många av dessa bodde tillfälligt i staden och få av dem var självförsörjande. De slog mynt och smidde vapen, de snidade kammar och gjorde skor – men de var alla beroende av att andra skulle odla födan åt dem. För staden uppfördes snabbt och medvetet, det var inte en långsam process där en välbesökt handelsplats sakta växer sig allt större. Här, i Lund, tog makten sitt säte.⁴⁴

Kyrkogårdarna

Arkeolog Maria Cinthio bygger sin avhandling *De första stadsborna* (2002) på både arkeologiskt och skriftligt material. De historieskrivare hon nämner är Adam av Bremen, Saxo Grammaticus och en kort krönika från 1140-talet utan känd författare. Den förstnämnda var hårt knuten till Hamburg-Bremen och dess institution, vilket betyder att han är relativt opålitlig när det gäller att framhäva den engelska missionens eventuella fördelar. Saxo bygger till viss del på Adam av Bremens skrifter. Ingen av dem nämner dock Lund när de berättar om händelser som inträffade på 900-talets slut.⁴⁵

³⁹ Hellström 1996: 123ff

⁴⁰ Hellström 1996: 118f

⁴¹ Detta var inte engelsmännens år

⁴² Cinthio 2002: 82f

⁴³ Carelli 2009: 76f

⁴⁴ Cinthio 2002:27ff

⁴⁵ Cinthio 2002: 25

Medeltida kyrkogårdar kan ses som ett mönster av koncentriska cirklar där den heligaste låg runt det ställe där altaret fanns, d.v.s. i östra delen av gravplatsen. Sedan sågs marken som mindre och mindre helig, när man begravdes mot väster och i periferin.⁴⁶

Tidigare hade man begravts med gravgåvor vilka skulle vara användbara i livet-efter-detta, men nu begravdes man utan ting, då döden snarare sågs som en lång sömn fram till uppståndelsen, och då behövdes inte dessa gåvor. Alla gravar lades nu i öst-västlig riktning, där den döde hade ansiktet mot väster. Man begravde den döde i en kista av trä, men ibland räckte det med en svepning. Trots detta nya enhetliga och enkla gravskick har det funnits många variationer i gravarna i Lund.⁴⁷

Att man begravdes helt utan gravgåvor är en förenkling: Gilchrist och Sloane ger vid handen att medeltida engelska gravar innehöll många fynd, och de hänvisar till Philippe Ariès. Han skriver om begravningen av käril i Frankrike; det var en ritual eller sed som man gärna vill tolka som förkristen, något i stil med de klassiska Karonsmynten, men denna sed var försvunnen redan under tidig medeltid, för att efter ett avbrott på flera sekler plötsligt återkomma. Det finns endast arkeologiska bevis för detta, inga skriftliga källor, vilket tyder på att den skriftliga kulturen tolererade seden, men inte direkt var upphovet. ”This is a case worth mentioning: it provides an example of customs not to be found in any text, customs belonging to a world that is not the world of writing.”⁴⁸

Gilchrist och Sloane talar om den tidiga medeltiden⁴⁹ som en period då det var ovanligt gott om gravar med utstuderade kläder och föremål. Författarna tolkar detta som individuella uttryck för tidens religiösa omvälvningar: då skapades en särskild kyrko-organisation vars prästerskap under denna tid ofta begravdes i sina ceremonikläder. De skriver att inträdandet i prästerskapet, med de klädceremonier som hörde till, syftade till en symbolisk död. Vid den riktiga döden hade man samma kläder på, och på Uppståndelsen var man lätt igenkännlig som Guds tjänare. De knyter perioden i graven till en liminal fas⁵⁰ i den dödes liv (död i både symbolisk och konkret mening). Kläderna och föremålen syftade till att skapa en ny identitet för den döde, eller för att fastslå en identitet som Guds tjänare, de var alltså instrument för att

⁴⁶ Cinthio 2002: 40

⁴⁷ Arcini 1999: 22

⁴⁸ Ariès 1985: 133

⁴⁹ Ca 1050–1150

⁵⁰ De förutsätter då att den första fasen identifieras med de riter som leder fram till döden, andra fasen, den liminala, är själva begravningen och förebredelserna av kroppen. Sista fasen är då de ritualer som syftar till att minnas individen

urskilja en mer symbolisk verklighet.⁵¹ Runt 1300 ser man uttryck för det nya feudala samhället i gravarnas utformning: de tre nya samhällsklasserna (de som slogs, de som bad och de som arbetade) avspeglar sig i en ny medvetenhet om individen. Detta anser författarna också är tydligt i de nya begravningsskicken som syftar till att bevara kroppen, och även i de personliga föremål som nu dyker upp.⁵²

Arkeolog Lotta Mejsholm skriver att kyrkogårdarna kunde ses som ett minneslandskap, ”där interaktionen mellan gravar, sakral kontext och åskådare är central.” Hon menar att kyrkogårdarna var en arena för ett ideologiskt budskap och att det är viktigt att leta efter sändare och mottagare. För henne är kyrkogårdarna med sina byggnader, avgränsningar och markörer alltså ett visuellt meddelande, något som talar till den som tittar. Stor fokus har lagts vid kyrkogårdsrummet och dess uppbyggnad, eftersom gravarna i sig har varit mer lika varandra: här ska alltså meddelandet läsas från hela duken och inte i de enskilda detaljerna. Gravarnas placering är budskapet, inte gravarna själva.⁵³ De mest eftertraktade platserna på kyrkogården var omedelbart utanför altaret, det vill säga utanför koret i öster och under takdroppet eftersom graven då ansågs ha direktkontakt med det heliga. De minst eftertraktade ställena var i dess motsats: så långt från kyrkan som möjligt. De som fick begravas på de finaste platserna var i regel människor som ekonomiskt kunnat bidra med medel till kyrkan. Troligtvis har kyrkans ämbetsmän varit de som bestämt om individernas gravplats, och lika troligt är att de själva fått vila på de mest heliga platserna.⁵⁴ Mejsholm sluter sig av detta att det man kan uttyda av kyrkogårdsrummet alltså har att göra med kyrkans organisation: gravarnas placering har filtrerats genom den fastslagna hierarkin. Gravarnas inre karaktär däremot kan anses vara uttryck för individualitet, till de personer som inte anses vara kultspecialister. Man kan alltså inte se gravarna, och de individer som legat i dem, som en spegling av den levande världen. Gravarnas placering talar inte om den dödes sociala status i livet, utan istället ger gravens placering en fingervisning om vilken status den döde fått vid sin död. Från social status till kristen dito. Det handlar alltså om synliggjorda ideologiska markeringar: vem gav mest, vem tjänade Gud bäst, vem har närmast till Himmelriket? Detta var en tydlig markering vid begravningen, för en nykristen och illitterat befolkning: var någonstans i kyrkogårdsrummet fick den döde sin sista vila?⁵⁵

⁵¹ Gilchrist och Sloane 2005: 225

⁵² Gilchrist och Sloane 2005: 226

⁵³ Mejsholm 2009: 204

⁵⁴ Mejsholm 2009: 226f

⁵⁵ Mejsholm 2009: 227ff

Gilchrist och Sloane skriver också om kyrkogårdarnas landskap: dessa kunde inhysa mer abstrakta symboliska budskap genom både upprättstående monument, genom placering av gravar och genom saker som exempelvis klockringning. De skriver att den typen av minnesträning som var viktig för objekten i deras undersökning kallades ”locational”⁵⁶, vilket alltså handlar om att minnet knyts till detaljer i det visuella landskapet som då alltså får tjäna som minnesunderlag. Då kan man både minnas händelser och idéer. Detta finns det skriftliga bevis för i medeltida testamenten där folk utförligt beskriver att de vill begravas i närheten av bilder eller på särskilda platser i en kyrka.⁵⁷

Philippe Ariès är en idéhistoriker, och han beskriver i sin bok *Döden – föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar*, att gravarnas betydelse var underordnat det inhägnade område som omgav dem. Stoftet av den döde hade anförtrotts kyrkan, vad som sedan hände med det spelade inte så stor roll. För kyrkogårdarna hade vuxit upp i städerna, där de tidigare inte funnits. I den antika världen hade man förlagt begravningsplatserna utanför städerna, inte där man levde, åt och sov. Men Ariès skriver, med sin pregnanta prosa, att ”De döda gör sitt inträde i städerna, från vilka de sedan årtusenden tillbaka varit utestängda.”⁵⁸ Med kristendomen växer alltså en relation mellan de döda och de levande fram. Tidigare hade de varit skilda åt, med under medeltiden blev relationen allt tätare, tills man till och med tvingades lagstifta mot att dansa i kyrkan och på kyrkogården.⁵⁹ Detta visar på hur nära döden var livet, och hur van man var vid den.⁶⁰

Om markens betydelse

Arkeolog Anders Andrén tycker sig se ett ”visst funktionellt samband”⁶¹ mellan kristna och norröna ritualer. Det handlar om de fall där ritualen fick en ny ideologisk inramning. Men det finns också fall som är särskilda för de båda troskomplexen: kyrktagningen för en kvinna efter en förlossning vilket alltså ha en särpräglad kristen grund och exempelvis sejd, som är en fornnordisk sed. Men problemet med de skriftliga källorna får man givetvis ta med i beräkningen, manar han. Trots det finns överensstämmelser mellan många ritualer, och

⁵⁶ Gilchrist och Sloane 2005: 219

⁵⁷ Ibid

⁵⁸ Ariès 1975: 18

⁵⁹ Ariès 1975: 22f

⁶⁰ Ibid

⁶¹ Andrén 2002: 312

Andrén anser att ett sätt att vinkla sin analys är att gå närmare in på ritualernas lokalisering.⁶² När det handlar om vattenösning t.ex. så verkar det vara en ritual som försiggår i hemmet: fadern till barnet eller en manlig släkting satte helt sonika barnet i knäet, varpå ritualen utfördes. En begravning verkade (under fornnordisk tid, min anm) försiggå på många olika ställen: ritualen var en serie händelser som utfördes både inomhus och utomhus. Andrén ser till de landskapslagar som forskare ibland stödjer sin forskning om fornnordisk sed på, han anser att den gemensamma nämnaren när det handlar om förbud mot gammal kult är förbudet att utföra kult *på olika platser* (min kursiv).⁶³ Andrén ser också den fornnordiska traditionen som dubbel, dels finns tecken som tyder på att kult försiggått i speciella hus eller hallar, men samtidigt verkar kult förekomma på olika platser i naturen.⁶⁴ Han ser denna dubbelhet som något som i viss mån avspeglar ett järnålderssamhälle med en spirande aristokratisk klass, som både hade influenser från kristet håll och från medelhavsländernas antika traditioner. Med kristnandet kom en koncentrerings av både ritualerna och den plats de utfördes på: man byggde kyrkor och prästerskapet blev essentiella som kultfunktionärer.⁶⁵

Andréns teori om platsen som något grundläggande för de olika religionerna är intressant. Vad gäller kyrkogårdar finns en uppteckning från Frankrike, från år 1286, där det sägs att en kyrkogård blir religiös när en kristen man, eller hans huvud, blir begravd där. Då förändras marken och syftet uppstår. Vid begravningar av andra än kristna män (spädbarn, hedningar och judar) blev marken också helig, men i uppgiftslämnarens ögon räckte det inte riktigt ändå.⁶⁶

Arkeolog Peter Carelli skriver om Lunds kyrkogårdar:

Det var kort sagt en kristen rättighet för envar att få tillbringa den eviga vilan i vigd jord i väntan på den yttersta domen. Att inte begravas i vigd jord var därför en av de värsta saker en människa kunde utsättas för, något som endast hedningar och exkommunicerade kunde förvägras. Respekten för kyrkogårdens vigda jord bör således ha varit en av de mest fundamentala samhällsnormerna under medeltiden.⁶⁷

⁶² ibid

⁶³ Andrén 2002: 314

⁶⁴ Andrén 2002: 318

⁶⁵ Andrén 2002: 319f

⁶⁶ Gilchrist & Sloane 2005: 31

⁶⁷ Carelli 2005: 77

Carelli ger också en bild av hur kropparna behandlats på kyrkogårdarna i Lund: han berättar hur man grävt ner de döda helt utan hänsyn till tidigare begravningar, hur kroppsdelar och benrester spridits i ett större område. ”Pardonlöst” är ordet han använder vid beskrivandet av kropparnas nedläggande på S:t Stefans. Hans teori är att det inte spelade någon roll var benen hamnade, eller ens att en kropp höll ihop på Uppståndelsens morgon. Utan att kyrkogårdsmarken i sig var det centrala. Det är också därför nästan inga människoben upptäckts vid utgrävningar av intilliggande platser.⁶⁸ Carellis artikel handlar sedan om profana gravar, det vill säga gravar där kropparna begravts på ett sätt som tydligt skiljer sig från det kristna gravskicket, exempelvis genom att kropparna stympats innan gravläggningen. Genom skillnaden mellan de kyrkogårdsbegravda kropparna och de som uppenbarligen gömts undan på icke sakral mark, anser Carelli att medeltidens mentalitet blir påtaglig. Genom att visa det tillåtna och otillåtna får man syn på var gränserna på den tiden gick.⁶⁹

Hur man ser på platsen är intressant. Ann-Mari Hållans Stenholm berättar i sin artikel *Past Memories* om hur vikingatida gravar lades ovanpå folkvandringstidens, utan att förstöra dessa. Hon menar att det handlar om ritualer där nuet knyts till dået: hur politisk och samhällelig makt härleds bakåt i tiden. Att gräva nya gravar och förstöra de andra kallar hon *dissociation*. Detta ställs då i kontrast med att varsamt gräva nya gravar ovanpå andra. *Dissociation*, säger hon, var vanligt när gravplatser återupptog sin funktion efter en tids träda. *Association*, som ju är motsatsen, var vanligt när tiderna förändrades och livet var dynamiskt: då återknöt man minnet till det förgångna genom de dödas vilorum.⁷⁰

Arkeolog Anna Wickholm som studerat finländska gravritualer från ca 1025/1050–1150 anmärker också på seden att återanvända gravfält. Hennes tes är att man i återanvändandet knyter an till sina förfäder, man placerar sig själv i en mänsklig kedja. Detta gör man även om tiden och religionen skiftat. Det är inte förrän kyrkogårdarnas intåg som man begravdes på en helt ny plats, vilket alltså fick innebörden att ”människans syn på sin identitet och sina traditioner förändrades markant.”⁷¹

Gilchrist och Sloane beskriver hur kroppsdelar kunde flyttas runt av senare begravningar. Ett exempel visar hur en man täckts av ett lager jord, med benrester från åtminstone 47 andra individer. Nybyggnation åstadkom också att gamla gravar stördes. En intressant detalj är när

⁶⁸ Ibid

⁶⁹ Carelli 2005: 88

⁷⁰ Hållans Stenholm 2006: 344

⁷¹ Wickholm 2005: 67

gravar störs på ett medvetet sätt, och författarna tar upp ett par exempel på hur olika religiösa grupper har varit i luven på varandra och grävt upp misshagliga kroppar från de ställen de begravts på. En källa berättar också om hur en hel begravningsplats måste helgas på nytt, om exempelvis en hedning eller en exkommunicerad begravts där. Och ett sista exempel är hur kropparna själva kunde användas som vapen i en kamp: 1140 var ett kungligt slott belägrat, och invånarna fick då uppleva hur deras vänner och släktingar grävdes upp för att kastas mot murarna. Detta för att sprida både skräck och smitta.⁷² Författarna beskriver också hur man kunde markera en begravningsplats religiösa status genom att översätta, *translate*, den genom förflyttning av döda kroppar/skelett eller relikier. Genom att flytta en kropp från en plats till en annan förändrades alltså platsen och marken i sig. Detta var särskilt vanligt i slutet av det första årtusendet och detta anser de vara för att det var särskilt vanligt med olika religiösa strömningar just då.⁷³

Diskussion

Mejsholms tes att budskapet finns i gravarnas placering, och att den dödes hinsides status accentueras genom hans eller hennes sista viloplats är intressant. Det gör att gravarna i sig kan ses som de mer individuella uttrycken, kanske knutna till individerna mer än till samhället. Hon skriver om hur kyrkogårdsrummet ska ses som en bild, där då gravarna blir detaljer i en större helhet.

Gilchrist och Sloane ger också vid handen hur kyrkogårdsrummet uppfattades som ett meddelande av den medeltida iakttagaren: gravarnas placering är mycket viktig och tjänar flera syften: ihågkommelse är ett av dem.

Markens betydelse som *locus sacer* är intressant i sammanhanget, om man ska knyta marken till ett ideologiskt färgat budskap. Dels visar Andrén på hur det har skett en rumslig förskjutning. Den helgade begravningsplatsen var innan den kristna tiden en plats i naturen, och vid kristnandet började man begravas på kyrkogårdar. Att marken var helgad verkar tidigare då ha berott på begravningen i sig: Hållans visar hur gravarna kunde syfta till att upprätthålla eller skapa ett politiskt och sekulärt budskap. Men med kyrkogårdarna är inte gravarna själva det väsentliga: Carelli talar om pardonlösa begravningar, där benrester grävs upp hur som helst. Gilchrist och Sloane visar med engelska exempel på hur en kyrkogård blir

⁷² Gilchrist och Sloane 2005:194ff

⁷³ Gilchrist och Sloane 2005: 197

helig när en rättroende begravs där. Det verkar vara en intressant vinkel: att betrakta marken som helig, och fundera över hur den kom att bli det. Är det ritualen i sig, är den en performativ akt av en kultledare eller en präst som skänker dess status? Eller handlar det om marken självt, präglad och impregnerad av de kroppar som begravts i den, som ger marken dess symboliska värde?

Jag anser att man bör fundera över ideologi/mentalitet när man försöker tolka det budskap som kyrkogårdsrummet och gravarna sänder. Med stöd av nämnda forskare skulle jag välja att se marken och kyrkogårdsrummet som ideologiskt färgad, en plats för ett budskap om de dödas status, både i den här världen och i den hinsides. Gravarna i sig själva är individuella budskap, kanske mellan den dödes anförvanter och den döda. Det individuella uttryckssättet vad gäller gravläggningen, om det så är gravkäppar som nedlagts, en amulett eller ett särskilt sätt att placera kroppen, får då bli det som kan kategoriseras som mentalitet. Gravarna innehåller kroppar som i sig kan användas som ideologiska verktyg, till exempel som Gilchrist och Sloane beskrev. Hållans pekar också på hur gravarna kunde syfta till att upprätthålla eller bryta med ett samhällsmönster. Wickholm pekar på hur kyrkogårdarna ledde till en större brytning än man kan avläsa enbart av de arkeologiska lämningarna: hur själva individens syn på sig själv förändrades i grunden när hon nu begravdes alldeles ensam, utan förfäder i närheten.

Hanterandet att kroppen, och de spår man kan uttyda av det, är då det vi direkt kan härleda till individerna som begravde den döda. Deras tro, deras ritualer, kategoriserar jag som mentalitet i de fall de avviker från alla andra, ideologiskt knutna. Själva avvikandet blir det intressanta, det Carelli ägnat sin artikel åt: i skarven mellan det vedertagna och det ovanliga framträder bilden av medeltidsmänniskan.

Att människan fick sin sista vila på en kyrkogård var ett ideologiskt meddelande: här vilade kristna döpta. I gravarna däremot låg individer. En del av dem bar amuletter, de begravdes med käppar eller med träkol. De kunde begravas i vitmenade gravar eller i stenkistor. Dessa uttryck är mentaliteten, det personliga uttryck som blir ett meddelande från de sörjande. Det är också det vi efterlevande kan tolka.

Medel/Instrument

Gravkäppar – i Lund

Arkeolog Kristina Jonsson har vikt ett helt kapitel i sin avhandling *Practices for the living and the dead – Medieval and Post-Reformation Burials in Scandinavia*, åt gravkäpps- och träkolsgravar. Hon fokuserar på det märkliga i seden, eftersom den faktiskt inte regleras av någon känd kristen tradition. Hennes tes är att den uppkommit i glappet mellan folklig kult och officiellt dekret.⁷⁴ Hon hänvisar till Aron Gurevitj som menar att på medeltiden fanns det två olika idégrupper, en officiell och en folklig, och de två grupperna stämde inte alltid överens, spänningar mellan dem var vanliga. Individerna växte fram ur det som bildades av den här schismen mellan olika trosföreställningar.⁷⁵ Jonsson varnar dock för att synen på en hårt uppdelad tro är mycket präglad av vår egen tid.⁷⁶

Bertil Nilsson har diskuterat kyrkans hållning visavi icke-kristna fenomen under den tidiga medeltiden. Han sluter sig till att det var viktigt att det som hörde till hedendomen skulle överges. Det visar alla lagar som stiftats mot olika former av gammal sed. Men i vissa fall var reglerna mindre stränga. Och detta tolkar Nilsson som ett uttryck för att man var mindre sträng mot fenomen som kunde knytas till privat tro, som en motsats till den offentliga.⁷⁷

Bruket att kasta ner käppar i gravar har förbryllat många forskare. Seden har dokumenterats från Skandinavien, Frankrike, Tyskland och England. Men trots spridningen är det inte särskilt vanligt: i Skandinavien är fyndplatserna nästan enbart några kyrkogårdar i Lund.⁷⁸

Perioden då flesta gravkäpps-fynd gjorts är 1000-talet eller tidigt 1100-tal och i början daterade man graven utifrån fynden. Detta visade sig inte vara hållbart då käppar från andra tidsperioder upptäckts vid olika arkeologiska undersökningar. Det finns också exempel på käppar från järnålder. Men i Sverige och England verkar bruket främst härröra från tidig medeltid. Och dessa käppar bör inte blandas ihop med de stavar som upptäckts i vikingatida gravar, och som eventuellt kan höra hemma i ett trolldoms-sammanhang.⁷⁹

⁷⁴ Jonsson 2009: 108f

⁷⁵ Gurevitj 1997: 209

⁷⁶ Jonsson 2009: 109

⁷⁷ Nilsson 1992: 41

⁷⁸ Jonsson 2009: 111

⁷⁹ Jonsson 2009: 111-112

Fredrik Ekengren, som skrev om materialitet, hävdar att det är själva tingen, fynden i en begravning, som utgör transformationen för den döde. Och till och med kroppen själv bör ses som ett uttryck. De ting som hittas tillsammans med kroppen bör inte bara ses som saker som tagits ur bruk. Tvärtom. Det är när de begravs tillsammans med en kropp som de får full signifikans, genom ömsesidighet uppnås en ny status för den döde och mening för artefakterna. Genom begravningsritualernas sätt att handskas med materialitet framkommer också glimtar av samhällets syn på döden och livet efter döden. De gestaltar detta.⁸⁰

Ekengrens tes är också att de objekt som begravs nära kroppen bör ses i samband med dess nya identitet och de som begravs utanför kistan bör ses som uttryck från de sörjande; de har alltså ingen direkt koppling till den avlidne och dennes påbörjade resa.⁸¹ Den mer abstrakta betydelsen av en gravsättning är att deltagarna genom sitt deltagande i akten att skapa en ny identitet för den döde, skapar och återskapar sin egen förståelse av sin plats, i samhället och i världen.⁸²

Jonsson har undersökt gravkäppar från tre kyrkogårdar i Lund och en kyrkogård i Trondheim. Gravarna i Norge är betydligt senare än de i Lund: kanske så sena som från 1300-talet. Hon har lagt stor vikt vid gravkäpparna och använder jämförelsematerial från såväl England, Frankrike och Tyskland och övriga Norden. Frånvaron av käppar från andra geografiska områden ser Jonsson som en brist i dokumentationen, snarare än avsaknad av föremålen själva. Hon använder sig också av skriftliga källor i sin undersökning; folklivsuppteckningar, etnografi. Det finns en uppenbar fara i de jämförelserna men, anser Jonsson, man måste ta med sociala värden i beräkningen och inte bara den ekonomiska eller politiska. Olika socialklasser har olika dokument, poesi och folklöre kan ge en bild av den bredare massan medan liturgiska handböcker avspeglar prästerskapet. Eftersom arkeologin jobbar med analogier så anser Jonsson att det kan vara bra att se till analogier nära i tid snarare än analogier från fjärran platser, vilket ju varit vanligt. Jonsson anser också att kristendomen innebar att Europa delade kultur vilket gör att man kan använda fler skriftliga källor från fler länder.⁸³

Tidigare såg man existensen av gravkäppar som ett sätt att datera gravar (1000-tal till tidigt 1100-tal) men det resonemanget bet sig själv i svansen, så småningom insåg man att

⁸⁰ Ekengren 2006: 110

⁸¹ Ekengren 2006: 112

⁸² Ekengren 2006: 113

⁸³ Jonsson 2009: 109f

gravkäppar kan hittas i gravar även under senare medeltid, ja Jonsson hittar till och med belägg för käppar så sent som under 1800-talet. Liknande käppar har också hittats i järnåldersgravar. Att många av käpparna varit av hassel har man fäst stor vikt vid eftersom det finns en stor flora folklöre och magisk-religiösa anknytningar till just detta träslag. Av den anledningen har man tolkat seden som fornkristen. Andra tolkningar har varit att käpparna kunde symbolisera pilgrimsstavar, men det förklarar inte antalet stavar i gravarna, eller bristen på slitage på själva käpparna.⁸⁴

Jonsson har kategoriserat de käppar hon analyserat efter längd. Hon anser att en grov uppdelning ger vid handen att det finns tre typer: fullängdskäppen som ofta placerades längs med högra långsidan av graven, halvlängdskäppar och kortare käppar som var ungefär en tredjedel av gravens egen längd. Det vanligaste är två eller fler kortare käppar, och det minst vanliga är flera långa käppar. Gravarna med en enda käpp, oavsett längd, i kan konstateras vara 37 %. Men när det handlar om längden får man hålla i minnet att den kan ha påverkats av förmultning, en del kan ha försvunnit helt och utgrävningen själv kan ha gjort att käppar missats eller inte dokumenterats.⁸⁵

Maria Cinthio har som tidigare nämnts fokuserat på livet i tidigmedeltida Lund. Hennes avhandling kretsar kring de första lundaborna och deras liv och det märks i materialet: det är fylligt och hon lyckas levandegöra det arkeologiska. Hon har strävat efter en bred bild av livet som levdes, snarare än en bild av de fynd vi idag kan se resterna av.

Olika förhållanden i begravningsstederna gör att gravarna skiljer sig från varandra. De som kan urskiljas i Lund, på de utgrävda kyrkogårdarna i närheten av (resterna av) Trinitatiskyrkan är gravar som vitmenats med kalk invändigt och gravar som innehöll träkol (gravkäpparna kommer vi till). Dessa bruk har kunnat beläggas i England, ett land som Lund alltså haft nära kontakt med, ända fram till 1066.⁸⁶ Kalkade gravar har funnits i området nära kyrkan, vilket alltså kan tolkas som att mer välbärgade människor begravts där.⁸⁷ Träkolsgravarna låg, liksom de med kalk i, närmast kyrkan och inte en enda har hittats i utkanten av kyrkogården.⁸⁸

⁸⁴ Jonsson 2009: 111f

⁸⁵ Jonsson 2009: 113f

⁸⁶ Cinthio 2002: 49

⁸⁷ Cinthio 2002: 44

⁸⁸ Cinthio 2002: 51

De träkäppar som hittats i Lund har i antal inte någon motsvarighet vad gäller vikingatida gravfält i Norden. Det handlar alltså inte om en obruten tradition som fortsatt vid människans inträde i staden. Det kan alltså vara fråga om en importerad tradition, liksom träkolsgravarna och de som kalkmenats. De gravar som innehållit käppar har också legat i utkanten av kyrkogården, långt från kyrkan.⁸⁹ En enda grav i närheten av kyrkan har hittats med en käpp i: då var det fråga om ett 5–6-årigt barn. Cinthios tes är att någon i barnets närhet som inte var från den tänkta ekonomiska socialklassen (en amma eller liknande), var den som placerade käppen i graven.⁹⁰

En faktor att ta med i beräkningen när man skapar teorier utifrån olika fynds respektive placering är markförhållandena. På Trinitatiskyrkogården⁹¹ låg både trä- och stenkyrkan på en högt belägen plats, vilket alltså innebar att jorden runt omkring var torr och syrerik, vilket bevarar trä sämre än jorden i utkanten.⁹² Sedan har de områden som setts som *finare* respektive *mindre fina*, ändrat plats efter att stenkyrkan byggts, eftersom den var större och hade ett lite annat läge.⁹³

De käppar som alltså funnits i gravarna har (av 132 undersökta) till 83% utgjorts av hassel. Skotten från de träslagen har varit raka, även om det inte varit hassel. Ofta låg käpparna i gravar med kista – det fanns olika kistsorter såväl som gravar utan kistor, och detta tyder på olika traditioner hos de som gravsatte den döde. Käppgravar var lika vanligt hos män som kvinnor och bland barn och unga. Ibland låg en enstaka käpp, men ofta fler, ända upp till tio käppar kunde en grav rymma.

Ingen annanstans än i Lund kan man uppvisa så många gravkäppar, möjligen med undantag av en tidigkristen ort i Danmark: Trans vid Västerhavet. Men placeringen på kyrkogården, att de endast begravts i utkanten, berättar att seden antagligen praktiserade av en specifik befolkningsgrupp, anser Cinthio. Det är också svårt att urskilja en äldre tradition bakom seden, det enda skulle kunna vara en motsvarighet är den kammargrav som tolkats som tillhörande en frankisk prinsessa. Graven är från 900-talet och finns i Danmark: den graven innehöll också en käpp.⁹⁴

⁸⁹ Cinthio 2002: 42

⁹⁰ Cinthio 2002: 45

⁹¹ Detta betyder alltså den väl utgrävda gravplats kring det som numera är Drottens kyrkoruin.

⁹² Cinthio 2002: 59

⁹³ Cinthio 2002: 63

⁹⁴ Cinthio 2002: 86

... och i England

Gilchrist och Sloane delar upp stavar och käppar i tre kategorier. Men deras material bygger främst på klosterutgrävningar, vilket alltså får tas med i beräkningen. Deras uppdelning är tredelad: Ämbetsstavar, träkäppar och pilgrimsstavar. Ämbetsstavarna begravdes ofta med biskopar och det var speciella riter förknippade med begravningen. Dessa stavar kunde vara vackert arbetade, i material som järn, silver, emalj eller koppar.⁹⁵ Andra sorters stavar i den här kategorin verkar ha varit officiella stavar, något som det finns belägg från under Tudortiden. Då kunde ämbetsmän vid aristokratiska begravningar knäcka sina ämbetsstavar, för att kasta ner bitarna i graven som ett tecken på att deras tjänst nu upphört.⁹⁶

Pilgrimsstavarna är en annan kategori. En del arkeologiska fynd kan visa upp hela pilgrimsklädedräkter, inklusive skor, stav och pilgrimsmärke. En senmedeltida grav är ett fint bevarat exempel, och där ingår en 1,55 cm lång stav med 30 mm i omkrets. Detta gör staven betydligt kraftigare än de vanligare käpparna, vilka var tunnare och mer buskliknande. Käppen/staven var gjord av ask och i ena änden var den försedd med en järnspik. Staven hade också blivit målad, och kan ha varit försedd med en hornknopp eller krona.⁹⁷

Sista kategorin, och den kategori som alltså kan jämföras med våra lundakäppar, är alltså de träkäppar som författarna benämner *roundwood rods and staves*. En del av dem har hittats inuti kistor men de flesta har hittats i graven och högst antagligt placerats där vid själva nedsänkningen. Gilchrist och Sloane nämner de lundensiska käpparna och konkluderar att det antagligen handlat om ett kulturellt utbyte, där seden tog sig via Skandinavien till England efter 1016, då Knut sattes på tronen. Den här typen av käppar var mycket lite bearbetade. En del av dem har avkvistats eller avbarkats, och en del var försedda med skårer eller punkter, men majoriteten av dem var alltså kvistar snarare än käppar. De var företrädesvis gjorda av hassel, och alltså hade de ingen funktion som gångkäppar. Författarna skiljer på enstaka käppar, som ofta var längre, ibland manslånga, och tjockare, över 16 mm i omkrets. När det var flera käppar i en grav var de ofta kortare och tunnare.⁹⁸

⁹⁵ Gilchrist och Sloane 2005: 169

⁹⁶ Gilchrist och Sloane 2005: 171

⁹⁷ Gilchrist och Sloane 2005: 175f

⁹⁸ Gilchrist och Sloane 2005: 171ff

Förklaringar med rötter i litteratur och konst

Nå. Själva betydelsen då? Jonsson har olika exempel på tolkningar.

- Walesisk medeltida poesi tar ibland upp käppar i en kristen kontext - en rad från en dikt som antagligen skrev på 1400-talet låter såhär: "the placing of earth, a rod and stones on the (dead) husband of the fair lady"⁹⁹.
- Placeringen av käppar kan också sättas i samband med Psaltaren 23:4
- Slutligen finns belägg för att mätstavar lagts ner i gravar, ett bruk belagt vid 1300-talets slut. Jonssons exempel är hämtat från Gilchrist och Sloane och tas upp under nästa rubrik.

De här kommer från folkloristiska uppteckningar och Kristina Jonsson har med både nordiska och engelska belägg. Irländska uppteckningar berättar också om hur man använt käppar som mätstickor när man mätt gravar och lik, och att dessa förvarats i kyrkan. Däremot sägs det inget om att man begravt käpparna med den döde. Men ibland, om en grav hade störts och man fruktade för att den döde skulle störa sina levande släktingar, då kunde man begrava käppen också.¹⁰⁰

I Sverige finns också exempel inom folkloren på hur käppar tillmätts betydelse: ett exempel är när stickan eller käppen som mätt graven kastats ner i denna för att hindra den döde från att gå igen. En annan uppteckning berättar om hur graven mättes upp med en käpp vilken sedan kastades ner i densamma, ovanpå kistan.¹⁰¹

Cinthio tar upp Bayeux-tapeten. Där är det avbildat hur människor i en sorgeprocession håller käppar i händerna. Bonaden broderades mellan 1070 och 1080 och beskriver slaget vid Hastings¹⁰². På bonaden ser man hur en präst och tre bårbärare har käppar i händerna, när de följer Edvard Bekännaren till graven. Cinthio ser dem som någon sorts värdighetstecken, snarare än återfödelsymboler. Det finns belägg för en sedvänja där man använde något som kallas prestaver i begravningsståg, det var en sorts ceremonikäppar som från början endast användes vid högreståndsbegravningar men sedan sjönk ner genom de sociala lagren och

⁹⁹ Jonsson 2009: 114, men citatet är hämtat från Alwyn Rees *The Measuring rod* 1955

¹⁰⁰ Jonsson 2009: 114-115

¹⁰¹ Jonsson 2009: 115

¹⁰² Detta slag utspelade sig 1066 då Vilhelm Erövraren intog England. Som sagt: inte engelsmännens år alls.

började användas av alla människor. Stavar och käppar överlag har varit vanligt förekommande i olika traditioner, exempelvis som värdighetstecken i lekmanaföreningar.¹⁰³

Mejsholms förklaring till käpparna följer Cinthios: hon ser dem som inspirerade av den kristna symboliken med exempelvis grönskande träd. Att placeringen i gravarna (både i och utanför kistan) är så arbiträr gör att hon som andra tolkar käpparna som uttryck för en icke-standardiserad ritual, alltså inte utförd av kultspecialister. Hon ser käpparna som uttryck hos en illiterat befolkning som inspirerats av kristendomen, gravkäppskastandet skulle ha varit en mer begriplig och handfast sed som kontrast till den mer lärda kristendomen.¹⁰⁴

Om käpparna som symboler eller magiska amuletter

Någon form av symbolik bör ha legat bakom detta bruk. Kännedomen om hasselns magiska betydelse får vi från medeltida sagor och lagar. Begreppet ”hassla en vall” härrör från denna tid. Då man utmärkte en tingvall eller en plats där en tvekamp skulle äga rum, använde man sig av hasselkäppar.¹⁰⁵

Så skriver Anders W. Mårtensson och ger en bild av vad den äldre tidens arkeologer tänkte om gravkäppar, där tolkningen alltså går tillbaka på ett bruk från innan kristendomen. Han fortsätter med en annan tolkning där han menar att de korslagda käppar som funnits på några ställen bör ses som korssymboler. Däremot, menar han, kan detta inte gälla alla gravar. Men en del tolkas som runtecken, då runor ansågs besitta magisk kraft. Han är dock inte spiksäker utan föreslår endast denna teori som ett tolkningsförslag.¹⁰⁶

Cinthios teori när det handlar om symbolik är att det symboliska värdet inte hade med antalet att göra (för då skulle fler gravar innehålla fler käppar), utan att deltagarna vid processionerna praktiserade sedvänjan att kasta i en. Hon jämför också sedvänjan vid att vi idag sätter blommor på våra gravar: förr lade man en käpp. Och sedvänjans betydelse har i början varit klar och tydlig. Att seden har ett hedniskt¹⁰⁷ ursprung är också tänkbart.¹⁰⁸

Cinthio skriver:

¹⁰³ Cinthio 2002: 84f

¹⁰⁴ Mejsholm 2009: 211

¹⁰⁵ Mårtensson 1963: 48

¹⁰⁶ Mårtensson 1963: 51-53

¹⁰⁷ Eftersom författaren här använder ordet hedniskt genomgående gör jag det med, när jag resonerar utifrån Cinthios slutsatser.

¹⁰⁸ Cinthio 2002: 83f

Människan levde i en cyklisk tillvaro där tiden mättes och tydliggjordes genom växtlighetens vissnande och död, knoppande och blom. Trädet och dess grenar kom att gälla som sinnebild för fruktsamhet såväl som pånyttfödelse.¹⁰⁹

Cinthio har svårt att få ihop ceremonistavarna med de korta käppar som hittats i Lund men hon utgår från att det finns symbolik att fästa vikt vid, och tar upp germanerna, för vilka hasseln var magisk. Detta kan, tror Cinthio, ha smält samman med ceremonistavarna till en ny kristen sedvänja. Eller så har de två stavtyperna använts parallellt. Den kristna symboliken kring stavar och käppar är tät. Kristoffer var ett helgon som förknippas med grönskande stavar, och i konsten grönskade Kristus kors för att visa på hans återuppståndelse.¹¹⁰

Gilchrist och Sloane slutligen, säger:

The symbolic roundwood staves or thin rods also overlapped religious and magical realms of influence. These are sometimes found in coffins, but the majority were placed in the grave at the time of the burial. These hazel or ash rods were crafted from young coppiced poles, which were not functional as walking sticks.¹¹¹

Gilchrist och Sloane skriver att magiska amuletter hör till religion och magi. Det går inte riktigt att göra en tydlig distinktion där, menar de. Från och med 1200-talet var kyrkan tolerant när det gällde amuletter och vit magi, detta i sig var inte helt olikt det som kunde tillskrivas helgonamuletter och deras helgedomar. Dessa gravkäppar slår författarna fast, sammansmälter både sekulariserade och religiösa traditioner.¹¹² Eftersom träslagen mest varit hassel, men även pil och fläder förekommit, så handlar det som sagt om symboliska käppar, inga som direkt kunde bära upp någon tyngd. Gilchrist och Sloane konkluderar att stavarna kan knytas till pilgrimsresor, vilket tiden tyder på (1000–1300-tal) och att de begravts med både kvinnor, män och barn. Det är alltså en symbol för resan mot döden och skärselden, och författarna vill också knyta stavarnas funktion till amulettens: baserat på tidigare nämnda vers i Psaltaren.¹¹³

¹⁰⁹ Cinthio 2002: 84

¹¹⁰ Cinthio 2002: 85f

¹¹¹ Gilchrist och Sloane 2005: 229

¹¹² Ibid

¹¹³ Ibid

Författarna tar också upp mätkäpparna¹¹⁴ och ger ett exempel från en text från sent 1300-tal¹¹⁵:

There is also a measuring-yard laid by him in place of a staff, as a token that he is going to his long home; but this staff is broken in token that therein is no defence, but he must accept better or worse as he deserves.¹¹⁶

Brytandet av staven som här nämns finns dock inte belagt arkeologiskt.¹¹⁷

Jonsson spekulerar slutligen kring en eventuell lit-de-parade-sed, men sluter sig i alla fall till att käpparna högst sannolikt placerats vid liket vid själva nedsänkningen.¹¹⁸ Men man kan inte knyta gravkäppsbruket vid en specifik klass, ett kön eller en ålder. Inte någonstans där käppar hittats. Jonsson anser, till skillnad från Cinthio, att gravkäpparna får ses som löst knutna till alla, och att deras betydelse hängt ihop med den liminala fasen i vilken individen vid nedsänkandet befann, sig, vid dödens orenhet och vid ”bodily corruption”¹¹⁹. Detta är extra intressant, anser hon, då ett av de senaste fynden (senaste i temporal bemärkelse) är från en kyrkogård där offren för en epidemi vilar.¹²⁰

Mejsholm fäster, likt Cinthio, vikt vid käpparnas placering och söker hitta en korrelation mellan individens status och placeringen på kyrkogården, vilket då skulle vara knutet till exempelvis bruket av gravkäppar.¹²¹ Hon tar också fasta på att några har hittats i korsformation vilket Mejsholm ser som avsiktligt, och hon jämför detta med de kroppar som man hittat med benen i kors. Detta sistnämnda har tolkats som ett sätt att fästa en kropp vid graven och Mejsholm utvidgar resonemanget till gravkäpparna: att de har haft samma betydelse. Hon sätter det i samband med att det på medeltiden fanns en föreställning om gengångare och att det som avgjorde vem som blev en sådan var hur individen uppfattades på dödsbädden. Detta skulle alltså vara knutet till individen, och kan ha haft att göra med vilka gravar som innehöll käppar. Mejsholms teori är att de finare platserna på kyrkogården inte

¹¹⁴ Se t.ex. Jonsson

¹¹⁵ 172ff

¹¹⁶ John Mirk, citerad av T Erbe i Gilchrist och Sloane 2005: 175. Texten handlar om hur man bör begravas korrekt.

¹¹⁷ Ibid

¹¹⁸ Jonsson 2009: 121

¹¹⁹ Ibid

¹²⁰ Ibid

¹²¹ Mejsholm 2009: 210f

hade gravkäppar, och att en välbärgad individ sågs som en mindre trolig kandidat till gengångeri.¹²²

Diskussion

Käpparnas placering är intressant. De förekommer både i och under kistorna (om det fanns en kista, vill säga), nära liket eller en bit ifrån. Både Cinthio och Jonsson tolkar detta som att deltagarna vid begravningsprocessionen kastat ner käpparna i graven vid likets nedsänkning. Cinthios resonemang bygger både på käpparnas placering och på Bayeux-tapeten där processionsdeltagare bär på just käppar. Det faktum att det finns olika många käppar i gravarna talar också för denna tolkning. Cinthios utvikning om hur människan i det tidigmedeltida Lund levde i en cyklisk tillvaro anser jag inte vare sig riktig eller intressant i det här fallet. Att skapa en klyfta mellan medeltida och moderna människor vad gäller symboliskt, cykliskt tänkande är att dra fokus från käpparna och deras betydelse: plötsligt blir gravkäpparnas människa en varelse som ser återfödelse där andra ser död, fruktsamhet där andra ser saknad.

De olika typerna av käppar får Cinthio till att två sedvänjor kan ha smält ihop. Om ursprunget kan man spekulera, men det intressanta, och det som ur ett ritualperspektiv är viktigt är: i vilken kontext existerar sedvänjan? Då får man se till ett Där och Då: ett fruset ögonblick. Det ögonblick då käpparna lades i graven. Cinthio ser seden som importerad från England och Gilchrist och Sloane spekulerar i om inte bruket härrör från Skandinavien och kom till England i mitten på 1000-talet: men ett kulturellt utbyte går ju ofta åt båda håll och man behöver kanske inte fundera över hönan eller ägget i det här fallet.

Det intressanta med Mejsholm är att hon har en dubbel tolkning. Dels håller hon sig till Cinthios syn på käpparna som eventuellt liturgiskt inspirerade, men samtidigt tar hon upp den symboliska betydelsen när hon jämför dem med korslagda ben som kan kopplas till gengångartron. Här har hon en tolkning som i sig skiljer på olika betydelser av ”tro”. Dels en sedvänja som var uttryck för en illiterat befolknings naiva tolkning av en kristen föreställningsvärld, dels var det alltså en magisk-religiös ritual som syftade till att hindra individen från att gå igen. Här vill jag trycka på vikten att hålla isär mentalitet och ideologi: Mejsholm tolkar käpparna utifrån den mer ideologiskt färgade synen på dem som sprungna ur en kristen kontext, medan hon samtidigt tar upp korsformationer och tro på gengångare men

¹²² Mejsholm 2009: 212ff

inte direkt ser detta som själva käpparnas väsen. Hon lägger fokus på ideologin men skiljer det inte från mentaliteten. En utgångspunkt i det man kan tolka med skriftliga källor som hjälp, snarare än ett uttryck för det som jag anser vara käpparnas essens: materialitet, spår av en ritual.

Kristina Jonsson går ifrån Cinthios tolkning av käpparna som knutna till ett specifikt socialt skikt och anser att käpparna snarare får ses som knutna till ett bredare lager. Däremot går hon med på Cinthios tes om att käpparna antagligen kastats ner/placerats i graven av de anhöriga snarare än någon kyrklig officiant. Hon konkluderar också med uppfattningen att käpparna troligen har med den dödes liminala status att göra: att käpparna symboliskt blivit ett redskap för den dödes nya identitet. Fredrik Ekengren berättar också om hur föremålets placering utanför kistan (om det fanns någon) kan ses som uttryck för de sörjande själva snarare än föremål till gagn för den dödes transformation. För att återkomma till Hertz triangelmodell och knyta den till en relevant forskare i den här uppsatsen: Ekengren anser att de ting som begravs med en kropp kan ses nästan som en kropp själv. Detta kan man belysa med förklaringsmodell 2: hur kroppen och de begravda artefakterna visar spår av eskatologi och den metaforiska relationen mellan kropp och själ. Dock har Ekengren en tydlig schism mellan föremål begravda nära kroppen och utanför kistan: de senare är då snarare triangelns modell 3: de levandes skiljande från den döde. Gravkämparna kan alltså tolkas både symboliskt och mer handfast: de visar upp en symbolisk verklighet samtidigt som de är ett verktyg som de levande använder under den tid/period som den dödes nya identitet skapas.

Gilchrist och Sloanes undersökning visar att käpparnas betydelse är symbolisk och de vill gärna knyta seden till en kristen/litterär kontext, samtidigt som de håller fast vid den symboliska tolkningen och likställer käpparna med amuletter. Deras sätt att dela upp käpparna och stavarna i tre kategorier ger en tydlig bild av materialet, men just de käppar som kan jämföras med lundakämparna får plötsligt göra tjänst som pilgrimsstavar de också. De snuddar också vid mätstickorna som nämnts men fäster större vikt vid den resa som det talas om i Mirks text än av omnämmandet av käppen. Deras kategorier blir om man hårdtrar det: officiella stavar, symboliska pilgrimsstavar och reella pilgrimsstavar. Fast de är noga med att visa upp den mångfacetterade bilden av alla olika sorters käppar som funnits: och att det kan finnas olika betydelser för dem.

För att se dessa teorier utifrån ett ideologi/mentalitets-perspektiv så skulle jag luta åt att kalla själva käpparna för tydliga inslag av mentalitet. Det passar också in på det Nilsson

säger: icke-kristna privata kultfenomen sågs med blidare ögon än rent offentliga diton. Det förklarar närvaron av något man inte kan definierat som kristna gravgåvor. Som Ariès säger på sidan 17 är bruket att placera ting (i det här fallet käppar) i gravar inget som nämns i liturgiska källor. Därför anser jag att käpparna får ses som spår av mentalitet, de lades i gravarna av anhöriga och inte av en ideologiskt präglad organisation, och även om de tas upp i vissa skriftliga källor så kan de inte ses som ideologiska utsagor. De källor där käppar nämnts har ju främst varit poesi vilket, enligt Jonsson, är utsagor från en annan socialklass än de liturgiska skrifter som representerade exempelvis prästerskapet: och här ser vi ännu en finjustering av ideologi/mentalitets-instrumentet. Det är också här, från folkloren, som Jonsson hämtar sin främsta inspiration.

Därför går jag ifrån Gilchrist och Sloanes tolkning, eftersom jag inte anser att den håller om man betraktar den genom de här glasögonen. Försöker man skilja på mentalitet och ideologi i deras analys så hamnar man mellan stolarna: De anser att gravkäpparna har inspirerats av en tydligt, kristet, ideologiskt bruk eftersom de ser käpparna som pilgrimsstavar och hämtar beläggen från Psaltaren i första hand.

Jag är mer böjd att som Jonsson se käpparna som ett uttryck för en kvardröjande mentalitet, någon som inte nämns i ideologiska skrifter likt Bibeln, heller inte i liturgisk litteratur. Däremot kan man finna käpparna i poesin och i folkloren, vilket då får vara uttryck för mentaliteten.

I övrigt stödjer Gilchrist och Sloane min tes: käpparna placerades i gravarna av anhöriga, och inte kyrkliga representanter. De anhörigas ritualer får alltså ses som icke-ideologiskt styrda utan mer arbiträra, åter ett uttryck för den mentalitet som existerade.

Aktörer

Om döden ...

Ariès har skrivit en bok om föreställningar kring döden. Han börjar vid tidig medeltid och tar upp skriftliga källors berättande om döden, och här handlar det om fiktion, det bör poängteras. Men fiktionen har ju en tendens att efterlikna livet och man kan se berättelserna om döden som bilder av hur det faktiskt såg ut i Europa för mycket länge sedan. Hans exempel är bland andra *La Chanson de Roland*, *Le morte d'Arthur* och *Le Roman de Tristan et Iseult* - alla episka verk om riddarhjältar, skrivna under det vi idag kallar medeltiden. Den genre som uppstod hyllade det kristna hjälteidealet, väna jungfrur och den romantiska kärleken. Men det Ariès tar upp är de likartade sätten de fiktiva hjältarna möter döden på. De lägger sig ner och väntar. ”Döden är en offentlig och planerad ceremoni”¹²³, skriver han. En ceremoni som bevittnades av många människor, det var knökfullt i sjukrummen. Döden kom inte till den ensamma, här fylkades vänner och släktingar. Ariès fäster också vikt vid hur lugnt de döende tog emot döden, utan ”dramatik, utan överdrivna känsloutbrott.”¹²⁴ Ariès konkluderar att de iakttagelser han gjort över medeltidens döende är att döden som kommer till den sjuke är välbekant, inte skrämmande. Man är förberedd, man väntar på den. Man lägger sig ner i sängen eller på marken, man breder eventuellt ut armarna, man vänder ansiktet mot öster, mot Jerusalem.¹²⁵ Döden är bemästrad¹²⁶, skriver Ariès. Han säger att ceremonierna kring döden kan ses som lika viktiga som ritualerna kring begravningen: beteendet kring den döende är styrt, ritualen är fastställd. Vid döden utslocknar individen, men eftersom individualiteten ännu inte blivit norm är det en blek skuggtillvaro som väntar, ett jämnrått liv. De döda finns nära de levande, som en kuliss.¹²⁷

... och begravningarna

Ariès skriver i sin bok *Images of man and death* om (främst) konsthistoriska avbildningar av dödsscener från medeltid till nutid. Där beskriver han hur fokus på begravningsritualen

¹²³ Ariès 1975: 15

¹²⁴ Ariès 1975: 16

¹²⁵ Ariès 1975: 13

¹²⁶ Ariès 1975: 17

¹²⁷ Ariès 1975: 69

flyttades från hemmet, platsen för döden, till processionen¹²⁸. I de allra äldsta avbildningarna från tidig medeltid visas det hur kroppen bars iväg på bår till gravplatsen. Så småningom började man använda en kista.¹²⁹ Ariès berättar om hur processionerna till gravplatsen fick en ny tyngd och hur själva processionens betydelse transformerades från religiös till sekulär. Denna ritualisering anser han tyder på att det fanns en fast form för själva förflyttandet av kroppen: någon sorts protokoll.¹³⁰ Begravningsritualerna var enligt Ariès fyra stycken: Sorgen. Det dramatiska uttrycket för sorg var ofta våldsamt och utagerande. Så följde en upprepning av den syndaförlåtelse som skett redan innan döden men som nu blev en absolution. Efter det följde liktåget, processionen. Liket sveptes i lakanet och bars iväg till gravplatsen. Varken munk eller präst är med här, och Ariès benämner processionen som ”helt profan, den var ett arv från ett hedniskt förflutet.”¹³¹ (Värt att notera är hur Ariès alltså talar om tidig medeltid här, innan processionen fått sin religiösa status) Efter det följer själva jordfästningen vilket var en kort och försiggick utan så mycket ceremonier. Och denna ritual ska ha varit densamma för både fattiga och rika.¹³²

Gravarna på kyrkogårdarna i Lund under 1000–1100-talet var som sagt kristna. Kyrkan pekade på jämlikhet, alla kristna hade samma rätt till sakrament och gudstjänst. Och gravarna är enkla, och mycket lika varandra. De gravgåvor som trots allt följt med den döde är, enligt Cinthio, inte ägnade att underlätta livet efter detta utan de får ses som personliga uttryck av de efterlevande. Men likheten¹³³ är bedräglig. Vid en begravning följde man den döde i en procession, just som Ariès beskriver. Så sänktes den döde ner i den grävda gropen, med hjälp av rep. En del kistor byggdes upp på platsen, en del kroppar vältes endast ett lock över. De anhöriga, säger Cinthio, ser ut att ha spelat en stor roll för ceremonin. Och den döde sågs inte som död utan vilande. Man var naken under lakanet man sveptes i, och rester av dessa tyg har hittats på skeletten. Knän och skenben låg ofta tätt samman vilket tyder på att man snört till lakanet ordentligt, eller ibland använt en rem av något slag. Söljor till dessa har hittats. Och kroppen vilade så gott som alltid på rygg, med armarna efter sidorna. Huvudet låg i väster eftersom den döde då skulle stå ansikte mot ansikte med Kristus som skulle komma från

¹²⁸ Ariès 1985: 120

¹²⁹ Ariès 1985: 114

¹³⁰ Ariès 1985: 116

¹³¹ Ariès 1975: 78

¹³² ibid

¹³³ Det är svårt att inte bli ordvitsig här.

öster.¹³⁴ Olika fynd tyder på att olika befolkningsgrupper, av sociala eller etniska skäl, ofta begrovs tillsammans.¹³⁵

Individens liminala status

Den liminala fasen inträder enligt Gilchrist och Sloane vid föreberedelserna av kroppen och själva begravningen (se s 17). Det finns spår av olika begravningsritualer strax innan själva gravsättningen, men de allra flesta följer mönstret att först tvätta och sedan svepa kroppen. Om personen inte var en kyrkoman så skedde detta i hemmen och de som utförde sysslan var kvinnor i den dödes närhet. Gilchrist och Sloane bryter ner de ritualer som kretsade kring kroppen i två delar: placeringen av föremål på eller hos kroppen och hanteringen av kroppen själv. Den rent biologiska aspekten av att eventuellt förhindra kroppen från att förmultna är en tredje typ av hantering.¹³⁶

Man kan utgå från att de objekt som hittats vid skeletten mycket medvetet placerats där. Eftersom tvättning och svepning var en föreberedelse innan begravningen kan de inte ha kommit med av misstag. Deras existens är alltså medveten och betydelsefull.¹³⁷

Som vi tidigare sett begravdes en del lundabor i kistor och en del utan. Gilchrist och Sloane ser kistorna som behållare för de brittiska människorna att bära kroppen till graven i. Detta följde efter tvätt och svepning. En del togs ur sina kistor vid nedsänkningen i graven och en del begravdes i behållaren. Detta gör skillnaden mellan olika kistformer tydlig: de som uppenbart konstruerats för att bäras i en procession till begravningsplatsen och de som tillverkats av exempelvis sten eller bly.¹³⁸

Själva processionen som följde kroppen till graven var ofta en enkel affär för vanliga människor. Därför finns heller inga direkta arkeologiska spår av det. Men för rika människor var processionen en viktig händelse, en publiktillställning som var viktig för den dödes hinsides status, för att uppnå politisk makt eller för att ”maintain the aristocratic hierarchy”¹³⁹.

¹³⁴ Cinthio 2002: 41f

¹³⁵ Cinthio 2002: 43

¹³⁶ Gilchrist och Sloane 2005: 78

¹³⁷ Gilchrist och Sloane 2005: 98f

¹³⁸ Gilchrist och Sloane 2005: 111

¹³⁹ Gilchrist och Sloane 2005: 128

Ofta var själva processionen själva tilldragelsen men framme vid graven var det endast familjen och nära släkt som fanns med.¹⁴⁰

Gilchrist och Sloane trycker på hur det finns en tydlig punkt i en begravningsritual, där ansvaret för den döde övergår från familjen till kyrkan. Detta sker vid processionen. Förberedelserna av kroppen hanteras av familjen, de föremål som väljs ut att följa den döde likaså. Vid processionen däremot tar en annan organisation vid, och detta anser de visas i ett annat och mer reglerat gravskick.¹⁴¹ Många föremål med skyddande egenskaper hör alltså till de som väljs ut i den liminala fasen, förberedelsefasen.¹⁴²

Liv Nilsson Stutz tar upp kroppens liminala status på ett metafysiskt sätt: hon säger att kroppen utan liv blir en manifestation av den kris som uppstår vid en död. Vi känner igen kroppen, de enskilda dragen, men livet är borta och ett tomrum uppstår. Så småningom kommer dekompositionen att göra kroppen ännu mer oigenkännlig för de efterlevande. Och kadavret¹⁴³ är liminalt i betydelsen att det varken är levande eller dött: det har inte blivit skilt från det som fortfarande går att känna igen som den levande personen.¹⁴⁴ Nilsson Stutz har inspirerats av Victor Turners syn på liminalitet (se *Ritualer, rites-de-passage och begravningar*) och Julie Kristevas *abjekt*-teori. Den senare definierade ett *abjekt* som varken eller objekt eller ett subjekt. I Kristevas psykoanalytiska teori är ett *abjekt* något fränstötande, och Kristeva ser faktiskt den döda kroppen som det ultimata *abjektet*. Det är ett möte med döden, med den kroppsliga förruttnelsen, med det som inte längre är liv. Samtidigt är det inget statiskt föremål utan befinner sig i förnyelse/förruttnelse. Mötet med en kropp vi känner igen leder enligt Kristevas teori till skräck. Vi snuddar vid ett hot, vid något som inte går att kontrollera. Nilsson Stutz tror också att detta möte med den döda kroppen är central för människans upplevelse av döden. Hotet manifesteras av kroppen: känd men ändå inte, sig lik¹⁴⁵ men i förändring.¹⁴⁶

Detta om kroppens fysiska liminalitet. Ett mer konkret sätt är att applicera Turners syn på liminalitet och anti-struktur på begravningsakten, vilket Nilsson Stutz gör. Det handlar då om

¹⁴⁰ ibid

¹⁴¹ Lägg märke till motsättningen mot Ariès: Gilchrist och Sloane anser att processionen både fick sin färg av den dödes sociala status, men också hur den även under tidig medeltid kan knytas till den kyrkliga organisationen.

¹⁴² Gilchrist och Sloane 2005: 227

¹⁴³ Detta är den term Nilsson Stutz föredrar att använda. Jag tycker att hennes biologiska vinkel blir tydlig i och med det.

¹⁴⁴ Nilsson Stutz 2003: 95

¹⁴⁵ Pun not intended

¹⁴⁶ Nilsson Stutz 2003: 95ff

att skilja ut kroppen från gruppen för att komma vidare i livet: missar man det skapar det enligt Kristevas psykoanalytiska teori kanske en psykos, och utifrån Turners syn går samhället genom en lyckad begravning vidare genom sitt sätt att hantera den döda kroppen.¹⁴⁷

Det hot som uppstår när en person dör snuddar även Huntingdon och Metcalf vid, och det finns två olika varianter som nämns i kapitlet *Ritualer, rites-de-passage och begravningar*. Där visar författarna med en modell på hur rädsla kan tolkas på olika sätt och hur den även kan knytas till olika ting i ett tros/ritual-komplex. Samhällets skräck ställs mot den enskildes. Det hot som uppstår slår olika och olika krav måste tillmötesgå.

Rädsla genom historien

Död och liminalitet ger alltså upphov till känslor av hot och rädsla. Men kan man på 2000-talet peka på vilken rädsla?

Jochum Stattin är etnolog och har skrivit en bok om rädsla: hur den förändrats sedan bondetiden och i brytningen till industrialiseringen. Hans tes är att skillnaden mellan dessa båda rädslotraditioner främst ligger i:

(...) rädslan för det okända och okontrollerbara i gestalt av magiska krafter och väsen som är det mest typiska och skiljande. Som vi sett var det inte bara naturen som befolkades av skrämmande och farliga väsen. De kunde visa sig i stort sett överallt, till och med i människors hem. Till det magiskt farliga hörde även vissa människor och sådant som sammanhänge med det religiösa livet. På motsvarande sätt låter sig industrisamhällets rädslor generaliseras till att mer handla om en fruktan för vårt eget våld mot naturen och medmänniskorna. Oron över miljöförstörelsen, krigshotet och rädslan mot gatuvåldet i dess olika skepnader är tidstypiska. En påtaglig skillnad ligger dessutom i att hoten idag ofta leder till en känsla av ängslan och oro medan man i bondesamhället kände en tydlig och bestämd rädsla. Jag vill påstå att allmogen bättre ansåg sig veta vad de hade att frukta än nutidens människor. Idag är det själva osäkerheten som är mest signifikativ.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Nilsson Stutz 2003: 97

¹⁴⁸ Stattin 2006: 157

Han skriver också om hur rädslan skiftat fokus: hur den förr sattes i förhållande till andliga och själsliga förhållande, medan det farliga idag finns i yttre och kroppslig kontext. Rädslan har alltså fått en tydlig och konkret fokus medan den samtidigt är ett yttre hot: det gör att individen själv inte kan påverka. Glidningen beskriver Stattin i ett exempel från barnuppfostringsfären: förr skulle man lyda sin far därför att han annars blev arg och gav en stryk; numera fostras barnet att känna skuld och dåligt samvete för att ens förälder kanske blir ledsen.¹⁴⁹

Stattin har gjort en uppdelning av typiska rädslfenomen i en uppställning med motsatspar. Jag låter det gamla bondesamhällets rädsla stå först och följas av industrisamhällets: Yttre social kontroll/inre social kontroll, straff och hot/samvetsnöd, tydliga rädslor/ängslan och oro, farlig natur/hotad natur, andligt-själsligt/materiellt-kroppsligt, väsen/varelser, det farliga ”kvinnliga”/det farliga ”manliga”, bli förgjord/insjukna i cancer¹⁵⁰

Etnolog Jonas Frykman skriver en artikel som handlar om s.k. gåsagång, en sedvänja han anser vara dansk. Den finns belagd från mitten av 1800-talet men utspelade sig antagligen tidigare.¹⁵¹ Han skriver om byahemmet, en sorts skånsk variant av ett utökat familjehushåll, en by där alla relationer var hierarkiska och tungt kontrollerade:

De otrygga sociala och existentiella villkor som människor levde under gjorde byahemmet till en ständigt hotad gemenskap. Det är lätt, alltför lätt att den bilden retuscheras om man bara fokuserar på människors tro och sed i förgången tid utan att ta hänsyn till de yttre villkor som bildade ramen.¹⁵²

Vidare beskriver han ett samhälle som framstår som klaustrofobiskt: bondesamhällets Skåne verkar vara ett landskap där man hade mycket att vara rädd för. Frykman beskriver det som att leva i ständig larmberedskap. Utanför knuten fanns allsköns övernaturligheter, från Näckar till varulvar. Och det yttre hotet ledde till misstänksamhet. Att spåra avvikare var viktigt. Människor som kunde skuldbeläggas för den otur man själv drabbades av skapade byahemmens gemenskap. Frykman menar att varje tätt slutet system ger upphov till rädsla för

¹⁴⁹ Stattin 2006: 158

¹⁵⁰ Stattin 2006: 159

¹⁵¹ Frykman 1991: 20

¹⁵² Frykman 1991: 27

omvärlden. Och i Skåne var det vanligt, i Norrland med sina större arealer och inte fullt så sammanbundna byar har t.ex. tron på häxeri och förgörning varit mindre vanlig.¹⁵³

Gengångartro

De isländska sagorna är inte att betrakta som bevis för någonting. Men innehållet kan ge en fingervisning om vad man ansåg vara en god historia. I Grette Asmundssons saga finns åtminstone två olika typer av gengångare som inslag i den längre historien om Grettes liv.

Hjalmar Alving skriver i förordet att sagan handlar om Grettes liv i fredlöshet. Platsen är Island och Norge. Kronologiskt är sagan knepig att läsa: den saknar ursprungliga rubriker och det är dessutom en av de längsta sagorna, så Alving själv har delat upp den och rubriksatt. Tiden för Grettes äventyr är början på 1000-talet. Om innehållet anmärker Alving att det är spretigt och att man får tänka sig sagan som ett ”skrin”, i vilket man ”stoppat allehanda sägenstoff, som från början inte hört dit.”¹⁵⁴

Grette som alltså är en fredlös reser runt och träffar många människor och första gengångaräventyret utspelar sig i Norge. En av dem han träffar är en s.k. länderman¹⁵⁵, som är son till en man som heter Kar den gamle. Torfinn, som mannen heter, och Grette kommer inte helt överens. En kväll får Grette syn på ett ljus från en plats på Torfinns ägor. Han undersöker detta och får höra att det är en gravhög och att det är Torfinns far som ligger begravd under det som visar sig som en eld. Man berättar också att Kar går igen, och att han håller sin hand över sin levande son som nu äger all mark på hela ön. Grette inser att elden visar var en skatt finns begravd och trots att man försöker få honom att låta gravhögen vara, så gräver han upp den och tar sig ner. Där hittar han en kista med pengar och guld och silver. Men vad värre är: en levande död. De börjar brottas och allt i gravhögen slås sönder. Grette lyckas till slut hugga huvudet av gengångaren, vilket han sedan sätter mellan benen på kroppen, för att hindra honom från att gå igen.¹⁵⁶

Andra exemplet på en gengångare i Grette-sagan handlar om en fåraherde som heter Glam. Han var en ensling, och folk hade svårt för honom, men han hade hand med fåren. Han ville heller inte gå i kyrkan och han höll inte fastan, vilket en juldag fick ödesdiga konsekvenser. Efter ett ordbyte med husfrun begav han sig hemifrån och syntes sedan inte till. Man letade

¹⁵³ Frykman 1991: 31

¹⁵⁴ Alving 1936: VII f

¹⁵⁵ En högättad man i Norge som fått gods av kungen att förvalta

¹⁵⁶ Alving 1936: 122 ff

efter honom och fann honom död, uppenbarligen dödad av de troll som härjade i bygden. Man lyckades inte få honom till kyrkan utan begravde honom i en dös. Efter det började Glam gå igen. Först som synvillor vilka kunde orsaka t.ex. medvetlöshet, och sedan som en gengångare som red taken på husen om nätterna, så att taken nästan gick sönder. Detta led alla i bygden av.¹⁵⁷

Svensk folktro

Ebbe Schön berättar om s.k. offerkast, en gammal sed där förbipasserande kastade en kvist eller pinne eller en sten på ett ställe där någon dött en våldsam död. Han citerar en uppteckning gjord av professor Sven Nilsson, född 1787 i Asmundstorp i Skåne:

Från min barndom minns jag, hur det förundrade mig, då jag såg gubbar af allmogen aldrig våga gå eller åka förbi sådana ställen med mindre de uppsökt en sten eller kastat den på högen. Fanns ingen sten, togo de pinnar, ris eller dylikt och kastade det dit; ty med något måste kumlet [stenröset]ökas, det ansågs för helig plikt. Hvarföre? Det visste de väl icke sjelfva. De svarade på mina frågor, att det icke gick lyckligt för den som försummade sådant.¹⁵⁸

Ebbe Schön berättar vidare om anledningen till offerkast: det handlade om att binda den döde vid graven, och den fick allt svårare att stiga upp ju tyngre själva offerkastet blev. En annan anledning var att visa den döde heder. Eller för att man med kastet ville visa sin avsky för dådet som begåtts på platsen.¹⁵⁹ Schön konkluderar att i folktron kan de mest skilda uppfattningar leva sida vid sida.¹⁶⁰

Första gången offerhögar nämns i skriftliga källor är Olaus Magnus som i sin bok från 1555 berättar om en sägen om två bröder i Småland, som dödade varandra vid en plats som

¹⁵⁷ Alving 1936: 171ff

¹⁵⁸ Schön 2000: 190-191

¹⁵⁹ En god vän till mig berättade om Botstenen: en sten som hon som barn lagt pinnar på. Detta skulle man göra för att få tur, hade det berättats för henne. Stenen finns placerad mellan Örebro och Lindesberg. Jag tycker att det intressanta är hur förklaringen förskjutits och moderniserats: hur Jochum Stattins rädslemönster kan tolkas in. Man kan tänka sig att historierna kring stenen förr handlade om ett yttre hot, men numera är hotet inifrån, och man ska få tur och god hälsa om man lägger en pinne eller en kvist på den. Min goda väns faster berättar vidare om Botstenen: att på hennes mormors tid brukade Linjetrafikens bussar stanna vid den, så att trafikanterna kunde gå ut och lägga ned sin pinne!

¹⁶⁰ Schön 2000: 191

sedermåra blev en berömd offerhög. Benämningarna på offerkast/högar är många: *kummel*, *manvarp*, *risbål*, *spökhög*, *stenkast*, *stighög*, *val*, *varp*, *vård* och *värpe*¹⁶¹.

Ett litterärt exempel är ur *Hemmet* av Fredrika Bremer, som på resa genom en skog under 1800-talet berättar att hon ser mordmonument längs vägarna, högar av kvistar och stickor som människor kastar på platsen där det skett en våldsam död. Genom detta fördömer man det inträffade.¹⁶²

Förklaringen till dessa offerkast är att de är en rest från den hedniska tiden då offerbål restes och den döde kremerades.¹⁶³

Om man också i allmänhet icke var rädd för döden, hyste man likväl stor fruktan för den döde. Man var mörkrädd för liket, rädd för att den döde skulle komma åter och oroa de efterlevande; en död som går igen, söker sig nämligen alltid tillbaka till de platser, där han tillbringat sitt jordeliv.¹⁶⁴

Sigurd Erixon är en folklivsupptecknare¹⁶⁵ som skrivit ett helt kapitel om s.k. offerkast i sin bok *Offerkast och bjudhammare*. Han beskriver ett specifikt offerkast som uppbyggt av både trädstammar, ris och grenar, från både barr- och lövträd. Tall- och enruskor ingick också. Man hade inte kastat riset hur som helst utan byggt upp det som en vedtrave, vinkelrätt mot den väg vid vilken offerkastet låg. Innebörden bakom högen var enligt uppgift att två kvinnor dödat varandra vid stället, och nu var den resande tvungen att offra något för att inte få otur. En annan uppgiftslämnare meddelade att det var sju eller åtta bönder som mördat en annan vid platsen. Och högen växte alltså hela tiden, när folk reste förbi och kastade pinnar på den.¹⁶⁶

Erixon förklarar att sedens ursprung är hedniskt, och inte ovanligt. Den kan beläggas på många platser och de gemensamma dragen är att den existerar vid en mordplats och att man måste offra för att undvika olycka. Erixon snuddar också vid ordet *besulning*, att

¹⁶¹ Schön 2000: 192

¹⁶² Hagberg 1937: 514

¹⁶³ Hyltén-Cavallius, citerad av Hagberg 1937: 516

¹⁶⁴ Hagberg 1937: 545

¹⁶⁵ Åke Hultkrantz skiljer i förordet på folklivsforskning och folkminnesforskning, där den första har att göra med rent fysiska ting och den senare med mer abstrakta som minnen och seder och trosföreställningar. Han skriver att folkminnesforskning dock är en del av folklivs-varianten, och jag har valt den mer sammanfattande termen. Erixon 1988: 7

¹⁶⁶ Erixon 1988: 13f

en plats smutsats ned vid ett dödsfall och att ordningen alltså måste återställas. Man kan förutom ris lägga stenar för att skydda sig mot dessa omkomna i form av gengångare.¹⁶⁷

I mycket stor utsträckning torde begravningsbruk i allmänhet kunna återföras till åtgärder att skydda sig mot de avlidna, deras blods och kroppars farliga makt, deras andars och vålnaders återkomst och skadegörelse. (...) Våra fäder torde ha gjort skillnad på brottslingar och människor för övrigt vid deras begravning. Över de förra kastades stenar eller risbråte, (isl hylja hrae), stundom sänktes de i kärr medan det för övrigt var allmän sed att täcka liket med en ordentlig gravhög eller nedsätta det i jorden.¹⁶⁸

Gilchrist och Sloane beskriver arkeologiska fynd vars funktion har varit att hindra de döda från att komma tillbaka. Det fanns en utbredd tro på den fysiska uppståndelsen, en period efter begravningen. De ger exempel på hur kroppar grävts upp och bränts, men problemet där är ju att få, om ens några, arkeologiska spår av detta förfarande kvarstår. Andra sätt att hantera en eventuell gengångare var att skära av huvudet och placera det mellan benen. Andra hanteringar som givit arkeologiska spår var att begrava personen med en blybehållare på kroppen, där spår av något som kan ha varit pergament finns kvar. Det går givetvis inte att bevisa att dessa behållare med pappersrester har handlat om gengångartro. Den skriftliga källa som är tydlig med att det handlar om just detta beskriver ett absolutionsbrev som placerats på gengångarens bröst, vilket upptäcktes vid ett återöppnande av graven.¹⁶⁹

Diskussion

Ariès och Gilchrist och Sloane visar hur en begravning kan spjälkas upp i olika delar. Ariès visar hur döden själv kunde förberedas och hur ritualerna sedan tog vid. Döden blev en början, och familj och vänner ställdes mot kyrkrepresentanterna: familjens del var hemma och vid nedsänkningen medan processionen med tiden fick en starkare offentlig betydelse. Detta tar Gilchrist och Sloane också upp, att till och med politik och världslig makt kunde få utrymme där. Det är lite olika bud: Ariès hämtar sina källor från Frankrike mestadels och Gilchrist och Sloane från England. Tiden är också en smula flytande. Men ritualens olika delar, och deras respektive associationer till antingen hem/familj eller kyrkan är relevant. Cinthio drar ju slutsatsen för de lundensiska förhållandena, att det var familjen som var mest

¹⁶⁷ Erixon 1988: 14f

¹⁶⁸ Erixon 1988: 15f

¹⁶⁹ Gilchrist och Sloane 2005: 199ff

aktiv vid begravningsritualen. Det som är intressant för gravkämparnas vidkommande härrör sig från den del som hörde till den privata sfären. Kroppen föreberedes av nära och kära, de kläddes och tvättades i hemmen, och där kunde också amuletter och andra föremål placeras. Så följde processionen men väl framme vid gravplatsen var det familjen som åter var agerande. Och det är här, vid nedsänkningen i graven, som jag anser att gravkämparna lagts på plats. Detta tolkar jag som att mentaliteten snarare än ideologin är relevanta för kämparnas betydelse.

Liv Nilsson Stutz pekar på den liminala status som den döde fick i döden. Hon talar om fasan man känner inför en död, om hur skräcken hotar att rasera inte bara den enskildes värld utan också ett helt samhälle. Genom en begravning, rätt utförd, kan samhället återgå och livet fortsätta. De isländska sagorna visar också tydliga exempel på olika typer av gengångare: den goda gengångaren som i första fallet i Grette-sagan håller sin hand över sin levande släkting och endast orsakar ont när han blir anfallen och rånad i sin egen gravhög¹⁷⁰. Det andra fallet visar hur en ensling, Glam, skadar en hel bygd utan annan anledning än en ”ond” död (för att parafrasera Ariès) – man lyckades inte ge honom en kristen begravning och som den utböling han var orsakade han alla olycka. Den liminala fasen som man kan tolka både som en del i en begravningsritual, och även som det tillstånd den döde hamnar i, är av vikt för min tolkning av gravkämparna. Det hot som emanerar från döden, och de ritualer som kan sägas ha som funktion att tämja döden, är av vikt här.

Hoppet mellan begravningsritualer och tro kan tyckas långt. Men jag anser att med Huntingdons och Metcalfs tankar, så blir det hoppet överbryggbart. De visar hur behandling av en kropp kan återspegla symboliska aspekter såväl som tro. Genom att fokusera på hur en kropp behandlas, och enligt Ekengren i förra avsnittet så kan alltså kropp och artefakter likställas,¹⁷¹ och då blir tingen i sig en spegel av den tro som alstras av den rädsla, och det hot, som uppstår vid en död.

Rädsletraditionen i det gamla bondesamhället kan tyckas som en utvikning. Det är ändå nästan 700 år mellan att gravkämparna lades ner i sina gravar, fram till att etnologerna upptecknade diverse seder och bruk och skapade en egen tradition. Trots det menar jag att det finns intressanta beröringspunkter. Rädsla är också, som Frykman skriver, något som verkar

¹⁷⁰ Den ilskan kan man ju förstå

¹⁷¹ Här blir det ordvitsigt igen

alstras vid hot mot den egna gruppen. Hot uppkommer vid någons död, ett hot mot både individerna som berörs, och ett hot mot samhället och gruppen.

Som jag ser det är gravkäpparna en reaktion mot det hot som uppstått. Rädslan förknippades med den rädslatradition som var bärande. Denna ser jag som knuten till mentalitet snarare än ideologi. Jag har skrivit om gengångartro som det finns belägg för i de isländska sagorna. Denna tro anser jag vara del av den mentalitet som präglade dåtidens nykristna lundabo. Gengångartron var stark och ofta knuten till hur döden drabbade en individ. En god död, en kristen begravning, kunde göra att den döde vilade lugnt. Motsatsen kunde skapa en gengångare. Här ligger också markens betydelse, och ritualens vikt.

Stycket om svensk folkstro tar tydligt upp hur man i många fall använt just kvistar och pinnar för att antingen binda lik till sina gravar, eller för att hedra de döda. Förklaringarna bakom är skiftande, men som Schön anmärker är detta inte ovanligt inom etnologin. Pinnar och käppar är alltså något som får knytas till ond, bråd död och en rädsla. Etnologin och folkloren i sig får knytas till det skikt där vi hittar mentaliteten i det här fallet; en beskrivning av ett handlande, det mer omedvetna, det trögrörliga och ett vanemässigt beteende. Och de isländska sagorna får visa hur gengångartron var levande och komplex, det fanns olika typer av död och olika sorters spöken. Men de var alla en bakgrund till det liv som levdes.

Slutsats/sammanfattning

Har jag fått svar på mina frågeställningar och lyckats hitta en ny vinkel i betraktande av gravkäpparna?

Det tycker jag. Jag har i tre diskussioner försökt att få fram ritualen bakom gravkäpparnas nedläggning i graven på ett tydligare sätt. Jag anser att det varit görligt. Catharina Raudveres analysredskap har visat att det som gjordes, själva iläggandet, och var käpparna placerades, har varit av betydelse. Och samhället som såg käpparna begravas har också varit viktigt. De människor som begravde käpparna med sina närstående och kära har varit produkter av sitt samhälle, vilket vi alla är. De har kommit i kontakt med idéer, de har hyst känslor och de har försökt strukturera sin tillvaro med hjälp av ritualer.

Jag har i första diskussionen om *arenan* velat peka på hur marken på en kristen kyrkogård sågs som det väsentliga, *locus sacer*. Det som kan kopplas till den kristna ideologin. Och hur gravarna och deras innehåll kan kopplas till individen, och kanske de sörjandes budskap.

I andra diskussionen om *medel och instrument* har jag tagit upp gravkäpparna, vilka är av olika storlek och finns i olika varianter. Det finns alltså utrymme för många teorier här. Men det jag anser ligger inom rimlighetens gräns är att ta till sig Cinthios tes om att det handlar om käppar som förts i begravningståget, och vars betydelse inte legat i antalet, vilka sedan kastats ner i graven vid själva nedsänkningen. Jonssons kommentar om att de kan kopplas till den liminala fasen anser jag också vara rimlig. Hennes anmärkning om poesi som de bredare lagrens skrift är intressant i sammanhanget, här blir brytningen ideologi/mentalitet tydlig vad gäller just gravkäpparnas betydelse. Mejsholm snuddar vid tanken på gravkäppar som ett sätt att binda den döde till graven.

Slutligen har jag fört en diskussion kring *aktörerna* och om det samhälle som såg gravkäpparna läggas ned i gravarna. Jag har försökt visa på hotet som var närvarande. Hotet mot samhället i och med en individs död, i enlighet med Nilsson Stutz syn på liminalitet och samhällsbevarande ritualer. Frykman och Stattin visar hur människor förr (även om detta *förr* inte är tidig medeltid) kunde hantera hot. Den sistnämnda visar också på hur hoten ändrats, krupit närmare människan efter industrialiseringen. Han visar också hur man var rädd för något *där ute*, förr. Och hur vi idag är rädda för det som finns inom oss. Gengångartron är ett exempel på en rädsla som är förknippad med någonting utanför oss. Det är också något som direkt kan kopplas till den liminalitet som en död kropp kan tillmätas: som Nilsson Stutz

säger så är det en kropp vi känner igen men ändå inte. Där har vi gengångaren. Och käpparna i sig ser jag då som ett uttryck för den rädsla, den tro och den symbolik som alltså speglas i kroppens hanterande efter döden, allt med Huntingdons och Metcalfs teoribygge. Här blir då dessa två forskare och deras triangelmodell den bro som överbryggat klyftan mellan Då och Nu: hur en kropp, en materialitet, kan visa oss en symbolisk och eskatologisk värld.

Jag ser alltså gravkäpparna som ett instrument att tämja denna rädsla, vilken jag då kopplar till gengångare. Att med Ariès ord *bemästra* rädslan och döden. Genom att lägga gravkäpparna i gravarna uppnådde man ett syfte, man eliminerade en skräck. Jag har också velat visa på det hot som existerat, och de ritualer man i folkloren använt sig av vid hotfulla situationer. Sagalitteraturen ger vid handen de hot som porträtteras i litteraturen, och hur komplex idén om levande döda var.

Mitt syfte med uppsatsen var att hitta en ny vinkel vad gäller studiet av lundakäpparna. Med metoden jag använt anser jag att det varit görligt. Käpparna lades i gravarna av de anhöriga, de placerades vid kroppen vid nedsänkandet i själva graven. De kan knytas till kroppens liminalitet och de färor som vidlåder det tillståndet. Teorin om mentalitet och ideologi har varit viktig särskilt i studiet av det som får tillskrivas den sista diskussionen: det som rör samhället och människorna - aktörerna. Här visar jag genomgående hur käpparna kan anses vara uttryck för mentalitet snarare än ideologi och att de alltså bör sättas i samband med aktörerna och de idékomplex som existerade under tidig medeltid, snarare än att knyta käpparna till kristendom och/eller prästerskapets funktion vid begravningarna.

Litteraturförteckning

Alving, Hjalmar (1936), *Isländska sagor – Gisle Surssons saga/Grette Asmundssons saga* Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Andrén, Anders (2002), “Platsernas betydelse”, *Plats och praxis – studier av nordisk förkristen ritual* red Anders Andrén, Kristina Jennbert och Catharina Raudvere Lund: Nordic Academic Press.

Arcini, Caroline (1999), *Health and disease in early Lund: osteo-pathologic studies of 3305 individuals buried in the first cemetery area of Lund 990-1536* Lund: Archaeologica Lundensia VIII.

Ariès, Philippe (1975), *Döden – föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar* Stockholm: Tidens förlag.

Ariès, Philippe (1985), *Images of man and death* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Artelius, Tore (2005), “Kvinnan med spjuten – om vikingatida rädslor, gengångare och spjutens kraft.” *I tillvarons gränsland* red Fredrik Ekengren och Liv Nilsson Stutz, Lund: de enskilda författarna.

Bell, Catherine (1997), *Ritual- Perspectives and dimensions* Oxford, NY: Oxford University Press.

Carelli, Peter (2005), “Inte som alla andra, profana gravar i medeltida Lund” *I tillvarons gränsland* red Fredrik Ekengren och Liv Nilsson Stutz, Lund: de enskilda författarna.

Cinthio, Maria (2002), *De första stadsborna: Medeltida gravar och människor i Lund* Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.

Clunies Ross, Margaret (1998), *Hedniska ekon: Myt och samhälle i fornnordisk litteratur* Uddevalla: Anthropos.

Ekengren, Fredrik (2006), “Performing death – the function and meaning of Roman drinking vessels in Scandinavian mortuary practices“ *Old Norse Religion in long term perspectives – origins, changes and interactions*, Lund: Nordic Academic Press.

Ekengren, Fredrik och Liv Nilsson Stutz (2009), Förord, *I tillvarons gränsland*, Lund: de enskilda författarna.

- Erixon, Sigurd (1988), *Offerkast och bjudhammare*, Stockholm: Nordiska museet.
- Frykman, Jonas (1991), ”Bröstmjölknig i byahemmet – Kvinnovärld och fruktan för förgörning”, *Det farliga livet – Om avund rädsla, rykten och fördomar*: Stockholm: Natur och kultur.
- Gilchrist, Roberta och Barney Sloane (2005), *Requiem – The medieval monastic cemetery in Britain* London: The Museum of London Archaeology Service.
- Gräslund, Ann-Sofie (2001), *Ideologi och mentalitet – Om religionsskiftet i Skandinavien från en arkeologisk horisont* Uppsala: Wikströms.
- Gurevitj, Aron (1997), *Den svårfångade individen – självsyn hos fornnordiska hjältar och medeltidens lärde i Europa* Stockholm: Ordfront.
- Hagberg, Louise (1937), *När döden gästar: svenska folkseder och svensk folktro i samband med död och begravning* Stockholm: Wahlström&Widstrand.
- Hellström, Jan Arvid (1996), *Vägar till Sveriges kristnande* Stockholm: Atlantis.
- Hornborg, Anne-Christine (2005), *Ritualer – Teorier och tillämpning* Lund: Studentlitteratur.
- Huntingdon, Richard och Peter Metcalf (1979), *Celebrations of death – the anthropology of mortuary ritual* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hållans Stenholm, Ann-Mari (2006), ”Past memories – spatial returning as ritualized rememberence” *Old Norse Religion in long term perspectives- origins, changes and interactions*, Lund: Nordic Academic Press.
- Jonsson, Kristina (2009), *Practices for the Living and the Dead: Medieval and Post-Reformation Burials in Scandinavia* Stockholm: Universitetsservice.
- Mejsholm, Lotta (2009), *Gränsland: Konstruktion av tidig barndom och begravningsritual vid tiden för kristnandet i Skandinavien* Uppsala: Uppsala universitet.
- Mårtensson, Anders W. (1963), ”Gravar kring stavkyrkan” *Thulegravningen 1961: en berättelse om vad grävningarna för Thulehuset i Lund avslöjade*. Lund: Kulturhistoriska museet.

Mårtensson, Anders W (1976), "Gravar och kyrkor", *Uppgrävt förflutet för PKbanken i Lund - en investering i arkeologi*, red Anders W. Mårtensson. Lund: Kulturhistoriska museet i Lund.

Nilsson, Bertil (1992), "Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen. Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden". *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid* Red Bertil Nilsson Uppsala: Projektet Sveriges kristnande.

Nilsson Stutz, Liv (2003), *Embodied rituals and ritualized bodies – tracing ritual practices in late Mesolithic burials*, Lund: Almqvist&Wiksell.

Raudvere, Catharina (2002), "Mellan liv och text", *Plats och praxis – studier av nordisk förkristen ritual* red Anders Andréén, Kristina Jennbert och Catharina Raudvere Lund: Nordic Academic Press.

Raudvere, Catharina (2006), "Poetry and practice – Egil's art of poetry and the Odinic legacy", *Old Norse Religion in long term perspectives- origins, changes and interactions*, Lund: Nordic Academic Press.

Schön, Ebbe (2000), *De döda återvänder: folktro om tillvarons gränsland* Stockholm: Prisma.

Stattin, Jochum (2006), *Från gastkramning till gatuvåld: en etnologisk studie av svenska rädslor* Stockholm: Carlssons bokförlag.

Wahlöö, Claes (1976), "Lagerbild och fasindelning" *Uppgrävt förflutet för PKbanken i Lund - en investering i arkeologi*, red Anders W. Mårtensson. Lund: Kulturhistoriska museet i Lund.