



LUND UNIVERSITY

Människor och djur – kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv

Jennbert, Kristina

Published in:

Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi

2004

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Jennbert, K. (2004). Människor och djur – kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv. I A. Andrén, K. Jennbert, & C. Raudvere (Red.), *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi* Nordic Academic Press.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

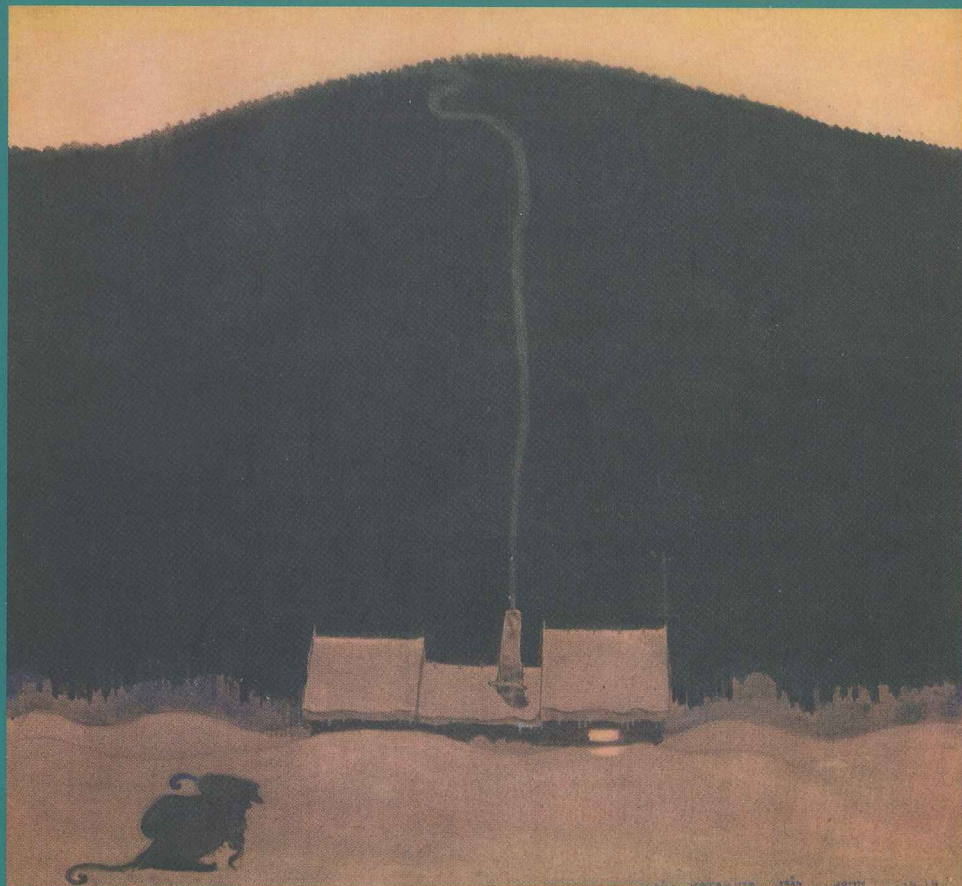
Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

VÄGAR TILL MIDGÅRD



Ordning **mot** kaos

– studier av nordisk förkristen kosmologi

Redaktörer

Anders Andrén

Kristina Jennbert

Catharina Raudvere



VÄGAR TILL MIDGÅRD 4

Ordning mot kaos

Studier av nordisk förkristen kosmologi

Redaktörer

*Anders Andrén, Kristina Jennbert
och Catharina Raudvere*



NORDIC ACADEMIC PRESS

Projektet "Vägar till Midgård – nordisk hedendom i långtidsperspektiv" är finansierat av Riksbankens jubileumsfond. Lunds universitet, Malmö Kulturmiljö och Vetenskapsrådet bidrar också med ekonomiskt stöd.

Publiceringen av *Ordning mot kaos* är finansierad med medel från Riksbankens jubileumsfond.

Nordic Academic Press
Box 1206, 221 05 Lund
Tel: 046-33 34 50
Fax: 046-18 96 85
E-post: info@nordicacademicpress.com
www.nordicacademicpress.com

© Nordic Academic Press och författarna 2004
Sättning: Grad & Kägel, Lotta Hansson
Omslag: Maria Jörgel Andersson
Omslagsbild: John Bauer, illustration ur Elsa Beskows saga
"När trollmor skötte kungens storbyk", 1914.
Tryck: Preses Nams, Riga 2004
ISBN 91-89116-63-1

Innehåll

Förord 7

KOSMOLOGI MELLAN NUTIDEN OCH DET FÖRFLUTNA

Mats Burström
Svunna världar och samtidsförståelse 11

Jes Wienberg
Sakral geometri 23
Veje og vildveje til viden

Catharina Raudvere
Delen eller helheten 59
Kosmologi som empiriskt och analytiskt begrepp

KOSMOLOGI, RITUAL OCH MAKT

Kristian Kristiansen
Institutioner og materiel kultur 99
Tvillingherskerne som religiøs og politisk institution
under bronzealderen

Jens Peter Schjødt
Kosmologimodeller og mytekredse 123
Morten Warmind
“...á þeim meiði, er mangi veit, hvers hann af rótom renn” 135
Kosmologi og ritualer i det førkristne Norden

Olof Sundqvist
Uppsala och Asgård 145
Makt, offer och kosmos i forntida Skandinavien

KOSMOLOGISKA TRANSFORMATIONER

Kristina Jennbert
Människor och djur 183
Kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv

<i>Lotte Hedeager</i>	
Dyr og andre mennesker – mennesker og andre dyr	219
Dyreornamentikkens transcendentale realitet	
<i>Brit Solli</i>	
Det norrøne verdensbildet og <i>ethos</i>	253
Om kompleksitet, kjønn og kontradiksjoner	

KOSMOLOGI OCH LANDSKAP

<i>Stefan Brink</i>	
Mytologiska rum och eskatologiska föreställningar i det vikingatida Norden	291
<i>Per Vikstrand</i>	
Berget, lunden och åkern	317
Om sakrala och kosmologiska landskap ur ortnamnens perspektiv	
<i>Torun Zachrisson</i>	
Det heliga på Helgö och dess kosmiska referenser	343
<i>Anders Andrén</i>	
I skuggan av Yggdrasil	389
Trädet mellan idé och realitet i nordisk tradition	
Författarpresentation	431

Förord

Denna antologi bygger på föreläsningar vid ett symposium om nordisk kosmologi, som hölls i Lund den 11–13 oktober 2002. Arrangör var det mångvetenskapliga projektet ”Vägar till Midgård – nordisk hedendom i långtidsperspektiv”, som är verksamt vid Lunds universitet sedan januari 2000 med anslag från Riksbankens jubileumsfond. Syftet med mötet var att debattera frågor kring förkristna världsuppfattningar i Norden. Den norröna kosmologin har tilldragit sig förnyat intresse under senare år, men dess grunddrag är mycket omdiskuterade. Därför kändes det önskvärt att samlar arkeologer, historiker, religionshistoriker och språkhistoriker för att dryfta frågor rörande förkristna föreställningar om samhällsordning, mytisk geografi och universums uppbyggnad.

Inläggen är samlade i fyra olika avdelningar för att spegla de diskussioner som fördes vid symposiet. Första delen rör grundläggande begrepp och problem kring nutidens möjligheter att över huvud taget förstå det förflutna. Blir våra studier av kosmologiska uppfattningar i det förflutna enbart moderna systematiseringar och projektioner? Eller är det möjligt att beskriva och förklara världsuppfattningar som radikalt skiljer sig från våra egna föreställningar om hur världen är och bör vara? I det andra avsnittet diskuteras sambanden mellan dåtida föreställningsvärld och ritual. Det rör frågor om vilka kosmologiska grunddrag som kan rekonstrueras utifrån mytologiska berättelser och de enstaka uppgifter om ritualer som finns bevarade. Men det gäller också mer allmänt hur uppfattningar om världen hänger samman med människors praxis och människors sociala organisation. Tredje delen är inriktad på människans placering och roll i den norröna kosmologin. I detta avsnitt diskuteras de dåtida uppfattningarna av människans begränsningar och möjligheter. Det gäller frågor om kön och sexualitet, men även de glidande övergångarna mellan människa och djur. Den avslutande fjärde delen är inriktad på frågor om de komplexa sambanden mellan den norröna kosmologin och den dåtida faktiska världen. Ska de kosmologiska beskrivningarna ses som mentala klassificeringar

av världen eller i stället som uttryck för gestaltningar i en faktisk värld? Hur ska sambandet mellan idé och realitet uppfattas? Var det frågan om fysisk gestaltning baserad på kosmologiska idéer eller utgick kosmologin tvärtom från en reellt existerande värld?

Alla dessa och liknande frågor berördes under mötet, som nu publiceras i denna samlingsvolym. Författarna till antologins fjorton artiklar är inte alltid överens om perspektiv och tolkningar. Mångfalden i angreppssätt och synsätt får därför spegla att en konsensus kring den nordiska förkristna kosmologin är svår att nå – och kanske inte ens är önskvärd. Artikelsamlingen är den fjärde i projektets serie. Vår förhoppning är att publikationen kan förmedla något av den debatt som fördes vid mötet, och kan inspirera till ytterligare studier av den nordiska förkristna världsbilden.

Lund i januari 2004

Anders Andrén, Kristina Jennbert och Catharina Raudvere

KOSMOLOGISKA
TRANSFORMATIONER

Människor och djur

Kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv

Kristina Jennbert

Kroppsmetaforik och kosmologi

Platon skriver på 300-talet f.Kr. om den mänskliga kroppen som en representation av kosmos. Han menade att kroppen var själens fysiska uttryck, och att den avspeglade de fyra elementen eld, luft, vatten och jord genom de fyra kroppsvätskorna (Louth 1997). De materiella lämningarna och de figurativa avbildningarna från den nordiska förkristna tiden låter oss ana, att synen på människan, kroppen och kroppens olika delar, var betydelsebärande även för människor i dåtidens europeiska utkant.

I den nordiska mytologin finns berättelser om hur jättar, gudar, människor, djur och andra varelser med sina kroppar och kroppsdelar var betydelsefulla för världens skapelse. De verkade för att forma balans och ordning i en annars kaotisk värld. I berättelserna får de olika gestalterna expressiva och metaforiska uttryck, och de kunde transformeras och förändras på olika sätt. De deltog i händelserna i universum. De hade betydelse för skapelsen av världen men också vid de olika katastroferna då den gick under. Vid Ragnarök fick framförallt vidunder, demoner och djurskepnader med sina kraftfulla egenskaper sådan styrka och makt att gudarna inte kunde kontrollera dem.

Berättelserna om den förkristna perioden är fångade i poesi och prosa, en sorts fragment från den hedniska tiden. Intentionerna bakom nedtecknandet av de norröna texterna antyder en påverkan av kristen kosmologi. De var också en del av den tidens historieskrivning, då de skrevs av lärda, kristna författare på 1200- och 1300-talen. Trots detta omfattar texterna delar av en förkristen föreställningsvärld där också kroppsmetaforik kommer till uttryck (jfr Clunies Ross 1998; Raudvere i denna publikation). Världens skapelse beskrivs i *Grimnesmål* i *Den poetiska eddan* på följande sätt:

Av Ymers kött uppkom jorden
 och havet av blodet hans,
 himlen av hans skalle, skog av hans hår,
 men bergen av jättens ben.

Av jättens ögonhår gjorde makterna
 Midgård åt mänskors söner,
 Men av jättens hjärna gjordes de onda
 molnen på höga himlen.

Grimnesmål 40–41

Stroferna antyder att urjättens kropp, liksom jättens kroppsdelar, fick bilda delar av världen. Kroppsmetaforiken i den nordiska mytologin ger anledning att även föra in kroppsmedvetande i den faktiska världen där människor rådde över sin verklighet. Det är med kroppen människan finns till i världen, och det är genom kroppen som människan upplever världen och strukturerar den, skriver filosofen Maurice Merleau-Ponty (1997[1945]). Idéhistorikern Karin Johannisson uttrycker kroppens betydelse i sin bok *Kroppens tunna skal* med orden: "Kroppen är bärare av ideologiskt innehåll" (Johannisson 1998:11). Från kroppens skepnad och sinnesintryck, kunskap och känslor hämtar vi bilder och språk för att sortera och förstå världen omkring oss. Jag vill med denna essä inte fokusera på allmängiltiga slutsatser om människans väsen utan diskuterar utifrån kroppsmetaforik människor och djur i samband med tolkningar av nordisk förkristen kosmologi.

Människan utgår från sig själv i sin förståelse av världen och kroppen är en självklar utgångspunkt och referens. Kroppsspråk och kroppssignaler, kroppsmedvetande och kroppsmetaforik är universella företeelser, och de har sina särskilda uttryck i specifika kulturella sammanhang. Frågan är i vilken grad människan själv och de ritualer som omgärdade människokroppar och djurkroppar, under den förkristna tiden var uttryck för nordisk kosmologi.

Arkeologer studerar fragment från det förflutna. Hela kroppar och delar av kroppar, skelett och kremerade kroppar av människor och djur, figurframställningar på föremål och bergsytor utgör materiella lämningar. De är arkeologiska uttrycksformer vid studier av nordisk kosmologi som främst har beskrivits genom analyser av den isländska litteraturen. Kosmologimodellerna har varit de vanligaste utgångspunkterna i tolkningen av hur människor i den yngre järnåldern, och speciellt under vikingatiden, uppfattade sig själva och sin omvärld i rela-

tion till gudarnas och jättarnas hemvist (jfr. Gurevich 1992; Hastrup 1985). Jag ifrågasätter om strukturerna i kosmologimodellerna är tillräckliga för att man skall kunna relatera dem till en forntida förkristen verklighet. Jag anser att de är alltför texttrånga, eftersom gudavärlden i tidigare tolkningar främst fått stå modell för människornas omvärldsförståelse. De materiella lämningarna kommer här istället att stå i fokus, vilket förutsätter att kosmologiska föreställningar faktiskt återgetts materiellt.

Arkeologiska fragment, rituell praxis och kosmologiska perspektiv

Arkeologiska tolkningar av förkristen kosmologi bottenar i vetenskapsteoretiska ställningstaganden om rituell praxis och vad som karakteriserar de kvarlämnade och bevarade spåren efter vad människor gjorde för länge sedan. Arkeologiska fragment, skelett och brända kroppar av människor och djur, är undersökningsobjekt som studeras av osteologer och arkeologer. Bedömningar av ålder, kön och hälsotillstånd är väsentliga för tolkningar av de arkeologiska fyndsammanhangen. Människor tillskrivs status och sociala roller; de synliggörs i enlighet med vetenskapssyn och tolkningsperspektiv. Den arkeologiska paradoxen innebär, att även om arkeologer ibland betraktar människor som subjekt, så omvandlas ofta människan och jämföras med materiell kultur i studier av en arkeologisk förflutenhet.

Människor och djur blir arkeologiska kroppar. Vi borde kunna uppfatta människor i forntiden som subjekt, människor som i sin tid betraktade sin värld utifrån sig själva och sina föreställningar. Det kan låta självklart, men det har inte alltid varit självklart inom arkeologin, eftersom den är fylld av andra forskningsperspektiv, där människor är mer eller mindre synliga. Analyser av kroppsmetaforik utgår från de dubbla perspektiven, att uppfatta människan både som subjekt och objekt. Kroppar av såväl människor och djur är rikligt representerade i de arkeologiska källorna, och de visar på många olika handlingsmönster.¹ De döda togs om hand och återfördes på olika sätt till landskapet. De deponerades på olika ställen. De förenades med naturens element, i jord och våtmarker. De transformerades genom eld och andra processer som visar att det fanns likartade synsätt på människor och djur och betydelsefulla samband mellan människor och djur. Människor och djur avbildades på bergsytor, runstenar, bildstenar och på föremål.

Rituell praxis är förenad med intentionella handlingar, som är för-

ankrade i människornas kulturella livsvärld, deras förståelse och inordnande i omvärlden. För att arkeologer skall kunna upptäcka och tolka fragmenten krävs det att ritualens beståndsdelar var repetitiva. De behöver vara formaliserade för att kunna avsätta sådana spår att sambanden mellan de bevarade fragmenten kan studeras i efterhand, att de bildar arkeologiska kontexter. Själva ritualens karaktär bidrar faktiskt till att den också är arkeologiskt möjlig att studera. En ritual genomförs efter socialt vedertagna regler där personerna som genomför ritualen inte enbart har egna intentioner utan också följer sociala konventioner. Social praxis omfattar vardagliga och rituella handlingar, och dessa är kopplade till de ideologiska och politiska förutsättningarna (Giddens 1984; Bell 1992; Humphrey och Laidlaw 1994; Clunies Ross 2002). Dessa förändrades under tidens gång, och det är sådana förändringar som arkeologer studerar genom den materiella kulturen.

För arkeologer finns det dock bara kvar rester av en materialitet, och vi kan inte rekonstruera händelseförlopp med rörelser och ljud eller fråga om de bakomliggande intentionerna. Vi kan däremot studera och dra slutsatser om hur kulturella uttryck formades och omformades. Möten mellan människor förändrade sannolikt uppfattningarna om medmänniskor, vilket bidrog till att ritualerna förändrades och att beståndsdelarna i ritualerna inte alltid var desamma. De sociala konventionerna ändrades under tidens gång, gravar och gravskick förändrades, och sätten att göra sig av med döda människor och djur förändrades. I det följande diskuteras inte specifikt gravarna, de arkeologiska monumenten och fyndplatserna utan själva omhändertagandet av de döda, de arkeologiska kropparna. Olika bevaringsförhållanden påverkar givetvis representativiteten av ben från människor och djur och därmed våra tolkningsmöjligheter. Källkritiska aspekter vidgar vår förståelse för de begränsningar som implicit finns för tolkningar av de bevarade bendeponeringarna. Trots en rad källkritiska förhållanden menar jag, att det är möjligt att på en översiktlig nivå dra slutsatser om hanteringen av människor och djur. Arkeologiska fragment efter rituella handhavanden av döda människor och djur finns faktiskt dokumenterade under större delen av den förkristna tiden. Det är en av förutsättningarna för den följande problematiseringen av studier om kosmologi, som följaktligen sker via spåren av social praxis.

Kosmologi berättas inte bara, utan kosmologi kan uttryckas i handling och gestaltning av landskapet. Begreppet kosmologi är ett komplicerat och innebördsmättat ord, som konstruerats av forskare (jfr Raudvere i denna publikation). Det kommer här att töjas och tänjas

utifrån jämförelser och analyser av främst arkeologiskt material. Enligt min mening är det tvunget att kosmologin kommuniceras genom praktisk handling för att kunna traderas, leva vidare eller medvetet förändras. Kosmologi är därför beroende av ett samhälles ideologiska ramverk och politiska intressen. Antropologen Mary Douglas anser att kosmologi är uppbyggd av normer och värderingar och därför fungerar som ett kontrollsystem. Kosmologi innehåller principer för naturens och världens sammansättning, och den kan kontrolleras genom ritualiseringar av olika slag (Douglas 1978[1970]:77ff.).

Ritualiseringar av människor och djur skulle kunna vara en del av ett sådant kosmologiskt ramverk, som förklarar och aktiverar ett önskvärt händelseförlopp. Ritualer antas därmed vara en sorts praktiserande av människors tankar i deras levnadsvärld och med deras föreställningar om kosmos. Ritualer har en historisk bakgrund och leder vidare och påverkar livet. De spelar, liksom myter och berättelser, en aktiv roll för minne och tradingar.

Långa tidsperspektiv

Mitt syfte är att med utgångspunkt från kroppsmetaforik i lämningar efter döda människor och djur diskutera en gestaltad kosmologi från stenåldern till tidig medeltid. Det är naturligtvis vanskligt att använda ett 7 000-årigt tidsperspektiv. Det arkeologiska periodsystemet illustrerar hur arkeologer har klassificerat och systematiserat föremål och fyndkombinationer. Typologierna, det vill säga föremålets formspråk har sannolikt sin bakgrund i kulturella förhållanden och i förkristna politiska och ideologiska konstellationer. Förändringar av typologin, som ofta har fått markera brytpunkter i den arkeologiska och analytiska tiden, kan *de facto* vara förenade med förändringar av social och ideologisk praxis (jfr. Sørensen 1997). Min ambition i det följande är att diskutera kroppsmetaforik med ett långt tidsperspektiv utan att störas av redan konstruerade historiska brytpunkter under den förkristna tiden.

Långtidsperspektivet innebär givetvis att nyanser och detaljstudier försvinner, utan att nödvändig och tillräcklig hänsyn tas till sociala och kulturella situationer. Självfallet har sociala och politiska förhållanden format synsätt på människor och djur, och det finns en mångfald av regionala uttryck under olika tidsperioder. Mitt syfte är inte att karakterisera enskilda platser, regioner eller tidsperioder utan istället att analysera tendenser och eventuella traditionsbrott, likheter och kon-

traster; en historicitet av social praxis. Jag vill påvisa att kroppsmetaforik berikar tolkningsperspektiven av nordisk förkristen kosmologi. Det kan ha funnits grundläggande tankar om kosmologi, som har påverkat hur människor inrättat och ordnat sin värld, inbäddade i social praxis, även om denna förändrades över tiden. Begreppet förkristen används för föreställningar före det officiella kristnandet i Norden, och inte som en enhetligt definierad beteckning för en religion. Det långa tidsförloppet kontrasterar en kristen världsbild med den nordiskt förkristna, om än på en mycket översiktlig nivå.

Hela kroppar

Kroppshantering under hela den förkristna perioden tyder på att såväl ritualiseringar av hela kroppar som kroppsdelar varit betydelsefulla, och berörde såväl människor som djur. Vid de tillfällen då hela människor och djur deponerades handlar det främst om död och begravning, och vissa nedläggningar i våtmarker. Fullständiga och starkt överdimensionerade människofigurer är också dokumenterade på hällristningar från bronsåldern, och extremt stora träfigurer är registrerade bland fynden från bronsålderns och järnålderns mossmarker (Capelle 1995).

De mer välkända mossliken från den yngre stenåldern fram till och med århundradena efter vår tideräknings början är exempel på att människor deponerats som fullständiga, sammanhängande kroppar. Barn, kvinnor och män har dödats och förankrats med pålar och vidjor i mossar, och inte sällan har de haft fysiska skavanker (Glob 1965; van der Sanden 1996).

De tydligaste spåren efter påtagliga attityder och strategier gentemot människor och djur omfattar död och begravning. Under vissa perioder dominerades gravskicket av begravningar av hela, obrända kroppar som lades i kistor av olika slag. Under andra perioder kremerades de döda, och därmed fragmenterades kropparna, och de gravsattes i mindre behållare eller spriddes ut inom ett mindre område. Vi kan inte ta för givet att alla människor ägnades lika mycket omsorg efter döden. Det kan ha funnits kadaver utan större värde, människor som deponerats under sådana omständigheter, att de inte är bevarade till eftervärlden. Under vissa förhistoriska perioder uttrycker gravarna, exempelvis den yngre stenålderns megaliter, den äldre bronsålderns högar och rösen eller den yngre järnålderns storbögar, en exklusivitet, som enbart tycks vara ägnad särskilda personer. Alla människor begravdes inte. Gravarna från andra förhistoriska perioder ger istället intrycket, att större

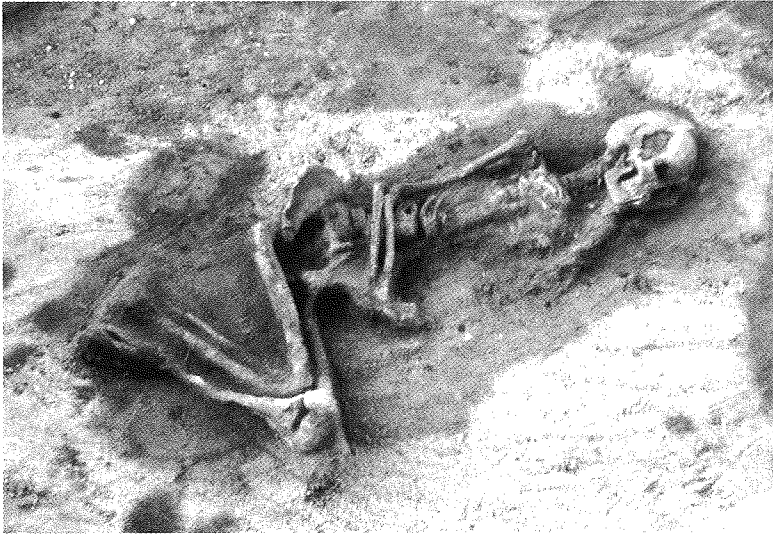


Fig. 1. Kroppen är lagd på sidan med benen uppdragna, i hockerläge. Det folkvandringstida gravfältet i Önsvala, Skåne. Foto: Anders Wihlborg.

delen av befolkningen gravlagts, exempelvis i den yngre bronsålderns, den tidiga järnålderns och vikingatidens gravar och gravfält.

Tillvaratagandet av hela kroppar betonar föreställningar om betydelsen av en fullständig människa och tanken att ingen del av kroppen kunde läggas åt sidan. Frågan är, om vi idag kan uppfatta gravläggningarna av hela kroppar som representationer av kosmos. En ledtråd för ett belysa frågan är de olika förfaranden som en obränd människokropp kunde gravläggas på. Den döde kunde placeras på olika sätt i graven; på ryggen eller på sidan, med armar och ben lagda i speciella ställningar (fig. 1). Det fanns en sorts kroppsgestik, som i vissa fall beskriver tydliga handlingsmönster under avgränsade tidsperioder. I den yngre stenålderns stridsyxegravar, omkring 2 500 f.Kr., ligger kvinnor och män i sovställning med huvudena riktade åt väster; kvinnor på den vänstra sidan, och män på den högra sidan (Malmer 2002:139). Uttrycker kroppsgestik social praxis, eller kan kroppsgestik kopplas till kosmologiska föreställningar? Frågan kan fördjupas genom några arkeologiska exempel på hur kroppar var orienterade i förhållande till väderstrecken.

Arkeologen Klavs Randsborg konstaterar, att bronsålderns ekkiste-gravar huvudsakligen är orienterade i väst-östlig riktning (där huvudet var placerat i väster), och att orienteringen var beroende av årstiderna

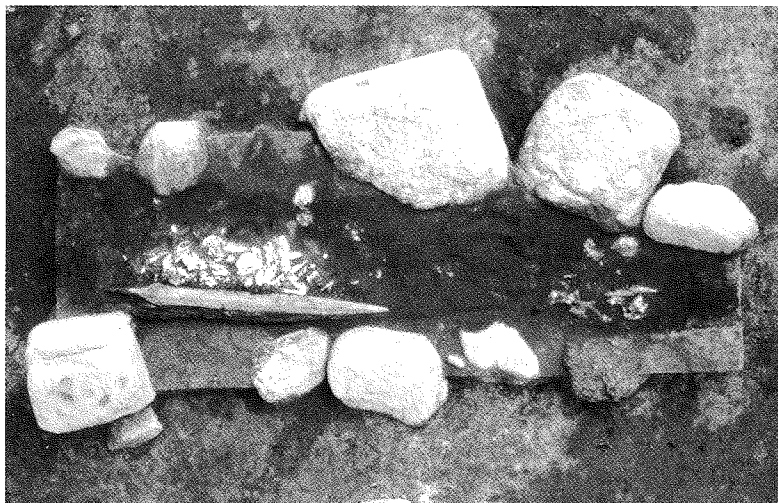


Fig. 2. Brända ben av en ca 40 år gammal man är lagda i en kistkonstruktion med drag från äldre gravritual. Stora Köpinge, Skåne. Foto. Anders Wihlborg.

och av solens uppgång och nedgång (Randsborg 1986). Järnåldersgravar i Danmark visar, att en nord-sydlig orientering av kropparna dominerade under den äldre romerska järnåldern, och att en syd-nordlig riktning även förekom under den yngre romerska järnåldern. Under yngre järnåldern föredrog man en nord-sydlig orientering av kropparna medan en väst-östlig dominerade under vikingatiden (Sellevoid m.fl. 1984:239f.). Även på det vikingatida Birka på Björkö i Mälaren dominerade en väst-östlig placering av kropparna (Gräslund 1980:26f.). I det kristna gravskicket är en väst-östlig placering av de döda klart dominerande, och avgörande för tanken om uppståndelsen vid den yttersta domen.

Betydelsen av de olika väderstrecken i den nordiska mytologin är om-diskuterad, och det har bland annat förts fram en negativ hållning till det nordliga väderstrecket (Nilsson 1994:21ff.). I motsats till gravarna med obrända kroppar kan brandgravar inte på samma sätt diskuteras utifrån kroppsresternas relation till väderstreck, eftersom kroppsresterna är samlade i en mindre behållare. Randsborg visar dock, att i slutet av den äldre bronsåldern, då kremering introducerades för att så småningom bli allena rådande, lades de brända benen i kistor. De var placerade i samma väderstreckorientering som de obrända kropparna i de mer traditionella ekkistegravarna (Randsborg 1986). Trots att kremeringen splittrade den döde i mindre delar hölls de brända benen sam-

man i en helhet och begravdes med drag hämtade från en äldre gravritual. I den utplöjda högen vid Stora Köpinge i Skåne, var en kremerad cirka 40-årig man gravlagd, så att de kremerade benen låg utmed hela kistans längd (fig. 2; Iregren 1973; Widholm 1973).

Under järnåldern kan möjligen orienteringen av den yttre gravformen, det vill säga stensättningar av olika slag, istället för själva de kremerade kropparna representera väderstrecken. Kropparnas och gravarnas orientering uttrycker sannolikt kosmologiska hållningar. Även om vi inte i detalj kan beskriva föreställningarna bakom placeringen av kropparna, tyder kroppsgestiken och orienteringen av kropparna på, att det fanns kosmologiska övertoner inbäddade i social praxis.

Under de förhistoriska perioderna begravde man inte enbart hela och intakta kroppar utan man skeletterade, brände, sorterade, putsade, paketerade hela kroppar och delar av kroppar. Skeletterade kroppar har påträffats bland annat på den yngre stenålderns gropkeramiska gravfält Ajvide på södra Gotland. I flera gravar begravdes kroppar utan huvuden (Burenhult 2002). Ett yngre exempel är vikingatida gravar på Langeland i Danmark. I en grav låg mannen på magen med huvudet bredvid, och i en annan grav var en kvinna placerad i utsträckt ryggläge med huvudet mellan benen (Grøn m.fl. 1994:14f.). Förkristen kroppsmetamorforik innehåller sannolikt grundtankar om betydelsen av hela kroppar, men dessa måste kompletteras med andra synsätt på människor, och om innebörden av fragmenterade kroppar och kroppsdelar.

Delar av kroppar

Genom kremering destrueras och fragmenteras kroppen före gravsättningen. Den döde får andra egenskaper än den kroppsligt materiellt bevarade kroppen. Kremeringar skedde på olika sätt, och de arkeologiska kontexterna visar att det fanns varierade ritualer. I de äldsta kremeringarna under den yngre bronsåldern putsades och sorterades de brända benen innan de lades ned i en urna; inget sot eller träkol följde med i urnan. Putsade och brända ben förekommer i mindre grad längre fram i tiden (fig. 3); i Mälardalen fram till vendeltiden. Under slutet av bronsåldern och under hela järnåldern förekommer sotiga och brända ben, som är blandade med själva bålresterna i gravgömmen. Såväl putsade som sotiga brända ben förekommer från senare delen av den yngre bronsåldern fram till den yngre järnåldern (Bennett 1987:184; Sigvallius 1994:118ff.).

Vid sorteringen efter bränningen plockade man ut de bäst bevara-



Fig. 3. Urnegrav med putsade brända ben från folkvandringstiden. Anläggning 3, Sagaholm, Småland (Wihlborg 1972). Foto: Anders Wihlborg.

de benen, putsade dem, och lade dem i en urna. Lårben, överarmsben, och ben från bål och skalle är därför de vanligaste benen i sådana urnegravar. Sotiga ben i brandlager härrör däremot från likbålet och har inte sorterats efter bränningen. I dessa brandlager är därför småben från hals, fötter och händer bättre representerade (Iregren 1972: 66ff.). Arkeologen Agneta Bennett Lagerlöf menar, att det under den äldre järnåldern i Mälardalen fanns en variation i brandgravskicket genom de olika sätten att förvara de brända benen. Ett mer homogent gravskick med brandlager kom däremot att dominera under den yngre järnåldern (Bennett 1987:185).

Praktiska tillvägagångssätt vid kremeringen får betydelse för hur pass mycket den kremerade kroppen fragmenterades. Man sysslade med kvarlevorna och tog därvid ställning till om hela kroppen eller delar av den skulle samlas in efter kremeringen, och man beslutade vilka delar, som var betydelsefulla nog att gravsätta. Såvitt jag förstår, inbegriper det konkreta handhavandet en rad ställningstaganden om kroppens innebörd och personens värde.

Speciella kroppsdelar

Hantering av speciella kroppsdelar är en annan sida av förkristen kroppsmetaforik. Kroppsdelar av såväl människor som djur framstår som innebördsmättade, eftersom de har påträffats i de mest skiftande arkeologiska kontexter. Hårflåtor deponerades i våtmarker i slutet av bronsåldern (Brøndsted 1957:278). Huvuden och fotben av häst, nöt, svin och får eller get deponerades i våtmarker, i brunnar och i byggnader under järnåldern (Klindt-Jensen 1968; Müller-Wille 1972; Söderberg 2002:65f.). Naglar och hår vara viktiga i det samiska gravskicket. Tänder från olika djur är vanliga i gravar från stenålder fram i järnåldern. Tänder från vilda djur lades i gravar under den äldre stenåldern medan tänder från domesticerade djur, speciellt häst, i större utsträckning förekom under de yngre perioderna. Speciella kroppsdelar såsom huvuden, händer eller fötter framställdes också på bronsålderns hållristningar och finns återgivna på järnålderns rikt dekorerade föremål.

De arkeologiska fynden och bildframställningarna visar att förkristen kroppsmetaforik omfattar såväl hela som delar av människor och djur. Betydelsen av olika kroppsdelar, som en del av en materiellt uttryckt kroppsmetaforik, var kännetecknande för den förkristna rituella praktiken. I den nordiska mytologin berättas, att skeppet Nagelfar var byggt av döda människors naglar, och det sjösätts vid Ragnarök. Snorre skriver i *Gylfaginning*: ”Den man som dör med oklippta naglar ger mer virke åt skeppet Nagelfar, och gudar och människor önskar knappast att det blir byggt” (*Gylfaginning* 51 i Snorres *Edda*, *Völvans spådom* 50 i *Den poetiska eddan*). Den nordiska litteraturens kenningar är benämningar, som målände beskriver hur olika kroppsdelar kunde uppfattas. Följande exempel är hämtade ur Snorres *Skaldskaparmål* (Johansson och Malm 1997):

handflata	greppets bröst
skalle	sluttande slänt
hjässa	hjärnans bro
arm	hökens fjäll, hökens land
tunga	sinnets hyvel
blod	varmt öl, likdagg
hjärta	glänsande livsstek
panna	ögonbrynens vall

Kenningarna är inga passiva omskrivningar av enstaka kroppsdelar. De beskriver handlingar och associerar till att kroppsdelar kan ha uppfattas med något som kunde utföras. Det finns rörelse och kraft och en sorts humoristisk klang i kenningarna. Kenningarnas metaforik kan naturligtvis inte ordagrant överföras till förkristna uppfattningar om delar av kroppen och betydelsen av särskilda kroppsdelar. I så måtto, visar kenningarna att kroppens olika delar ingick som betydelsefulla aspekter av en kosmologisk struktur.

Innebörden av speciella kroppsdelar, deras placering i en grav eller på särskilda platser, knyter an till den medeltida helgonkult och de medeltida kroppsdelningarna av betydelsefulla personer (Geary 1986). En liknande kroppskultur beskriver Snorre i *Halvdan den svartes saga*. Harald den svarte var mycket omtyckt. När han hade dött delades hans kropp så, att hans olika kroppsdelar skulle kunna läggas i hög på platser i fyra olika fylken. Detta skulle ge god årväxt. Huvudet blev höglagt i Stein i Ringerike, och de andra delarna av hans kropp blev höglagda i Romerike, Vestfold och Hedmark (*Halvdan den svartes saga* 9, i *Nordiska kungasagor*). Ortnamn belyser också betydelsen av kroppsdelar i ett landskap. Ortnamn med anspelningar på djurkroppsdelar, exempelvis Björnhovda, illustrerar en sorts kroppsmetaforik i ett mentalt landskap (muntligt meddelande Per Vikstrand).

Djuren

Djuren utgör en ytterligare ledtråd till materiellt uttryckta kosmologiska föreställningar utifrån en metaforisk kropps användning. Djuren var viktiga inslag i olika rituella handlingar under den förkristna tiden. De finns i de flesta arkeologiska kontexter, och de tycks vara betydelsefulla element i människornas världsbild. Gravar var inte exklusiva för döda människor. Obrända, hela kroppar av hundar och hästar gravlades precis som människor i södra Skandinavien och i det kontinentala Europa, liksom björnar inom det samiska området (Jennbert 2003).

Djur lades också i människogravar. Förekomsten och karaktären av djurkroppar i människogravar förändrades under århundradenas lopp. Under bronsåldern lade man ibland delar av får i gravar, och vid enstaka tillfällen även delar av häst. I Mälardalen placerade man delar av djurkroppar i gravar under den äldre järnåldern. Ibland påträffar arkeologer klofalanger av björn från skinnfällar, som svepts runt de döda kropparna i gravarna. Betydligt vanligare är förekomsten av djur i gravar under den yngre järnålder, då också kremerade, hela djurkroppar

lades i gravarna. De vanligaste djuren var nötkreatur, får eller get, svin, häst och hund, men det fanns också björn, katt, fågel och fisk (Sigvalius 1994:109ff.; Iregren 1997). Under yngre romersk järnålder ökade de djuriska uttrycken i gravskicket markant, vilket föregår de omfattande inslagen av djur i den folkvandringstida ikonografin. Det fanns då fortlevande sedvänjor, att såväl obrända som brända kroppar, hela och delar av djur lades i människogravar, något som fortsatte fram i vikingatiden.

Djurens förekomst i gravritualen verkar vara associerad till speciella samband mellan människor och djur. Användningen av djur i gravritualer och vid flera andra typer av ritualer liksom i mer vardagliga situationer, signalerar en speciell förkristen djursyn. I mytologin tonar de domesticerade djurens praktiska och funktionella sidor ned till förmån för andra, fantasifulla och rituella förmågor som tillskrivs dem. De vilda djuren har en starkare position i mytologin, liksom de får i ikonografiska framställningar under den yngre järnåldern.

Djurens ställning i den nordiska mytologin är inte märklig med tanke på den forntida verklighet där djuren på ett mycket tydligt sätt var integrerade i vardagsliv och rituell praktik. Djuren tillför därför ytterligare dimensioner till problematiseringen av nordisk förkristen kosmologi, inte minst genom de olika artspecifika djurens karaktärsdrag, som poängterades i olika transformativa uttryck. Olika slags kategorier av djur, såsom domesticerade djur, vilda djur, exotiska djur och fantasidjur, spelade stor roll i den nordiska kosmologin. Djuren var attribut till olika gudar, exempelvis Odens häst och korpar, Tors getabockar och Frejas katter. Djuren var integrerade i människornas värld, och de hade betydelse inte enbart genom sin praktiska nytta. De verkar ha spelat en aktiv roll i transformationer, i omvandlingar och manipulationer, där relationer mellan människor och djur minst sagt var mångtydiga.

Människor och djur i landskapet

Landskapets olika delar och karaktärer tycks under tusentals år bearbetats till en rituell arena. Ett landskapsperspektiv tillför därför aspekter till tolkningar av kosmologi. Hela kroppar, skeletterade kroppar, kroppsdelar av människor och djur; obrända och kremerade är funna i en rad olika typer av arkeologiska kontexter. Arkeologer har påträffat människor och djur i boplat- och gårdsmiljöer, i byggnadskonstruktioner, i kulthus och i våtmarker. Mycket kortfattat ger jag här några exempel.



Fig. 4. Så här tänker man sig ett offerkärr på Lejre Försökscentrum i Danmark.
Foto: Kristina Jennbert 2001.

Människor och djur under framförallt den yngre stenåldern har inte bara påträffats i gravar. Delar av människor och djur finns även inom boplatsumiljöer, i kulthus och inom så kallade Sarupanläggningar, som omfattar större invallade landskapsytor. Fragmenten är svåra att bedöma. Människobenen och djurbenen kan vara lämningar efter vardagliga eller rituella handlingar. Benen har bland annat tolkats som delar av en sorts cirkulationssystem, som var betydelsefulla för sociala kontaktnät och relationer mellan olika släkter och deras förfäder (Andersson 2000; Thomas 2000). Under den yngre bronsåldern och järnåldern deponerades, förutom i gravar, fragmenterade djurkroppar i byggnadskonstruktioner (Paulsson-Holmberg 1997) och i brunnar (Backe m.fl. 1993; Ullén 1995). Våtmarkerna är en särskild landskapskategori som från stenåldern och fram till medeltiden har använts för ritualer av mycket olika karaktär (fig. 4). Genom den förkristna tiden finns olika typer av våtmarksdepositioner dokumenterade, som inkluderar hela eller fragmenterade kroppar av människor och djur och i varierande grad föremål (exempelvis Boessneck m.fl. 1968; Stjernquist 1997).

Fragment av människor och djur har dokumenterats från kulthus och så kallade kultanläggningar av olika karaktär samt från de olika förkristna perioderna på kontinenten och i Norden (jfr Müller-Wille 2002). Bronsålderns så kallade kulthus är av speciell karaktär, och i anslutning till dem finns brända ben av delar av djur. Brända ben av nötkreatur, får eller get och svin har identifierats i anslutning till kulthuset vid Hågahögen i Uppland (Victor 2002:168). Under den senare delen av järnåldern, vid Borg i Östergötland, ingick människor och djur i rituella handlingar, som utfördes inne i och utanför kulthuset (Nielsen 1996). Vid särskilda platser i landskapet som vid hägnadssystem från den yngre bronsåldern är brända människor och djur deponerade tillsammans i små gropar (Olausson 1995). Brända ben av människor och djur har påträffats på en moränkulle invid järnåldersbebyggelse och gravfält vid Lunda i Sörmland (www.raa.se).

Ritualer utfördes på en rad olika platser i landskapet, och från flera av dessa finns det bevarade fragment av människor och djur (Andrén 2002; Jennbert 2002). Man kan säga att olika delar av landskapet utnyttjades. Själva landskapet är liksom arkeologiska föremål och fornlämningar en del av den materiella kultur, som omgav människorna, och som brukades för olika ändamål. Landskapsrummet kan ses som en sorts mänsklig teaterscen. Allt som äger rum i landskapet, naturens krafter och vad människor gör, påverkar människor att forma och omforma landskapsrummet. Landskapet är en kulturell produkt, där natur och kultur inte är varandras motsatser utan är integrerade i en helhet. Landskapet var på så sätt inskrivet i människor av olika åldrar, kön och sociala identiteter; det blev brukat och transformerat genom vad människor gjorde i landskapet.

Den olikartade förkristna kroppshanteringen kan möjligen relateras till de rika variationer av dödsrikeföreställningar, som finns uttolkade i de isländska texterna, och som kan vara förankrade i ett landskap. Beroende på hur döden hade inträffat kunde de döda hamna i olika dödsriken.

Ymisland är ett ljust och levande land, där det eviga livet framhålls genom vad som betecknas som odödlighetsåkern. Valhall är det mest kända dödsriket, där krigare, stormän och hjältar fann sitt lyckorike med ett överflöd av fläsk från grisen Särimner och mjöd från geten Heidrun. Hjältarna skulle vara tränade för strid till det sista stora slaget vid Ragnarök. De mindre besuttna männen, trälarna eller andra kategorier av människor, tog Tor hand om i Trudvang. Freys hem Alfhem kan möjligen också tolkas som ett dödsrike, medan Freyas Folkvang tycks vara en motsvarighet till Odens hem, dit de fallna männen

men troligen också kvinnor kunde komma. De drunknade hamnade hos gudinnan Ran, som var hustru eller dotter till havsguden Ägir, och de ägde tillsammans en hall, som var upplyst av glänsande guld. Öl och mat serverades på gillena, och kanske var deras rike ett Valhall för sjödöda. De människor som hade dött av sjukdom eller ålder kunde hamna hos Hel, eller i Nifelhel, eller kanske ytterligare längre ned i nio världar. Helveteshundar befolkade också riket och möjligen vaktade de Hells grind. Ett dödsrike kan också beskrivas som det som finns på andra sidan vattnet, där färden över vatten beskriver både avståndet och själva resan mellan människornas värld och den andra sidan. Döden kan tänkas vara en resa längs en gudaväg till någon av gudarnas boningar eller längs den långa helvägen. Det fanns föreställningar om att en människa kunde återfödas och dö flera gånger samt om gengångare. Helgafell, ”det heliga berget”, var ett berg där ättens döda samlades, ett ställe där den fromme Torsdyrkaren Torolf Mostrarskegg trodde att han skulle vistas efter döden. Han begravdes i en gravhög, också ett dödsrike i sagornas värld (Simek 1993; Steinsland och Meulengracht Sørensen 1998: 90ff.; Näsström 2001:207ff.).

Gravar kunde uppfattas på olika sätt. De kunde förstås som platser för de döda, och gravarna var tvungna att skötas av de efterlevande för att gården och dess folk skulle få skydd. Men dödsrikerna kunde också uppfattas som att de döda gav sig ut på resa till platser i de olika natur-elementen. Valhall kunde finnas någonstans i himlarymden, Hel fanns i underjorden, och ett dödsrike fanns inne i berget, i Helgafell (Steinsland och Meulengracht Sørensen 1998:90f.).

Via myter, minnen och föreställningar om hur världen var strukturerad, gestaltade landskapsrummet en symbios mellan en förflutenhet och samtiden. Den mångfacetterade rituella hanteringen av människor och djur var tveklöst konsekvenser av social praxis. Arkeologiskt kan vi visa att människor och djur behandlades vid vissa tillfällen på ett likartat sätt under den förkristna tiden, men vid andra tillfällen på helt olika sätt; vissa personer och djur lades i gravar, andra på helt andra platser och i andra sammanhang, somliga bara slängdes bort. Uppfattningar om människor och djur och de ritualer som omgärdade dem i landskapets olika delar vittnar ofrånkomligen om en materiellt rumslig, kosmologisk föreställningsvärld. Ritualerna aktiverade, påverkade och medverkade till att människor kunde finna förstäliga livsrum. Betydelsefulla platser kan ha varit sammanbundna av vägar (Rudebeck 2002), eller kan de ha varit sammanfogade med hjälp av stensträngar (Cassel 1998).

Transformerande människor och djur

I den nordiska mytologin framställs mångsidiga och kraftfulla icke art-specifika varelser, som var någonting mellan verkliga varelser och fantasivarelser. Deras egenskaper gjorde att de kunde agera och skapa nya förutsättningar att lösa svårartade problem. Transformerande varelser spelade en stor roll i den nordiska kosmologin, både vid skapelsen och vid undergången av världen. Transformerande skapelser var alla möjligheternas varelser.

Att döma av de arkeologiska spåren kunde människor och djur förekomma tillsammans i de mest skiftande situationer. De förkristna idealen tycks ha gjort det möjligt att förena människor med djur. Jag uppfattar att gränserna mellan människor och djur var mångtydiga och tänjbara på flera olika sätt. Det är möjligt, att just sådana gränsöverskridanden och transformationer mellan människa och djur döljer sig bakom flera olika slags arkeologiska fyndsammanhang.

Transformationer och gränsöverskridanden kan tolkas utifrån de materiella lämningarna efter döda människor och djur, genom figurframställningar, och inte minst med hjälp av den nordiska djuornamentiken. Domesticerade djur förekommer i mindre grad än vilda djur, exotiska djur och fantasidjur. De arkeologiska kontexterna ger följande exempel på gränsöverskridanden och transformationer av människor och djur:

- människor och djur gravlagda och deponerade på likartat sätt
- speciella gravar för hund, häst och björn
- delar av människor ersatta med delar av djur
- användning av kroppar; kannibalism och teknologiska processer
- ikonografiska framställningar med djurmänniskor och människodjur

Runstenarna, de isländska texterna och själva den norröna diktkonsten ger ytterligare exempel på föreställningar om transformationer mellan människor och djur:

- namngivning
- djurfylgior
- hamnskiften
- kenningar och heiti

Exemplen på transformationer är både konkreta och abstrakta. De utgör både konkreta uttryck av social praxis och är tolkningar av senare uttryckta abstrakta föreställningar.

Ett genomgående tema under den förkristna tiden tycks vara, att en kroppsmetaforik av transformativ karaktär genomsyrade rituella praktik av människor och djur. Kroppsmetaforiken omfattar såväl hela kroppen som delar av kroppar i gravskick och rituell praktik.

Det finns enstaka exempel på undersökta gravar från olika förkristna perioder där delar av en människa ersatts med delar av djur. Svin- och sälben ersatte människotänder vid en gravsättning på stenåldersgravfältet Ajvide på Gotland. En man i 18–20-årsåldern hade fått huvudet och sju halskotor avskiljda från kroppen strax efter döden. Tanderna hade därefter huggits ut ur käkarna, och lagts i två perfekta tandrader intill kroppen. Två hörntänder var utbytta mot två falangben av svin och säl (grav 6, Burenhult 1997:58f.). Ett vikingatida exempel från Birka beskriver en grav, där en svinkäke kan tolkas som en ersättning för ett människohuvud. Skelettet var välbevarat och huvudet låg på den högra armen, och vid halskotorna påträffades en underkäke av ett svin. Graven ansågs inte vara omrörd, utan placeringen av kroppsdelarna ansågs härröra från gravläggningen (grav 959, Arbman 1943:384).

I andra sammanhang använde man kroppar av människor och djur på ett sådant sätt, att man kan tänka sig transformationer, dels från människa till människa, dels från människa eller djur till föremål.

Transformation från människa till människa omfattar även kannibalism. Kannibalism är ett mycket omdiskuterat fenomen, som tillskriver andra människor långt utanför vår kontinent, men kannibalism har med talrika belägg visat sig ha förekommit också under den europeiska förhistorien (Taylor 2002). I Norden finns det flera indikationer på att inte enbart djur utan också människor konsumerats i samband med gravritualer och ritualer vid vatten. I stenålderssammanhang har murgspaltade ben påträffats tillsammans med arkeologiska fynd i gravar och våtmarker. Benen härrör främst från domesticerade djur, svin, får, get, hund, och ofta från flera både unga och gamla männis-

kor (Ebbesen 1986; Nilsson och Nilsson 2003). I kärnröset i Hågahögen, Kung Björns hög, i Uppland, påträffades en grav i vilken en kremerad man var begravd tillsammans med ett stort antal praktföremål av brons och guld. Graven är daterad till den yngre bronsålderns period IV, det vill säga till 900-talet f.Kr. Obrända skelettdelar av människor och djur var spridda i centralröset och i torven runt omkring. En del av benen var mägspaltade. Minst tre människor, en kvinna och två män är ”kringspridda på fullständigt analogt sätt som djurbenen”, skriver utgrävaren Oscar Almgren. Benen kommer från nötkreatur, får, svin och hund samt i enstaka fall från häst, rådjur, gädda och gås. Almgren tolkar människobenen och djurbenen som rester efter ett ”gravöl” (Almgren 1905:44). Flertalet av exemplen på kannibalism, som innebär att arkeologer finner styckade, mägspaltade och brända, kokta eller svedjade ben (White 1992), härrör från stenåldern och bronsåldern. Det finns mig veterligen inga belegg från nordisk järnåldern utöver ett tveksamt fall från ett folkvandringstida hus på Vallhagar på Gotland (Gejvall 1955).

Ben kunde användas vid tillverkning av keramik. Leran magrades med finfördelat ben, och keramikkarlet blev starkt och elastiskt. Benmagrad keramik är ganska sällsynt och förekommer från den yngre stenåldern fram till sen romersk järnålder. Vid några tillfällen har benmagrad keramik påträffats vid järnframställningsplatser i Skåne. I exempelvis Uppåkra, strax söder om Lund, har benmagrade keramikskärvor påträffats i kulturlager tillsammans med fynd från metallproduktion (Stilborg 2001). Sambandet mellan ben och metallhantverk har uppmärksamrats i samband med experimentell järnframställning, där ben visar sig vara av stor betydelse för härdningen av järn och vid framställningen av stål. Den teknologiska processen för ståltillverkning omfattar en rad omvandlingsprocesser. Arkeologen Terje Gansum parallelliserar stålprocessen med metaforiska sammansmältningar av människor och djur, kroppsmetaforiken i järnålderns djurornamentik och en framväxande social elit (Gansum och Hansen 2002). För närvarande är det omöjligt att avgöra, om det är människor eller djur som blivit beståndsdelar vid stålframställningen. Det är onekligen fantasieggande att tänka sig denna typ av transformeringar mellan människor eller djur och föremål.

På bronsålderns hällristningar är transformerade kroppar, människo-djur eller djurmänniskor formade som fågelliknande skepnader, hornbeprydda dansare och lurblåsare. Kroppar och kroppsdelar från människor och djur kombinerades på en mängd olika sätt. Kombinationen

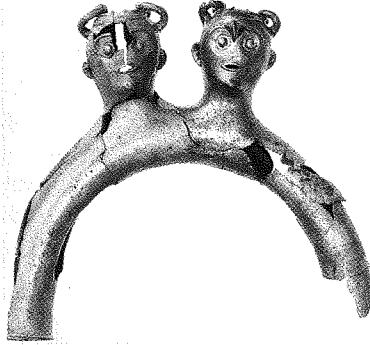


Fig. 5. De två behornade huvudena med ugglenäbbar från Fogdarp i Skåne. Huvudena är placerade på ett ok, en selbåge, som användes vid selning av häst eller ox framför en vagn. Yngre bronsålder. Foto: Bengt Almgren. Lunds universitets historiska museum.

av människa och djur kommer även till uttryck i behornade föremål från bronsåldern, exempelvis hjälmarna från Viksø på Själland och i människofigurerna från Grevensvænge på Själland eller Fogdarp i Skåne (fig. 5; Larsson 1975). Huvudena från Fogdarp har ugglenäbbar och horn, och de är exempel på att djurdelar från vilda och domesticerade djur kunde kombineras med människa.

De transformativa dragen i figurframställningar och dunkel arttillhörighet är ännu mer markant i järnålderns ornamentik, exempelvis i djuravbildningarna på 400-talets brakteater. Djuren är sällan realistiskt avbildade utan är ofta sammansatta av olika djur, exempelvis kan ett fyrfota djur ha grisfötter, fågelklor och vara behornat (fig. 6). Den nordiska djurornamentiken flödar också av figurer med tve tydlig arttillhörighet. Fantasifigurer med ormar, drakar, fåglar och människor framställs sinnrikt en face eller i profil, med uppbrutna och sammansatta kroppsdelar och med en specialkomponerad kroppsgestik (fig. 7, 8). Djuren är ofta sammansatta av kroppsdelar från olika djurarter. Domesticerade djur och vilda djur kan bilda fantasidjur. Fåglarna och de fyrfotade djuren med kroppsdelar från bland annat häst, gris, get och vildsvin verkar vara hopfogade i manipulativa syften. I tolkningarna av djurornamentiken har transformationen mellan människa och djur kopplats till såväl aristokrati som schamanism (bl.a. Kristoffersen 1995; Hedeager 1997, i denna publikation).

De transformerade kropparna består av kroppsdelar från människor och djur. Djuren omfattar både vilda och domesticerade djur. Häst, svin och get är vanliga i det övre sociala skiktens gravar, och de framstår som starkt ritualiserade djur. Häst är ett djur som även gravlagts se-



Fig. 6. Guldbrakteaten från Vä i Skåne. Den centrala bilden av människohuvudet på ett fyrfotadjur omsluten av gapande ormar. (*Atlas för Nordisk Oldkyndighet* 1857, fig. 136).

parat under den yngre järnåldern, och som deponerats i våtmarker, till exempel i Skedemosse på Öland under den romerska järnåldern (Boessneck m.fl. 1968). Häst, svin och get var djur som i den nordiska mytologin hade kraftfulla rituella egenskaper.

Rituell praktik och föreställningar om transformationer binder samman de materiella uttrycken med de isländska berättelserna och själva diktkonsten. De materiella uttrycken ger bakgrund och referens till tolkningar av personnamn, djurfylgior och hamnskiften. De ger samtidigt utrymme

för fördjupade tolkningar av djursyn och av förhållandena mellan människor och djur.

De under vikingatid och tidig medeltid använda personnamnen ger idéer till tolkningar om attityder till djur och gränser mellan människor och djur. De vilda djuren är de vanligaste vid namngivning av personer. Björn, varg, örn och orm dominerar i de olika för- och efterleden i namnen, medan räv, vildsvin, bäver, korp, hök, falk och sparv förekommer mindre ofta. Bland tamdjur finns vid enstaka tillfällen häst, tupp och gås inkorporerade i namn (Janzén 1947:261f.). Män har mycket oftare än kvinnor fått sina namn från någon djurart. Djuren i personnamnen antyder att namnen och namnleden en gång hade en djupt meningsfull betydelse. Måhända kunde förväntade överförda djuriska egenskaper såsom snabbhet, styrka, mod eller list förknippas med släktens självbild. Namnen kunde också knyta an till goda eller onda makter och ära, makt och redlighet. Användningen av personnamn hämtade från de vilda djuren kan möjligen kopplas till den sammansmältning av kultur och natur som finns i den nordiska mytologin. Jakt och falkenering var en del av den sociala välfärden för aristokratin, i vars gravar flera fågelarter påträffats, fåglar som också förekommer i mytologin. De vilda djuren förekommer i enstaka fall i gravar. Björnen har i det samiska området haft en alldeles speciell ställning som representation av människan och som ett betydelsefullt djur i den samiska föreställningsvärlden (Schanche 2000).

Djurfylgior sätts i samband med manliga karaktäregenskaper. Bland de ledande människans fylgior var de tama djuren representerade av oxen,



Fig. 7. Vendeltida djurornamentik på ett bronsbeslag från Hulterstad på Öland, 2,5 x 5,5 cm stort (Sahlin 1904, fig. 568).

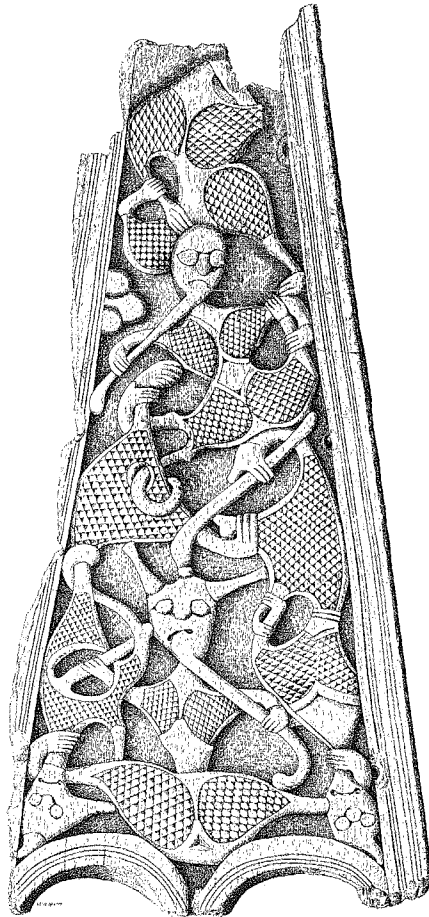


Fig. 8. Detalj från förstäven på Osebergsskeppet i Vestfold. Träsnideri från 800-talet (Shetelig 1920, fig. 13).

bock och galt. Från den vilda naturen hämtades fylgjorna från räv, varg, hjort, björn, isbjörn, svan, örn, falk, leopard, lejon och orm. Fantasivärlden som jättar, drakar och fabelfåglar var också fylgjor som kunde karakterisera män i ledande positioner. De mer anonyma människans djurfylgjor var representerade av nötkreatur, svin, varg, hök och andra fåglar (Mundal 1974:30f., Raudvere 1993). Personer med djurnamn och med djurfylgjor markerar transformationer mellan människa och djur (jfr Hedeager i denna publikation; Jennbert 2002), och vissa människor hade förmågan att förändras och tillfälligt få annan gestalt (Raudvere 2003). De domesticerade djuren ingick i gravskicket medan de mer exotiska djuren vittnar om vidsträckta kontaktytor eftersom isbjörn, lejon och leopard inte fanns i Norden. Det finns ingen överensstämmelse i art eller antal mellan djuren i fylgjorna och det arkeologiska materialet.

Kanske kan de transformerade kropparna och sammanvävningen av människa och djur, jämföras med hamnskiften, som de finns i de mytologiska berättelserna och sagorna (Hedeager i denna publikation). Här omtalas hur människor och gudar, framförallt Oden och Loke, kunde skifta skepnad. De kunde agera utanför sina egna kroppar. De kunde spela andra roller genom att förvandla sig själva till djur.

I *Ynglinga saga* berättas om Oden: "Oden kunde byta skepnad. Då låg kroppen som sövd eller död och han var då fågel eller djur, fisk eller orm och for på ett ögonblick till fjärran länder i sina egna eller andra mäns ärenden" (*Ynglinga saga 7 i Nordiska kungasagor*). Gudarna kunde även få djurnamn på grund av sin förmåga att skifta skepnad. I *Den poetiska eddan* har Oden tilldelats drygt 70 namn, varav två associerar till en och samma djurart, ormarna Ofne och Svafne (Poetiska Eddan 1964:321ff.). I sagorna nämns Oden vid namn som hänförs till björn, örn, hök, häst och varg (Price 2002:105f.). Även andra gudagestalter och varelser kunde ändra sin gestalt. Loke hade en förmåga att bli ett djur eller en kvinna. Hans barn med jättinnan Angrboda hade oändliga krafter; den fjättrade Fenrisulven, Midgårdssormen i sitt eviga kretslopp, dottern Hel i underjorden, hon som rådde över de döda. Lokes barn blev alla aktiva vid Ragnarök, och bidrog alla till världens undergång. Varelser som representerar sådana naturkrafter var närvarande i världen och hotade dess existens, och de var krafter som gudarna inte kunde bemästra (Clunies Ross 1998:60ff.).

Själva diktkonsten är transformativ till sin karaktär. En omfattande kunskap om rim och versmått karakteriserar den isländska skaldediktningen. Kenningar och heiti är poetiska uttryck för metaforiska omskrivningar. En kenning definieras som en två- eller flerledad ersätt-

ning av ett vanligt substantiv, och heiti är en poetisk omskrivning med ett ord av ett namn eller ett begrepp. Kunskap om kenningar och heiti krävdes för att man skulle kunna dikta och förstå själva diktningen. Kenningen förklaras också i detalj av Snorre Sturluson i inledningen till *Skaldskaparmål*. Han skriver:

Men det skall sägas nu till unga skalder som vill lära sig skaldskapens språk och utöka sitt ordförråd med gamla benämningar eller längtar efter att förstå det som är dunkelt diktat: denna bok skall läsas till lärdom och nöje, men man får inte glömma eller ifrågasätta berättelserna genom att rensa bort gamla kenningar ur skaldskapen, som de stora skalderna fann glädje i (*Skaldskaparmål* I i Snorres *Edda*).

I de efterföljande verserna i *Skaldskaparmål* beskriver Snorre kenningar om bland annat gudar, djur, väder och vind, eld och vatten, sol och måne. Han visar att det var vanligt att använda djur i ordsymbolik. I *Skaldskaparmål* finns bland annat följande kenningar på metaforiska omskrivningar där kroppar ingår (Johansson och Malm 1997):

jord	Ymers kött, djurens hav
vind	den larmande vandraren
land	älghav
hav	fiskens bod, Ymers hav, Leites land
himmel	hökarnas helgedom, vargarnas och vindarnas land, Ymers skalle, jättens skalle, vindarnas vida handfat
berg	lodjurens hav
sten	mörka ben
sommar	ormarnas hjälp
vinter	ormarnas bane
skepp	vindens häst, våghästen, havets häst, flodens hästar, masttoppens tamdjur, Sleipners rullhästar, vågdjuren, rullstockens björn, storslagna ormen, Heites korp, de snodda fästenas björn, Gaitreks svanar, lökstängels häst, havets utter
hus	Geirröds vägghäst, bänkbjörn
guld	uttermärd, havets eld, armens sten, armens glöd, ögonbrynens regn, Frodes mjöl
lik	örnens havre, blodsvanens skörd, varginnans byte, Hugins föda, Geres bete
krigare	varens tandfärgare, örnens vän, likgams födare

jätte	höga bågs björn
Tor	Midgårdormens fiende
Loke	Vånargands (Fenrisulven), Jormundgand (Midgårdormen), hökens barn

I kenningarna skrivs de vilda djuren om till landskapselement och årstider. Hästen är det enda domesticerade djuret som förekommer i kenningarna och i första hand som metaforisk omskrivning för skepp. Kroppsdelar tycks främst användas för metaforer om guld, medan urjätten Ymers kropp representerar de olika elementen jord, hav och himmel.

Transformerade människor och djur, i de här framställda exemplen från arkeologin och litteraturen, tyder på att egenskaper sammanvävda från olika varelser var ett förkristet fenomen med kosmologiska undertoner.

Nordisk förkristen kosmologi

Det är ett rikt källmaterial som står till förfogande, som visar på attityder till människor och djur. Hanteringen av kroppar och figurframställningar av kroppar var intentionella och i samklang med normer och värderingar. Den arkeologiska människan befinner sig inför beskådande av sig själv mellan natur och kultur, och är präglad genom sin dubbelhet av materialitet och egenskaper, sin biologiska konstitution och sin bortglömda kroppslighet. När människor handskades praktiskt med kroppar av människor och djur i samband med död och andra händelser kom livsåskådning och världsbild till uttryck.

Parallellt genom hela den förkristna perioden begravdes döda människor intakta utan större förändringar av kropparna, och kremerade, varvid benen på olika sätt fragmenterades och behandlades innan de gravsattes. Det fanns perioder under stenåldern och den äldre bronsåldern, då obrända och hela kroppar dominerade gravspråket. Vi finner gravar med både ett och flera skelett, och hela eller skeletterade kroppar. Jämsides med att man begravde obrända kroppar fanns det också under stenåldern ett sporadiskt brandgravskick, exempelvis i den äldre stenålderns Skateholm i södra Skåne, för omkring 7000 år sedan (Larsson 1988), och i den yngre stenålderns stridsyxekultur (Malmer 2002:142f.). I den äldre bronsålderns ekkistegravar omkring 1400 år f.Kr., fanns det exempelvis i Egtvedflickans grav på Jylland, ett kremerat, cirka sexårigt barn. De brända benen låg dels i ett sammanviktn tyg vid kvinnans vänstra ben, dels i en spånask vid hennes huvud (Hvass

1981). Från och med den yngre bronsåldern, dvs. omkring 1000 f.Kr., fram till århundradena efter vår tideräknings början dominerade kremeringar. Begravningar av obrända kroppar började då åter förekomma. Fram till kristnandet skedde jordande och kremering parallellt men varierade regionalt. Efter kristnandet kom jordandet att dominera, och sedan 1900-talets början har åter kremering införts, för att idag vara dominerande.

Hanteringen av döda människor, såväl hela bevarade kroppar som kremerade förändrade kroppar, skedde inte enbart vid ritualer i samband med död och begravning. I stenålderssammanhang finns ett flertal belägg där brända människoben påträffats i boplatstilljöer och vid speciella kultplatser. Under den yngre bronsåldern då brandgravskick dominerade finns dokumenterade våtmarksfynd med obrända, hela djurkroppar, exempelvis Budsenefyndet i Danmark (Nordman 1920). De olika sätten att hantera människor och djur och att deponera obrända respektive brända kroppar, förklaras utifrån social praxis och ideologi, men de bottnade sannolikt även i kosmologi. Den sammantagna bilden från arkeologi och litteraturen tyder på, att även om sociala konventioner ändrades genom tiden, så kan det ha funnits kosmologiska tankefigurer, som var kopplade till en kroppslig materialitet.

En kroppslig materialitet och kroppsmetaforik uttrycktes genom rituell praxis sedan stenåldern. Kroppsmetaforik är också urskiljbar långt senare i de abstrakta föreställningar som finns beskrivna i den isländska litteraturen. Kombinationen av de olika källkategorierna ger nya tolkningsperspektiv om sambanden mellan kroppsmetaforik, landskap och transformerade människor och djur:

Kroppsmetaforik

- hela kroppar
- delar av kroppar
- särskilda kroppsdelar

Naturens olika element

- eld
- jord
- vatten

Transformerade människor och djur

- konkreta uttryck
- abstrakta föreställningar

Materialiteten av de bevarade kropparna tyder på att det fanns mycket välformulerade strategier för hanteringen av döda människor och för avbildningar av människor och djur. Betydelsen av hela och fragmenterade kroppar och särskilda kroppsdelar illustrerar en flerdelad kroppsmetaforik, som knyter an till landskapsrummet, transformerade människor och fantasivarelser.

Det fanns situationer då hela kroppar eller kroppsfragment inte enbart placerades i gravar utan blev inplanterade på särskilda platser. Sådana har påträffats inom boplatser och gårdar, i våtmarker och vid särskilda topografiska lägen i landskapet. De isländska berättelserna ger idéer till tolkningar av de arkeologiska fragmenten av kroppsdelarna ute i landskapet. Enligt litteraturen var vissa levande varelser skapade ur naturelement. Dvärgarna skapades av jord eller möjligen av blod och ben från en eller flera jättar (*Völvans spådom* 9, 10 i *Den poetiska eddan*). Varelser klassificerades som sammansättningar av egenskaper som är kopplade till naturens olika element och krafter: luften, elden, vattnet och jorden. Övernaturliga väsen, exempelvis Utgårdaloke, representerar naturkrafter, som inte kunde kontrolleras (Clunies Ross 1998:65ff.).

Gränserna mellan natur och människor, gudar, jättar, djur och andra varelser var flytande i den nordiska mytologin. Världen och människorna liknade varandra, och de föddes ur varandra. Urkon Audhumbla gav liv till den människoliknande urjätten Ymer, och de första människorna Ask och Embla skapades av trädstammar (*Gylfaginning* i Snorres *Edda*). Gudarna slet sönder jätten Ymer, och hans kroppsdelar blev till olika delar av naturen.

Världen framstår som ett kretslopp, där alla delar var beroende av varandra. Människorna fanns i ett landskap mellan olika naturelement och olika strukturerade världar, som bestod av gudar och jättar och andra kroppsliga fenomen och som inte kunde artbestämmas vare sig till människa eller till djur. Djuren kunde också ha särskilda och sällsamma egenskaper. Odens häst Sleipner hade åtta ben, Tors getabockar Tanngnjost och Tannggrisne kunde liksom grisen Särimner ätas upp för att sedan återuppstå, och ur geten Heidrunns spenar rann ett flöde av mjöd.

Naturen kunde skapas och transformeras till användbara egenskaper för gudarna. Eld och vatten var de mest obetvingliga elementen i naturen, medan jord betraktades som ett mer stabilt och orörligt element med samband till människorna, jättarna, dvärgarna och de döda. Luften var tillgänglig för alla som kunde färdas i luften. Bland gudarna var det Oden och Loke som kunde flyga och Tor som kunde färdas i luften i sin vagn. I den nordiska mytologin är elementen jord, vatten, luft och eld tillgängliga för olika slags mytologiska varelser. De framställs i samklang med transformativa drag i gestaltningar av gudar, jättar, andra övernaturliga varelser och djur (Clunies Ross 1998:64ff.). Jag tror inte att det är möjligt att föreställa sig liknande förhållande i tolkningar av en landskapsrelaterad kroppsmetaforik. Inför tolkningar av rumsliga fenomen inspirerar de mytologiska berättelserna däremot till analyser av större geografiska områden än det närmast belägna exempelvis omkring en gårdsenhet. Landskapet var befolkat. Kroppsmetaforik framstår, såväl i de arkeologiska källorna som i de isländska texterna, som en betydelsefull kategori som aktivt kan ha verkat för att skapa ordning i världen. Människor under den förkristna tiden verkar ha utgått från betydelsen av de egna kropparna, och de brukade sig själva i ett mentalt och mångtidigt landskap.

Tusentals år

Ritualer under tusentals år har här utgjort bakgrunden för arkeologiska tolkningar av kroppsmetaforik och kosmologi. Jag tror att det genom de många årtusendena fanns en grundtematik i förhållningssättet till människor och djur. Denna kunde uttryckas genom variationer av metaforer om kroppar och kroppsdelar, landskapets olika naturelement och transformerade människor och djur. Det fanns lokala och regionala variationer över tiden, och även under ett och samma tidsskede. Människokroppen var uppenbarligen en viktig utgångspunkt i rituellt handlande. Möjligen kan yngre järnålderns gravskick knyta an till de dödsrikesföreställningar som nedtecknades långt senare, och möjligen kan dessa vara giltiga ännu längre tillbaka i tiden. Hanteringen av de döda verkar inte ha varit slumpmässig eller utan innebörd, tvärtom tyder gravspråk och andra rituella deponeringar på att det funnits flera olika välformulerade strategier. Det tycks ha funnits omtänksamhet och angelägenhet i hanteringen av döda människor, i alla fall att döma av vad som kan studeras i gravarna.

Det verkar som om människor under den förkristna tiden såg medmänniskor och djur på många olika sätt. Som arkeolog tolkar jag de

många olika sätten att hantera kroppar på, att de olika ritualerna också särskiljer människor. Särskiljandet uttrycker sannolikt delaktighet och gemenskap eller utanförskap och främlingskap och ett handlingsmönster som präglades av föreställningar om den omkringliggande världen. Hanteringen av döda människor och djur berodde inte enbart på social praxis utan också på livsåskådning. Kosmologiska tankefigurer kan ha sina grunder i ansvaret och skyddet av den egna gården, släktens fortsatta liv och fruktbarhet. De kan också ha berott på att man tänkte sig att olika kategorier av döda människor hamnade i olika dödsriken i landskapet.

Enligt min uttolkning finns det samband mellan gravskick med obrända, hela kroppar och brända, fragmenterade kroppar. Det är lockande att tänka sig, att obrända kroppar som blev begravda i monumentala gravanläggningar uttrycker en social strategi för mindre rumsligt rörliga, sociala konventioner. Monumenten markerade särskilda platser i landskapet och särskilda personer, som enbart kunde gravsättas som hela fullständiga kroppar. Kremerade kroppar var lättare att bära med sig över långa avstånd. Mängden brandgravar rymmer antagligen dessutom en större del av befolkningen och många så kallade flatmarksgravfält ger intryck av att vara inmutade och inringade områden. Det är naturligtvis ytterst komplicerat att arkeologiskt tolka olika typer av kroppshanteringar, som relaterar till olika arkeologiska fyndsammanhang. Flera ställningstaganden ligger bakom synen på människor. Attityder till döden ges många olika uttryck.

Metaforiken om kroppar är framsprungen ur föränderliga historiska strömningar. Föreställningarna utgör därför inte element i isolerade samhällen separerade från sin omvärld utan vittnar om kontakter och kulturella utbyten mellan olika geografiska områden. Flera forskare har påtalat och diskuterat kristna influenser i de arkeologiska källorna och de ikonografiska framställningarna under järnåldern (Danbolt 1989; Staecker 1999; Andrén 2002; Lager 2002). Konfrontationer och utbyten mellan det förkristna och det kristna skedde genom möten mellan människor under flera århundranden, och andra konfrontationer, som inte kan etiketteras på liknande sätt, skedde även långt tidigare. Rituell praktik med människor och djur var en del av den mellanmännsliga kommunikationen som skedde under tusentals år. Det fanns inga långvariga och oföränderliga traditioner under den förkristna tiden. Sambanden mellan människor, djur och natur uttrycktes därför på olika sätt, och hade enligt mitt förmenande kosmologiska undertexter, som arkeologiskt kunnat utkristalliseras genom tolkningar via spåren av social praxis.

Kroppsmetaforiken kan kopplas till den arkeologiska periodindelningens konstruerade historiska brytpunkter. En accentuerad materiell kroppsmetaforik börjar uppträda under den yngre romerska järnåldern, och på 300-talet inträdde en markant ökning av de olika materiella uttrycken. Hela, obrända människokroppar präglade begravningsskicket i högre grad än tidigare, även om brandgravskick fortsatte att praktiseras. Hela, obrända svin och får lades i gravar. Ett fåtal belägg finns för att enstaka hästar begravdes i separata gravar i södra Skandinavien. Under kommande århundaren finns talrika exempel på figurframställningar av djur och människor och konstnärliga framställningar av transformationer mellan människa och djur. Häst, hund, nötkreatur, svin, vilda djur, fisk och fågel uppträder i många exempel i extremt fyndrika gravar från vendeltiden och vikingatiden. Kroppsmetaforik som omfattade människor, domesticerade djur, vilda djur och inte minst fantasidjur accelererade *de facto* under den yngre järnåldern. Den förkristna kroppsmetaforiken tonas ner i samband med den officiella kristendomens införande. Den lever vidare med den kristna djuornamentiken, tills stenkyrkorna började byggas, och under det fortsatta bruket av våtmarker och byggnadsoffer i samband med uppförandet av byggnader. De olika sätten att ta om hand döda människor tonar däremot bort i samband med kristnandet.

Människor konstruerar en omvärldsförståelse, en kosmologi, som förklarar hur världen hänger samman. Kosmologi ger ett helhetsperspektiv så att människor kan sortera händelser, skapa ordning och göra världen begriplig.

För närvarande är mycket arkeologisk forskning fokuserad på förhistorisk kosmologi. Kosmologi behöver faktiskt inte ha varit vare sig medveten eller speciellt betydelsefull för människorna. Men de arkeologiska fragmenten tyder på att det funnits en uttrycksfull kroppsmetaforik. Det metaforiska temat uppvisar stor variation, och det finns vissa gemensamma drag av en kroppslig materialitet, som i det långa tidsperspektivet skulle kunna utgöra ett kosmologiskt tema.

De textbaserade modellerna av nordisk kosmologi beskriver hur människor orienterade sig rumsligt i landskapet med utgångspunkt från den egna gården och dess närhet. Människorna bodde i Midgård, i mitten av världen. Ritualiseringar av människor och djur skulle kunna vara en del av det kosmologiska ramverket; ritualerna gjorde det möjligt att kontrollera världen. Kroppsmetaforik berikar de textbaserade kosmologimodellerna om hur människor kan ha förstått sin värld. De arkeologiska lämningarna efter människor och djur och de ikonografiska

framställningarna kompletterar därför textfragmenten om människors syn på sig själva och inte minst om djurens roll. Människor var beroende av djuren, funktionellt och rituellt, och djuren blev liksom människorna själva gestaltade genom metaforiskt kroppsspråk.

Vanligtvis har kosmologimodeller fångat vikingatidens människor och samhälle. Arkeologins materiella lämningar ger andra perspektiv på människornas värld än vad som kan utläsas av textfragmenten. Med ett arkeologiskt, materiellt perspektiv på kroppsmetaforik menar jag, att det fanns ett tidsdjup i kroppsrelaterad rituell praxis, som går ännu längre tillbaka i tiden, möjligen ända till stenåldern. Människor kategoriserade sig själva, och sig själva i relation till djur, och använde sig själva och djuren som metaforer i en omvärldsförståelse.

Det är möjligt att de fragment, som kan studeras arkeologiskt handlar om speciella situationer. Anknytningen till död och begravning är tydlig. Det kan också finnas förbindelser till andra händelser i en människas livscykel eller särskilda händelser i samband med till exempel fredsförklaringar, överenskommelser, krig, konflikter eller traumatiska upplevelser. Ritualiseringar av människor och djur skulle kunna ha varit en del av det kosmologiska ramverket, som förklarade och visade på möjliga händelseförlopp. Ritualer är knutna till sin samtid. De arkeologiska spåren visar att människor och djur var återkommande motiv i en fortlevande världsbild. Kroppsmetaforiken i lämningarna efter människor och djur, och inte minst transformationer mellan dem, tolkar jag som ett sorts praktiserande av människors tankar, deras världsbild och föreställningar om kosmos.

Noter

- 1 Den generaliserande bilden av förkristen kroppshantering bottenar i en tolkning av arkeologisk litteratur som beskriver arkeologiska undersökningar i Skandinavien (jfr Jennbert 2002). Kroppen är ett av flera teman inom projektet *Vägar till Midgård*, och flera projektdeltagare (Catharina Raudvere, Maria Domeij, Louise Ströbeck och Nina Nordström).

Litteratur

- Almgren, Oscar. 1905. "Kung Björns hög" och fornlämningar vid Håga. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 1. Stockholm.
- Andersen, Niels, H. 2000. "Kult och ritualer i den äldre bondestenalder", *Kuml*. 13–57.
- Andrén, Anders. 2002. "Platsernas betydelse. Norrön ritual och kultplatskontinuitet", i Kristina Jennbert, Anders Andrén och Catharina Raudvere (red.), *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Vägar till Midgård 2. Lund. 299–342.

- Arbman, Holger. 1943. *Birka. Untersuchungen und Studien. I. Die Gräber*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Stockholm.
- Atlas for nordisk oldkyndighed*. 1857. København.
- Backe, Margareta, Bengt Edgren och Frands Herschend. 1993. "Bones thrown into a Water-hole", Greta Arwidsson m.fl. (red.), *Sources and Resources. Studies in Honour of Birgit Arrhenius*. PACT 38. 327–342.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New York and Oxford.
- Bennett, Agneta. 1987. *Graven, religiös och social symbol*. Theses and Papers in North-European Archaeology 18. Stockholm.
- Boessneck, Joachim, Angela von den Driesch-Karpf och Nils-Gustav Gejvall. 1968. *The Archaeology of Skedemosse III. Die Knochenfunde von Säugetieren und von Menschen*. Royal Academy of Letters, History and Antiquities. Stockholm.
- Brøndsted, Johannes. 1957. *Danmarks oldtid II. Bronzealderen*. København.
- Burenhult, Göran. 1997. "Gravarnas vittnesbörd", i Göran Burenhult (red.), *Ajvide och den moderna arkeologin*. Stockholm. 52–70.
- 2002. "The grave-field at Ajvide, Eksta, Gotland", i Göran Burenhult (red.), *Remote sensing*, vol II. Theses and Papers in North-European Archaeology 13:b. Stockholm. 31–167.
- Capelle, Torsten. 1995. *Anthropomorphe Holzidole in Mittel- und Nordeuropa*. Scripta Minora 1. Lund.
- Cassel, Kerstin. 1998. *Från grav till gård. Romersk järnålder på Gotland*. Stockholm Studies in Archaeology 16. Stockholm.
- Clunies Ross, Margret. 1998. *Hedniska ekon. Myt och samhälle i fornnordisk litteratur*. Gräbo.
- 2002. "Närvaron och frånvaron av ritual i norröna medeltida texter", i Kristina Jennbert, Anders Andrén och Catharina Raudvere (red.) *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Vågar till Midgård 2. Lund. 13–30. Collinder
- Danbolt, Gunnar. 1989. "Hva bilden kan formidle om møtet mellom hedenskap og kristendom", i Anders Andrén (red.), *Medeltidens fødsel*. Symposier på Krapperrupsborg 1. Gyllenstjernska Krapperrupsstiftelsen. Lund. 233–260.
- Douglas, Mary. 1978[1970]. *Natural Symbols*. Harmondsworth.
- Ebbesen, Klaus. 1986. *Døden i mosen*. København.
- Gansum, Terje och Hans-Johnny Hansen. 2002. *Fra jern til stål. Mytologiske og rituelle aspekter i teknologiske processer*. Midgard historisk senter. Borre.
- Geary, Patrick. 1986. "Sacred commodities: the circulation of medieval relics", i Arjun Appadurai (red.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge. 169–191.
- Gejvall, Nils-Gustaf. 1955. "Human bones in buildings", i Mårten Stenberger (red.), *Vallhagar. A migration period settlement on Gotland, Sweden*. Copenhagen.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge.
- Glob, P. V. 1965. *Mosefolket*. København.
- Gräslund, Anne-Sofie. 1980. *Birka IV. The burial customs. A study of the graves on Björkö*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Stockholm.
- Grøn, Ole, Hedeager Krag, Anne och Bennike, Pia. 1994. *Vikingetidsgavpladser på Langeland*. Langelands museum. Rudkøbing.
- Gurevich, Aron. 1992. *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Cambridge.

- Hastrup, Kirsten. 1985. *Culture and history in medieval Iceland: an anthropological analysis of structure and change*. Oxford.
- Hedeager, Lotte. 1997. *Skygger af en anden virkelighed. Oldnordiske myter*. Haslev.
- Humphrey, Carolyne och Laidlaw, James. 1994. *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford.
- Hvass, Lone. 1981. *Egtvedpigen*. Viborg.
- Iregren, Elisabeth. 1972. *Värby and Värberg II. Studie över kremerat människo- och djurbensmaterial från järnåldern*. Theses and Papers in North-European Archaeology. Stockholm.
- 1973. "Människorna i St. Köpinge", *Ale*. Historisk tidskrift för Skåneland 3: 40–43.
- 1997. "Why animal bones in human graves – an attempt to interpret animals present in Iron Age cremations in Sweden", i Elisabeth Smits, Elisabeth Iregren och Andrea G. Drusini (red.) *Cremation Studies in Archaeology*. Amsterdam. 9–32.
- Janzén, Assar. 1947. "De fornsvenska personnamnen". *Nordisk kultur. Personnamn*. Stockholm.
- Jennbert, Kristina. 2002. "Djuren i nordisk förkristen ritual och myt", i Kristina Jennbert, Anders Andrén och Catharina Raudvere (red.), *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Vägar till Midgård 2. Lund. 105–133.
- 2003. "Animal graves – dog, horse and bear", *Current Swedish Archaeology* 11:139–152.
- Johannisson, Karin. 1998. *Kroppens tunna skal. Sex essäer om kropp, historia och kultur*. Stockholm.
- Johansson, Karl, G. och Malm, Mats. 1997. Översättning av Snorres *Edda*. Stockholm.
- Klindt-Jensen, Ole. 1968. "Hoved og hove", *Kuml* 1967:143–149.
- Kristoffersen, Siv. 1995. "Transformation in Migration Period Animal Art", *Norwegian Archaeological Review* 20:1: 1–17.
- Lager, Linn. 2002. *Den osynliga tron. Runstenskors som en spegling av kristnandet i Sverige*. OPIA 31. Uppsala.
- Larsson, Lars. 1975. "The Fogdarp find. A hoard from the Late Bronze Age", *Meddelanden från Lunds universitets historiska museum* 1973–1974. 169–238.
- 1988. *Ett fångstasamhälle för 7000 år sedan*. Kristianstad.
- Louth, Andrew. 1997. "The body in Western Catholic Christianity", i Sarah Coakley (red.) *Religion and the Body*. Cambridge. 111–130.
- Nordiska kungasagor* i översättning av Karl G. Johansson. 1961. Stockholm.
- Malmer, P. Mats. 2002. *The Neolithic of South Sweden. TRB, GRK, and STR*. The Royal Swedish Academy of Letters History and Antiquities. Stockholm.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1997[1945]. *Kroppens fenomenologi*. Uddevalla.
- Mundal, Else. 1974. *Fylgiamotiva i norrøn litteratur*. Oslo.
- Müller-Wille, Michael. 1972. "Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter; mit einem Beitrag von H. Vierck", *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek* 20–21, 1970–1971:119–248.
- 2002. "Offerplatser på kontinenten. Några exempel från förkristen tid", i Kristina Jennbert, Anders Andrén och Catharina Raudvere (red.) *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Vägar till Midgård 2. Lund. 135–166.
- Nielsen, Ann–Lili. 1996. "Hedniska kult- och offerhandlingar i Borg", i Kerstin Engdahl och Anders Kaliff (red.) *Religion från stenålder till medeltid*. Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar. Skrifter 19. Stockholm. 89–104.
- Nilsson, Bertil. 1994. *Kvinnor, män och barn på medeltida begravningsplatser*. Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 3. Uppsala.

- Nilsson, Maj-Lis och Lena Nilsson. 2003. "Ett källsprång i Saxtorp", i Mac Svensson (red.), *I det neolitiska rummet*. Riksantikvarieämbetet. Lund. 242–295.
- Nordman, Carl-Axel. 1920. "Offerbrunnen från Budsene", *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed*. 63–87.
- Näsström, Britt-Mari. 2001. *Fornskandinavisk religion. En grundbok*. Lund.
- Paulsson-Holmberg, Tove. 1997. "Iron Age building offerings. A contribution to the analysis of a die-hard phenomenon in Swedish preindustrial agrarian society", *Fornvännen* 3–4. 163–175.
- Poetiska eddan* i översättning av Björn Collinder 1964. Stockholm.
- Price, Neil. 2002. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. AUN 31. Uppsala.
- Olausson, Michael. 1995. *Det inneslutna rummet – om kultiska hägnader, fornborgar och befästa gårdar i Uppland från 1300 f.Kr. till Kristi födelse*. Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar. Skrifter 9. Stockholm.
- Randsborg, Klavs. 1986. "The coffin and the sun. Demography and ideology in Scandinavian prehistory", *Acta Archaeologica* 55. 161–184.
- Raudvere, Catharina. 1993. *Föreställningar om maran i nordisk folketro*. Lund Studies in History of Religions 1. Lund.
- 2003. *Kunskap och insikt i norrön tradition*. Vägar till Midgård 3. Lund.
- Rudebeck, Elisabeth. 2002. "Vägen som rituell arena", i Kristina Jennbert, Anders Andrén och Catharina Raudvere (red.) *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Vägar till Midgård 2. Lund. 167–200.
- Salin, Bernhard. 1904. *Die altgermanische Thierornamentik*. Stockholm.
- Sanden van der, Wijmand. 1996. *Through nature to eternity. The bog bodies of northwest Europe*. Amsterdam.
- Schanche, Audhild. 2000. *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok.
- Shetelig, Haakon. 1920. "Vestfoldskolen", i Anton Wilhelm Brøgger, Hjalmar Falk och Haakon Shetelig (red.), *Osebergfundet* III. Kristiania.
- Sellevoid, Berit, Ulla Lund Hansen och Jørgen Balslev Jørgensen. 1984. *Iron Age Man in Denmark. Prehistoric Man in Denmark*, vol. III. Det kongelige Nordiske Oldskriftselskab. København.
- Sigvallius, Berit. 1994. *Funeral pyres. Iron Age cremations in north Spånga*. Theses and Papers in Osteology 1. Stockholm.
- Simek, Rudolf. 1993. *Dictionary of Northern mythology*. Cambridge.
- Snorre Sturluson.
- *Nordiska kungasagor*. 1961. Översättning till svenskan av Karl G. Johansson. Stockholm.
- *Snorres Edda*. 1997. Översättning av Karl G. Johansson och Mats Malm. Stockholm.
- Staecker, Jörn. 1999. *Rex regum et dominus minorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden*. Lund Studies in Medieval Archaeology 23. Stockholm.
- Steinsland, Gro och Preben Meulengracht Sørensen. 1998. *Människor och makter i vikingarnas värld*. Stockholm.
- Stilborg, Ole. 2001. "Temper for the sake of coherence: Analysis of bone- and chaff-

- tempered ceramics from Iron Age Scandinavia". *European Journal of Archaeology* 4:3:398–404.
- Stjernquist, Berta. 1997. *The Röekillorna Spring. Spring-cults in Scandinavian Prehistory*. Med bidrag av Tage Nilsson och Ulrik Møhl. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund LXXXII. Lund.
- Söderberg, Bengt (red.). 2002. *Järrestad i centrum. Väg II, sträckan Östra Tommarp–Simrishamn, Järrestads sn, Skåne*. Riksantikvarieämbetet UV Syd Rapport 2002:16. Arkeologisk undersökning. Lund.
- Sørensen Stig, Marie-Louise. 1997. "Material culture and typology", *Current Swedish Archaeology* 5: 179–192.
- Taylor, Timothy. 2002. *The buried soul. How humans invented death*. London.
- Tillhagen, Carl-Herman. 1977 (1958). *Folklig läkekonst*. Stockholm.
- Thomas, Julian. 2000. "The death and the body in Neolithic Britain", *The Journal of Royal Anthropological Institute* 6:4: 653–668.
- Ullén, Inga. 1995. "Bronsåldersbrunnen i Apalle", i Inga Ullén (red.), *Om brunnar. Arkeologiska och botaniska studier på Håbolandet*. Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska skrifter 12. Stockholm. 9–27.
- Victor, Helena. 2002. *Med graven som granne. Om bronsålderns kulthus*. AUN 30. Uppsala.
- White, Tim. D. 1992. *Prehistoric cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*. Princeton.
- Widholm, Dag. 1973. "Rapport från Stora Köpinge". *Ale*. Historisk tidskrift för Skåneland. 3:33–40.
- Wihlborg, Anders. 1972. "Hällristningar och järnåldersgravar". *Småländska kulturbilder*. Jönköpings länsmuseum. 7–19.

Internet

www.raa.se (Riksantikvarieämbetet)

