LUND UNIVERSITY

# Läkekonstens Uppåkra

Rosengren, Jerry

*Published in:*
ALE

2006

*Document Version:*
Förlagets slutgiltiga version

Link to publication

*Citation for published version (APA):*
Rosengren, J. (2006). Läkekonstens Uppåkra. *ALE*, *2006*(3), 10-20.

*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

# Läkekonstens Uppåkra

Av Jerry Rosengren
Lunds Universitets Historiska Museum (LUHM)

Lunds Universitets Historiska Museum har under det gångna året vidareutvecklat sin forskningsverksamhet och i samband med det tvåhundraårsjubileum som celebrerat museets långa historia och dess spännande framtid presenterat ett smakprov på Annette Frölichs sensationella fynd av kirurgiska instrument i Uppåkra. Det nystartade projektet, som heter »Läkekonstens Uppåkra», har nu kommit så långt att en första presentation är på sin plats. Denna uppsats bygger delvis på Annette Frölichs föregående artikel. Författaren kopplar ihop läkekonsten i Uppåkra med en mentalitetshistorisk förklaringsmodell. Ämnet är abstrakt och mycket framstår – vilket författaren understryker – som hypoteser och diskussionsinlägg. Säkra belägg som kan verifiera utsagorna saknar vi oftast.

För hjälp med föremålskunskapen tackar jag Rolf Petré, Institutionen för arkeologi och antikens historia i Lund.

## Inledning

Vad vet vi då om läkekonsten i Uppåkra? Frågan, som är av klart tvärvetenskaplig natur, kan givetvis besvaras på en mängd olika sätt. Redan inledningsvis stod det emellertid klart för oss att läkekonsten med stor sannolikhet bestod av flera beståndsdelar: en rationell erfarenhetsmässig kirurgisk kunskap som samexisterade med olika trosföreställningar kring sjukdomstillstånd. Som framgått av Annette Frölichs artikel tidigare i detta Ale-nummer har många av de kirurgis-

Fig. 1. Rekonstruktion av Uppåkratemplet av Bjarni Hafsteinsson

ka instrumenten en sakral dimension.[1] Kanske var det så att läkekonsten i Uppåkra var en religiös angelägenhet, och det finns anledning att undersöka detta närmare.

I anslutning härtill vill jag påpeka att just frågor kring förhistoriska religiösa föreställningar hör till de mest svårgripbara inom arkeologin.[2] En rad frågetecken och varningssignaler infinner sig omedelbart. Uttryckt på ett annat sätt kan svårigheterna formuleras så: den psykologiska delen är inte gripbar på ett konkret vis, man får närma sig den på ett annat sätt genom att arbeta komparativt och genom att använda analogier.[3] Kommentarerna rymmer dels metodiska överväganden, dels mycket intressanta kunskapsteoretiska anmärkningar rörande människans psykologi. Arkeologens mentalitetshistoriska tolkningsförsök har kanske beröringspunkter med forntidens föreställningsvärld? Här avser jag dock att föra en bred diskussion kring läkekonsten i Uppåkra och kommer att hämta argument från en mängd olika disparata källor. Jag är väl medveten om de källkritiska aspekterna och invändningarna. Utifrån resonemanget ovan vill jag emellertid även peka på att Anders Kaliff och Olof Sundquist varnat för ett alltför kategoriskt förnekande av källvärdet hos de skriftliga uppgiftslämnarna.[4]

## Odin som helare

Vi kan som ett inledande exempel anföra det textavsnitt som Saxo Grammaticus omkring 1200 nedskriver om kungasonen Sigurd, som efter ett stort slag i Skåne blir helad av Odin.[5] Denna text har i ett annat sammanhang kopplats samman med Uppåkra och Odinkult[6] och utgör kanske en reminiscens av platsens karaktär. Föreställningen att Odin utövar läkekonst förekommer dessutom på ett flertal ställen i den norröna litteraturen. I detta sammanhang kan det finnas skäl att påpeka att just Odinkulten verkar ha varit populär i Uppåkra.

Saxo är dock en problematisk källa och som uppgiftslämnare för den fornskandinaviska religionen omtvistad. Hur det än må vara med Saxos källvärde kan vi i varje fall konstatera att resultatet av helandet av Sigurd blir en speciell »märkning», där ormar blir synliga i Sigurds ögon och därav hans namn, Sigurd Orm-i-öga. Ormens roll inom helandet är sannolikt mycket gammal, och det motiv vi finner i Saxos text ansluter till det föremål som kanske mer än något annat förknippas med Uppåkra, nämligen självaste Uppåkrahänget (Fig. 2).

## Den skånska Asklepios

Detta ormprydda hänge från 400-talet har tidigare undersökts i samband med den antika ikonografi som associerats med läkekonstens gud Asklepios attribut.[7] Även hos Uppåkras guldbrakteater tycks vi återfinna samma tradition. Här bör det påpekas att de anförda exemplen är utvalda för sin stora åt-

Fig. 2. Uppåkrahänget. Foto Bengt Almgren.

skillnad i tid, något som jag ber att få återkomma till.

Odin som helare är enligt Karl Hauck det vanligaste motivet på guldbrakteaterna.[8] En parallell finns även i det gotländska bildstensmaterialet. Vi kan således dra den försiktiga slutsatsen att det finns misstankar om en koppling mellan Odinsgestalten så som den framträder under järnåldern och den klassiska Asklepios. Dessa bildmotiv som argument är intressanta nog, dels därför att de inkluderar Asklepios heliga djur, hundar (vargar) och ormar, dels och framförallt allt för deras förbindelse med läkekonsten.

En senare variant på dessa motiv är den läkegalder (trollsång) som i sammanhanget är särskilt värd att beakta, nämligen den andra s.k. Merseburgerformeln från 900-talet.[9] I denna magiska läkeformel återges Odin som helare och låter oss här ana en seglivad tradition.

Mot denna bakgrund kan det vara av intresse att undersöka om det finns några element som kan tänkas ha överlevt religionsskiftet. I själva verket behöver man inte leta länge, knappast heller uppehålla sig vid denna sak. Brakteaterna har i många fall ett motiv som känns igen i den sentida folktrons läkeformler. Inom folktron, sådan vi känner den från de senaste 200 åren, är läkekonstbesvärjelserna påfallande lika dem som förekommer på guldbrakteaterna. Flera exempel skulle kunna nämnas.[10]

Med andra ord finns det indikationer på en lång kontinuitet vad gäller föreställningar kopplad till läkekonsten. Något liknande kan sägas om flera av den klassiska världens trosföreställningar. Längst kontinuitet har – inte oväntat – den populära Asklepioskulten. Låt oss för överblickens skull stanna till vid denna läkekonstens gud. Vi känner till att Asklepios tempel på insidan smyckades av ett stort antal hängande votivtavlor.[11] Något motsvarande skulle kanske kunna ha funnits i Uppåkratemplet? Vi kan jämföra med Uppåkras guldgubbar, som av Margrethe Watt föreslagits ha varit en sorts tempelpengar.[12] Detta föreningsband kan stärkas med ikonografiska argument och ett stort antal parallella särdrag mellan Odinkult och Asklepioskult. Om dessa överensstämmelser kan skrivas många spaltmeter. Vad gäller förutsättningarna för en sådan överföring, så får man dock föreställa sig en situation där många olika mytologiska element från skilda håll integrerats i en redan komplicerad fornskandinavisk föreställningsvärld. Asklepioskulten är inte den enda möjliga inspirationskällan.[13] Men inför uppgiften att kortfattat beskriva läkekonsten i Uppåkra blir kraftiga begränsningar nödvändiga. Så långt har jag använt enstaka exempel och med dessa velat visa en utvecklingsriktning och dess förutsättningar.

## Romersk kunskapsimport

Låt oss fortsätta med ämnet brakteater. Vad jag kan utläsa på en brakteat från Lellinge, Själland, har den en skyddsformel i form av salusalu.[14] Salus är den romerska varianten av Hygiea, Asklepios dotter. Sammanhanget mellan Salus som personifikation av hälsan och den romerska emfasen på henne som skyddande är centralt i denna framställning. Salus som den skyddande och helande gudinnan användes inom den romerska ikonografin och återfinnes ofta på mynt. Ulla Silvegren har tidigare förtjänstfullt diskuterat hur denna framställning av Salus Publica Populi Romani utnyttjades psykologiskt som politisk bild tack vare sin starka religiösa förbindelse.[15] Dessa formelord på de skandinaviska brakteaterna har också med stor sannolikhet ett ursprung i de senantika kejsarmedaljongerna och mynten. Ett i detta sammanhang intressant formelord är termen laukaR, som troligen syftar på en botande

ört.[16] Också i brakteaternas ikonografi uppträder paralleller till den romerska Salus.[17] Det må framhållas att brakteaterna ofta förknippats just med en skyddsaspekt.

Mycket tyder på att de kirurgiska instrumenten från Uppåkra var ett resultat av romersk kunskapsimport, och det finns anledning att dra liknande paralleller vad gäller trosföreställningar. När det gäller romerska kontakter för Sydskandinaviens del är dessa inte svåra att få fram.[18] Om det varit som allierade, legosoldater eller motståndare låter jag vara osagt, men att sydskandinavier haft nära kontakter med det Romerska riket anser jag vara belagt. Förmodligen gäller påståendet även längre norrut. Helgö i Mälaren kan uppvisa många paralleller till Uppåkra (förutom de kirurgiska instrumenten), men jag tänker inte försöka ge någon utförlig beskrivning av platsen, utan hänvisar till Torun Zachrisson.[19] Det är frestande att ge fler exempel på hur senantika och romerska föreställningar inom läkekonsten tagit sig till Uppåkra och införlivats i den Odinkult som praktiserades där. Men om vi koncentrerar oss alltför hårt på den romerska kunskapsimporten – eller de kirurgiska instrumenten – så förbiser vi lätt att läkekonsten har en exceptionell karaktär. Den är universell.[20] Min uppfattning är att en förklaringsmodell uppbyggd kring en direkt överföring under romersk järnålder helt enkelt inte kan ge ett tillfredsställande svar på min inledande fråga. Denna slutsats leder över till en spännande fortsättning.

## Den nakna gudinnan

Det finns faktiskt indikationer på att vissa förutsättningar för läkekonsten redan tidigare existerat i Uppåkra. Flera mycket intressanta fynd och iakttagelser med relevans för frågeställningen har framkommit i Gullåkra mosse. Denna plats som ligger cirka 2 km

Fig. 3. Halsring från Gullåkra. Foto Bengt Almgren.

från Uppåkra har lyfts fram som en trolig offerplats för Uppåkras invånare.[21] Utmärkande för Gullåkra mosse är den långvariga offertraditionen med rötter i neolitisk tid.[22] Bland fynden kan nämnas en bronslur från yngre bronsåldern och en torque (halsring) från keltisk järnålder (Fig. 3).

Halsringens ändavslutningar bär keltiskt präglad ornamentik och liknande halsringsfragment dyker även upp i Uppåkra.[23] Dessa halsringar uppträder ofta i utpräglat sakrala sammanhang och har av Marianne Görman kunnat kopplas samman med en keltiskt influerad religiositet.[24] Det är värt att uttryckligen betona detta, eftersom det på keltiskt område finns ett flertal läkegudinnor som förknippats med vattendrag och källkult.[25] Vid denna tid, äldre järnåldern, fanns det ett stort antal helgedomar tillägnade läkekonsten, bland annat på de brittiska öarna.[26] Dessa iakttagelser överensstämmer också med vad Annette Frölich föreslagit ska ha varit en av kunskapsvägarna för kirurgin. Beträffande de ovannämnda läkegaldrarna kan man notera att de återkommer i liknande sammanhang hos kelterna.[27] Det finns emellertid ytterligare en likhet och det är den långa kontinuiteten. Av källorna för det keltiska området framgår det tydligt att en sammansmältning sker mellan romerska och keltiska föreställningar, vilket tar sig uttryck i ett gudomligt parförhållande.[28]

Låt oss nu återknyta till Gullåkra. Föreställningen om en gudinna kopplad till vattendrag och ett kultiskt äktenskap återfinnes

även på germanskt område. Tacitus uppgift om Nerthus och hennes vagnsprocession är välkänd, och det är uppenbart att den »nakna gudinnan» i Sydskandinavien, så som hon framträder under äldre järnåldern, uppvisar märkbara likheter med sina keltiska systrar.[29] Dessutom bör vi lägga märke till att man dragit en parallell mellan denna gudinna och den vanerkult som senare framträder. I detta sammanhang kan man notera att Nerthus och Njord etymologiskt har samma ursprung, och enligt Görman tyder det keltiska ordet nertos på att det i Nerthus döljer sig en modergudinna av orientalisk typ förmedlad till Norden av kelterna.[30] På senare år har också relationen mellan Odin–asar och Freyja–vaner studerats och analyserats av flera forskare.[31] Just denna fråga är emellertid inte av avgörande intresse för oss här.

## Den heliga kvinnan

Det finns självklart många invändningar att göra mot ovanstående resonemang. Det är till exempel osäkert om föreställningar specifikt kring läkekonsten överförts i samma grad. Men likväl ligger det nära till hands att misstänka att även dessa element överförts. Men för att denna tolkning av Uppåkra–Gullåkra skall vara trovärdig krävs naturligtvis fler argument. Jag erinrar här om den halsring som man hittat i Gullåkra. Denna torque är ornerad med skraverade trianglar. Dessa är till sitt antal nio. Nio är i folktrons talmystik ofta förbundet med läkekonsten.[32] Vissa saker talar således för att läkekonsten i Uppåkra–Gullåkra kan ha haft ett äldre ursprung.

Efter denna genomgång har vi nu en inledande bakgrund för bedömning av människorna bakom läkekonsten. I denna sak, liksom i många andra som har med läkekonsten att göra, är det kvinnor som är av största intresse. Guðrun P. Helgadottír har riktat uppmärksamheten mot det faktum att när läkare nämns i de norröna källorna är det främst kvinnor som utövar läkekonst.[33] Under järnåldern kan vi se att kvinnan spelat en stor roll inom religionen, och det finns åtskilliga forskarinsatser som rör kvinnans roll och till denna kopplade magiska föreställningar.[34] Det finns även här exempel på keltiska motsvarigheter.

Det finns måhända också skäl som talar för att läkekonsten ingått i ett större komplex av trosföreställningar knutna till kvinnan. Mest påfallande är det inom det magiskt-religiösa området. Av särskild betydelse tycks den fornskandinaviska ödestron vara. I dessa avseenden finns det anledning att tala om en till kvinnan kopplad spådomskonst. Men i det här sammanhanget måste man också uppmärksamma att det finns stora likheter mellan divination och diagnostik. Härtill kommer en stark förbindelse till det ovannämnda paret Odin och Freya.

## Folktro

I en jämförelse av detta slag finns det nu en överhängande risk att olika företeelser blandas ihop. Vad som sagts ovan ger dock bakgrunden till de trosföreställningar som troligen också omgärdat läkekonsten. Det för oss viktigaste och mest intressanta är att magi använts profylaktiskt. Jag har i det föregående nämnt brakteaterna och deras skyddsfunktion. Snarlika föreställningar har med stor sannolikhet gällt även läkekonsten i stort. Jag har ovan föreslagit att det skulle kunna finnas ett samband mellan Uppåkra och läkekonsten samt att detta kan spåras i en mängd olika källmaterial. Flera drag är anmärkningsvärda. Det gäller framförallt relationen till Gullåkra mosse och den aktivitet vi kan spåra där.

Att det verkligen rör sig om en till läkekonsten förknippad trosföreställning framgår av att den källa som förser Gullåkra offer-

mosse med vatten också i senare tid räknas som en hälsokälla.[35] Vad gäller kunskapen om offrandet i forntida hälsokällor och kristendomens anpassning till skandinaviska förhållanden, så maskerades hjälpligt den fornskandinaviska kultpraxisen i många fall till en kristen sedvänja.[36] I vårt sammanhang är det intressant att notera att samma process pågick i hela Nordeuropa och att den kyrkliga polemik som fördes mot hedniskt bruk av förkristen träd- och källkult är väl belagd.[37]

Det är i själva verket ett anmärkningsvärt drag i hela diskussionen kring hälsokällor eller för den delen läkekonsten att det i de allra flesta fall handlar om en oerhört lång kontinuitet. Sålunda beskriver exempelvis Miranda Green, en genom Mariakult idag oavbruten följd av läkehelgedomar på det ovannämnda keltiska området.[38] En liknande tolkning har gjorts av Britt-Marie Nässtrom angående vårt första kvinnliga helgon, Elin av Skövde från 1100-talet. Det finns indikationer på att de källor som bär hennes namn ursprungligen tillhört de förkristna gudinnor som troddes ha sin boning i vattnet. Detta kan också spåras i kristendomens kamp mot källkulten under det första årtusendet, men sedermera tycks källorna ha blivit ett viktigt inslag i kulten av helgonen.[39] Vill vi ha tydligare paralleller till Gullåkra hälsokälla kan jag göra läsaren uppmärksam på S:ta Ingemo källa i Dala socken, Västergötland. Fortfarande år 1671 fanns det här en offerkälla och en offerlund.[40] Således finns det en förvånansvärt god samstämmighet med Uppåkra–Gullåkra om man räknar med en offerlund placerad vid Uppåkratemplet. Det är inte alls svårt att föreställa sig den vagnsprocession Tacitus beskriver hos germanerna gå mellan Uppåkra och Gullåkra. Mot denna bakgrund är en jämförelse med Dejbjergvagnarna naturlig. Offermossen i Dejbjerg har under keltisk järnålder mottagit vagnar, och deras placering intill en boplats påminner starkt om Uppåkra–Gullåkra. Särskilt viktigt för vårt sammanhang är Rolf Petrés detaljstudium av Uppåkras fyndmaterial. Preliminära resultat tyder på att fragmentariska vagnar av Dejbjerg-typ även hittats i Uppåkra. Tittar man lite närmare på den senaste tidens arkeologiska landvinningar, kan det finnas fog för ytterligare funderingar kring ovanstående resonemang. Ett arbete som direkt berör diskussionen är Mikael Henrikssons artikel i *Ale nummer 3, 2005*.[41]

## Skånska stenar

Låt mig också med ett sista belysande exempel visa vad jag menar. Vi har redan sett hur guldbrakteaterna kan ha fungerat profylaktiskt. Vänder vi oss till den så kallade åskstenstraditionen kan denna användas som argument i samma riktning. Från Uppåkra finns ett stort antal stenredskap och flera fossil dokumenterade inom tempelområdet.[42] Invändas kan här att denna tradition med stor sannolikhet tillhört den s.k. lägre mytologins föreställningar och framförallt inte varit specifik för Uppåkrabornas religiositet. Dessa äldre tiders stenredskap och fossil har mest troligt alltid fångat människans fantasi, och antagligen går traditionen att belägga under flera tusen år.[43] Åskstenar ansågs allmänt ha skyddande magiska egenskaper, och det vore märkvärdigt om de inte använts inom den folkliga läkekonsten (Fig. 4). Den sydsvenska föreställningen att krossat »vätteljus» (belemniter) bidrog till att sår läktes fortare kan illustrera denna tradition.[44]

Det finns självklart också andra indikationer som kan tolkas höra till läkekonsten i Uppåkra, men det skulle föra för långt att här ens räkna upp dem. Sammanfattar vi ovanstående resonemang finns det sålunda en rad generella och strukturella drag som förenar dessa profylaktiska åtgärder.

Fig. 4. Grönstensyxa. Äldre text från LUHM stenåldersutställning: »Antagligen använd i ganska sen tid som amulett eller i vidskepligt syfte. Ur eggen, som är fullständigt avtrubbad, har stenmjöl avskrapats och begagnats som botemedel vid sjukdom». Foto Bengt Almgren.

## Den andliga makten

I det föregående har många olika exempel anförts, i vilka trosföreställningar angående läkekonsten i Uppåkra–Gullåkra kunnat anas, och den som följt med i ovanstående argumentering kan till och med frestas att försöka namnge vår läkekonstgudinna, när vi nu börjar närma oss historisk tid. Tänkbar kandidat är under yngre järnåldern Eir, som beskrivs av Snorre som den tredje asynjan (en av asarna) och som läkekonstens gudinna. Eir skulle också passa in som en underordnad gudom till Freyja/Friggestalten. Påfallande i detta sammanhang är den koppling smågudinnorna ofta har till källsprång och rent allmänt till vatten. Till grund tycks ligga ett ännu outrett idégods som avser vaner, diser och alfer, allt i enlighet med ovan förda diskussion där läkekonsten varit en mindre del av ett större idékomplex.

Att ålderdomliga föreställningar återspeglas i sentida folktro vågar vi nog nu börja räkna med, men det är givetvis gungfly vi rör oss på. Diserna uppträder som ödesgudinnor och skyddsmakter. Dis är etymologiskt detsamma som kvinna, och Freyja tilltalas vanadis. Vanerna står i nära relation med de väsen som kallas alfer. Ett slående exempel är att alverna inom folktron främst är sjukdomsalstrare och kan blidkas med offer. Dessa övernaturliga väsen levde i gravhögar, källor och andra vattensamlingar. I själva verket erbjuder den mycket äldre Kormaks saga en intressant iakttagelse på detta område. Här skildras hur en kvinna, som sades äga en völvas hemliga krafter, rådde en man att offra en tjur till alverna för att få sina sår läkta. Genom att rödfärga ättehögen med tjurblodet och tillreda en festmåltid åt alverna av köttet, skulle han bli botad.[45] Ättehögen och resterna efter stora festmåltider (nötkreatur är rikligt representerat) återfinnes också i Uppåkra.

Till saken hör även att keltisk folktro i några sammanhang visar överraskande och ännu i huvudsak oförklarade likheter med nordisk folktro, bl.a. vad gäller föreställningar om älvor.[46] Vill man försöka spåra denna tradition på sydskandinaviskt område är det framförallt folktrons ellakors som dyker upp. Vi kan här återigen tänka på guldbrakteaternas profylaktiska funktion. Ellakorsen fungerade också som skyddsamuletter och skulle bland annat tillverkas av silver hämtat från nio olika platser samt förses med inristade eller genombrutna korstecken. Även till form påminner ellakorsen om brakteaterna. Carl-Erik Tillhagen har dessutom tolkat formelordet elifi på brakteaterna som identiskt med folktrons älvor.[47] Ellafolket är synonymt med alverfolket, och det var just dessa alver som förknippades med sjukdom. Vad som först och främst slår en är väl återigen att ett direkt traditionssammanhang inte är helt uteslutet. Det hör till att inom folktron har offer varit särskilt vanliga inom folkmedicinen. Slutligen bör det också nämnas att i sagamaterialet härleds völvornas ättelinje och magiska krafter (bland annat förmågan att hela) till en ex-soldat.[48] Denne förste kunskapsbärare, Viðólfr, är kanske ett svagt

minne av den hemvändande soldaten som förde med sig läkekunskap?

## Slutsats

Vad är då betydelsefullt för den ovan framlagda utvecklingsriktningen och dess förutsättning? Artikeln är naturligtvis inte avsedd att vara fullständig, men i varje fall har de viktigaste underliggande strukturerna iakttagits i form av karakteristiska exempel. Vad som framför allt har slagit mig under arbetets gång är den mycket långa kontinuitet vi möter i de föreställningar som omgett läkekonsten. Det är tydligt att vi här står inför en uråldrig föreställningsvärld som varit förknippad med läkekonsten. De här anförda exemplen skulle faktiskt kunna innebära att myterna kring läkekonsten bevarats i sin grundkomposition under närmare tusen år.

Det bör emellertid påpekas att även om jag sålunda teoretiskt skulle kunna erbjuda en plausibel arkeologisk utvecklingsriktning och dess förutsättningar, finner jag en psykologisk förklaringsmodell – mer fruktbar. Den i föreliggande sammanhang viktigaste förklaringen är enligt mig psykologin bakom den magiskt-religiösa föreställningsvärld som så ofta präglar människan.[49] Denna misstanke finner stöd hos många forskare.[50] Det finns naturligtvis inga entydiga svar på denna fråga, vilket visar sig inte minst i de olika teoretiska perspektiv som används idag.[51] Mitt blygsamma bidrag till en mentalitetshistorisk förståelse av Uppåkra–Gullåkras läkekonst får av naturliga orsaker begränsas här och nu.[52]

Hälsa är och har alltid varit väsentligt för människors liv. Betoningen av skydd och hälsa är också central inom en magisk-religiös världsbild. Ett vanligt missförstånd är dock att den magiskt-religiösa föreställningsvärlden skulle vara ologisk. Så är inte fallet. För att verkligen förstå en magisk-religiös tolkning bör man sätta den i relation till den verklighetsuppfattning som psykologiskt kommer naturligt till människan.[53] Behovet att skapa mening och sammanhang i tillvaron är en naturlig konsekvens av människans psykologi. Mina föregående kommentarer om mänskliga universalier och kognitiva faktorer är av förklarliga skäl långt ifrån heltäckande. Däremot har Olav Hammer utvecklat resonemanget genom att påvisa även den kontextuella betydelsen:

> Sociala faktorer är utomordentligt viktiga för att leda in spekulationer man har kring sina egna eller andras erfarenheter och dessa tolkas implicit i de termer som de lokalt accepterade förklaringsmodellerna tillhandahåller.[54]

En tro på osynliga krafter eller makter fungerar som en alldeles utmärkt »rationell» förklaringsmodell när man konfronteras med egendomligheter.[55] Mer precist kan föresatsen inom en magisk-religiös föreställningsvärld karakteriseras som ett kontextuellt försök att uppfatta sjukdomars väsen och orsaker. Kvarstår denna magiskt-religiösa tolkningsberedskap kan trosföreställningar överleva oerhört länge. Uråldriga magiska föreställningar och moderna vetenskapliga resonemang kan således ge delvis gemensamt tolkningsunderlag för läkekonsten i Uppåkra-Gullåkra. Så kan man alltså enligt min uppfattning förklara den väldigt långa kontinuitet i det tankemönster som omgärdat läkekonsten i järnålderns Uppåkra–Gullåkra.

## Noter

[1] A. Frölich 2006. Majoriteten av de kirurgiska instrumenten har hittats i och omkring Uppåkratemplet samt i vapenoffret strax norr om templet. Dessa fyndkontexter har starka religiösa kopplingar till den fornskandinaviska religionen.

[2] P. Karsten 1989, s. 77.

[3] B. Stjernquist 1989, s. 57.

[4] A. Kaliff & O. Sundquist 2004. Jfr även Neil S. Price 2002.

[5] Saxo Grammaticus: Gesta Danorum: 254,12. http://www.kb.dk/elib/lit/dan/saxo/lat/or.dsr/index.htm. 2006-04-07.

[6] A. Andrén 1998, s. 138.

[7] Se B. Hårdh 1999, s. 129 ff.

[8] Se K. Hauck 2002. M. Gaimster ger i sammanhanget den bästa sammanställningen av K. Haucks minst sagt omfattande resonemang 1998.

[9] »Merseburger Zaubersprüche» ca 970. Nationalencyklopedin 2006. Galderkunskap diskuteras även av C. H. Tillhagen 1977 och G. P. Helgadottír 1985.

[10] Exempel återfinnes i flera källor bl.a. på en läkesticka från Ribe. I denna utdrivningsformel åkallas 9 nöder för hjälp mot malaria. T. Snædal 1994, s. 118 f.

[11] S. B. Aleshire. 1991.

[12] Se M. Watt 1999.

[13] A. Kaliff & O. Sundquist 2004.

[14] Se T. Snædal 1994, s. 11.

[15] U. W. Silvegren 1996, s. 116.

[16] Se A. Kaliff & O. Sundquist 2004, s. 97.

[17] M. Gaimster 1998.

[18] Se framförallt U. Lund Hansen 1987.

[19] T. Zachrisson 2004.

[20] Jag vill dock understryka att diskussionen kring universalier är mer omfattande än vad jag kan redogöra för här. Se framförallt B. Stjernquist 1989, B. Gräslund 1989, Å. Daun 1999, P. Gärdenfors 2000, O. Hammer 2002, N. Uddenberg 2003, S. Sjölander 2004.

[21] B. Stjernquist 2001.

[22] P. Karsten 1994 och där anförd litteratur.

[23] B. Stjernquist 2001.

[24] M. Görman 1987.

[25] Se M. Green. 1989.

[26] Se Cunliff 1969.

[27] E. Schön 2004.

[28] M. Green 1989:29 ff.

[29] Se M. Görman 1987. Jfr även M. Green 1989 och B. Nässtrom 2001.

[30] M. Görman 1987.

[31] För aktuell överblick, se det tvärvetenskapliga projektet »Vägar till Midgård».

[32] E. Schön 2004.

[33] G. P. Helgadottír 1985.

[34] Se B. Nässtrom 2001 för översiktsarbete. Jfr även N. S. Price 2002. Även Tacitus anmärkning om kvinnans inneboende helighet och profetiska förmåga ger ledtrådar.

[35] B. Stjernquist 2001, s. 6.

[36] Se A. Hultgård 1996, s. 16.

[37] Se O. Sundquist 2004, s. 153 f. Jfr även C. H. Tillhagen 1977, s. 12, och A. Hult 1991.

[38] Se M. Green. 1989. Åtskilliga besökare på LUHM har också påpekat för mig att detta är en högst levande tradition i katolska länder.

[39] B. Nässtrom 2001.

[40] Se G. Granberg 1948.

[41] Det finns indikationer på att fyndplatsen fungerat som en lokal religiös parallell till Uppåkra.

[42] Med reservation för järnålderns flintteknologi och naturlig förekomst av fossiler. Något lapidarium för Uppåkra är ännu inte gjort.

[43] Om åskstenstraditionen, se C. H. Tillhagen 1977, P. Karsten 1994, P. Carelli 1996.

[44] E. Schön 2004, s. 310.

[45] Berättelsen är hämtad från H. R. Ellis Davidsson 1984, s. 154.

[46] E. Schön 2004.

[47] C. H. Tillhagen 1977.

[48] Se N. S. Price 2002, s. 116.

[49] En naturligt förekommande religiös tolkningsberedskap.

[50] Se P. Gärdenfors 2000, O. Hammer 2002, N. Uddenberg 2003, S. Sjölander 2004, L. A. Kirkpatrick 2005.

[51] Den problematik som skymtar bakom denna fråga avtäcker enligt mig de postmodernistiska strömningarnas tillkortakommande, och i det här sammanhanget bör det tydliggöras att de förklaras påfallande lätt utifrån samma verklighetsuppfattning som kännetecknar den magiskt-religiösa världsbilden. Dessa likheter kommer till uttryck i J. Svenungssons avhandling »Guds återkomst: en studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi» 2004. För en mer utförlig beskrivning av företeelsen, se S. Halldén 2005, jfr O. Hammer 2002.

[52] Denna första presentation av »Läkekonsten i Uppåkra» kommer att följas av en rad kompletterande publiceringar under 2007. Resultaten kommer också att visas i en större museiutställning som öppnar den 31 mars 2007 på LUHM.

[53] Jag skulle beskriva den som en »metafysisk antropomorfisering».

[54] O. Hammer 2002.

[55] Den blir självklart irrationell utifrån en modern sekulariserad vetenskapsbild. Jag väljer att använda begreppet »naturlig» istället för det förekommande »naiv» verklighetsuppfattning, då det kan tolkas som nedsättande.

## Referenser


Aleshire, S. B. 1991. *Asklepios at Athens: epigraphic and prosopographic essays on the Athenian healing cults.* Amsterdam Gieben.

Andrén, A. 1998. En centralort utan textbelägg? *Uppåkrastudier 1. Centrala platser – centrala frågor: Samhällsstrukturen under järnåldern: en vänbok till Berta Stjernquist.* Larsson, L. & Hårdh, B. (red.) Acta archaeological Lundensia. Series in 8°, No. 28. Stockholm. S. 137–146.

Carelli, P. 1996. Blixtar och dunder, magiska under: om åskstenstraditionen och förekomsten av stenåldersfynd i medeltida kulturlager. *Fornvännen. 91:3.* S. 153–170. Royal Academy of Letters, History and Antiquities.

Cunliffe, B. W. 1969. *Roman Bath.* Reports of the Research Committe of the Society of Antiquaries of London.

Daun, Å. 1999. *Det allmänmänskliga och det kulturbundna.* Stockholm.

Ellis Davidson, H. R. 1984. *Nordens gudar och myter.* Stockholm.

Gaimster, M. 1998. *Vendel period bracteates on Gotland: on the significance of Germanic art.* Acta archaeological Lundensia, Series in 8°. Stockholm.

Grammaticus, S. *Gesta Danorum*: 254,12. Det Kongelige Bibliotek. http://www.kb.dk/elib/lit/dan/saxo/lat/or.dsr/index.htm. 2006-04-07.

Granberg, G. 1948. Kyrkan och folktron. *Svenska folket genom tiderna: vårt lands kulturhistoria i skildringar och bilder.* Wrangel, E. (red.). Malmö.

Green, M. 1996. The celtic goddess as healer. *The concept of the goddess.* Bilington, S. & Green, M. (red.). London. S. 26–38.

Gräslund, B. 1989. Gånggrifternas funktion i ljuset av primitiv själstro. Report series. *Arkeologi och religion. Rapport från arkeologidagarna 16–18 januari 1989.* Larsson, L. & Wyszomirska (red.). University of Lund, Institute of Archaeology, Lund. S. 67–76.

Gärdenfors, P. 2000. *Hur homo blev sapiens. Om tänkandets evolution.* Falun.

Görman, M. 1987. *Nordiskt och keltiskt: sydskandinavisk religion under yngre bronsålder och keltisk järnålder.* Lund.

Halldén, S. 2005. *Hur går det till inom vetenskapen?* Stockholm.

Hammer, O. 2002. *Osunt förnuft: en bok om intuitivt och kritiskt tänkande.* Stockholm.

Hauck, K. 2002. Neus aus Uppåkra bei Lund, Südschweden: zur Ikonographie der Goldbrakteatern, LXIV. *Central places in the Migration and Merovingian periods: papers from the 52nd Sachsensymposium, Lund, August 2001.* Uppåkrastudier 6. Acta Archaeologica Lundensia series altera in 8° N° 39. (red.). Hårdh, B. & Larsson, L. Lund. S. 79–95.

Helgadottír, G. P. 1985. Kvinner og legekunst i den Norrøne litteraturen. *Kvinnearbeid i Norden fra vikingtiden till reformasjonen.* Foredrag fra et nordisk kvinnehistorisk seminar i Bergen 3–7 august 1983. Bergen. S. 17–29.

Henriksson, M. 2005. Maskbilden från Västra Vång: ett sensationellt järnåldersfynd från Blekinge. *Ale 2005:3.* Lund

Hult, A. 1991. *Källan till vattnet: sanningar och sägner om vattnet i marken.* Stockholm.

Hultgård, A. 1996. Fornskandinavisk kult – finns det skriftliga källor? *Religion från stenålder till medeltid.* Engdahl, K. & Kaliff, A. (red.). Stockholm. S. 25–57.

Hårdh, B. 1999. Offerfynd på Uppåkraboplatsen? Fynden i centrum. *Fynden i Centrum. Keramik, glas och metall från Uppåkra.* Uppåkrastudier 2. Acta Archaeologica Lundensia series altera in 8° N° 30. Hårdh, B. (red.). Lund. S. 127–134.

Kaliff, A. & Sundqvist, O. 2004. *Oden och Mithraskulten: religiös ackulturation under romersk järnålder och folkvandringstid.* OPIA 35, Uppsala.

Karsten, P. 1989. Rituella neolitiska fynd i Skåne. Report series. *Arkeologi och religion. Rapport från arkeologidagarna 16–18 januari 1989.* Larsson, L. & Wyszomirska (red.). University of Lund. Institute of Archaeology. Lund. S. 77–86.

Karsten, P. 1994. *Att kasta yxan i sjön: en studie över rituell tradition och förändring utifrån skånska neolitiska offerfynd.* Acta Archaeologica Lundensia Series in 8°, No. 23. Stockholm.

Kirkpatrick, L. A. 2005. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion.* New York.

Lund Hansen, U. 1987. *Römischer Import im Norden:* Warenaustausch zwischen dem Römischen Reich und dem freien Germanien während der Kaiserzeit unter besonderer Berücksichtigung Nordeuropas. Köpenhamn.

Nationalencyklopedin. Internettjänst 2006. Höganäs.

Näsström, B. 2001. *Fornskandinavisk religion.* Lund.

Price, N. S. 2002. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia.* AUN 31, Uppsala. Stockholm.

Schön, E. 2004. *Folktrons ABC.* Stockholm.

Silvegren, U. W. 1996. *Roman reflections in Scandinavia.* Malmö museer. Roma: L'Erma di Bretschneider. S. 115–118. Rom.

Sjölander, S. 2004. *Vårt djuriska arv. Om människans biologiska natur.* Riga.

Snædal, T. 1994. Vardagsliv och visdomsord. Runorna i Norden från urtid till nutid. *Runmärkt: från brev till klotter: runorna under medeltiden.* Benneth, S. (red.). Riksantikvarieämbetet. Stockholm. S. 9–32.

Stjernquist, B. 1989. Arkeologiskt material som belägg för religion. Tolkningen som problem. Report series. *Arkeologi och religion. Rapport från arkeologidagarna 16–18 januari 1989.* Larsson, L. & Wyszomirska (red.).University of Lund. Institute of Archaeology. S. 57–66.

Stjernquist, B. 2001. Offerplatsen och samhällsstrukturen. *Uppåkra: centrum och sammanhang.* Hårdh, B. (red.). Acta archaeological Lundensia. Series in 8°. Stockholm. S. 3–28.

Svenungsson, J. 2004. *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. Lagos Nr 3. Göteborg.

Tillhagen, C. H. 1977. *Folklig läkekonst*. Stockholm.

Uddenberg, N. 2003. *Arvsdygden. Biologisk utveckling och mänsklig gemenskap*. Falun.

Watt, M. 1999. Guldgubber og patricer till guldgubber fra Uppåkra. Hårdh, B. (red.). *Fynden i Centrum. Keramik, glas och metall från Uppåkra*. Uppåkrastudier 2. Acta Archaeologica Lundensia series altera in 8° N° 30 Lund. S.177–190.

Zachrisson, T. 2004. Det heliga på Helgö och dess kosmiska referenser. *Ordning mot kaos: studier av nordisk förkristen kosmologi. Vägar till Midgård 4*. Andrén, A. & Jennbert, K. Raudvere, C. (red.). Lund. S. 343–388.