

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1 · INLEDNING	1
2 · MÅLSÄTTNING OCH FRÅGESTÄLLNINGAR	4
3 · METOD OCH AVGRÄNSNINGAR	4
4 · HUS OCH SKEPP I SKANDINAVISK BRONSÅLDERSFORSKNING	7
Skeppets idé.....	7
Husets idé.....	9
Bronsålderns eskatologi som tolkningsperspektiv.....	11
5 · TEORETISKA UTGÅNGSPUNKTER	13
Religion och ritualer som teoretiskt ramverk.....	14
Regionala variationer och kunskapsträning i Indonesien.....	17
6 · GRAVFÄLTETS SYMBOLISKA MANIFESTATION	20
Gravfältets organisation och gravens symbolik.....	22
7 · SKEPPSÄTTNINGAR OCH SYMBOLISKA HUS	23
Skeppsättningar och hussymbolik i Halland.....	23
Skeppsättningar och rektangulära stensättningar i Småland.....	25
Skeppsättningar och husurnor på Gotland.....	28
8 · AVSLUTANDE ANALYS	30
9 · SAMMANFATTNING	36
10 · KÄLLFÖRTECKNING	38
FIGURFÖRTECKNING	40

1 • INLEDNING

To deal with the dead in the Scandinavian Bronze Age did not mean to set them apart from the world of the living. In the organisation of the sites of the dead as well as burial rituals was imbued with the same symbolism that was active in the living social world. The house was an important symbol there, and consequently had an important role to play when dealing with the dead (Svanberg 2005a:95).

Fredrik Svanberg har visat att det finns idéer om ett nära samband mellan de levandes värld och organisationen av bronsålderns gravfält i norra Europa som går långt tillbaka i tiden. Det framgår tydligt att det på en generell nivå fanns en parallellism mellan de dödas och de levandes världar, både i tanke och i det sätt genom vilket deras respektive platser i landskapet uttrycktes praktiskt. Det är därför inte förvånande att dessa paralleller kan spåras och studeras i det arkeologiska källmaterialet, som t ex i bruket av symboliska hus i gravritualer (Svanberg 2005a:76).

Allt fler arkeologer har på senare tid kommit att intressera sig för det bruk av symboliska hus som den yngre bronsålderns gravfält uppvisar i Sydskandinavien (Tilley 1999; Widholm & Regnéll 2001; Victor 2002; Bradley 2005; Svanberg 2005a, 2005b; Kaul 2005; Kaliff 2006; Sabatini 2007). Faktum är att vissa har menat att just hus från bronsåldern uppträder rumsligt och symboliskt i gravar och i andra rituella kontexter så ofta att knappast kan vara en slump eller ett sammanträffande (Victor 2002:33; Svanberg 2005b:320). Det intressanta är, i mitt tycke, att gravfälten vi studerar från yngre bronsålder ofta pekar på att en kombination av skeppsformade gravar och hussymbolik varit vanligare än vi tidigare har trott. Trots att fler börjar uppmärksamma kombinationen mellan skepp och hus i gravsammanhang är det ytterst få som vill se ett samband mellan dem. Än mindre har forskarna försökt att tolka relationen mellan de båda symbolerna så som de förekommer på gravfälten (se dock Bradley & Widholm 2007).

I tidigare arbeten har jag visat att det finns en tydlig koppling mellan skeppssättning och hus på Gotland, där denna gravform förekommer i kombination med husurnor (Söderström 2006, 2008). Av öns tretton fynd av husurnor har inte mindre än tio påträffats inuti skeppssättningar, varav samtliga har kunnat dateras till yngre bronsålder. Flera arkeologer har kommenterat den ovanliga kombinationen och pekat på öns unika särställning, framförallt när det gäller skeppssättningarnas förhållande till andra liknande monument på det svenska fastlandet (Artelius 1996; Widholm 1998; Skoglund 2005; Bradley & Widholm 2007). Trots detta har många avfärdat tanken om ett samband mellan skepp och hus, och särskilt i fallet Gotland, med ett konstaterande om att det bara är ett udda och märkligt fenomen som inte tycks finnas motsvarighet till på andra platser (Sabatini 2007). Jag vill mena att anledningen till att forskningen kring betydelsen av skepp- och hussymbolik på bronsålderns gravfält inte har kunnat uppvisa mer än enstaka resultat är att man stannat vid att tolka husen som hus och skeppen som skepp (se t ex Victor 2002:34). Men är ett hus alltid ett hus såsom vi oftast ser på det, ett byggnadsverk med väggar och tak? Och är ett skepp alltid enbart ett skepp med reling och rigg, vars primära funktion att transportera människor och ting till nya platser? Bronsålderns gravfält låter oss förstå annorlunda och fenomenet med de gotländska husurnorna i skeppssättningarna kanske trots allt inte är så udda eller unikt?

Idén till denna uppsats kommer av en utgrävning som gjordes av ett gravfält vid Berg, på Värmlandsnäs, under våren 2007. Då rapporten ännu inte har publicerats refererar jag nedan

till muntliga uppgifter från arkeologen vid Värmlands museum Hans Olsson, som jag träffade och lyssnade till på ett bronsåldersseminarium på Riksantikvarieämbetet i Uppsala den 12-13 maj 2008.

Utgrävningsområdet ligger i nära anslutning till en större gård och utfördes under ledning av nämnde Olsson. Anledningen till att en grävning företogs på platsen var att gården fått lov att bygga ytterligare en silo. Då området kring gården är fornlämningstätt ansåg man det nödvändigt med en arkeologisk förundersökning på platsen. Den 24x18 meter stora utgrävningsytan var täckt av torv och stora samlingar stenar. Dolt under denna stenansamling låg sju 3,5-4 meter långa och 2,5 meter breda skeppssättningar (Figur 1). Tre av skeppssättningarna var kopplade till varandra vid relingen, något som sällan förekommer annat än på Gotland (Artelius 1996). Inuti dessa skeppssättningar hittade man dels benmaterial från människa spridda mellan relingsstenarna, dels en stor ansamling människoben i fören på det mittersta skeppet. Fyra C-14 dateringar har gjorts av benmaterialet från gravarna vilka man ännu inte har fått svar på.

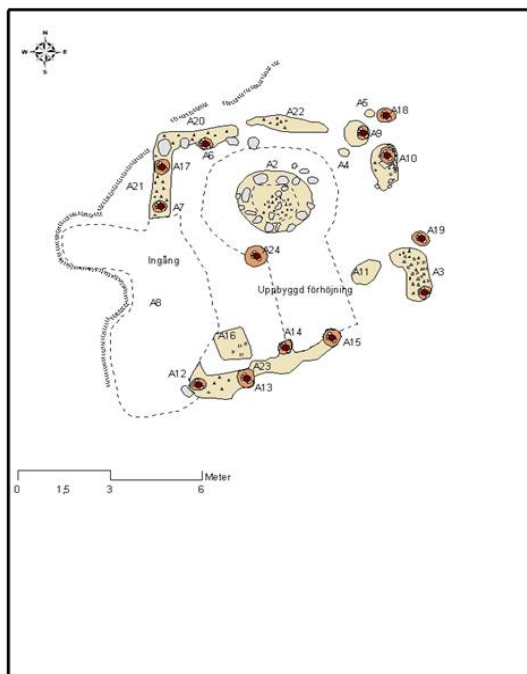


Figur 1. Skeppssättningarna vid Berg. Foto: Värmlands museum.

Strax norr om skeppen fanns en större rektangulär stensättning som innehöll en skålgropssten och spår av rödockra, men inga människoben. Skeppssättningarna hade placerats på en bergsplatå som före anläggandet av skeppen täckts av en lerpackning. Det underliggande berget visade spår av att ha utsatts för kraftig eldning varför Olsson presenterat en idé om att det kan vara möjligt att man använt platsen som kremeringsplats före anläggandet av skeppssättningarna.

Det som är av särskilt intresse för denna uppsats är att arkeologerna fann tretton stolphål intill två av skeppen, samtliga var stenskodda. Lämningarna bedömdes vara ett 9x9 meter stort kulthus som sammanbands med gravarna genom ett kulturlager innehållande sot, sten och skärersten (Figur 2). Då huset tycks ha haft en terrassliknande öppen ingång har dess utseende och funktion förknippats med de grekiska megaronkomplexen. Att man vill se paralleller mellan sydeuropeiska fenomen och de som vi finner på svensk mark är inte ovanligt när det gäller tolkningar av kulthus från bronsåldern (t ex Widholm 1998). Inte heller är det särskilt

ovanligt att man ser kulthuset som en plats för kommunikation mellan de levande och döda och att dess funktion knyts till olika eskatologiska föreställningar (se t ex Victor 2002). Fredrik Svanberg har betonat att även om kulthuset var symboliska hus som konstruerats i samband med enskilda, aristokratiska dödsritualer, att man offrade intill dem och att bronsålderns människor hade en för oss svårbegriplig och främmande kultur så motiverar det inte att arkeologer med sina tolkningar förvandlar dem till mystiska, metafysiska och sakrala helgedomar (Svanberg 2005a).



Figur 2. Planskiss av kulthuset vid Berg (Värmlands museum).

med central- och sydeuropeiska motsvarigheter medan en jämförelse mellan liknande företeelser på ett regionalt eller lokalt plan utblir. Vad som är än mer problematiskt är att hus och skepp sällan relateras till de kontexter inom vilka de förekommer på gravfälten. I det här avseendet är tid en viktig aspekt att ta hänsyn till. Flera av de gravfält som uppvisar en kombination mellan skepp och hus har brukats som gravfält under längre tid (Gerdin 1973; Pettersson 1982; Artelius 1996; Sigvallius 2005; Bradley & Widholm 2007). Det innebär att människor under flera hundra år har återkommit till samma platser och utfört handlingar som efterlämnat materiella spår som vi till viss del kan tolka idag.

För att förstå bronsåldersmänniskans liv och kosmologiska föreställningsvärld är det viktigt att vi som arkeologer är öppna för nya tolkningar som går bortom de traditionella ramarna. Min åsikt är att dessa bör inkludera studier av de handlingar som faktiskt utförts på gravfälten utifrån ett perspektiv som omfattar både tid och rum. Det är min övertygelse att ett sådant angreppssätt skulle kunna ge oss mer kunskap om bronsåldern än vad kvalificerade tolkningar och gissningar om vad man trott under perioden kan resultera i.

Det är således med en förhoppning om att kunna tackla några av de problem som jag pekat på i denna inledning som föreliggande uppsats kommer att behandla den yngre bronsålderns skepp- och hussymbolik. Den kronologiska avgränsningen är satt till Montelius period IV-VI (1100-500 f Kr). Uppsatsen kommer att behandla och jämföra de tre geografiskt skilda

Fynden från kulthuset vid Berg på Värmlandsnäs omfattar en malstenslöpore, djur- och människoben samt degelfragment. Dateringen av benen har ännu inte presenterats men Olsson menar att det är sannolikt att hela komplexet har haft en brukningstid som sträcker sig från bronsålder in i förromersk järnålder.

När jag hörde om utgrävningarna vid Berg och fick se bilderna väcktes än en gång idén om att det måste finnas en särskild relation mellan skepp och hus under den yngre bronsåldern. Vad som tydligt framgår av exemplet ovan är att det tycks finnas en rad problem kopplade till hur vi som arkeologer tolkar skepp och hus när vi möter dem i fält. Jag ser det som ett ständigt återkommande fenomen att vi drar paralleller mellan de monument och lämningar som vi hittar på våra gravfält

områdena Gotland, nordöstra Småland och södra Halland.

2 · MÅLSÄTTNING OCH FRÅGESTÄLLNINGAR

Målet med föreliggande uppsats är att med utgångspunkt i ett kunskapsteoretiskt perspektiv jämföra tre regionalt skilda områdens bruk av skeppssättningar och hussymbolik under yngre bronsålder i Sydsandinavien. Avsikten är att visa på och tolka hur skeppets och husets idé varierar mellan de olika områdena. Min förhoppning är att resultaten av denna studie skall visa att hur man valde att gestalta dessa symbolers idémässiga innehåll inom gravfälten sannolikt fick avgörande konsekvenser för hur gravfälten organiserades och i förlängningen hur de kom att uppfattas av omvärlden.

Mina frågeställningar är:

- Vilka likheter och skillnader finns i de idémässiga och materiella uttrycken av skepp och hus inom de regioner som uppsatsen behandlar?
- Hur kan vi tolka relationen mellan hus och skepp utifrån deras materialisering på olika gravfält?

3 · METOD OCH AVGRÄNSNINGAR

Arkeologer har ägnat stor möda åt att försöka identifiera olika rumsliga nivåer i det förhistoriska samhället; boplatser, centralplatser, kultplatser och gravplatser. Det är dock mer sällan som man har bedrivit komparativa studier för att undersöka hur ett och samma materiella uttryck reproducerades på olika rumsliga nivåer inom olika regioner. En av de arkeologer som har förespråkat en sådan metod och själv tillämpat den på bronsålderns skeppssättningar är Peter Skoglund (2005).

Skoglund tar sin teoretiska utgångspunkt i Giddens strukturationsteori och använder sig av etnografiska studier för att ge en tolkning av skeppssättningarnas varierande form och uttryck under den yngre bronsåldern i Sydsandinavien. Artikeln redogör för hur skeppssymboliken reproduceras i olika gravformer inom tre geografisk skilda områden under period IV-VI, nordvästra Skåne och södra Halland, nordöstra Småland och Gotland. Skoglund ser förhållandet mellan social praktik och ideologi som sammanflätade under bronsåldern vilket han menar tydliggörs genom det varierade bruket av skeppssättningen som gravform. Hur människor under perioden valde att gestalta en symbol, konstaterar Skoglund, fick sannolikt konsekvenser för hur idéinnehållet uppfattades (a.a:343). Detta innebär att även om människor i olika delar av Skandinavien delade en gemensam symbolvärld där skeppet intog en central plats så gestaltade människor – genom sin praxis – denna symbolvärld på olika vis inom de olika regionerna. Idéinnehållet kan därför inte heller studeras fritt från de handlingar som utförts i samband med en gravläggning utan de olika handlingarna har i sin tur bidragit till att skeppssymbolen uppfattas delvis olika på olika platser (a.a:350-351). Genom att använda mig av i grunden samma metod som Skoglund applicerar, men i en form som omfattar både skepp och hus, hoppas jag kunna komma fram till ett resultat som belyser de frågor som jag formulerat kring relationen mellan dessa symboler på den yngre bronsålderns gravfält.

För att vidga förståelsen för det omfattande bruket av skepp och hus inleder jag uppsatsens teoretiska kapitel med några av de grundläggande idéer kring periodens religion och ritual som har präglat de senaste årens arkeologiska diskussion. Kosmologi och eskatologi utgör, enligt min mening, väsentliga delar av bronsålderns idévärld men det är samtidigt viktigt att vi inte glömmer bort att det är människor som vi studerar. De handlingar och ritualer som utförts i samband med någons död är därför en betydelsefull aspekt att ta hänsyn till när man undersöker ett ämne som detta. I likhet med Skoglund bygger jag mitt resonemang utifrån Fredrik Barths undersökningar av myter och kunskapstradering på Bali och Nya Guinea (Barth 1987, 1994). Etnografiska analogier har länge använts inom stenåldersforskningen men det är först på senare tid som de börjat uppskattas och användas av forskare som arbetar med bronsålder. Idag delar en rad arkeologer en grundsyn om att våra tolkningar av forntidens religion och ritualer tenderar att bli försvagade om vi inte använder en metod som till viss del baseras på etnografiska analogier. Vissa har till och med menat att slutsatserna vi presenterar riskerar att bli långsökta och extrema utan dem (se t ex Gräslund 1994; Parker Pearson 1999; Jordan 2003).

När det gäller den skandinaviska bronsålderns föreställningsvärldar, eskatologi och rituella praktiker har flera forskare sett fördelar med att använda analogier som en möjlighet till nya tolkningsperspektiv (se t ex Øestigård 1999; Victor 2002; Skoglund 2005; Kaliff 2007). Naturligtvis finns det en rad problem med att använda etnografiska analogier som tolkningsram för forntidens samhällen. Främst är det viktigt att man är medveten om att de inte kan användas som en sorts facit ur vilket man kan läsa sig till detaljerade sanningar om förhistoriska perioder och de människor som levde då. Däremot kan användandet av analogier ge oss en förståelse för hur människan hanterar existentiella problem, som t ex döden. Analogier kan således vara oss behjälpliga när vi studerar begravningsritualer (Victor a.a:17). Jag vill mena att en sådan metod kan, om rätt använd, öppna nya tolkningsmöjligheter för arkeologer och ställa forntida fenomen som sedan länge förklarats som udda, avvikande eller rent av oförklarliga i ett nytt ljus.

Skepp- och hussymbolik utgör uppsatsens grundläggande utgångspunkt. Uppsatsens forskningshistorik utgörs därför av kapitlet *Hus och skepp i Skandinavisk bronsåldersforskning* där jag för en diskussion kring hur bronsåldersforskningen sett på och tolkat skepps- och hussymboler när man mött dem på gravfältet. Eftersom dessa symboler är laddade med så mycket mer betydelse än de enklare former som vi oftast tänker oss, finns det också anledning att presentera själva idéerna bakom dem. I sin avhandling om kulthuset i Skandinavien sammanfattade Helena Victor husets essens och symboliska betydelse i ett begrepp som hon kallade för *Husets idé* (2002). Då begreppet på ett konkret sätt sammanfattar det jag vill redogöra för kring husets och skeppets möjliga tolkningar väljer jag att låna det även här.

Uppsatsens huvuddel inleds med ett avsnitt som behandlar gravfältens betydelse som bärare av symboler. Gravfältens struktur och organisation liksom gravarnas utformning kan, i likhet med de enskilda symbolernas idé, förklaras utifrån en rad olika perspektiv och det finns därför anledning att ägna ett kapitel åt detta. Detta förankrar det resonemang som jag sedan vill föra kring bruket av skeppssättningar och symboliska hus, liksom relationen mellan dessa, på gravfälten i de geografiskt skilda regioner jag valt ut.

I fallstudien som utgör grunden för uppsatsens jämförande analys presenterar jag tre skilda regioner som på ett tydligt sätt visar speciella relationer mellan skeppssättningar och

hussymbolik. Regionerna som jag har valt att fokusera uppsatsen kring är södra Halland, nordöstra Smålands kustland och Gotland. För att begränsa min undersökning har jag valt att utgå från en grav/ett gravfält inom varje region; Halland representeras av Lugnarohögen, Småland exemplifieras med skeppssättningen vid Hellerö men huvudfokus ligger på gravfältet Snäckedal och på Gotland har jag valt den s k Domarlunden vid Liffride i Lärbro (Figur 3). Jag hade önskat att rapporten från Värmlandsnäs hade hunnit bli klar före framläggandet av denna uppsats så att Berg kunde utgöra en del av jämförelsen. Då detta visade sig vara en omöjlighet valde jag istället att använda de få uppgifter som jag hade kring gravfältet som ett inledande exempel.

Figur 3. För bild se Artelius, T. 1996. *Långfärd och återkomst – skeppet i bronsålderns gravar.* s.10.

Sannolikt finns det en rad invändningar gällande materialets representativitet då det enbart är tre regioner i Sverige och allt som allt fem gravar/gravfält som diskuteras. Det är alltid svårt att avgränsa materialet så att det står i rimlig proportion till den tid man har på sig att skriva en uppsats som denna. I fallet med den här uppsatsens ämne är det dessutom viktigt att materialet, trots sin begränsade form, är relevant och representativt för de frågor jag söker svar på. Flera andra gravfält inom de olika regionerna uppvisar liknande förhållanden mellan skepp och hus i gravsammanhang. Att jag valt ut just dessa beror mycket på att de bär lika många likheter emellan sig som skillnader. Den gemensamma nämnaren är skeppssättningen medan variabeln är typen av symboliska hus som återfunnits i nära anslutning till skeppet. Dessa typer av symboliska hus är i det här fallet husurna, rektangulär stensättning och kulthus.

Regionerna jag valt spänner över ett stort område även om jag bara använder enstaka exempel från dem. Jag är medveten, och övertygad om, att det även inom dessa regioner finns lika många avvikelser från det material jag presenterar här som likheter. Jag vill därför betona att jag inte avser göra någon fullständig analys av de olika regionernas lokala variationer eller skapa ett facit för hur bruket av skeppssättningar och symboliska hus sett ut under den yngre bronsåldern över hela Sydsandinavien. Denna uppsats syftar snarare till att, precis som Peter Skoglund skriver, visa på att vi som arkeologer måste vara medvetna om att en och samma symbol kan varieras i oändlighet utan att det för den skull innebär att bruket av den är avvikande, konstig eller unik (Skoglund 2005:344). Det kanske inte heller är just detta som är det intressanta. Enligt min mening kan det vara av större intresse att söka efter en gemensam idé bakom symboliken. Även om denna uppsats enbart håller sig till att relatera fenomen inom Sverige så anser jag ändå att den gör en ansats att finna en sådan gemensam grund bakom bruket av, liksom relationerna mellan, skeppssättningar och symboliska hus under den yngre bronsåldern.

En annan sak som jag vill framhålla i detta sammanhang, är att bruket av en symbol aldrig sker i ett vakuum. En skeppssymbol kan förvisso alterneras i det oändliga, men om skeppets symbolik skall bli meningsbärande måste den formuleras och omformuleras i relation till andra symboler. Ett av uppsatsens mål är därför att utvidga Skoglunds perspektiv och att visa på och tolka hur skeppet och husets idé varierar mellan olika områden i Sydsandinavien under yngre bronsålder.

För att finna svar på de frågor som jag formulerat ovan har jag studerat litteratur som rör en rad olika områden; skepps- och hussymbolik under bronsåldern, kosmologi och eskatologi, liksom religion- och ritualteori. Jag har vidare insamlat material som rör de specifika

gravfälten som jag presenterar. De verk som varit mest betydande för resultaten presenteras i den följande forskningshistoriken. Eftersom jag tidigare har arbetat med skeppssättningar och husurnor på Gotland har jag haft tillgång till ett stort material rörande skepp och hus och det jag saknat har jag fått tillgång till genom besök på bibliotek och arkiv. Arkivpersonal och framförallt arkeolog Gunilla Nydahl, Länsmuseet på Gotland, har varit mig ytterst behjälpliga under arbetets gång och försett mig med utgrävningsrapporter, kartmaterial och foton rörande gravfältet Domarlunden i Lärbro.

I mitt tycke är det oerhört betydelsefullt att få en chans att se och vistas i de gravfältsområden som man vill behandla. Två dagar i maj har jag därför tillbringat i fält på Gotland där jag bl a strosat i det stora landskap som omger gravfältet Domarlunden, letades hållristningar och fotograferande rösen och skeppssättningar. Långa samtal och givande information om bygdens olika myter och berättelser kring gravfältet har jag haft med gårdsfolk på Liffride gård och intresserade förbicyklade sockenbor som mer än gärna delat en kopp kaffe i kohagen invid skeppssättningarna. Tyvärr hade jag inte samma tur att stöta på boende i området kring Snäckedal men bara att få tillbringa tid bland de monument och gravfält som man försöker beskriva är i mitt tycke av stor betydelse för de resultat som kommer fram. Gravfältet Berg på Värmlandsnäs har jag fått så god information som fanns att tillgå av arkeolog Hans Olsson, Värmlands museum, vilket jag redan nämnt i inledningen. Utgrävningarna på Berg företogs under sommaren 2007 och området kring gravfältet kommer med all sannolikhet att vara föremål för fler undersökningar. Bristen på tid har gjort att jag inte hunnit besöka samtliga gravfält som jag beskriver i uppsatsen men jag hoppas att kunna använda dessa som sommarens utflyktsmål.

4 • HUS OCH SKEPP I SKANDINAVISK BRONSÅLDERSFORSKNING

Kombinationen av skepp och hussymbolik tycks ha haft en speciell betydelse för de människor som levde i Sydöstra Sverige under den yngre bronsåldern. Widholm och Regnéll har betonat att det är viktigt att finna en gemensam religion bakom hussymboliken, som har samma rituella och religiösa betydelse men, liksom skeppen, hade olika former av realisering. För att förstå bronsåldersmänniskans kosmologiska trosföreställningar och liv måste vi därför arbeta efter utgångspunkten att det profana och det sakrala i bronsåldersmänniskans värld inte stod på varsin sida om en dikotomisk skiljelinje (Widholm & Regnéll 2001:33).

Som jag visade i det inledande exemplet med skeppssättningar och kulthus på Värmlandsnäs finns det en rad problem som kopplas till tolkningarna av en relation mellan skepp och hus på bronsålderns gravfält. Widholm & Regnélls betoning av att vi måste arbeta utifrån att en uppdelning mellan sakralt och profant inte fanns under bronsåldern, liksom de stora variationer av skeppsformer och hussymboler som uppträder på gravfälten, gör att det finns anledning att problematisera begreppen hus och skepp ytterligare. Nedan presenterar jag därför några av idéerna kring dessa symbolers betydelse som förekommit inom den senare bronsåldersforskningen fram till idag.

Skeppets idé

Skeppssymbolen finns belagd i begravningskontexter under nästan alla perioder av den

skandinaviska förhistorien sedan senmesolitikum, och symboliken kring skeppet som idé har under alla tider varit närmast globalt förekommande. Trots att skepp finns representerade i nästan alla världens mytologier är dess religiösa funktion svår att fastställa. I bronsålderns religiösa ritualer och gravskick finns skepp representerade i form av verkliga båtar, som skepp byggda i sten och som avbildningar på rakknivar eller andra bronsföremål (Artelius 1996:10ff). Detta har gett upphov till en rad olika tolkningar av skeppets symboliska betydelse och av bronsålderns tradition att bygga skepp åt de döda.

Utgångspunkten för flera av de hypoteser som framlagts de senaste decennierna kring skeppssymbolens religiösa och sociala funktioner har ofta koncentrerats kring själva symbolens närvaro i graven. Tore Artelius betraktar begravningen som en mycket central del av en befolknings kulturella identifikationsmöjligheter eftersom det är i begravningsritualen som identiteter och sociala strukturer exponeras (a.a:10). Till skillnad från Artelius uppfattning om att bruket av skeppet som symbol i bronsålderns begravningstradition alltid primärt gestaltade ett religiöst meningsinnehåll, vill Peter Skoglund hävda att bruket av symbolen i den praktiska verkligheten delvis definierade tolkningsramarna för det symboliska innehållet (Skoglund 2005b:343). Artelius anser att ritualernas och symbolernas primära funktion är att som komponenter i myter klargöra människans roll i världsordningen. I konkret mening är primärfunktionen därför alltid social eftersom den uttrycks i ritualiserad handling. Men symbolens ideologiska position och meningsinnehåll står alltid att söka i att den inom världsordningen (mytologin) tillskrivits en eller oftast fler komplext interagerande religiösa värden och funktioner. Kristian Kristiansen har framhållit att symbolen är synonymen för översinnliga egenskaper och gudomlig närvaro och att det är detta meningsinnehåll som i grunden nyttjas i ritualen. Inom en profan världsordning kan denna sedan medvetet brukas utifrån socio-politiska syften, bl a i skapandet och konfirmerandet av sociala, politiska och ekonomiska maktstrukturer (Kristiansen 1991).

Vilken utgångspunkt man än väljer att ta så står det klart att skeppet i sig är en så komplext använd symbol att en huvudfunktion knappast kan isoleras om man vill närma sig en helhetsförståelse av bruket. Skeppssymbolen har traditionellt och allmänt accepterats som en av de tydligaste religiösa symbolerna för människans uppfattning om ett liv efter döden. Artelius skriver att skeppets religiösa funktion under brons- och järnålder kan särskiljas utifrån fyra huvudsakliga tolkningslinjer (a.a:18). Skeppet är:

1. en del av kosmologin, en symbol för världsordningen
2. en symbol som brukas inom fruktbarhetskulten
3. en symbol för de dödas överfärd till dödsriket
4. en symbol för översinnlig närvaro och kommunikation

Skeppen har i de flesta kulturer setts som en traditionellt manlig symbol och man menar att skeppet under bronsåldern stått som symbol för makt och prestige, och som symbol för kontroll över införsel av brons (se t ex Kaul 1998). Verkliga sjögående skepp hade en central roll för bronsålderns samhälle och människor eftersom båten var ett viktigt redskap i den dagliga försörjningen. Som transportmedel skapade skeppen nya kontakter och möjligheter till långa resor, varigenom nya varor och idéer fann sin väg till Skandinavien. Just denna vetenskap om att sjöfarten haft en framträdande betydelse i bronsålderns samhälle har medfört tolkningar om att de som gravlagts i skeppsformade gravar skulle ha varit sjöfarare eller på annat sätt betydelsefulla i detta sammanhang. Flera arkeologer har dock på senare tid haft invändningar mot denna tolkning eftersom skeppssättningen som grav inte kan knytas till någon specifik samhällsgrupp eller genus (se bl a Widholm 1998; Skoglund 2005). Detta blir

särskilt tydligt i undersökningar av skeppssättningar på Gotland där stora delar av befolkningen tycks ha gravlagts i skepp under period IV-VI (Pettersson 1982; Artelius 1996:36f; Hallin 2002). Artelius menar att skeppet som en av flera betydelsefulla symboler under bronsåldern hade viktiga funktioner inom de sociala och de religiösa traditionerna. Eftersom skeppet var sinnebild för längre resor i det verkliga livet blev skeppet även i den sakrala världen en viktig symbol, då själva idén om färden till dödsriket grundades på uppfattningen om att det krävdes någon form av fortskaffningsmedel för att ta sig dit. Det ter sig därför närmast naturligt att skeppet både i praktisk och ideologisk mening varit en symbol för förflyttning och förändring (Artelius 1996:25f).

Att skeppet spelat en avgörande roll i bronsåldersmänniskans kosmologiska föreställningsvärld framgår också tydligt av hållristningarnas många skeppsbilder. Flera forskare har utifrån tolkningar av hållristningar menat att gravskeppet kan ha varit avsett att segla den dödes själ in i dödsriket, att skeppet skulle vara belagt med en slags transitionssymbolik (Goldhahn 1999; Kaul 2005:264ff).

Richard Bradley har utifrån en studie kring båtsymbolik i Sydostasien visat att döden endast kan ses som en del i en serie av livstransitioner som skeppssymbolen används inom, men att det framförallt är i denna kontext (gravritualer, ceremonier och trosföreställningar om den döde) som de är mest påtagliga. Skepp bör enligt Bradleys undersökning därför tolkas som de främsta farkosterna som används för symbolisera skeppandet av de dödas själar till dödsriket (Bradley 2004). Dag Widholm menar att skeppssättningarna som gravform av allt att döma symboliserar själens resa till en annan värld, en teori som han menar styrks av hans egen undersökning av hållristningsröset vid Hjortekrog i nordöstra Småland (Widholm 1998:148).

Andra har istället argumenterat för att bronsålderns gravskepp i religiös mening i första hand har betraktats som en symbol för det transportmedel genom vilket *världen* förs mot sin ständiga återfödelse (Artelius 1996; Kaul 2005). Skeppet skulle i denna tolkning anta rollen som det hjälpmedel som för solskivan/guden upp ur det livgivande vattnet och ut på sin färd över himlavalvet mot en ny dag (Artelius 1996:18; Kaul 2005:268f).

Husets idé

Idag har så gott som alla människor en uppfattning om vad ett hus är och vad begreppet står för. Även om det oftast är ett hus med tak, väggar och fönster som man relaterar till är det dessutom vanligt att människor förknippar huset med mycket mer än enbart den byggnad man bor i. Helena Victor har i sin undersökning om bronsålderns kulthus hävdad att begreppet hus behöver problematiseras eftersom de meningar vi lägger i det kan te sig självklara (Victor 2002:11). Bronsålderns manifestationer av hus visar att det var en viktig symbol som omfattar både husets morfologi och dess begreppsmässiga innehåll. Frågan är då hur vi som arkeologer skall uppfatta och tolka bronsålderns bruk av symboliska hus. Är ett hus alltid en fysisk byggnad med väggar och tak?

Victor anser att vi kan tala om en metafor för huset, d v s ett nät av meningar och betydelser som kan kopplas till begreppet. Huset, menar hon, kan jämföras med begreppet hem som sedan i sin tur kan kopplas till en rad olika begrepp som t ex trygghet, styrka och stabilitet (a.a:31). Christopher Tilley har argumenterat för att huset kan ses som en metaforisk modell

av familjen eller släktskapsband. I detta sammanhang står huset för trygghet, värme och stöd. Tilley menar att huset får samma begreppsmässiga betydelse som familjen och att det innebär att huset utgör ett samma slags stöd som familjen. Man skulle därför kunna tolka det som att utan huset (liksom utan familjen) får individen svårt att klara sig (Tilley 1999:46f).

Religionshistorikern Mircea Eliade förmedlade 1959 idén om att huset kan ses som universums centrum. Det symboliska huset skulle därmed anta rollen som symbol för den ordnade världen. Utifrån ett sådant synsätt står huset för den plats där världen skapas och formas, ett slags universums centrum (Eliade 1959:176-177). Flera arkeologer har byggt vidare på Eliades idé om huset som universums centrum och menat att huset kan tolkas som ett mikrokosmos, som manifesterar människors uppfattning om samhällets föreställningar om världen och den plats de bebor (t ex Tilley 1999; Jordan 2004). Eftersom begreppet hus innefattar flera olika meningar och betydelser leder det ofta till ett pluralistiskt förhållningssätt till bostadshuset som Tilley har sammanfattat med orden (a.a:49):

The house is not the cosmos, a deity, a human, a family or a tomb, but it provides an objectified model for understanding all these things. It is an ordered and ordering device, structured and structuring fundamental principles of social life and the cosmos.

Med utgångspunkt i etnografiska studier från Nya Zeeland har Richard Bradley visat att huset även kan tolkas i termer av den mänskliga kroppen. Hos Maorifolket ses möteshuset som en levande organism och antar formen som en förfäder. Vidare kan varje del av huset associeras till en specifik kroppsdel: verandan är ansiktet, entrén hjärnan, interiören är bröstkorget och takbärande stolpar utgör ryggraden. Organisationen av husets inre relaterar samtidigt till maoris uppfattning om tid då rörelse genom huset förmedlar varje människas livsöde, från födelsen till döden (Bradley 2005:48f). Sammanfattat kan man säga att det maoriska möteshuset uppfattas som en levande varelse samtidigt som det är en symbolisk bild för tidens gång. Om man kombinerar dessa uppfattningar så kan man säga att om huset ses som en levande varelse så kan det födas, åldras och sedan också dö. På så vis är husets biografi nära länkad med uppfattningen om tid.

Bradley har konstaterat att ritualer och symboler genomsyrade både det religiösa livet och vardagslivet under förhistorisk tid, och att huset och dess funktion kom att ritualiseras under yngre bronsålder och äldre järnålder (a.a:48ff). Generellt har huset vanligen tolkats som en kvinnlig symbol eftersom det verkliga huset, liksom husurnor och andra avbildningar av hus, associerats med kvinnor och med de vardagliga aktiviteter som utfördes i hemmet (se bl a Hodder 1990).

Först på senare tid har skandinaviska arkeologer kommit att intressera sig för den roll som husen har spelat i gravritualer under bronsåldern och Svanberg har hävdade att flera missförstånd kommit att präglade diskussionen. Missförstånden har i första hand stått i samband med hur husen använts i gravritualen och den tydligaste kopplingen, den mellan hus och grav, har kommit i skymundan eller rent av ignorerats. En av de vanligaste tolkningarna har varit den att en boplatz existerat före det att platsen börjat användas som gravplats medan en annan vanlig tolkning är att spåren av hus i gravsammanhang kan ha varit ett slags tempel likt de som byggts i Grekland under förhistorisk tid eller en form av kultbyggnad (Svanberg 2005a:74). Poängen som Svanberg vill lyfta fram är inte likheterna med de grekiska templen utan snarare peka på att användningen av symboliska hus under bronsåldern måste ha haft en annan och mer betydande roll. Han menar att de bör kunna knytas till olika manifestationer av idén om graven som platsen där de döda bor. Fenomenet tycks även kunna associeras med en speciell grupp i samhället eftersom de flesta hus som påträffats i gravsammanhang är av sådan

karaktär att de kan ha varit avsedda för en övre samhällsklass, som Svanberg väljer att kalla aristokratin (a.a:76ff, 2005b:328).

Att symboliska hus kan ha uppförts redan under äldre bronsålder i Skandinavien föreslås av både Victor och Svanberg (Victor 2002; Svanberg 2005a, 2005b). Victor anser att de s k Brobyhusen och/eller kulthusen, som ofta förekommer i anslutning till högar och rösen från perioden, skulle kunna tolkas som symboliska hus vilka uppförts för de döda i samband med olika dödsritualer (Victor 2002). Under bronsålderns period II blir det dessutom vanligt att man uppför gravhögar över äldre stolpbyggda långhus (Svanberg 2005b:320). De tydligaste uttrycken för att huset hade en viktig symbolisk funktion i gravsammanhang under yngre bronsålder kan studeras utifrån det stora antal fynd av husurnor, gravar placerade på tidigare hus eller boplatzlämningar, husoffer, gravar utformade som eller omgivna av hus samt de huskonstruktioner som Victor kallar kulthus av stengrundstyp (Victor 2002:33).

Dag Widholm har vidare argumenterat för att de rektangulära stensättningar som ofta förekommer på gravfälten, liksom stenkistor och keramikkrärl, skulle kunna tolkas som symboliska hus (Widholm 1998, Widholm & Regnéll 2001, Bradley & Widholm 2007), något som jag tagit fasta på i denna uppsats.

Bronsålderns eskatologi som tolkningsperspektiv

Flera forskare har föreslagit att skeppssättningen och det symboliska husets betydelse skulle kunna knytas till olika eskatologiska föreställningar (Artelius 1996; Kaliff 1997; Widholm & Regnéll 2001; Victor 2002; Goldhahn 2005; Kaul 2005; Sabatini 2007).

Flemming Kaul har visat att själen i bronsålderns föreställningsvärld blev ett med solen eller delade skepnad med solen på dess eviga färd genom natt och dag, himmel och undervärld. Detta baseras på en kretsloppstanke som Kaul menar finns uttryckt i bronsålderns ikonografiska material vilka är specifikt knutna till den döde i graven, som t ex ikonografien på olika raknivar. Själens skulle på så vis i döden förenas med en av de kosmologiska grundmyterna om solen. Graven kan således uppfattas som en hjälpare genom vilken den dödes själ kunde nå till solen. Några av de mest förekommande symbolerna i bronsålderns ikonografi: skeppet och hästen, skulle enligt Kaul också kunna ha denna funktion som medel vilka den dödes själ kunde använda för att nå sitt eviga mål (Kaul 2005:268f).

Kaliff anser att det dessutom kan ha funnits föreställningar om att de döda både levde kvar som boende i sina gravar samtidigt som en del av den döde också gick vidare till ett slags dödsrike (Kaliff 1997:22). Gravens form och de begravningsritualer som utförts vid graven skulle därmed kunna spegla de eskatologiska föreställningar som samhället kan ha delat. Sådana föreställningar om ett själens liv efter döden uppträder generellt enligt två huvudmönster i olika kulturer:

1. att den döde sover i graven (graven är således den dödes boning)
2. att själen efter döden frigörs och söker sig vidare till en annan existens – ett dödsrike eller en återfödelse

Flera alternativa trosföreställningar kan ha uppträtt samtidigt vilket gör att det finns flera tolkningar kring vad man antar att bronsålderns människan trodde hände med själen efter kroppens död. Då flera av de förhistoriska kulturerna uppvisar tecken på en uppfattning om ett

dualistiskt eller flerfaldigt själsbegrepp har Kaul framhållit att man bör överväga om det kan ha funnits ett sådant delat själsbegrepp även under nordisk bronsålder (Kaul 2005; se även Gräslund 1989, 1994; Söderström 2006, 2008).

Kaul hävdar bestämt att graven som sådan, med alla dess beståndsdelar, var av betydelse för den dödes själ men också för de anhörigas hantering av förfädernas själar och andar. Gravristningar, ikonografisk utsmyckning av gravgods, gravens orientering samt graven i sig (d v s röset, gravhögen, skeppssättningen etc.) kan i sig innehålla de nödvändiga själsfrigörande och själsfasthållande elementen i ett flerfaldigt själssystem där en själ knöts till graven och en själ till något överjordiskt, som t ex solen. Graven blir då själens hem och outhärlig som förmedlande del i det cykliska systemet mellan himmel och jord (Kaul 2005:271ff). Andersson har i sin studie kring bronsåldershögens betydelse hävdats att de stenpackningar och runda kantkedjor som finns inne i högen kan tolkas utifrån ett sådant perspektiv. Han anser vidare att de runda formerna som många stensättningar har på bronsålderns gravfält rent hypotetiskt kan tänkas vara en symbolisk avbildning och manifestation av solskivan (Andersson 1999:18, se även Goldhahn 1999).

I min tidigare studie kring husurnor och skeppssättningar på Gotland presenterade jag en idé om ett tredelat själsbegrepp som knutet till skeppssättningens och husurnans funktion på ön (Söderström 2006, 2008). Jag visade då att så gott som alla kulturer uppvisar en tro på att människan har en själ som i döden förpassas till ett nytt liv och att detta sannolikt inte var bronsåldern undantaget. Snarare tycks det ha funnits ett relativt komplicerat förhållande till uppfattningen om de dödas själar under perioden. Då det i flera av de förhistoriska kulturerna förekom ett dualistiskt eller flerfaldigt själsbegrepp som kunde knytas till två former som tycks vara universella: *andedrätts själen* och *fris själen*, presenterade jag idén om att dessa kunde knytas till skeppssättningen respektive husunan (a.a:20ff, 2008; se Gräslund 1989, 1994 för en detaljerad diskussion kring de olika själsaspekterna).

Andedrätts själen är den själsaspekt som står för livsprincipen och antas lämna människans kropp vid dödens inträffande medan fris själen antas lämna kroppen först en tid *efter* kroppens död, och då endast genom att kroppen börjar förmultna eller genom att den bränns på bålet. Jag menade därför att andedrätts själen sannolikt är den själ som kan knytas till skeppet och att själen blir ett med grundmyten om skeppet som för solen över himlavalvet mot världens eviga återfödelse. Samtidigt är själsaspekten i sig beroende av skeppet som transportmedel för att nå ursprungsplatsen för livsprincipen, nämligen solen. Således var skeppssättningen som symbol av dubbel betydelse – dels som det skepp som för andedrätts själen till ursprungsplatsen för livet och dels den symboliska öppning mellan de dödas och de levandes värld genom vilken fris själen kunde förflytta sig till dödsriket (Söderström 2006:22).

Husunans funktion förklarade jag som ett medium genom vilket ordning återställs. Eftersom de dödas själar kan ses som farligast när de befinner sig i det liminala tillståndet mellan levande och döda menade jag att husornas slutna form med hela väggar, stängda och noggrant förseglade dörrar kan förklaras utifrån en sådan tro (se bl a Victor 2002). När fris själen genom bålet frisätts kan man tänka sig att ett sådant liminalt tillstånd infinner sig, och själen som nyss hade sin plats i kroppen tvingas att lämna sin invanda miljö för en ny tillvaro. För att undvika att själen blir ondsint och stannar kvar bland de levande måste ordning återställas för kunna se till att själen kan lämna jordelivet. Utifrån argument om att huset kan ses som en metafor för familjen knöt jag dessutom den tredje själsaspekten, *egos själen*, till husunan. Eftersom egos själen är den själsaspekt som alltid måste stanna hos kvarlevorna i graven finns det anledning att tolka det som att husformen valdes för att ge

trygghet denna själsaspekt. Husurnan utgjorde ett således ett skydd för kvarlevorna samtidigt som den stationära själen fick en bostad (Söderström 2006:24).

Eskatologiska föreställningar och kosmologiska övertygelser kan på flera sätt utgöra fruktbara utgångspunkter för diskussioner kring bronsålderns religion och de ritualer som kan förknippas med döden. Dock är jag av den övertygelsen att om vi skall kunna tolka de materiella spår vi finner på gravfälten av ritualerna så måste vi fokusera våra undersökningar kring de handlingsmönster som har använts. Det räcker helt enkelt inte med att närma sig en förståelse av vad man har *trott* på under forntiden. Att försöka rekonstruera de tankar som bronsåldersmänniskan har fyllt sina dagar med ter sig för mig närmast en omöjlig uppgift men genom att studera vad man faktiskt har *gjort* i samband med att en person har dött kan vi åtminstone närma oss en förståelse av vilka idéer som kan tänkas ha legat bakom deras handlingar.

5 · TEORETISKA UTGÅNGSPUNKTER

Enligt min mening är det viktigt att förankra de ovan förda resonemangen i en diskussion kring de tolkningar som arkeologer gjort av den yngre bronsålderns religion och ritualer. Flera arkeologer har uppmärksammat religionens och ritualernas betydelse för förståelsen av gravar och gravfält, men det är fortfarande förhållandevis sällan som man sammanför båda dessa i en analys av materialet (se t ex Widholm & Regnéll 2001; Victor 2002; Lundborg 2007). Inte sällan har detta inneburit att de arkeologiska lämningarna tolkas som antingen religiösa eller rituella. De handlingar som utförts i samband med en persons död eller begravning kan vara av stor betydelse för vår tolkning av den religiösa och rituella sfären under perioden. En viktig teoretisk utgångspunkt för denna uppsats är därför hur vi som arkeologer kan studera de handlingar som bronsålderns människor utfört i gravritualen och hur vi kan och bör tolka dem.

Skoglund har pekat på att en och samma symbol kan reproduceras inom ramen för olika typer av institutioner. Institutionerna kan kortfattat beskrivas som materiella uttryck för ett samhälles rådande regler och principer. Även om vi knappast kan förvänta oss att finna de forntida institutionerna bevarade i sin helhet så påpekar Skoglund att det finns institutionaliserade handlingar som avsatt spår i den materiella kulturen. Hur man bygger en grav och de ritualer som utförs i samband med en begravning är ett sådant exempel. Genom att studera den materiella kulturen och dess kontexter vore det därför, menar Skoglund, möjligt för arkeologerna att komma åt fragment av forntidens institutioner (Skoglund 2005:344).

Ett av problemen med Skoglunds resonemang är att han låser sina idéer till skeppet och skeppssättningen som gravform. För att förstå de regionala skillnaderna i bronsålderns bruk av symboler krävs det att vi vidgar den kontext inom vilka de ingår. Det innebär att vi inte kan studera religion och rituella handlingsmönster och traditioner utifrån en enda av de symboler som förekommer utan vi måste också studera hur de olika symbolerna relaterar till varandra. Med ett sådant angreppssätt kan vi, enligt min mening, närma oss en förståelse av den komplexitet som bronsålderns gravfält trots allt uppvisar. I en sådan undersökning blir således de rumsliga och tidsmässiga kontexterna betydelsefulla. Men jag vill mena att de regionala kontexterna kanske dessutom blir än viktigare.

Helena Victor skriver att vi som arkeologer måste använda oss av olika analytiska nivåer i

studiet av det förflutna. En kombination av lokala studier som kan klargöra detaljer och generaliserande studier som kan identifiera ett större sammanhang kan därför vara ett verktyg för att skapa en helhetsbild av det vi vill undersöka (Victor 2002). Bronsålderns källmaterial bör alltså studeras på olika skalnivåer där detaljer ger information till helhetsbilden och helhetsbilden ger kunskap om detaljer. Victor menar vidare att även om det tycks vara omöjligt att komma åt bronsålderns individer kan det vara möjligt att komma ned på samma nivå som individen, på ett lokalt plan. Att finna en koppling mellan dessa olika nivåer har däremot bronsåldersforskningen haft större problem med. Resultatet har därför ofta blivit en presentation av bronsålderssamhället på en grov skala, där man tolkat hela det skandinaviska området som en helhet med variationer. Jag delar Victors grundsyn om att de regionala variationer som till viss del tas upp i artiklar, översikter och utgrävningsrapporter ofta försvinner på den generella nivån som irrelevanta enskilda detaljer (a.a:15). Detta gäller inte minst diskussionen kring den yngre bronsålderns skeppssättningar och husurnor på Gotland. Den variationsrikedom som bronsålderns gravfält uppvisar kräver att vi som forskare i ämnet i större utsträckning diskuterar avvikelserna och deras art snarare än att enbart hänvisa till eller konstatera ett förekommande mönster.

En metod för arkeologer att kunna komma åt det som Victor efterlyser är användandet av etnografiska analogier som teoretisk utgångspunkt för det resonemang som skall föras fram. Charlotte Brysting Damm menar att om vi skall kunna bedriva en arkeologi som kan uttala sig om aktiviteter i forntiden måste vi förutsätta en viss grad av uniformitet mellan nutid och forntid (Damm 1998:45). Analogier kan därför vara användbara i tolkningen av det arkeologiska källmaterialet. Dock bör våra analogier ta utgångspunkt i betraktelser kring mänskligt handlande för att därigenom förstå människor i andra kulturella sammanhang. Det finns självfallet en viss risk med att använda sig av analogier. Vi måste därför vara försiktiga med att undervärdera andra folkslag eller kulturer oavsett om vi behandlar andra platser eller en annan tidsperiod än vår egen. Som forskare, skriver Damm, kan vi inte tillåta oss att anta att forntidens människor var undertryckta av sin tro eller religion och därmed tillbringade hela livet i konstant gudsfruktan i en totalt ritualiserad värld. Men vi skall därmed inte heller tro att människan i alla tider har haft samma förhållande till tro och religion som vi till våra världsreligioner (a.a:45ff). Sammanfattat kan man säga att Damms poäng är att vi som arkeologer bör försöka sträva efter att förstå forntidens människor som människor med samma potential för handling och upplevelser som vi.

Jag delar uppfattningen om att de etnografiska analogierna kan ge oss arkeologer möjlighet att applicera nya tolkningsperspektiv på våra undersökningar. I denna uppsats väljer jag att använda mig av Fredrik Barths (1987, 1994) etnografiska studier på Bali och Nya Guinea för att visa hur en och samma kosmologiska övertygelse kan ta sig skilda materiella uttryck och former inom olika regioner. Vidare syftar de till att illustrera att den typ av kunskapsöverföring ett samhälle använder sig av också kan få betydande konsekvenser för hur det materiella uttrycket sedan manifesteras och uppfattas.

Religion och ritualer som teoretiskt ramverk

Joakim Goldhahn och Terje Øestigård menar att problemet med dagens arkeologi inte är att ritualer blir utredda eller diskuterade utan snarare att allt tolkas som tecken på ritualer (Goldhahn & Øestigaard 2007). Anledningen till detta är att de uppfattningar och föreställningar, och i viss mån även fördomar, som vi har om forntiden har en tendens att påverka de tolkningar vi gör. Det vi inte kan förklara, tolkas och bedöms därmed ofta som

tecken på rituella handlingar. Om vi vill närma oss en förståelse av religionens och ritualernas betydelse under bronsåldern krävs det att arkeologerna skiftar fokus mot att ta reda på *vem* som gjort *vad* och i förlängningen *varför* (a.a:2ff). Även om denna uppsats inte syftar till att identifiera en specifik, enskild individ som har utfört de ritualer som är sammanbundna med bruket av skepps- och hussymboler i gravsammanhang under bronsåldern, så anser jag att det skifte av fokus som Goldhahn och Øestigaard efterlyser är betydelsefullt även för denna uppsats. Jag är av den övertygelsen att vi som arkeologer vinner mycket forskningsmark genom att fokusera våra undersökningar på vad bronsålderns människor faktiskt har *gjort* snarare än försöka förstå och tolka vad de har *trott*.

Ett av de problem som möter oss i studiet av förhistorisk religion och ritual är att vi oftast bara kan studera dem när de är övertydligt manifesterade. Vi kan bara ana dem i andra sammanhang som t ex hur en grav placerats, hur kvarlevorna efter den döde har behandlats, i husstrukturer och skärvtenshögar på boplatser (Victor 2002:16). Det är dock svårt att avgöra vilka av fenomenen som är rituellt placerade och vilka som använts i funktionellt syfte, kanske främst för att denna uppdelning avslöjar ett modernistiskt tankegod. Vi måste därför, menar Victor, anta att varje ting kan ha haft flera både religiösa och praktiska funktioner. Graden av dessa kan självfallet ha varierat, men det är viktigt att aldrig ta för givet att ett föremål eller en arkeologisk anläggning bara haft *en* enda funktion, *en* betydelse eller *en* uppgift. Det är därför av vikt att vi problematiserar religionen och inte behandlar religion som något skilt från det vardagliga (a.a:16ff, se även Bradley 2005).

Forskarnas närmande till ritual har varit lika varierade som till religion. Richard Bradley har hävdade att anledningen till att arkeologin nått en återvändsgränd i sina försök att behandla arkeologi och ritualer är att man velat göra åtskillnad mellan det heliga och det profana, ritual och vardagsliv. Bradley menar istället att vi bör se ritualerna som en specialiserad form av beteende som förstärker och manifesterar vardagslivets olika delar. Ritualer och symboler, argumenterar Bradley, genomsyrade forntidens vardagsliv och tillhörde inte en separat, religiös sfär utan utgjorde en integrerad del av samhället. Detta, menar Bradley, har ofta undgått arkeologernas uppmärksamhet (Bradley 2005:3f; se även Goldhahn & Øestigaard 2007:2).

Ofta utgår teorierna kring varför ritualer har uppstått och kopplas på från en uppfattning om skapelsemyternas uppdelning i kaos och kosmos (Eliade 1959; Kaul 1998; Goldhahn 2005). Kaos är det tillstånd som den förståeliga världen, kosmos, föds ur och skapar en meningsfull tillvaro för människan. Kosmos kan därmed sägas stå för skapelse, ordning och liv vilket står i motsats till kaos som karakteriseras av mörker, oordning och död. Människan har i alla tider haft ett behov av att förstå och kontrollera sin tillvaro och forskare som religionshistorikern Mircea Eliade har hävdade att ritualen är det medel genom vilket människan kan upprätthålla världsordningen. Ritualen syftar i grunden således till att återskapa och återuppleva den kosmologiska skapelsemyten och därmed tygla de farliga kaoskrafterna (Eliade 1959:52; Goldhahn 2005:25). Eliades tolkningar går tillbaka på Émile Durkheims tidiga definition av ritual vilken ofta har legat till grund för många av de teorier som lagts fram kring religion och ritualer. Durkheim menade att religion och ritual i själva verket är olika sidor av samma mynt och har sin egen logik. Deltagandet i ritualen och de erfarenheter som skapas och återskapas med dem är det som ger ett samhälle mening, riktning och form (Durkheim 1995).

Damm har i en intressant artikel hävdade att det inte finns någon entydig definition på vad ritual egentligen är (Damm 1998:6). Hon menar att vi snarare kan tala om en kontinuitet av aktiviteter, från små världsliga ting till större arrangemang med ett stort antal deltagare. Vi

kan vidare dela in dem i religiösa respektive sekulära ritualer men oavsett vilken indelning vi väljer att göra är det viktigt att vi är medvetna om att sådana klassifikationer och indelningar är hjälpmedel – inte arbiträra sanningar. De representerar trots allt, skriver Damm, ett modernt, intellektuellt synsätt på religion och religiösa handlingar, som är anpassade för olika problemställningar (a.a:46f).

Damms argument bygger på Catherine Bells definition av ritual som bestående av av en rad formaliserade handlingar som inte på något avgörande vis skiljer sig från andra handlingar i vardagslivet (Bell 1992:7f). Det som avgör om en handling kan kallas ritual eller inte är beroende av den enskilde deltagarens uppfattning om vad en ritual är sammansatt av. Således skulle man kunna sammanfatta det som att om aktören är övertygad om att handlingarna hon utför är rituella så skapar detta ett speciellt sammanhang som i sig sedan konstituerar ritualen (a.a:91ff). Det är därmed inte heller ovanligt att deltagarna i ritualen har olika uppfattningar om vad ritualen egentligen betyder. Ritualer bör därför uppfattas som mångtydiga. Bell menar vidare att ritualerna inte kan existera utan en trosuppfattning. Tro kan däremot existera utan rituella handlingar. Därmed är det av stor betydelse att man ser till den vidare kontexten och inte studerar ritualer utan att vara medveten om, och insatt i, de trosföreställningar som kan ha legat bakom formandet och utförandet av ritualen. En ritual behöver således nödvändigtvis inte heller vara av religiös natur för att utföras utan kan utgöra en del av vardagslivet (a.a:46ff; Damm 1998:49ff).

Min uppfattning är att om vi som arkeologer vill närma oss en förståelse av den komplexitet som den yngre bronsålderns gravfält uppvisar, där ett bruk av skepp- och hussymbolik hade en framträdande roll, så krävs det att vi har kunskap att tolka de handlingar som utfördes i gravritualerna. Flera forskare har visat att anläggandet av gravmonument som skeppssättningar och symboliska hus sannolikt krävde en stor arbetsinsats (Artelius 1996:76; Victor 2002; Goldhahn 2005). Handlingarna var tidskrävande och studier av t ex Sagaholmshögen, Lugnaroskeppet och Gnisvärdskeppet på Gotland, som är Gotlands största skeppssättning med sin längd på 45,5 meter, har visat att monumenten ofta har uppförts i olika etapper eller i skilda perioder byggts om eller till (Artelius 1996:6; Goldhahn 2005a:53; Lundborg 2007:111ff).

Ett möjligt sätt att förstå de ritualer som sannolikt utfördes vid någons död och uppförandet av gravmonument är att använda Arnold van Genneps teori om gravritualens tredelade struktur (van Gennep 1960:11). van Genneps *The rites of passage* var egentligen ett försök att skilja på döden som ett socialt och ett biologiskt fenomen. Han menade att rent medicinskt anses döden som slutet på livet men socialt har döden fler och större implikationer för de efterlevande än för den döde själv. När en person ger upp andan uppfattas individen ur biologiskt hänseende som död, men kroppen finns fortfarande kvar (a.a:140ff; Goldhahn 2005a:52). Kroppen sägs då befinna sig i ett liminalt tillstånd mellan de levande och döda, eller om man så vill i ett tillstånd av kaos. Det enda sättet att komma ur detta tillstånd är att genom ritual låta kroppen genomgå en andra död, en social död. De gravritualer som under forntiden utförts i samband med någons död skulle kunna förstås på detta sätt (se t ex Gräslund 1989, 1994; Bell 1992:7ff; Bradley 2005; Goldhahn 2005a).

Inom många kulturer är det vanligt att speciella ritualer syftar till att föra en individ från ett kroppsligt tillstånd i utvecklingen till ett annat. Dessa brukas benämnas som *rites de passage* och har behandlats av flera teoretiker. Enligt van Gennep sker ritualerna i tre steg; *separationsfasen*, den *liminala övergångsfasen* och slutligen *inkorporeringsfasen* (van Gennep 1960:11). Separationsfasen kan beskrivas som den fas när den avlidne, och ibland

dennes ägodelar, separeras från de levandes värld. Fasen innebär i korthet att den döda kroppen förbereds inför resan till dödsriket. Denna förberedelse kan i vissa fall omfatta en kremationsritual där kroppen bränns för att frigöra den avlidnes själ, något som jag diskuterade mer ingående i min tidigare uppsats (Söderström 2006:8, se även Kaliff 1997 för en mer utförlig diskussion kring kremationsritualens betydelse).

Den liminala transformationsfasen då den döde skall förpassas till ett dödsrike är den fas som är mest kritisk av de tre. Helena Victor har visat att det kan uppfattas som ett problem att separera de döda från de levande eftersom de döda gärna vill vara kvar i den levande värld där de alltid har varit. Hon menar vidare att de dödas själar är som farligast under den liminala fasen, varför de måste avskämmas från de levande medan denna fas pågår. Därför är det viktigt att tydligt markera de dödas sfär, så att den döde förstår att han nu ska ingå i en ny värld (Victor 2002:181). Anders Kaliff har menat att rösen, stensättningar, stencirklar och urnor kan förklaras utifrån ett sådant resonemang (Kaliff 1997:93ff). Magnus Andersson har menat att graven skulle kunna betraktas som ett materiellt uttryck för dessa rituella *rites de passage* där skepps- och solsymboler illustrerar den liminala övergångsfasen (Andersson 1999:19). Denna idé har även omfamnat av Joakim Goldhahn som i sin studie av Sagaholmshögen visar att det är i samband med gravritualens liminala fas som meningen med de hållbilder som hittats på den mellersta kantkedjan skall förstås (Goldhahn 2005a:61). Goldhahn menar att hela gravbygget kan tolkas som en hierofan plats, en materialiserad metafor för bronsålderns kosmologiska världsbild, vilket måste tillskrivas en vidare mening (a.a:59).

Även om den liminala fasen är genomförd så menar van Gennep att begravningsritualen inte har nått sitt slut. Inkorporationen kan förklaras som en rad efterföljande ceremonier som syftar till att stärka gruppens identitet och legitimitet (van Gennep 1960:162f). I Sagaholm skedde detta genom att hållbilderna kapslades in i själva gravmonumentet (Goldhahn 2005a:61). Jag vill mena att van Genneps teorier, liksom det exempel som Goldhahns studie uppvisar, kan tjäna som inspiration för de frågor som jag här söker svar på kring skeppssättningar och hussymbolik.

Sammanfattningsvis kan vi således konstatera att det är av betydelse för vår förståelse av bronsålderns religion och ritualer att vi integrerar dem i en vidare kontext. Vi måste därmed vidga våra undersökningsområden till att omfatta mer än enbart tolkningar av gravfältens och gravarnas struktur liksom gravgåvor. Det kan komma att krävas att tvärvetenskapliga studier används i den arkeologiska analysen, t ex ämnen som ekonomi, kost- och djurhållning liksom förhållandet till och bruket av det omgivande landskapet. Skepp- och hussymbolik kan enligt min mening således utgöra ett sådant område. För att kunna vidga förståelsen av hur bruket av tillsynes konstanta symboler som skepp och hus kunde variera så mycket inom ett begränsat område som södra Sverige kan etnografiska analogier vara ett användbart verktyg. När området i fråga dessutom uppvisar tecken på samma ideologiska föreställningar och kosmologiska övertygelser kan det vara svårt att finna referenser till våra fynd och risken finns att de slutsatser vi drar förklarar ett fenomen som unikt eller rent av oförklarligt. Analogier kan därför, om använda på rätt sätt, i vissa fall hjälpa oss att minska sådana risker.

Regionala variationer och kunskapstradering i Indonesien

Cosmologies in the making är en intressant och för ändamålet användbar essä som sammanfattar den norske antropologen Fredrik Barths studier av bergsfolket Ok i det inre av Nya Guinea (Barth 1987). Hela befolkningen kring Ok tycks homogen när det gäller

teknologi, näringar och ekonomi. Språken är nära besläktade, hustyper och klädsel är så lika att man, bortsett från några detaljer, inte kan skilja dem åt. Trots denna gemensamma bas är de religiösa praktikerna och föreställningarna dramatiskt varierande mellan de olika grupperna (a.a:3ff).

Barth konstaterade att samtliga Ok-grupper uppvisade en rik uppsättning av riter och kulthandlingar som hade många likheter med varandra, men när det gällde myternas struktur och den muntliga kunskapstraderingen skilde de sig markant åt. Bland *baktaman* och *faiwol* förekom nästan inga myter och de berättelser som förklarade samhällenas övergripande ideologi var kortfattade och få till antalet. Ett fåtal kryptiska verbala uttryck och sånger illustrerade gruppens föreställningar. Kunskapstraderingen var nära förbunden med initiationsriten som skedde i mycket små grupper där en eller ett fåtal äldre personer initierade en mindre och avgränsad grupp ungdomar. Den personliga kontakten var således central i deras kunskapstradering och kunskapen överfördes genom instruktioner mellan enskilda personer istället för genom kollektiva berättelser. Hos *tefefolmin* och *tifalmin* var gruppen mer heterogen och behovet av myterna och muntliga berättelser därför större. Myterna spreds sällan eller aldrig utanför vissa väl avgränsade grupper och initiationsriterna antog därmed också en annan karaktär (Barth 1987:5f; Skoglund 2005:345). *Mianmin*, en periferisk Ok-grupp på bergets norra sluttningar, hade betydligt större användning av myterna. Trots detta var de inte centrala för de religiösa handlingarna som i grunden involverade uppenbarelser vid förfädernas relikter, uttalanden av heliga namn och sjungande av heliga sånger. Bland *bimin-kuskusmin* underhöll man en enorm uppsättning komplicerade myter som berättades vid många andra tillfällen än endast vid initieringarna. Myterna fick endast berättas för dem som var initierade men till skillnad från de övriga grupperna så initierades hela befolkningen. De olika grupperna hade sedan olika uppgifter i den kollektiva kulturen. Behovet av väl utvecklade muntliga instruktioner var därmed större hos *bimin-kuskusmin*. Detta genererade i sin tur längre och mer utvecklade myter (Barth 1987:7).

Barth skriver att det är tydligt att den kosmologiska övertygelsen hos Ok produceras och reproduceras på olika sätt inom de olika grupperna genom skilda kollektiva sociala processer. Eftersom delar av den sociala organisationen hos Oks kosmologiska kunskapstradition är utformad så att den stimulerar den individuella kreativiteten och utförandet av riterna innebär det att den grundligt påverkar de kollektiva riterna och symbolerna. Som resultat av detta, menar Barth, kan vi utläsa stora variationer i de materiella uttrycken och handlingarna trots att de utgår från samma grundläggande kosmologiska övertygelse (Barth 1987:55ff).

Även om Barth är antropolog vars fokus ligger på myter och olika typer av initieringsriten så är hans resonemang kring dessa av vikt även inom arkeologin (Goldhahn 2005a, 2005b; Skoglund 2005). Det står klart att kunskapen kring symboler och deras betydelser ibland överförs via olika typer av initieringsriten, vilket även till viss del fortfarande sker i vårt samhälle idag. Barths resonemang kring hur kunskap överförs inom materiellt enkla samhällen som Ok är därför en värdefull utgångspunkt för denna uppsats. De visar hur ett i grunden samma tema kan variera inom olika regioner beroende på vilken typ av kunskapstradering som samhället och deras invånare präglas av. Jag vill därför uppmärksamma ytterligare några av Barths erfarenheter kring just kunskapsöverföring inom två områden i Indonesien som präglas av olika kulturer men baseras på principiellt lika trosföreställningar.

Bali och Nya Guinea är två kulturellt mycket skilda områden. Bali präglas av de gamla, stora civilisationerna med skrift, statsbyggande och en stark social organisation. Denna baseras på byindelningar med tempel som i århundranden har varit centra för handel, administration, komplexa kunskapstraditioner och världsreligioner. Nya Guinea å andra sidan uppvisar ett myller av lokala kulturer, alla skriftlösa och stadslösa före kolonialtiden. Man saknar metallhantverk, djurhållning och ingenjörskonst och olika hemlighetsfulla stamreligioner utövas i tabubelagda hyddor och inkluderar offer till förfädernas döskallar. Trots dessa fundamentala skillnader såg Barth likheter mellan de båda. Balinesernas lärda buddistiska och hinduistiska filosofi och moral präglades nämligen av en underström av animism och förfäderskult som påminde om den på Nya Guinea. Frågan som Barth ställde sig var hur det kom sig att de två regionerna som faktiskt har en gemensam kulturhistoria är så radikalt åtskilda i de kulturella former som de utvecklar. Han menar att nyckeln till en förståelse ligger i de olika kunskapstraditioner och hur de överförs mellan generationerna (Barth 1994:157).

På Nya Guinea är den bärande idén att kunskapens värde stärks bäst eftersom man döljer den och delar den med så få som möjligt. På Bali hävdade man att det inte finns något att vinna på den djupaste religiösa kunskapen om du inte lär ut den. Barth kunde därmed urskilja två roller som var förbundna med två idealtyper; *gurun* och *den initierade*. *Gurun* kan karakteriseras som den som hela tiden ger av sin kunskap, han förklarar, instruerar och vet, han är ett föredöme för de efterföljande. *Den initierade* är de mäktiga hemligheternas väktare fram till det tillfälle då han frammanar sina kunskaper i avsikt att förvandla, inte nödvändigtvis informera, noviserna. Kontrasterna mellan dem är betydande eftersom de har så genomgripande formativa konsekvenser för själva innehållet av de traditioner som överförs.

Barths studier av bergsfolket Ok i det inre av Nya Guinea och deras kosmologiska förståelse av sig själva och det omgivande landskapet kan placeras in under vad Barth väljer att kalla *den initierade*. Kunskapstraditionen bygger här på initiationsriter vars element är uppbyggda kring centrala, heliga symboler och handlingar i lokalsamhällets ritualer och religion, d v s kulturens grundläggande heliga kunskaper. Genom att använda sig av hemlighetshållandet och genom att manipulera konkreta symboler konstruerar *den initierade* en komplex och betagande kunskapstradition som kan liknas vid ett dramatiskt skådespel. *Den initierade* måste behärska hela sin samlade kunskap och veta vilka delar som tillhör vilken nivå i de riter han utför. Hans uppgift är att sätta kunskapen i bruk och påverka noviserna genom denna kraft, alltså skall han inte enbart lägga ut kunskapen för dem. Då dolda och hemliga ritualer utförs före och efter seansen med noviserna når symbolernas mening inte dem i sin helhet utan förblir till viss del gåtfulla och viktiga hemligheter bli på så vis förstärkta. Noviserna blir således transformerade av ritualen i sig men inte av det som eventuellt överförs till dem av kunskapen som ritualen innehåller (Barth 1994:160).

Guruns uppgift är däremot att instruera och utbilda sina noviser så att de får del i hans hela kunskap. Förhållandet mellan guru och lärling är personlig och varaktig. I motsats till den initierade är *guruns* uppgift fullbordad först när han har lyckats att överföra sitt budskap. En guru varar därmed också enbart så länge han har kunskap att överföra. Om hans kunskaper brister blir han snart förbigången av sina elever. Till skillnad från initiatören stärker *gurun* sin position genom mängden kunskap han besitter, genom att utvidga sin kompetens, genom kreativitet eller genom att förmedla kunskapen i mindre delar. Detta innebär dock inte att *gurun* inte skall vara främmande för mystifieringsstrategier men dessa har ett annat syfte än för den initierade då de huvudsakligen skall medföra att relationen mellan guru och lärjunge förlängs. Skillnaderna mellan dessa båda sätt att verka transformerande på den kunskapstradition de förvaltar är således att en guru skall tala till sina undersåtar. Hans

kunskap är till skillnad från den initierades radikalt dekontextualiserande i det att eleven inte behöver vara fysiskt närvarande eller själv ha utfört själva riten, han måste enbart förstå orden som gurun uttalar för att transformeras. Noviserna som följer den initierade blir dock förändrade först efter de själva deltagit. Sammanfattat innebär detta: *att veta genom att se medför påverkan*. Guruns kunskap blir därmed individualiserad, den blir tillgänglig för den enskilda, enkla personens förståelse på en helt annan nivå (a.a:159ff).

Barth poängterar dock att det är viktigt att betona att guruns roll inte innebär att praktisera rena upplysningsideal. Gurus bland balinesiska muslimer anses även som de största trollkarlarna i det att deras kunskap innefattar mystiska krafter som förmåga till att uttala förbannelser över lärjungar och andra i samhället. Kunskapen är i dessa samhällen också starkt förknippad med social rang vilket skiljer sig från de som baseras på en kunskapsinitiering. På Nya Guinea blir de sociala relationerna paradigmiskt etablerade och upprätthållna genom fördelning av materiella föremål och i det avseendet är de egalitära.

Aktivitet	Guru	Den initierade
Kunskap om religion och ritualer	Öppen	Dold
Kunskapsöverföring lärare/noviser	Instruktioner, förklaringar utbildning	Initiationsriter. Myter och ritualer "spelas upp" för noviserna
Kunskapstransaktion	Fullständig	Vissa delar förblir hemliga
Transformeringsnivå	Dekontextualisering, noviser behöver inte delta för att tranformeras = få kunskap	<i>Att veta genom att se medför påverkan</i> , noviser måste delta för att transformeras = få kunskap
Konsekvenser och slutsatser	Större del av befolkningen får tidigare del av den kollektiva kunskapen. Egalitär kunskap.	Utvald del av befolkningen får del i hemliga kunskaper. Elitistisk kunskap.

6 • GRAVFÄLTETS SYMBOLISKA MANIFESTATION

Artelius skriver att begravningstraditioner innesluter flera centrala ideologiska begrepp som griper in i varandra och alltid står i ett nära interagerande förhållande till varandra (Artelius 1996:82). Myterna och mytologin representerar samhällets och individens hela religiösa föreställningsvärld, medan mytologin är ett normativt system som i ritualen kan konfirmeras eller förändras. Genom att betrakta graven som en symbolisk bild av kosmologin kan vi spåra gravmonumentets position inom myten och ritualen liksom dess funktion som symbol för det religiösa meningsinnehållet (a.a). Artelius idéer går tillbaka på Durkheims uppfattning om att religionen blir synlig främst genom hur tron levs ut och manifesteras i vardagen. Trots att begravningsritualen i konkret bemärkelse är ett avsked omfattar ritualen således en mängd begrepp som i sig representerar liv, återfödelse och förhoppningar inför det eviga livet (a.a:18).

Vi kan konstatera att begravningsritualer utförs olika och av olika skäl inom skilda kulturer. Ofta är det dessutom en kombination av olika orsaker som utformar den tillämpade ritualen.

Några möjliga avsikter bakom utformningen av gravskick och ritual kan illustreras av uppställningen nedan, vilken i huvudsak är hämtad från Anders Kaliff (Kaliff 1997:79).

1. Att med ritual och fysiska hinder förmå den döde att stanna i graven och inte gå igen.
2. Att blidka den döde så att denne inte orsakar obehag för de efterlevande. I många fall finns en tro att människan efter döden förvandlas till en ande vars välbefinnande är beroende av de efterlevandes offer och omsorger.
3. Att frigöra den dödes själ och med rätt åtgärder underlätta dennes resa till dödsriket eller till återfödelse.
4. Att inrätta en boning åt den döde – i form av graven eller en bevarad (balsamerad) kropp.
5. Att skapa en kultplats eller förstärka befintlig kultplats, genom att tillföra ben eller andra rester från den döde.

Maurice Bloch har menat att begravningens, gravens och gravplatsens utformning också i hög grad påverkas av hur en tidsperiods eller ett samhälles dödsbegrepp är formulerat (Bloch 1971). Bloch visar hur de levande och de döda lever tillsammans i en slags kulturell dualitet som präglar allas existens och tillvaro. Förhållandet mellan de levande och döda präglar även utformningen av den materiella kulturen, bl a genom att de döda på samma sätt som de levande har sina bostäder. Var och hur man placerar sina döda är därför av stor betydelse för den rumsliga indelningen av världen och för relationen till förfäderna (Parker Pearson 1999:141).

Chris Fowler har i sin bok om personhood under förhistorien flera exempel som rör de ritualiserade transformationer av personen som sker primärt genom döden och som manifesteras av gravskicket (Fowler 2004:79f). Några av dessa är särskilt intressanta för en diskussion kring bruket av skepp och hus under bronsåldern varför jag vill ta upp dem här. Fowler skriver att döden är den mest dramatiska förändring som påverkar personen och att de transformationsriter som förknippas med dödsritualerna kan tolkas som att den döde går från ett set av relationer till ett annat. Den dödes identitet blir således en samhällsangelägenhet i vilken de publika framträdandena har en betydelsefull roll (a.a:81). Dödens ritualer syftar således inte till att skilja den döde individen från resten av samhället utan syftar till att återföra dem in i samhället i ny skepnad.

Fowler kommenterar vidare de idéer om ett flerfaldigt själsbegrepp som togs upp i föregående avsnitt. Han menar att man i samhällen med en dividual eller delbar uppfattning om världen och individen har en uppfattning om att de delar som konstituerar personen kommer från specifika platser i kosmos. Genom att återlämna den döde till kosmos betalas skulden tillbaka. Denna idé går tillbaka på Marcel Mauss gåvoteori som kortfattat kan betecknas enligt följande (Mauss 1972; Fowler 2004:55):

1. att ge/få
2. att ge vidare
3. att återgälda gåvan

Fowler konstaterar att nästan vad som helst kan utbytas mellan människor eller t o m med icke-mänskliga enheter. Det kan innebära både utbyte av personer eller utbyte av ting. När man under bronsåldern placerade de kremerade resterna efter en död individ i en urna eller ett kärl förvandlades benen till en gåva, som likt vilken kruka med mat som helst kan ges bort. Även gravgåvorna kan förstås på detta sätt. Fowler argumenterar för att ett svärd har samma

livscykel som en människa varför detta objekt kan uppfattas som en person. Han menar att de föds, används och återlämnas sedan ofta till våtmarker i depåer och kan tolkas som att de dör (Fowler 2004:63ff).

Ett annat exempel tas med utgångspunkt från gåvans relation till de döda och de efterlevande. Fowler menar att eftersom kremationsdepåer sällan innehåller alla de brända benen efter en individ kan det tolkas som att själva kremationsritualen fungerade som en förändring. Kroppen och de ting som personen haft blev sedan en del av samhället igen genom att vissa bendelar kan ha samlats in och bevarats i samhället medan andra lades ned i graven. Det är skulle således även vara möjligt att de sörjande återvänt regelbundet till platsen för att minnas och hedra sina familjemedlemmar. Fowler kommer fram till två viktiga poänger här: 1) att singelgravar inte skall ses som speglingar av odelbara individer och inte heller som biografiska bevis för individualitet 2) att även om människor till viss del är utbytbara så tillhör inte kroppen och objekt någon individ, de är en del av det samhälle de finns i. Upplösningen och förmedlingen av en person efter döden är således en samhällets angelägenhet med viktiga kosmologiska konsekvenser (a.a: 76ff).

Gravfältets organisation och gravens symbolik

Artelius har pekat på att gravplatsernas ofta centrala funktion för ritualiserad social kommunikation och identifikation av normativa religiösa meningsinnehåll får till följd att gravplats och monument måste ha genomförts med stor omsorg (Artelius 1996:93). Flera forskare har dessutom påpekat att det omgivande landskapet med dess beståndsdelar kan ha haft en aktiv betydelse vid anläggandet av ett gravfält (se t ex Ingold 2000). Anders Kaliff har menat att gravarna alltid till sin karaktär är spår efter medvetet rituella handlingar som skett med utgångspunkt från bestämda föreställningar. Han påpekar vidare att begravningsritualer kan ha en så stor variation av betydelser att det innebär både den största utmaningen och det största problemet vid tolkningen av sådana företeelser i ett arkeologiskt material (Kaliff 1997:8ff).

Begreppet gravskick innefattar både gravens yttre och inre konstruktion, begravningsmetod, gravgåvor och spår av gravritual. Många har hävdad att gravens yttre synliga konstruktion i första hand fungerat som symbol för makt, kontinuitet, grupp tillhörighet eller för att markera territorium (Kristiansen 1991; Artelius 1996; Kaul 1998; Andersson 1999). Det inre, dolda gravskicket kan därför möjligen hjälpa oss urskilja det som symboliserar individen och föreställningar om världen. Magnus Andersson menar dock att graven bör ses som en idéstruktur där de olika konstruktionsdetaljerna kan förstås som delar av en helhet vilken åskådliggör bronsåldersmänniskans religiösa och sociala föreställningar (Andersson 1999:12f). Kaliff har menat att gravar liksom andra religiösa och heliga platser får sin utformning efter bestämda symboliska mönster, med vilka människan vill åstadkomma eller illustrera något. Detta kan handla om symboliska bilder över liv, död och/eller återfödelse eller en framställning av en symbolisk kosmologi. Gravfälten bör därför förstås som att ha haft en djupare betydelse för bronsålderns människor än enbart som begravningsplatser (Kaliff 1997).

Organisationen av gravfälten och placeringen av monument som skeppssättningar, gravhögar och stensättningar som cirklar och rektanglar är av betydelse för en diskussion kring gravfältets symbolik. Artelius har menat att det är sannolikt att monument som skeppssättningen mycket medvetet och konkret har placerats på ett visst sätt i förhållande till gravfältets övriga konstruktioner. Detta baserar han på att många av de skeppssättningar som

återfunnits inuti högar tycks visa en relation till konstruktionselement som inre stenkedjor och centralrösen. Då skeppen i några fall placerats så att de klyver genom stenkedjorna som funnits i monumentet skulle detta ha haft som syfte att ge uttryck för en transitionssymbolik (Artelius 1996:96).

Många av de symboler som möter oss på bronsålderns gravfält har brukats under lång tid men vi vet inte huruvida en kontinuitet föreligger när det gäller de trosföreställningar som förknippats med dem. Eftersom gravfälten ofta brukats under långa tidsperioder, ibland från stenålder fram till vikingatid, och monumenten ofta är ombyggda, påbyggda och återanvända i olika syften menar Artelius att ett gravfält sannolikt utgjort den centrala platsen för olika typer av kulturell identifikation; individens, hushållets, släktens eller samhällets. Detta skulle tyda på att bruket av religiösa symboler på gravfälten vårdar släktens eller samhällets kollektiva minne (a.a:97) Dag Widholm har påpekat att graven bör ses som den primära kultplatsen i förfädersdyrkan och att gravfältens funktion som kultplats sannolikt var viktig under den yngre bronsåldern i Skandinavien (Widholm 1998).

Utifrån denna genomgång står det därmed klart att såväl gravmonumentens inre gravskick som dess materialisering är av vikt när vi försöker närma oss en tolkning av bronsålderns eskatologi och kosmologi. Detta leder oss osökt vidare mot detta arbetes källmaterial och en presentation av hur skeppets och husets idé materialiserat sig på gravfält från yngre bronsålder.

7 · SKEPPSÄTTNINGAR OCH SYMBOLISKA HUS

Skeppsättningar och hussymbolik i Halland

Stensättningen var den vanligaste gravformen i mellersta Halland under bronsålder. De uppträder ofta i grupper om två eller tre och har ibland hittats tillsammans med rösen. Utöver stensättningar och rösen förekommer även högar (Skoglund 2005:343). Högen som gravform förknippas i första hand med äldre bronsålder men i vissa områden, som t ex nordvästra Skåne och södra Halland, förekommer dock högar även från yngre bronsålder. I den sammanställning som Magnus Andersson har gjort över södra Hallands högar framgår att det finns 21 undersökta högar i området som dateras till yngre bronsålder, av dessa har sex innehållit skeppsättningar som varit dolda för omvärlden (Andersson 1999:9ff). Dessa har kunnat dateras till period III/IV-VI. Skoglund har konstaterat att de skeppsformade gravmonumenten tycks vara ett exklusivt fenomen i Halland under perioden och att fenomenet styrks genom att de sällan innehåller fler än en gravläggning. När det förekommer fler gravar i en hög ligger de övriga utanför skeppsättningen (Skoglund 2005:347).

En av dessa halländska högar som varit av största intresse och föremål för flest tolkningar på senare tid är Lugnarohögen. Lugnaro ligger nära Hallandsåsen i Hasslövs socken och undersöktes av Folke Hansen redan 1926. Avsikten med undersökningen var egentligen inte att gräva ut den utan att restaurera högen. Dold under högen som mätte ca 16 meter i diameter återfann man en ca 7 meter långt och knappt 2,5 meter bred skeppsättning. Höjden från skeppsättningens botten till högens högsta punkt har uppmätts till 3,75 meter. Högen har uppförts av grästorvor under minst två skilda tidsetapper (Artelius 1996:76). När Lugnarohögen uppfördes låg den sannolikt närmare havet än vad den gör idag. Lundborg menar att strandlinjen torde ha gått vid Dömostorp. Landhöjningen sedan högen uppfördes är

2-3 meter (Lundborg 2007:116).

Figur 4. Planskiss över Lugnaromonumentet, Hasslövs socken, Halland. För bild se Lundborg, L. 2007. *Undersökningar av bronsåldershögar och bronsåldersgravar i södra Halland under åren 1971-2001, del 2. s 112.*

Det som är av störst intresse för de utgångspunkter som jag anlagt här är de fyra begravningar påträffades inuti monumentet (Figur 4). I högens nordvästra del, grav A, påträffades en skadad urnebrandgrav innehållande keramikfragment och brända ben. I högens södra del återfanns en liten rektangulär stenkista, grav B, innehållande brända ben, en rakkniv, en syl med rester av träskaft och en dubbelknapp. Placerad i omedelbar anslutning till skeppssättningens södra långsida påträffades en mindre stenkista, grav C, som innehöll två begravningar. I stenkistan fanns en urna med brända ben och gravgods i form av en miniatyrdolk med antennformat grepp, en pincett och en syl. Den andra begravningen återfanns i den vinkel som bildades av de två östligaste kisthällarna som en välavgränsad koncentration av brända ben. På insidan av den norra hällen fanns en ristning som har tolkats som resterna av en skeppsbild (Artelius 1996:76). Jan Bergström konstaterade vid en geologisk bedömning av stenen att fårorna som fanns på stenen sannolikt inte var inristade (Lundborg 2007: bilaga 3). Joakim Goldhahn har dock muntligen uppgett för Lundborg att gravbyggarna avsiktligt kan ha valt stenen eftersom den hade skeppsliknande linjer (Lundborg 2007:117).

De begravningar som återfanns i grav C har daterats till period IV-V och grav A och B dateras till bronsålderns slutskede (Artelius 1996:76f; Lundborg 2007:112-113). 1952 bestämdes de brända benen i urnegraven C av N-G Gejvall och i den rapport som finns att läsa under inventarienummer 18323 i SHM kan man läsa: cirka 0,3 l, ljusst gråvita, max 3 cm, i medeltal 1-2 cm långa, rena men ojämnt förbrända fragment av människoben. Ett fåtal smärre kalottdelar med ännu ej påbörjad synostos. Sömmen mellan nackben och kilben ej sluten än. Determination: vuxen individ under 25 års ålder, sannolikt kvinna. Även ett par fragment av fårben (Lundborg 2007:113).

På senare år har diskussionen kring Lugnarohögen framförallt handlat om olika tolkningar av högens och den inre skeppssättningens innehåll och betydelse. Artelius tolkar skeppet som själva centralgraven eftersom man vid utgrävningen fann ett mäktigt svart ballager med en massa små ben spridda över botten av skeppssättningen. Artelius bygger sin teori på en publikation av Victor Ewald, som var med vid undersökningen 1926, där det beskrivs att man funnit ett lager kolmörja innehållande små kolbitar och en massa mycket små benbitar. Ewald menar dock att det inte är troligt att själva kremeringsbålet stått inom skeppet utan han hänvisar till två funna brandfläckar, 25 respektive 50 meter söder om högen. Artelius konstaterar i sin tur att den mängd brända ben som återfanns inuti Lugnaroskeppet framstår som stor i förhållande till de ringa mängder som ansetts utvisa säkra gravgömmor, som t ex Hjortekrog. Därför, menar Artelius, är det högst sannolikt att Lugnaroskeppets primärgrav utgjorts av brandlagret inom skeppet. Han menar vidare att av utformningen och dateringen av de föremål som påträffades i urnegraven (C) så bör centralgraven inuti skeppet ha anlagts före denna urnebegravning som enligt Artelius kan dateras utifrån artefakterna till period IV (Artelius 1996:78).

Med stöd av det faktum att flera byggnadsetapper kan påvisas i samband med högens uppförande och att inga brända ben påträffats utanför själva högens kantlinjer så menar Artelius att det finns fog att hävda att Lugnaroskeppet legat fristående i landskapet under en period innan det dolts av högen. Slutsatsen som Artelius kommer fram till är att Lugnarohögen är en hövdingagrav där den förmodade hövdingens kvarlevor skulle ha spritts

över botten av skeppet. Den rektangulära hällkista som fogats till skeppets reling skulle då kunna förklaras som att hövdingen begravts med sin hustru, slav eller tjänarinna vid sin sida, som offrats och nedlagts i urnan i grav C. Lundborg instämmer i Artelius tolkning och menar att denna gör placeringen av urnan i grav C mer förståelig (Lundborg 2007:113).

Som jag ser det finns det flera problem med en sådan tolkning av Lugnarohögens gravar och konstitution. För det första bär en sådan tolkning tydliga likheter med tolkningen av Osebergsskeppet där en förmodad drottning gravlagts i ett träskepp av monumental storlek med hela sitt rika hushåll och med både djur- och människooffer (se bl a Burenhult 1999). Det är svårt att bortse från att de teorier om bronsålderns samhälle som ett hövdingasamhälle inte har färgat bilden av Lugnaroskeppet. Det intressanta är att varken Artelius eller Lundborg reflekterar över att betydelsen av att en kvadratisk mindre hällkista, som kan tolkas som ett symboliskt hus, kopplats till skeppets reling och att det i denna grav återfinns två begravningar. Det som gör det hela än mer intressant är att den individ som gravlagts i urnegraven med prestigegods som ofta förknippas med manliga gravar, nämligen en miniatyrdolk med antennformat grepp, en pincett och en syl, osteologiskt har bekräftats vara en kvinna.

Min uppfattning är att det i fallet med Lugnarö kan finnas anledning att applicera en teori om att ett hus har fogats till skeppets reling. Den rektangulära hällkistan skulle här förkroppsliga idéerna om att själen behöver ett hus under den liminala fas som inträder efter att den döde kremerats. Jag har tidigare visat att huset kan förstås som en ordnande princip vilken kan stå som en trygghet för människan och i förlängningen även för hennes själ efter den har frigjorts på bålet. Om man tolkar Lugnarö utifrån van Genneps trestegsteori kan kremeringsritualen förstås som den ritual som symboliserar separationsfasen, urnan och den rektangulära stensättningen som fogats till skeppets reling, liksom skeppet i sig, som den ritual som manifesterar den kosmologiska världsbilden och tar hand om den döde under den farliga liminala fasen. Lundborg menar att det finns anledning att tro att Lugnaroskeppet legat exponerat i landskapet under en period. Att man väljer att kapsla in skeppet och huset i själva gravmonumentet, dvs döljer det med högen, skulle då kunna motsvara inkorporeringsfasen. Denna idé kommer jag att utveckla i den avslutande analysen där jag även gör jämförelser mellan de tre olika gravfältens bruk av skeppssättningar och hussymbolik.

Skeppssättningar och rektangulära stensättningar i Småland

För en studie kring skeppssättningar och hussymbolik är Småland intressant av många anledningar. Flera fornlämningsområden innehåller gravfält där just skeppsformade stensättningar tycks relatera till en eller flera olika typer av symboliska hus. I Mönsterås socken har fyndet av Smålands enda husurna gjorts. Husurnan som återfanns 1879 av C.J Ekerot var placerad i ett röse och innehåll brända ben från en vuxen individ (Sabatini 2007:236). Rösen och runda stensättningar är vanligt förekommande gravar i Småland och kan sannolikt ha uppförts på initiativ av enskilda hushåll. Skeppsformade stensättningar kan knytas till gravplatser med en speciell byggeövergripande betydelse och kan ges en generell datering till yngre bronsålder. Endast ett fåtal sådana gravar har undersökts men gravtypen har ett mycket tydligt rumsligt samband med rektangulära stensättningar, vilka kan dateras till yngre bronsålder. Till skillnad från de halländska skeppssättningarna är de småländska inte dolda under högar utan ligger ofta exponerade i landskapet. Dessutom finns enstaka belägg för att de har använts som kollektivgravar (Widholm 1998; Skoglund 2005:347).

Figur 5. Plan över skeppssättningen vid Hellerö, V. Eds socken, Småland. För bild se Sigvallius, B. 2005 *Sailing towards the Afterlife*. I: Artelius, T. & Svanberg, F (ed): *Dealing with the dead*, s 164.

Ett sådant exempel som kan vara värt att kommentera är den skeppssättning vid Hellerö, Västra Eds socken, som grävdes ut under 1980-talet. Skeppssättningen ligger i mitten av ett jordbrukslandskap som under den yngre bronsåldern när gravfältet anlades var en sjö, och före det var en grund havsvik. Uppe på en höjd nordost om skeppssättningen ligger ett röse som på ett magnifikt sätt reser sig mot horisonten. Röset har inte grävts ut men Berit Sigvallius har menat att den bör kunna dateras till äldre bronsålder (Sigvallius 2005:159). Området uppvisar en rad olika gravkonstruktioner som ligger runt om skeppet: runda stensättningar, skärvtenshögar och rektangulära stensättningar. I skeppet finns fyra koncentrationer av kremerade ben i fören, märkta med A-D på kartan (Figur 5). Benkoncentrationerna kom från flera begravda individer. Individ A längst norrut i skeppet var en kvinna, 18-44 år och ett barn 0-14år. B innehöll en vuxen individ 18-44 år och ett spädbarn 3-6 år. Den tredje graven, C, innehöll vad som troligen var de brända benen av en man 18-44 år och den fjärde var en vuxen individ 35-64 år. Totalt var antalet gravlagda i skeppet vid Hellerö fyra vuxna och två barn. Det fanns även stora mängder kremerade ben strödda i hela skeppet liksom utanför skeppets reling, både barn och vuxna. De osteologiska analyserna av benmaterialet visar att det totalt kan röra sig om upp till fjorton gravlagda i monumentet (Sigvallius 2005:163f). Den intressanta frågan som Sigvallius ställer i artikeln om Hellerö är hur det kommer sig att det endast finns ett skeppsformat monument på en gravplats som uppvisar så stort antal andra gravformer. Detta kan vara värt att återkomma till.

Vad som kan vara värt att påpeka i detta sammanhang är att även detta skepp har en kvadratisk utbyggnad på skeppets västra reling, likt skeppet i Lugnarö. Återigen ser vi alltså hur symboliska skepp och hus relaterades till varandra under yngre bronsålder.

Detta är även tydligt vid gravfältet vid Snäckedal, som ligger i Misterhults socken. Detta gravfält är exceptionellt och har under många år varit av stort intresse för arkeologer (se främst Widholm 1998; Widholm & Regnéll 2001 samt Bradley & Widholm 2007). Lokalen uppvisar ett stort antal gravar och monument i en stor variation vilket har gjort att platsen har liknats vid en utställningslokal för bronsålderns monument och gravformer: gravhögar, stenskepp, rektangulära och ovala stensättningar. Skeppssättningar är särskilt vanliga i området. Huvudgravplatsen, som är föremål för denna studie, ligger på en plats där strandlinjen var omkring 10 meter högre än idag. Detta innebär att skepp kan ha ankrat förhållandevis nära platsen även om själva gravplatsen varit avskild från havet genom områden med höjder. Ytterligare ett inlopp skall ha funnits ett par kilometer norrut från platsen vilket skulle ha medfört direkt kontakt med Östersjön (Bradley & Widholm 2007:247). Bradley & Widholm skriver att höjderna vid Misterhult är väl synliga från havet och vid klart väder kan man segla från platsen via Ölands norra udde till Karlsöarna utanför Gotland utan att förlora land i sikte (a.a:248).

Gravplatsen vid Snäckedal överblickar en mosse, vilken mäter 250x300 meter i diameter, och ligger i ett område som omges av flera höjder varpå flera högar finns placerade. På platsen finns närmare 40 monument vilka är uppdelade i fyra huvudsakliga grupper. Gränsen mellan de olika grupperingarna utgörs av tre enorma högar, vars diameter når uppemot 20 meter, som ligger längs en linje som löper genom gravfältet från nordöst till sydväst. Den centralt placerade högen är den mest framträdande, och tycks vara den äldsta, samtidigt som den utgör fokus för den största skeppssättningen som är 37 meter lång. Alla grupper har sin egen karaktär även om cirkelrunda stensättningar tycks förekomma i varierande storlekar inom

samtliga (a.a:250-252).

På gravplatsen finns minst sex rektangulära stensättningar, medan tre andra har påtagligt fyrkantig form med lätt svängda inre väggar. Bradley & Widholms undersökningar av stensättningarna har visat att det tycks vara möjligt att de från början uppförts som stensatta inhägnader, och de bär slående likheter med kulhusen från samma period. Den lätt krökta väggen som återfinns hos några av strukturerna föreslår i sin tur en koppling till några av bostadshusen från yngre bronsålder. Det verkar kort sagt som om de levandes bosättningar har förevigats i sten här. Här finns också fem skeppssättningar som alla är av olika storlek och form. Skeppssättningarna är, enligt Bradley & Widholm, lättare att förstå då de tillhör en grupp monument som återfinns utmed hela Östersjökusten (a.a). Kontrasten mellan distributionen av rektangulära stensättningar och skeppssättningar, där stensättningarna ligger söder om den centrala högen och skeppen norr om den, kan enligt Bradley & Widholm förmedla en bild av två olika världar, de levandes och de dödas. Den största skeppssättningen kan därför tolkas som gränsmarkör mellan dessa båda sfärer. Den ena sidans monument kan då associeras med hus, boplatser och land medan den andra associeras med skepp, resor och hav (a.a:251) (Figur 6).

Figur 6. Planskiss över Snäckedals gravfältet Misterhults socken, Småland. För bild se Bradley, R & Widholm, D. 2007. The mountain of ships. The organisation of the Bronze Age cemetery at Snäckedal, Misterhult, Småland. I: B. Hårdh, K. Jennbert, D. Olausson (red). *On the road. Studies in honor of Lars Larsson*. s 249.

Tolkningen av gravplatsen som presenteras i artikeln av Bradley och Widholm är att Snäckedal har varit en helig plats där de döda har transformerats, inte begravts. Denna tolkning baseras på att stenskeppen ligger längs två skilda riktningar; från väst till öst, d v s riktningen mot den plats där Östersjöns inlopp tidigare låg cirka en kilometer från Snäckedal, och söder mot norr, en linje som ligger parallell med det inlopp som skulle ha lett till öppet vatten, tre kilometer norr om gravplatsen. De två skepp som reser mot högen kan ha varit skepp avsedda att transportera de döda till monumenten där de dyrkades som förfäder. De två mindre skeppen seglar i sin tur tillbaka till havet, men längs en alternativ väg. Om skeppet som symbol i det här fallet kan tolkas ha betydelse för resor så är det de dödas resor som är viktiga för Snäckedal. Bradley och Widholm kommer fram till slutsatsen att det kan vara möjligt att människor under den yngre bronsåldern förde sina döda till Snäckedal med skepp för att utföra ritualer förknippade med döden och att de sedan togs därifrån (Bradley & Widholm 2007:252).

Även om Bradley & Widholms tolkningar av Snäckedal innehåller flera betydelsefulla tolkningar av uppdelningen mellan de levandes och de dödas sfärer som knutet till huset och skeppet så finns det en del oklarheter i deras resonemang. Man betonar kopplingen mellan hus och skepp och ser länkar mellan Snäckedal och Gotland i det sätt man brukar skeppssättningar och symboliska hus i områdena under yngre bronsålder. Det framgår tydligt att det finns anledning att tolka huset, här i form av de rektangulära stensättningarna, som förknippats med de levandes värld och skeppet med de dödas. Men då man hävdar att det finns en möjlighet att bronsålderns människor har brukat Snäckedal som en helig plats dit man fört sina döda för att utföra ritualer kopplade till döden och sedan fört dem därifrån missar man den relation mellan skepp och hus, döda och levande som man redan förespråkat.

Widholm konstaterade dessutom tillsammans med Regnéll att den religiösa symboliken i den rektangulära gravformen har sin materiella utgångspunkt i huset, bostaden eller viloplatsen för kvarlevorna efter avlidna män och kvinnor. I detta fall illustrerade de sin ståndpunkt utifrån den fascinerande konstruktionen vid Sandagergård på Jylland där en rektangulär struktur inte

visade några som helst tecken på någon form av bosättning. Istället hade urnegravar som alla kunde dateras till period V placerats inom strukturen. Tolkningen som Widholm & Regnéll då gav var att det rörde sig om ett dödshus som på ett mycket konkret sätt visar husets ökade betydelse för familjekulten (Widholm & Regnéll 2001:34).

Den minneskopplade aspekten som Bradley och Widholm betonar kring att föra sina döda till en plats där förfäderna hedras borde i min mening därför kunna knytas till de eskatologiska föreställningarna och styrkas med en diskussion kring platskontinuitet. Bristen på benmaterial från gravarna försvårar en analys av platsen men en tes kring bruket av hus och skepp i ett regionalt perspektiv bör ändå kunna presenteras varför jag återkommer till Snäckedal i den avslutande analysen.

Skeppssättningar och husurnor på Gotland

På Gotland finns idag omkring 350 bevarade skeppssättningar varav cirka 45 undersökts arkeologiskt. Skeppssättningen är den vanligast förekommande monumentala gravformen under yngre bronsålder på ön och traditionen att bygga skepp för de döda i sten på ön tycks ha sin början under period IV. Även om den största andelen skeppssättningar har daterats till period V så fortsätter anläggandet av skeppsformade stensättningar in i förromersk järnålder (Artelius 1996:65). Skeppssättningar från yngre bronsålder på Gotland är ofta monumentala anläggningar som ligger exponerade ovan mark, ofta flera stycken liggande tillsammans eller kopplade till varandra vid stäv mot akter eller reling mot reling. Artelius har beräknat att det är rimligt att anta att det har anlagts minst en skeppssättning varje år på ön (Artelius 1996:94). Till skillnad från Halland och Småland så tycks de gotländska skeppssättningarna rymma ett tvärsnitt av befolkningen. Det vanligaste är att 2-4 individer ligger gravlagda i monumenten men det förekommer alltifrån en upp till sju gravlagda i skeppen. Inte i något fall har man kunna datera en gravläggning i skeppssättning till period III utan de äldsta begravingarna tycks ha gjorts under period IV. I övergångsskedet till äldsta järnålder sker en förändring i konstruktionen då man övergår till enskilda båtformiga hällkistor som döljs under mark. Skeppen börjar nu även konstrueras med kalkflisor i stället för rundade stenar. Nedgrävningarna är oftast mycket grunda och motsvarigheter till att dölja skeppssättningar under hög som på fastlandet saknas helt på Gotland (Artelius 1996:64ff; Hallin 2002).

Harald Hansson är en av de arkeologer som tidigast intresserade sig för den gotländska bronsåldern. Han konstaterade 1927 att skeppssättningarna ofta påträffas på eller i nära anslutning till Ancyclus- och Litorinagräns-erna, och i synnerhet den sistnämnda. Hansson menar att det finns anledning att anta att skeppssättningarna, liksom stenålderslämningarna och de s k k ämpgravarna från järnåldern, markerat forntida huvudvägar (Hansson 1927:63). Det tycks även finnas en koncentration av skeppssättningar i det nordöstra kustbältet, där även den större delen av husurnorna återfunnits (Sabatini 2007:30).

Flera forskare som har behandlat de gotländska skeppssättningarna har också uppmärksammat kombinationen mellan husurna och skeppssättning på ön (se t ex Widholm & Regnéll 2001; Hallin 2002; Victor 2002; Sabatini 2007). Kopplingen mellan hus och skepp är om man betraktar att 70% av de skandinaviska husurnorna återfunnits på ön, varav dessa 75% är framgrävda ur skepps-sättningar, närmast övertydlig (Söderström 2006, 2008). Trots detta är det oerhört få som har dristat sig att tolka ett samband mellan hus och skepp med utgångspunkt från det gotländska perspektivet. Det som är av huvudsakligt intresse för jämförelsen mellan de olika bruken av hus och skepp är självfallet husurnornas relation till de

skeppssättningar som de återfunnits i. Men det tycks även finnas en särskild relation mellan skeppsformade monument och runda stensättningar på ön som kan vara värd att titta närmare på (Figur 7).



Figur 7. Den runda stensättningen väl invid skeppets stävsten. Foto: U. Söderström.

Det gravfält som i första hand får representera det gotländska materialet är den komplexa gravmiljön Domarlunden som ligger i Lärbro socken på mellersta Gotland. Landskapet som gravfältet ligger i karakteriseras dels av det markanta Hideberget som reser sig mot nordost och sina karga, flacka hedar. Den mest signifikanta heden kallas Laikarhaid och ligger cirka 100 meter väster om den aktuella gravmiljön. I detta område finns det s k Laikarhaidröset som dateras till äldre bronsålder liksom ett hundratal kämpgravar från järnåldern. En av öns få hållristningar ligger omkring 400 meter söder om Domarlunden och har daterats till bronsålderns period II/III. Hållristningen innehåller ett flertal skeppsrisingar, fotsulor och skålgropar. Hansson menar att anledningen till att ön har så få hållristningar är att berggrunden, med ”sin söndertrasade yta”, lämpar sig illa för hållristningar. Just denna omständighet kan ha varit orsaken till att skeppssättningen är så vanlig på ön, eftersom ett rikligt material till dessa fanns i form av lösa block som landsisen fört med sig till ön (Hansson 1927:86).

Under ett antal år vid 1970-talets början undersöktes Domarlunden i sin helhet, vilket omfattade ett avtorvat område om cirka 2800 kvadratmeter. Det konstaterades då att gravfältet haft en brukningstid som sträcker sig från äldre bronsålder och fram till år 0. På gravfältet hittade arkeologerna under de fyra år som undersökningarna pågick 94 runda stensättningar, 7 skepps-sättningar och en brandgrop (Gerdin 1973). Idag delas gravmiljön i tre delar av den gård med tillhörande betesmark som uppfördes under mitten av 1800-talet. I den östra delen av gravfältet, som idag fungerar som hage för den intilliggande gårdens kor, ligger fem skeppssättningar reling vid reling. De är cirka 7 meter långa med stäv och akterstenar i gråsten och kalksten, som når en höjd av omkring 1,4 meter. Två av skeppssättningarna är av en lägre typ, med stenar av kantställda kalkstenshällar, som inte når mer än 0,3 meter ovanför nuvarande marknivå (Figur 8). I centrum av det skepp som låg längst österut fanns en centralt placerad kista av kalkhällar som mätte 2,10x1,10 meter. I över delen av kistan fanns en ansamling obrända djurben och 0,60 meter under markytan påträffades ett människoskelett på rygg. Direkt under och delvis vid sidan av detta låg ett annat skelett, också på rygg med huvudet mot norr. Runt om halskotorna på denna individ låg en halsring som av Hansson, liksom Mårten Stenberger, daterats till järnålderns period I (Hansson 1927:65; Stenberger 1936; Gerdin 1973). Den typologiska bedömningen av halsringen utgjorde fram till 1980-talet även underlag för datering av själva skeppssättningen. Både Greta Arwidsson och Anne-Marie Pettersson hävdade bestämt med stöd i analyser av de lämningar som påträffades

utanför kistans södra gavel att halsringen och skeppssättningen sannolikt var äldre (Arwidsson 1952:27; Pettersson 1982).



Figur 8. Skeppssättningen som innehöll husurnan. Foto: U.Söderström.

Det material som man återfunnit omedelbart utanför kistans södra gavel vid grävningarna 1927 var ett lager brända ben tillsammans med en liten pincett under ett antal mindre kalkstenshällar. Vad man dessutom hade noterat var att dessa låg bland rester av ett eller flera lerkärl, som enligt Hansson ”synas haft skålform” (Hansson 1927:76). Dessa lerkärlsfragment visade sig vid senare undersökning och rekonstruktion utgöra resterna av minst en husurna (Stjernquist 1961:46, Pettersson 1982:104; Engberg 1986; Sabatini 2007). Rekonstruktionen visar att husurnan bör ha haft rund plan med raka väggar, koniskt tak med takskägg samt en fyrkantig dörröppning. Då den osteologiska analysen av benen visar att det

sannolikt endast har rört sig om en enda gravlagd individ i urnan har Serena Sabatini fört fram hypotesen att lerfragmenten tillhört en ensam husurna (Sabatini 2007:237). En särskilt intressant aspekt hos den lera som husurnan var uppbyggd av var att den hade magrats och att materialet framförallt utgjordes av kvarts (Arwidsson 1952:25f; Pettersson 1982:20). Kvartsmagringen är inte unik hos de gotländska husurnorna utan förekommer hos flera av dem. Min tes är att användningen av kvarts i husurnans konstruktion i sig är av betydelse för en tolkning av husurnans funktion i förhållande till skeppet. Det finns därför anledning att återkomma till detta i diskussionen.

Relationen mellan skeppssättningarna och de runda stensättningarna är svårare att finna ett enkelt svar på. Som vi har sett ovan så konstaterar Hansson att de runda stensättningarna ofta förekommer i tät anslutning till skeppssättningarna från yngre bronsålder (Hansson 1927:67). Självfallet skulle hypotesen som Andersson presenterat, att de runda formerna symboliserar solskivan, kunna vara giltig i vissa fall. Men frågan är då hur man tolkar förhållandet mellan skepp och hus när det som vid Hellerö i Småland endast finns ett skepp och oräkneliga antal runda stensättningar, eller som i fallet med Domarlunden finns ett helt fält av runda stensättningar som ligger placerade runt skeppssättningarna.

8 • AVSLUTANDE ANALYS

Ett av uppsatsens mål var att visa på och tolka hur skeppets och husets idé varierar mellan olika områden i Sydsandinavien under yngre bronsålder. Det framgår tydligt av de exempel som jag diskuterat ovan att även om både skepp och hus tycks vara återkommande symboler på samtliga gravfält så varierar de sätt genom vilka idéinnehållet förmedlas till omvärlden. Vi

kan också konstatera att både skepp och hus tar sig skilda materiella uttryck inom de olika regionerna i hur de konstrueras och används på gravfälten. Placeringen av skeppssättningar och hussymboler i form av kulthus, hållkistor, rektangulära stensättningar och husurnor har med all sannolikhet haft stor betydelse vid anläggandet av både monumentet i sig, men också för relationen till redan befintliga monument eller gravar på platsen. Jag vill mena att hur man valde att gestalta symbolens idémässiga innehåll på gravfältet med all sannolikhet fick konsekvenser både för hur skepps- och hussymbolerna uppfattades av samtiden men i förlängningen även hur de kom att uppfattas, tolkas och brukas av efterföljande generationer. Detta är några av de ämnen jag vill analysera närmare utifrån de teoretiska perspektiv jag satte upp i inledningen av uppsatsen.

I det halländska exemplet har vi sett att stensättningen har varit den vanligaste gravformen under yngre bronsålder och att denna ofta förekommer tillsammans med rösen och högar. Trots att högen i första hand förknippas med äldre bronsålder förekommer den även på den yngre bronsålderns gravfält där den ofta döljer en skeppssättning i sitt inre. Vi kan konstatera att omkring 30% av de undersökta högarna i Halland har innehållit en dold skeppssättning. I Lugnarohögen har Lennart Lundborg identifierat olika byggnadsetapper i monumentet där man först har byggt skeppssättningen med den till relingen fogade rektangulära hållkistan (Lundborg 2007). Lundborg menar att det är troligt att skeppet därefter har legat exponerat en tid före konstruktionen av den hög som sedan har dolt skeppssättningen för omvärlden.

Hållkistan anser jag skulle kunna tolkas som ett symboliskt hus som har sin speciella idé och funktion i förhållande till skeppet. Jag visade tidigare att husets idé kan kopplas till olika föreställningar om ordning, trygghet och även symbolisera familjen eller ätten (se bl a Tilley 1999; Victor 2002; Bradley 2005). Om skeppet står som en symbol för förflyttning eller förvandling kan "huset" förklaras som den ordnande princip som utgör en motvikt till skeppet vilket bringar balans i detta monument. Utifrån en sådan idé skulle man kunna hävda betydelsen av att en grav eller ett gravfält alltid innehåller minst ett skeppsformat monument och ett symboliskt hus.

Utifrån de uppgifter som jag fört fram angående Lugnaroskeppet kan vi konstatera att en skeppsformat grav tycks vara ett exklusivt gravmonument i regionen som troligen har varit förbehållet en liten del av befolkningen. Denna uppfattning styrks även av att skeppssättningarna sällan innehåller fler än en gravläggning. När det förekommer fler gravar i högen så ligger de övriga placerade utanför skeppssättningen och kan dessutom ofta dateras till senare perioder än de som gravlagts inuti skeppen. När det gäller bruket av husets idé i Lugnaro har det framgått att "huset" innehåller två begravningar men att innehållet dolts i urnan och hållkistan dolts för omvärlden. Först doldes innehållet genom den stenhäll som låg ovanpå hållkistan som ett lock, men också av den stenpackning som lagts ovanpå skeppet innan det slutligen byggts en hög över hela monumentet (Lundborg 2007).

Om skeppet har legat exponerat en tid före den dolts av högen kan man tolka det som att kunskapen om skeppets idé har, åtminstone under en tid, kan ha legat öppen för flera att ta del av. Det intressanta vore om man i materialet kunde se hur pass lång tid efter skeppets och husets tillkomst som högen har byggts. Om högen har byggts över Lugnaroskeppet långt senare så kan man ställa intressanta frågor kring vilka händelser som har frammanat handlingen bakom högbyggandet. Det som står klart är att det finns tecken som tyder på att de människor som konstruerat monumentet vid Lugnaro har funnit det nödvändigt att dölja kunskapen om skeppets idé, liksom husets, och att det kan vara en specifik händelse som kopplar på ritualen.

Det bruk av skeppets och husets idé som Lugnarö förmedlar skulle därför kunna tecknas som en exklusiv form av kunskap som endast en liten, utvald del av samhället varit initierade i. Detta bär med sig konsekvensen att det idémässiga innehåll som skepp och hus symboliserade i Halland under yngre bronsålder inte var tillgänglig att tolka och förstås av vem som helst. Symbolerna hus och skepp kunde därmed reproduceras och manipuleras av de i samhället som hade makten och kunskapen att bruka dem. En sådan tolkning kan i sig ge indikationer på hur det halländska samhället strukturerats under yngre bronsålder samtidigt som det förmedlar idéer om hur man såg på den enskilde individen. Det som står klart är att bruket av skepp och hus i Halland skiljer sig markant från både det gotländska exemplet Domarlunden och i viss mån från gravfälten i Småland.

Vi kan konstatera att skeppssättningen var en vanlig gravform på Gotland under yngre bronsålder då närmare 350 stenskepp anläggs runt om på ön. Domarlunden utgör ett gravfält där fem knubbiga skeppssättningar och två lägre typer av skepp ligger exponerade ovan mark, omringade av ett tjugotal cirkelrunda stensättningar (Gerdin 1974). Osteologiska analyser av benmaterial från de gotländska skeppssättningarna visar att de nyttjats som kollektivgravar och att individer ur alla åldrar, från spädbarn till åldringar, har förärats en grav i ett skepp. Men sättet skeppets idé brukas på ön resulterar även i stora lokala variationer som avspeglas i det materiella uttrycket. Vi möts av både ensamliggande skeppssättningar av monumental storlek och mindre knubbigare varianter som ligger kopplade till varandra sida vid sida eller stäv mot akter. Till skillnad från Lugnarö uppvisar Domarlunden dessutom ett bruk av två olika sorters gravskick; dels brandgravskick och dels skelettbegravningar. Detta kan i sig vara av betydelse för en analys kring hur skeppsidén ter sig på ön men uppgiften är i min mening i så fall av större intresse för en diskussion kring platskontinuitet och individualism på de gotländska gravfälten som vi skall återkomma till.

Snäckedal i Misterhult är i särklass det exempel som skiljer sig mest åt från de tre fallstudier jag presenterat i denna uppsats. För att förstå Snäckedal krävs det att vi tar in Hellerö som ytterligare ett jämförande exempel i diskussionen. ”På Hellerö seglar ett ensamt stenskepp mot evigheten”, skriver Berit Sigvallius i inledningen till en artikel om Hellerö (Sigvallius 2005:159). Denna bild ger en indikation på de lokala skillnader som gör sig gällande mellan gravfälten i Småland under den yngre bronsåldern. På Hellerö ligger den ensamma skeppssättningen omgiven av en rad andra gravformer som runda stensättningar, rektangulära stensättningar och skärvstenshögar. Det finns även en större hög som tornar upp sig mot horisonten som en markör. Precis som Snäckedal och Domarlunden på Gotland har Hellerö haft lång brukningstid och det är därför sannolikt att man återkommit till platsen för att utföra ritualer kopplade till döden. I en jämförelse med Snäckedal tycks det närmast som om man vid Hellerö har nöjt sig med att enbart uppföra ett skepp som sedan eventuellt kan ha brukats av en större del av befolkningen (Bradley & Widholm 2007). Då dateringarna av det skeppsformade monumentet visar att det brukats under 300-400 år finns enligt min mening även en möjlighet att man under lång tid har återkommit till skeppet på Hellerö för att sprida ben efter de döda i en symbolisk ritual som kan ha omfattat idéer om förfäderskult.

Organisationen av gravfältet Snäckedal är långt mer komplext än än alla de övriga exemplen i det att här finns det en tydligt markerad gräns mellan vad man kan tolka som de levandes värld och de dödas. Om man utgår från Bradley och Widholms tolkning att Snäckedal är en helig plats dit de döda har förts för att transformeras och inte för att begravas, kan platsens symboliska betydelse rymma långt mer komplexa föreställningar än de som förmedlas genom de övriga exemplen. Då Snäckedal inte enbart skiljer sig organisatoriskt, utan även innehålls-

och storleksmässigt från andra gravfält i trakten, som t ex Hellerö, finns det anledning att anta att den kunskap som omfattade bruket av heliga platser som denna har varit dold för stora delar av befolkningen på samma sätt som i Halland. Jag håller det därför för troligt att fler människor initierades i de myter och föreställningar som var förknippade med de skepps- och hussymboler som fanns manifesterade på gravplatser som Hellerö och Domarlunden medan den allra heligaste kunskapen om skeppens och husens ideologiska och religiösa betydelse var knuten till platser som Snäckedal. Därmed var denna kunskap också förbehållen en mycket begränsad del av samhällsmedlemmarna.

Liksom Skoglund är jag av den övertygelsen att den praktiska reproduktionen av skeppsformen i olika gravmonument fick konsekvenser för hur skeppssymboliken uppfattades inom olika regioner. När man på Gotland fogar ännu en skeppssättning till en rad av redan existerande skepp och i denna gravlägger en hel familj genererar detta sannolikt en helt annan betydelse för befolkningen än den betydelse som det dolda skeppet i Lugnarohögen fick (Skoglund 2005:350). Vad Domarlunden ger oss ett tydligt exempel på är att den kunskap som fanns kring skeppets idé var tillgänglig för en mycket större del av befolkningen på Gotland än i fallet Lugnarö och Snäckedal. Husets idé förkroppsligas vid Domarlunden genom bruket av en husurna som nedsatts och dolts under marken inuti en av skeppssättningarna. Detta ger en uppfattning om att husets idé inte var lika tillgänglig som skeppets. I likhet med Lugnarohusets urna har husurnan från Domarlunden först satts ned i en stenkista av kalkstenshällar, här i skeppets mitt, och sedan har den dolts av ett täckande jordlager. Medan skeppssättningen utgjort en vanligt förekommande gravform utifrån de osteologiska analyserna kan knytas till idéer om släkt- eller familjegravar kan man tänka sig att husurnan utgjort en grav för specifika individer. Det är viktigt att poängtera att de osteologiska analyserna av benmaterialet återigen har visat att både barn och gamla, män som kvinnor, har fått en husurnebegravning (Sabatini 2007). Jag vill därför hävda att husets ideologiska betydelse inte kan knytas till traditionella tolkningsramar som ålder och kön utan måste sökas i andra företeelser som kan vara kopplade till bruket av huset som symbol inom gravritualen.

Jag har redan förmedlat idén om att organisationen av gravfälten liksom själva placeringen av monument som skeppssättningar, cirkelrunda, hällkistor och rektangulära stensättningar liksom högar och rösen kan utgöra en nyckel till vår förståelse av gravfältens symbolik. Utifrån exemplen jag har gett kan vi tydligt se att skeppssättningen mycket medvetet och konkret har placerats på ett visst sätt i förhållande till gravfältets övriga konstruktioner. Detta är särskilt tydligt på Snäckedal. Om man utgår från de olika gravfältens organisation kan det vara möjligt att uppfattningen om hur övergången från de levandes värld till de dödas skulle gå till kan ha varierat mellan olika platser. Blochs idé om att det sätt individen dött på, liksom tidpunkten för dödsfallet, i sig kan ha påverkat vilka ritualer som skall utföras, vad de skall innehålla liksom hur graven rent konkret skall utformas håller jag därför som sannolik (Bloch 1971). Detta innebär i förlängningen att om gravformen väljs utifrån en uppfattning om hur den döde har dött kan dessa idéer avspeglas i gravfält som uppvisar flera olika typer av bruk av skepp och hus.

Gravfälten skulle i en sådan tolkning kunna manifesteras en konkret bild av en abstrakt religiös idéföreställning som i gravritualen får sitt materiella uttryck. Jag vill därför i det följande tolka detta materiella uttryck utifrån skeppssättningarna och de symboliska husen, vilka i sin tur kan kopplas till dödens ritualer. I det teoretiska avsnittet förankrade jag resonemanget om att det inom många kulturer är vanligt att speciella ritualer syftar till att föra en individ från ett kroppsligt tillstånd till ett annat, och att de olika stegen brukar benämnas *rite de passage*. Det

är möjligt att flera av de monument och gravfält som jag diskuterat här skulle kunna förklaras utifrån van Genneps tre steg; *separationsfasen*, *den liminala övergångsfasen* och *inkorporeringsfasen* (van Gennep 1960). När människor under bronsålder bygger upp och organiserar gravfältet vid Snäckedal skulle man kanske kunna säga att de åtminstone symboliskt manifesterar separationsfasen, den liminala fasen och inkorporeringsfasen i den uppdelning man gör mellan levande och döda. Detta tar sitt materiella uttryck i hus, hög och skepp där dessa symboler i sig även kan ha haft en vidare kosmologisk betydelse på platsen. Huset kan i det här avseendet symbolisera de levandes värld, jorden, skeppet de döda och underjorden medan högens runda form skulle kunna tolkas som symbolisk framställning av solen eller kosmos. Den komplexa betydelse som gravfältet vid Snäckedal förkroppsligar skulle i en sådan tolkning kunna symbolisera vad Mircea Eliade har kallat för *axis mundi*, en plats där kosmos blir till ett genom att alla dess beståndsdelar underjord, jord och himmel knyts samman. Om det har förekommit en sådan tro under bronsåldern är det sannolikt att Snäckedal har haft en sådan betydelse och att detta i så fall kan förklara den komplexitet i organisationen som gravfältet i jämförelse med de andra exemplen i studien uppvisar (Eliade 1959).

Formuleringen av de ritualer och materiella uttryck som brukas i samband med den liminala fasen kan i sig vara av särskild betydelse, inte minst när det gäller tolkningen av de symboliska husen. Här vill jag mena att uppfattningarna om hur individen har dött kan vara viktig. Om personen har dött en hastig eller plågsam död; genom olycka, sjukdom eller annat kan detta innebära att man anser att processen knuten till övergången mellan de levande och dödas värld blir mer komplex och tar längre eller kortare tid. Detta medför sannolikt i vissa fall att det anses nödvändigt att binda själen till graven under den period som processen pågår. Dels för att skydda själen under övergången, men kanske främst för att skydda de efterlevande från att själen blir ondsint och går igen. En sådan tolkning skulle innebära att hus och skepp även kan kopplas till olika eskatologiska föreställningar, vilket jag också har visat i tidigare arbeten. Den liminala fasen kan t ex vid Domarlunden ha manifesterats genom konstruktionen av en husurna som med sina rundade, slutna former har utgjort själens trygghet under övergången mellan levande och döda. Det som är av särskilt intresse med Domarlundens husurna och därmed förtjänar en liten diskussion är den kvartsmagrade lera som har använts för att konstruera huset.

Flera forskare har betonat att kvarts utgjorde ett viktigt mineral som tillskrevs en rituell och kanske även magisk innebörd under bronsåldern eftersom deponeringar av kvarts ofta förekommer i gravsammanhang (Goldhahn 2007:180). Goldhahn skriver att det inte är unikt för svenska arkeologer att tillskriva kvarts rituella och magiska egenskaper, utan att det är ett väl dokumenterat fenomen i en rad antropologiska och religionshistoriska studier från olika delar av världen. Som ett exempel kan det nämnas att det i en grav vid Fridhem i Södermanland hittades en grav där 70 kg krossad kvarts hade strötts ut över de brända benen av en kvinna. I Australien ansågs kvartsen besitta magiska krafter där fullt initierade män konsumerade kvarts och andra substanser för att kunna kommunicera med de döda eller andra immateriella krafter (Goldhahn 2007:194). Det finns med avseende på detta anledning att tolka husurnans magring med kvarts som en medveten rituell handling vars syfte kan ha varit att ge urnan i sig magiska krafter. Dessa skulle möjligen kunna förknippas med en idé om att den krossade kvartsen var den substans som möjliggjorde att innehållet i urnan, d v s själen, kunde kontrolleras under den farliga liminala övergångsfasen. Det finns många intressanta ingångar till en diskussion kring kvarts och husurnor men då ämnet för denna uppsats är ett annat väljer jag att skjuta denna diskussion till framtida projekt.

Det framgår tydligt av det resonemang jag har fört i uppsatsen att placeringen av de olika monumenten på gravfälten och dess inbördes relationer är av stor betydelse för en tolkning av bronsålderns gravfält. På Snäckedal tycks den centrala skeppssättningen ha placerats så att den bryter genom de olika stadierna liv och död och seglar rakt in i de äldsta rösen. Detta är inget ovanligt utan i flera fall tycks skeppen medvetet ha placerats på gravfälten så att det ger en illusion av att skeppen seglar rakt in i eller kommer ut från rösen och/eller de runda stensättningarna (Figur 9). När skeppen döljs under hög har de ofta placerats så att de klyver stenedjorna som funnits i monumentet. Syftet med en sådan organisation av gravfältets komponenter skulle kunna ha varit att på ett konkret sätt återge en transitionssymbolik. Skeppet i sin materiella form skulle då kunna symbolisera resan till dödsriket men den skulle även kunna tolkas som en symbol för överskridandet mellan de olika stadierna i dödens ritual. Om man väljer att anta Anderssons hypotes om de runda stensättningarna och cirkeln som en solsymbol skulle denna gravform kunna symbolisera tillvarons olika stadier, en sluten cirkel som gestaltar en tanke om liv, död och återfödelse. Detta skulle kunna förklara varför det cirkelrunda monumentet tycks förekomma i störst antal på samtliga gravfält i studien liksom varför de organiserats runt de övriga monumenten, som i fallet med Domarlunden.

Figur 9. Skeppssättning som "seglar" mot rund stensättning. Bild från gravfält i Rute, Gotland. För bild se Petterson, A-M. 1982. *Skeppssättningarna i Rute. En undersökning av sex gravar från yngre bronsålder*. RAGU nr 1982:2. s 143.

I det här avseendet vill jag återanknyta till den diskussion som jag fört utifrån Hellerö och den fråga som Sigvallius ställde till sig själv i sin artikel om skeppssättningen. Jag vill mena att idén om att det kan ha varit av vikt att det funnits åtminstone en materiell representation av varje typ symbol på gravfältet (eller kanske t o m i den enskilda graven) under yngre bronsålder och att det finns anledning inom vissa regioner att dölja dem, medan de på andra platser ligger öppna för alla att ta del av. De symboler som jag här relaterar till är skeppet, huset och solen/kosmos. Vid Lugnarö representeras denna kosmologiska grundidé i det att den rektangulära hällkistan, huset, fogas till skeppets reling och att hela monumentet sedan döljs av den runda högen. Denna handling kan ha inneburit att manifestationen av den kosmologiska myten ansågs som komplett och att monumentet kunde anta sin roll som identitetsskapande symbol för befolkningen. Vid Domarlunden illustreras detta av att man anlägger ett stort antal skepp, varav de flesta innehåller en rektangulär stenista som placerats i skeppets mitt och en av dem en husurna, på en plats som brukats under lång tid och som redan innehåller flera av de runda stensättningarna. Utifrån det gotländska materialet skulle man kunna tolka det som om det under yngre bronsålder finns ett större behov av att publikt gestalta den kosmologiska grundmyten genom ett bruk av skepp, hus och runda stensättningar på gravfälten än vad man haft under tidigare perioder. Att man sedan under förromersk järnålder börjar gräva ned skeppen i marken och dölja dem skulle med anledning av det ovan anförda kunna tolkas som att det sker en skiftning i dels det sätt man traderar kunskap på ön, dels i det lokala behovet av att publikt förmedla myter och föreställningar.

Med exemplet från Domarlunden har jag illustrerat att några av skeppssättningarna kan ha haft en materiell symbolik som kan kopplas till olika föreställningar om förfädersdyrkan eller släktskapsrelationer. Detta gäller både Domarlunden och Hellerö där kollektivgravar kan beläggas genom de osteologiska analyserna av benmaterialet från gravarna. Dock vill jag mena att samma symbolik skulle kunna kopplas till både Lugnarö och Snäckedal. Lugnaröhögen kan ha haft en identitetsskapande betydelse för de som varit initierade i kunskapen kring monumentet och det är även möjligt att man återvänt till monumentet för att utföra ritualer som riktades till de döda förfäderna. När det gäller Snäckedal är det sannolikt att hela komplexet symboliserar en lång tradition som till viss del har förmedlats via myter och berättelser som i sig blir en del av befolkningens medvetande och släkthistoria.

Av det resonemang jag fört kring skeppet och husets betydelse framgår det att det är viktigt att skilja mellan symbolernas idémässiga innehåll och deras materiella manifestationer. Hus och skepp kan båda ur ett idémässigt perspektiv förstås som ett symboliskt uttryck för kosmologiska och eskatologiska föreställningar under bronsåldern. Den materiella symboliken kan däremot vara viktig för en förståelse av bronsålderns samhälle. Jag vill mena att oavsett vilken form av kunskapstradering som använts för att förmedla myter och föreställningar om liv och död så måste en kollektiv medvetenhet om vilka handlingar och ritualer som skall utföras i samband med en speciell händelse, som t ex någons död, ha funnits. Dessa bör sedan dessutom ha stått i nära förhållande med en uppfattning om vilka handlingar som redan under tidigare perioder har genomförts på gravfälten.

Jag har i denna uppsats visat att omhändertagandet av en död individ sannolikt var hela samhällets angelägenhet och att de handlingar som utfördes i samband med begravningen också var förknippade med viktiga kosmologiska konsekvenser. En medveten produktion av den symbolvärld som visar sig i organisationen av gravfälten förutsätter en kunskapstradering som i grunden innebär att det kollektiva minnet hålls vid liv. Möjligen utgjorde själva gravarnas monumentalitet och deras former en materialisering som myter och kosmologier knöts till. Gravarnas speciella utformning på den yngre bronsålderns gravfält kan visserligen uppfattas som meningsbärande i sig själva, där skeppet är ett skepp och huset ett hus. Men samtidigt kan dessa ha varit medvetet konstruerade så att de relaterade till varandra. Materialiseringen av monumenten var då även inkorporerade i en större och möjligen mer viktig minnespraktik, där var individs begravning var med att gestalta en större och måhända betydelsefullare berättelse.

Jag håller därför för troligt att bronsålderns samhälle underhöll en förhållandevis enhetlig och levande mytologi som på de flesta platser innefattade ett bruk av skepps- och hussymboler som skapades och återskapades under en mycket lång period. Utifrån de exempel som jag presenterat i min studie drar jag slutsatsen att det som bruket av skepp och hus på den yngre bronsålderns gravfält i grunden förmedlar är den individuella gravens utformning sannolikt ingår i ett mycket större berättande.

9 • SAMMANFATTNING

Idén till denna uppsats kommer av en utgrävning som gjordes av gravfältet Berg, på Värmlandsnäs, under våren 2007. Utgrävningarna som leddes av arkeolog Hans Olsson vid Värmlands museum företogs i nära anslutning till en större gård med anledning av att gården hade fått lov att bygga ytterligare en silo. Den 24x18 meter stora utgrävningssytan var täckt med torv och stora samlingar stenar som visade sig dölja sju skeppssättningar. I anslutning till två av skeppen fann man tretton stenskodda stolphål vilka bedömdes utgöra lämningarna av ett 9x9 meter stort kulthus som förbands med de gravar som återfunnits i skeppen genom ett kulturlager innehållande sot, sten och skärvsten. Genom detta material stod det återigen klart att det måste ha funnits en särskild relation mellan skeppssättningar och symboliska hus under den yngre bronsåldern.

Målet med uppsatsen är att med hjälp av en jämförelse mellan tre regionalt skilda områden visa på och tolka hur skeppets och husets idé varierar mellan olika områden i Sydskandinavien under yngre bronsålder. De områden som ingår i den jämförande analysen är

Gotland, nordöstra Smålands kustland och södra Halland.

Då uppsatsens huvudsakliga utgångspunkt är skepp- och hussymbolik under bronsålder problematiseras inledningsvis begreppen skepp och hus. Eftersom dessa symboler är laddade med så mycket mer betydelse än dess enklaste form, finns det också anledning att presentera själva idéerna bakom dem. Uppsatsens teoretiska utgångspunkter tas i Fredrik Barths etnografiska studier kring myter och kunskapstradering på Bali och Nya Guinea vilka tillsammans med en reflektion kring religion och ritual under bronsålder formar tolkningsramarna för undersökningen.

Exemplen från de olika områdena utgörs av Lugnarohögen i Halland, gravfältet Snäckedal i Småland och Domarlunden på Gotland. Diskussionen och jämförelsen mellan dessa regionalt skilda områden visar tydligt att även om skepp och hus tycks vara återkommande symboler på samtliga gravfält så varierar de sätt genom vilket det idémässiga innehållet förmedlas till omvärlden. Medan skeppssymbolen är dold i Halland förmedlas dess idé genom exponering i Småland och på Gotland. Hussymbolen som i denna uppsats utgörs av kulthus, hållkistor, rektangulära stensättningar och husurnor varierar mellan att vara manifest inom vissa områden medan man väljer att dölja den inom ett annat område. Uppsatsen visar därmed att hur man valde att gestalta symbolens idémässiga innehåll på gravfältet med all sannolikhet fick konsekvenser både för hur skepps- och hussymbolerna uppfattades av samtiden, men i förlängningen även hur de kom att uppfattas, tolkas och omformuleras av efterföljande generationer.

En av de slutsatser som uppsatsen kommer fram till är att de rituella handlingar som kopplades på och utfördes i samband med någons död troligen också förknippades med viktiga kosmologiska konsekvenser. Trots att gravarnas speciella utformning på den yngre bronsålderns gravfält kan uppfattas som meningsbärande i sig själva, kommer denna uppsats till slutsatsen att materialiseringen av monumenten kan tyda på att de även var inkommerade i en större minnespraktik, där den individuella gravens utformning med all sannolikhet har gestaltat en större berättelse.

10 · KÄLLFÖRTECKNING

- Andersson, M. 1999. Högens betydelse som socialt och religiöst monument. I: Olausson, M (red) *Spiralens öga – tjugo artiklar kring aktuell bronsåldersforskning*. Stockholm.
- Anglert, M, Artursson, M & Svanberg, F (red). 2006. *Kulthus och dödshus*. Raä 1:1. Stockholm.
- Artelius, T. 1996. *Långfärd och återkomst – skeppet i bronsålderns gravar*. Varberg.
- Artelius, T. & Svanberg, F. 2005. *Dealing with the dead*, Riksantikvarieämbetet. Stockholm.
- Barth, F. 1987. *Cosmologies in the making*. Cambridge.
- Arwidsson, G. 1952. Husurnan från Ansarve i Tofta. *Gotländskt Arkiv*.
- Barth, F. 1994. *Manifestasjon og process*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Bell, C. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford.
- Bloch, M. 1971. *Placing the dead*. Seminar Press. London & New York.
- Bradley, R. 2004. The ship as a symbol in the prehistory of Scandinavia and Southeast Asia. I: *World Archaeology* 35:3, 385-403.
- Bradley, R. 2005. *Ritual and Domestic life in prehistoric Europe*. Cambridge.
- Bradley, R & Widholm, D. 2007. The mountain of ships. The organisation of the Bronze Age cemetery at Snäckedal, Misterhult, Småland. I: B. Hårdh, K. Jennbert, D. Olausson (red). *On the road. Studies in honor of Lars Larsson*. Lund.
- Damm Brysting, C. 1998. Forhistoriske ritualer: En discussion omkring mening og handling. I: Christensen, L.B. & Sveen, S.B (red). *Religion og materiel kultur*. Aarhus.
- Durkheim, E. *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press. Övers. Karen E. Fields. New York.
- Eliade, M. 1959. *The sacred & the profane – the nature of religion*. USA
- Engberg, H. 1986. *Husurnan i Skandinavien*. C-uppsats. Inst för arkeologi. Uppsala.
- Fowler, C. *The archaeology of personhood*. Routledge.
- Gerdin, A-L. 1973. Domarlunden i Lärbro. *Gotländskt Arkiv*.
- Gerdin, A-L. 1974. Domarlunden i Lärbro. *Gotländskt Arkiv*.
- Gerdin, A-L. 1975. Domarlunden i Lärbro. *Gotländskt Arkiv*.
- Goldhahn, J. 1999. *Sagaholm – hällristningar och gravritual*. Umeå & Jönköping.
- Goldhahn, J. 2005a. *Från Sagaholm till Bredarör*. Göteborg.
- Goldhahn, J (red). 2005b. *Mellan sten och järn*. Del I. Göteborg.
- Goldhahn, J & Østigård, T. 2007. *Rituelle spesialister i bronse- og jernalderen*. Solna.
- Goldhahn, J. 2007. *Dödens hand – en essä om brons- och hällsmed*. Solna.
- Gräslund, B. 1989. Gånggrifternas funktion i ljuset av en primitiv själstro. I: Larsson, L. & Wyszomirska, B (red) *Arkeologi och Religion*. Lund.
- Gräslund, B. 1994. Prehistoric Soul Beliefs in Northern Europe. *Proceedings of Prehistoric Society* 6.
- Hallin, G. 2002. *Kummel, skepp och koksten*. Stockholm.
- Hansson, H. 1927. *Gotlands bronsålder*. Stockholm.
- Hodder, I. 1990. *The domestication of Europe*. Cornwall.
- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment*. London.
- Jordan, P. 2003. *Material culture and sacred landscape*. AltaMira Press. USA.
- Kaliff, A. 1997. *Grav och kultplats. Eskatologiska föreställningar under yngre bronsålder och äldre järnålder i Östergötland*. Aun 24 Uppsala.
- Kaliff, A. 2007. *Fire, Water, Heaven and Earth. Ritual practice and cosmology in ancient Sweden. An Indo-European perspective*. Lund.
- Kaul, F. 1998. *Ships on bronzes*. Köpenhamn.

- Kaul, F. 2005. Hvad skete med den dødes sjæl? Sjælsforestillinger i Bronzealderen. I: Goldhahn, J (red). 2005b. *Mellan sten och järn*. Del I. Göteborg.
- Kristiansen, K. 1991. Chiefdoms, states and systems of social evolution. I: Earle, T (red). *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge.
- Lundborg, L. 2007. *Undersökningar av bronsåldershögar och bronsåldersgravar i södra Halland under åren 1971-2001, del 1 & 2*. Kulturmiljö Halland.
- Mauss, M. 1972. *Gåvan*. Uppsala. *Essai sur le don* (1925).
- Olausson, M (red). 1999. *Spiralens öga – tjugo artiklar kring aktuell bronsåldersforskning*. Stockholm.
- Parker Pearson, M. 1999. *The archaeology of Death and Burial*. Gloucestershire.
- Petterson, A-M. 1982. Skeppssättningarna i Rute. En undersökning av sex gravar från yngre bronsålder. RAGU nr 1982:2. Visby.
- Sabatini, S. 2007. *House-urns. A European Late Bronze Age Trans-cultural Phenomenon*. Göteborg.
- Sigvallius, B. 2005 Sailing towards the Afterlife. I: Artelius, T. & Svanberg, F (ed): *Dealing with the dead*. Stockholm.
- Skoglund, P. 2005 Ideal och praktik – skeppssättningar i yngre bronsålder. I: Goldhahn, J (red) *Mellan sten och järn*. Del I. Göteborg.
- Svanberg, F. 2005a. Housesymbolism in Aristocratic Death rituals of the Bronze Age. I: Artelius, T. & Svanberg, F (ed): *Dealing with the dead*. Stockholm.
- Svanberg, F. 2005b. Kulthus, tempel och aristokratiska husgravar. I: Goldhahn, J (red) *Mellan sten och järn*. Del I. Göteborg.
- Söderström, U. 2006. *Rum för döden. Huset och skeppets betydelse i den yngre bronsålderns gravskick på Gotland*. Kalmar.
- Söderström, U. 2008. Rum för döden – om husurnor och skeppssättningar på Gotland. I: Goldhahn, J. *Gropar och Monument. En vänbok till Dag Widholm*. Solna.
- Tilley, C. 1999. *Metaphor and material culture*. Great Britain.
- van Gennep, A. 1960. *The rites of passage*. Chicago.
- Victor, H. 2002. *Med graven som granne. Om bronsålderns kulthus*. Aun 30. Uppsala.
- Widholm, D. 1998. *Rösen, ristningar och riter*. Lund.
- Widholm, D. & Regnéll, J. 2001. Grave Monuments and Landscape in South-Eastern Sweden. *Lund Archaeological Review* 7: 29-49.
- Widholm, D. 2006. *Sacred sites. Burial customs in South Scandinavian Bronze and Iron Age*. Kalmar.
- Østigård, T. 1999. Cremations as transformations: When the dual cultural hypothesis was cremated and carried away in urns. *European Journal of Archaeology* Vol. 2(3): 345-364).

FIGURFÖRTECKNING

Figur

Framsida. Helleröskeppet. Foto: Joakim Goldhahn.

1. Skeppssättningarna vid gravfältet Berg, Värmlandsnäs, Värmland. Foto Värmlands museum. Använd med tillstånd från Hans Olsson, Värmlands museum. 2008-05-13.

2. Planskiss av kulthuset vid Berg, Värmlandsnäs, Värmland. Använd med tillstånd från Hans Olsson, Värmlands museum. 2008-05-13.

3. Den yngre bronsålderns skeppssättningar i Sverige. Spridningskarta efter Artelius, T. 1996. *Långfärd och återkomst – skeppet i bronsålderns gravar*. s 10. Varberg.

4. Planskiss över Lugnaromonumentet, Hasslövs socken, Halland. Efter Lundborg, L. 2007. *Undersökningar av bronsåldershögar och bronsåldersgravar i södra Halland under åren 1971-2001, del 2*. s 112. Kulturmiljö Halland.

5. Plan över skeppssättningen vid Hellerö, V. Eds socken, Småland. Efter Sigvallius, B. 2005 *Sailing towards the Afterlife*. I: Artelius, T. & Svanberg, F (ed): *Dealing with the dead*, s 164. Stockholm

6. Planskiss över Snäckedals gravfältet Misterhults socken, Småland. Efter Bradley, R & Widholm, D. 2007. *The mountain of ships. The organisation of the Bronze Age cemetery at Snäckedal, Misterhult, Småland*. I: B. Hårdh, K. Jennbert, D. Olausson (red). *On the road. Studies in honor of Lars Larsson*. s 249. Lund.

7. Gravfältet Domarlunden, Gotland. Foto: Ulrika Söderström 2008.

8. Skeppssättningen som innehöll husurnan, gravfältet Domarlunden, Gotland. Foto: Ulrika Söderström 2008.

9. Skeppssättning som ”seglar” mot rund stensättning. Bild från gravfält i Rute, Gotland. Efter Petterson, A-M. 1982. *Skeppssättningarna i Rute. En undersökning av sex gravar från yngre bronsålder*. RAGU nr 1982:2. s 143 Visby.