

## Utskrift 9

Detta nummer av *Utskrift* ägnas helt åt järnålderns rituella platser. Avstampet för boken tas i Käringsjön – en av Sveriges mest kända offerplatser från äldre järnålder. Vad har hänt sedan platsen undersöktes i början av 1940-talet? Vilka nya fyndplatser har kommit fram sedan dess? Och hur har synen på kultens utövning och rituella praktiker förändrats? Detta är bara några av de frågor som en grupp arkeologer och religionshistoriker från Sverige och Danmark samlades för att diskutera hösten 2007. I boken presenteras ett femtontal artiklar som bygger på inlägg från konferensen.

*Järnålderns rituella platser* är även slutpublikation för ett tvärvetenskapligt forskningsprojekt kring Käringsjön. Projektet har letts av Anne Carlie som också är redaktör för boken.



KULTURMILJÖ  
HALLAND

Kulturmiljö Halland, Bastionsgatan 3, 302 43 Halmstad  
035-19 26 00 kansli@kulturmiljohalland.se

ISSN-1102-7290

U  
T  
S  
K  
R  
I  
F  
T  
9

Stiftelsen Hallands Läns museer Kulturmiljö Halland

JÄRNÅLDERNS RITUELLA PLATSER

## JÄRNÅLDERNS RITUELLA PLATSER

# JÄRNÅLDERNS RITUELLA PLATSER

Femton artiklar om kultutövning och religion från en konferens  
i Nissaström den 4–5 oktober 2007

Red. Anne Carlie

Denna bok utgör slutpublicering av projektet *Käringsjön – en studie kring kontinuitet och förändring i den äldre järnålderns offertraditioner och samhälle i södra Halland*.

Ekonomiska bidrag till forskning, konferens och tryckning har tacksamt mottagits från:

Bogislaw Klingspors fond  
Crafoordska stiftelsen  
Ebbe Kochs stiftelse  
Kulturmiljö Halland  
Lennart J Häggglunds stiftelse  
Länsstyrelsen i Hallands län, Kulturmiljöenheten  
Syskonen Willers donationsfond



KULTURMILJÖ  
HALLAND

UTSKRIFT ges ut av Stiftelsen Hallands läns museer, Kulturmiljö Halland.  
Detta är nr 9 i en löpande serie.

*Postadress:* Kulturmiljö Halland, Bastionsgatan 3, 302 43 Halmstad

*Telefon:* 035-19 26 00 *Fax:* 035-19 26 26 *E-post:* kansli@kulturmiljohalland.se

*Redaktör:* Anne Carlie

*Omslag och bilder om inget annat anges:* Johanna Carlie

*Grafisk formgivning:* Thomas Hansson

*Bildbearbetning:* Staffan Hyll

*Svensk lektör:* Stefan Larsson

*Dansk lektör:* Per Ole Rindel

*Engelsk språkgranskning:* Alan Crozier

*Tryck:* Grahns Tryckeri, Lund 2009

*Lantmäteriets märkning:* ©Lantmäteriet: Ärende nr MS2006/02316

© Kulturmiljö Halland och respektive författare.

Författarna ansvarar själva för artiklarnas innehåll.

ISSN-1102-7290

# Innehåll

<i>Anne Carlie</i>		
Käringsjön – en av järnålderns rituella platser: inledande kommentarer kring boken och projektet		7
DEL 1		
FORSKNINGSLÄGE OCH PERSPEKTIV		15
<i>Anne Carlie</i>		
Järnålderns offerplatser i retrospektiv: ett arkeologiskt perspektiv		17
<i>Åsa Berggren</i>		
Offerbegreppet i arkeologin – tolkningar och perspektiv		33
<i>Maths Bertell</i>		
Lin och vit kvarts. Jämförelse som redskap och analogins förföriska lockelse		51
DEL 2		
RITUELLA PRAKTIKER – TRADITION, VARIATION OCH FÖRÄNDRING		65
<i>Aase Gyltion</i>		
Tradition kontra impuls. Kollektiv offerskik i äldre jernalder på Sydvestfyn		67
<i>Lena Nilsson</i>		
Häst och hund i fruktbarhetskult och blot		81
<i>Karin Lindeblad &amp; Maria Petersson</i>		
Riter vid berg, block och vatten. Om utgrävningarna vid Abbetorp i västra Östergötland		101
<i>Ole Stilborg</i>		
Vid vatten, sten och jord: studier av keramikoffer vid Käringsjön och andra lokaliteter i Halland och Östergötland		139

DEL 3	
LANDSKAP OCH KOMMUNIKATIONER	181
<i>Leif Björkman</i>	
Vegetationsutveckling och markanvändning vid Käringsjön i Halland från neolitikum till tidig medeltid	183
<i>Lennart Carlie</i>	
Vägval under äldre järnålder	209
DEL 4	
KULTPLATSEN SOM SOCIAL ARENA OCH MÖTESPLATS	223
<i>Anne Carlie</i>	
Käringsjön – en gammal fyndplats i ny belysning	225
<i>Britt-Mari Näsström</i>	
Vem var Nerthus? Spåren efter en gudinna	265
<i>Andreas Nordberg</i>	
Tid, tideräkning och talsymbolik i Adam av Bremens skildring av kulten i Uppsala	281
<i>Olof Sundqvist</i>	
Urnordiska <i>erilaR</i> – en tidig kultledare i sydvästra Skandinavien	299
<i>Charlotte Fabech</i>	
Fra ritualiseret tradition til institutionaliserede ritualer	317



Åsa Berggren

# Offerbegreppet i arkeologin – tolkningar och perspektiv

\* \* \*

*Abstract: Sacrificial concepts in archaeology – interpretations and perspectives.*

Prehistoric artefacts deposited in wetlands and other contexts are known from most periods of prehistory, and have been interpreted in various ways during the history of archaeology. The offering or sacrificial interpretation has been used in Scandinavian archaeology since the 1860s. The arguments used for this interpretation have varied, as has the significance given to the term. Behind the interpretations are various considerations that have consequences for the significance of these interpretations. In some cases the offering category in Scandinavian archaeology seems to have become a covering concept for a range of various formalized activities including rituals such as offerings or sacrifices, as well as others. The universality of the terms may thus be questioned. When using the offering concept we have to be aware of the baggage from the various theories the term carries. When a general category is needed, the term ritual deposition could be a possibility, because it is more general and covers other possible interpretations. But the term ritual also involves implicit assumptions and is regarded as a universal, which makes its use problematic. However, regarded through the perspective of practice theory, some problems with the term are solved.

*English revised by Alan Crozier.*

\* \* \*

## Inledning

Föremål som deponerats i våtmarker är kända från de flesta förhistoriska perioder och från historisk tid. Dessa föremål har tolkats på olika vis under arkeologins historia. De har betraktats både i praktiska termer som skattgömmor, varulager och liknande samt som rituella nedläggningar och offer. I skandinavisk arkeologi har offertolkningen använts sedan 1860-talet. Den har ansetts kontroversiell under vissa perioder, och har haft både starka förespråkare (bland de tidigaste fanns Worsaae 1866 och Müller 1886 i Danmark och Montelius 1874 i Sverige) och motståndare (t.ex. Petersen 1890; Hansen 1947). Idag är offertolkningen accepterad och har en stark ställning inom skandinavisk arkeologi och tas mer eller mindre för given. Offertolkningen bygger dock på ett antal antaganden som kan uppfattas som problematiska och som får konsekvenser för betydelsen av tolkningen och för synen på de samhällen vi försöker förstå.

Vad är det som gör att arkeologer tolkar vissa föremål som offrade? Både föremålets karaktär och fyndkontexten är betydelsefulla men offertolkningens starka ställning spelar också en roll. Olika forskningstraditioner inom arkeologin har också viss betydelse. Våtmarksdeponeringar finns som sagt från många olika perioder men de har haft olika betydelser och studeras bäst satta in i sina samtida sammanhang. Med andra ord kan våtmarksdeponeringar från alla perioder inte klumpas ihop och studeras enligt samma mall, men periodgränserna kan också fungera som osynliga barriärer som begränsar utbyte av kunskap och tankar. Därför är initiativ som seminariet *Järnålderns rituella platser* positiva där diskussioner över både ämnesgränser och periodgränser möjliggörs (trots den specificerade rubriken). Eftersom jag själv studerar våtmarksdepositioner från stenåldern (Berggren 2007, Berggren under arbete) blev jag glad över att bli inbjuden till en periodgränsöverskridande diskussion om de begrepp och tolkningskategorier som används inom våra olika traditioner att tolka våtmarksdepositioner från stenålder respektive järnålder. För visst skiljer sig förutsättningarna åt, samtidigt som avsaknaden av en gemensam begreppsdiskussion leder till att vi omedvetet använder begreppen på olika sätt med implicita betydelseglidningar och svårbedömda tolkningar till följd.

## Argument för arkeologiska offertolkningar

En viktig fråga i diskussionen om tolkningsprocessen är om vi kan förutsätta förekomsten av offer i alla samhällen och i alla tider och om fynd i våtmarker alltid kan tolkas som offrade. Jag menar att svaret på frågan är *nej*. Vi kan inte ta offerkategorin för given utan vi måste alltid kunna argumentera för den tolkning



vi väljer, så även offertolkningen. I mitt avhandlingsarbete (Berggren under arbete) studerar jag hur arkeologer från 1860-talet fram till idag har argumenterat för offertolkningen samt vilka innebörder man ha lagt i begreppet *offer*. De studier jag har valt berör främst material från stenålder och bronsålder men även en del järnåldersmaterial och slutsatserna kan i viss mån sägas vara generella.

Offertolkningen i arkeologiska studier bygger ofta på en rad antaganden. Det första finns i en uttalad eller outtalad utgångspunkt som många av studierna har gemensam. Utgångspunkten är indelningen av det arkeologiska materialet i fördefinierade kategorier. Redan tidigt under 1900-talet hade man identifierat de huvudkategorier som det arkeologiska materialet kunde sorteras in i, d.v.s. fynd från antingen boplatser, gravplatser eller offerplatser (se Rydbeck 1918:3f). Dessa begrepp har sedan dess haft en mycket stark position inom den arkeologiska forskningen. Man har diskuterat avgränsningsproblem och överlappningar, men huvudsakligen har dessa tre kategorier varit huvudalternativ för arkeologiska tolkningar fram till idag (t.ex. Karsten 1994; Lekberg 2002; Andersson 2003). Jag vänder mig inte mot dessa tolkningskategorier i sig, men jag anser att konsekvenserna kan bli problematiska beroende på hur de används. Om man använder de tre kategorierna som allenarådande tolkningsalternativ, d.v.s. om det arkeologiska materialet anses kunna delas upp i endast dessa tre kategorier, har man antagit att de täcker in alla företeelser i det dåtida samhället. Detta antagande synliggörs då man anser sig kunna använda uteslutningsmetoden när man vill avgöra om något kan ha utgjort ett offer. Man tolkar då materialet genom att se på fyndkontexten och föremålen i sig och avgör om det avviker från det som kan kategoriseras som boplatz- och gravmaterial. Är det inte boplatz- eller gravmaterial, kan det alltså placeras in i den tredje kategorin, ofta benämnd offer, ibland depå. Uteslutningsmetoden har använts på olika sätt (t.ex. Montelius 1874; Müller 1886; Rydbeck 1918; Becker 1948; Stjernquist 1963, 1997; Levy 1982) och är problematisk eftersom den förutsätter att det inte finns några okända faktorer i ekvationen. Men våra kategorier kan knappast sägas omfatta alla företeelser i det förhistoriska samhället.

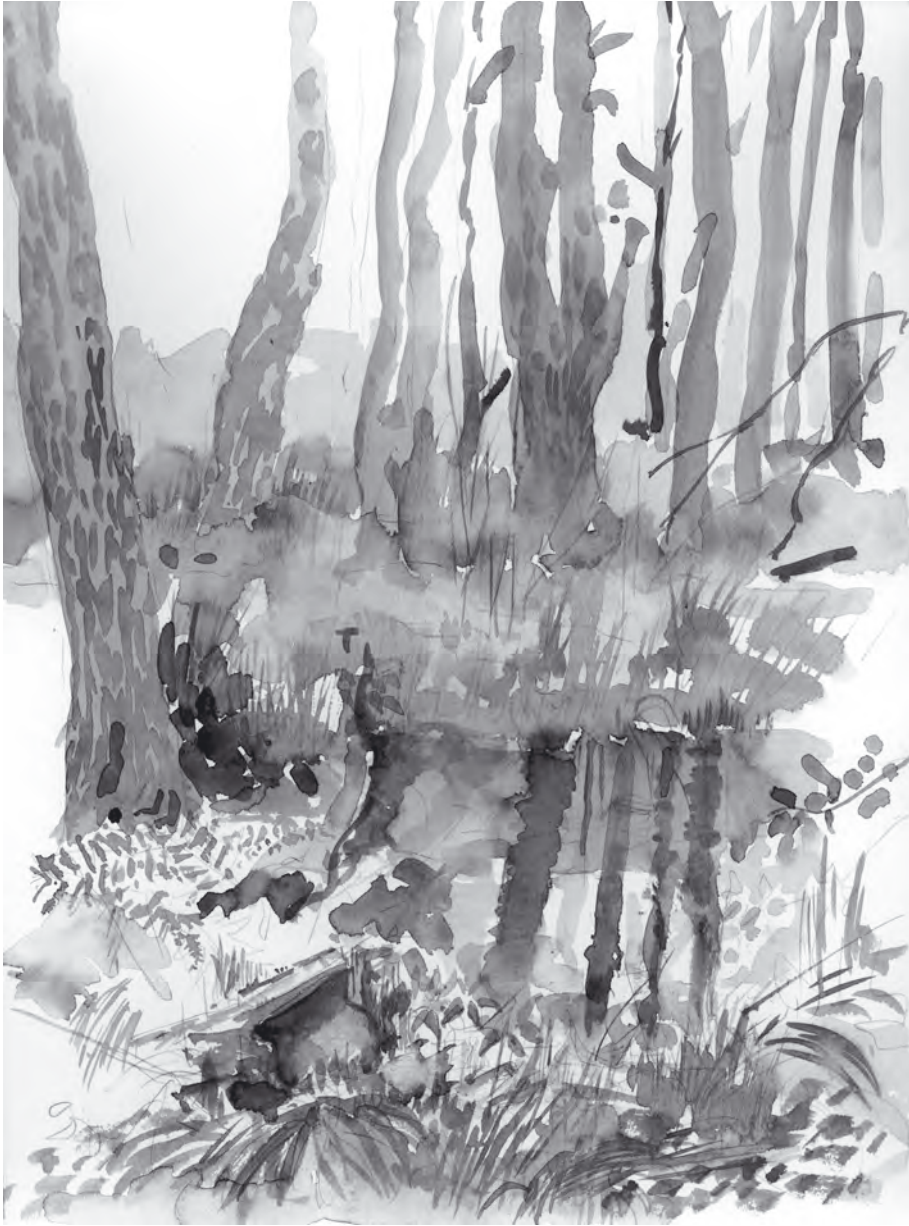
I flera fall används alltså det mer neutrala begreppet depå för den tredje kategorin och man resonerar sig i nästa steg fram till hur föremålen i depån ska tolkas. I många fall innebär det att forskaren i nästa steg tar ställning till frågan om föremålen deponerats med rituella eller icke-rituella motiv, vilket ofta innebär att man antar en åtskillnad mellan sakralt och profant. Här märks två olika förhållningssätt som leder till två skilda metoder. I det första antar man att alla deponerade föremål kan förklaras på samma sätt genom att man förkastar

vissa förklaringar, vilket innebär att man *utesluter* andra tolkningar än offer (t.ex. Worsaae 1866). Man utesluter att föremålen t.ex. skulle vara tappade eller gömda på platsen, d.v.s. profana förklaringar och drar slutsatsen att de är offerade. I det andra förhållningssättet antar man att det finns flera motiv till att deponera föremål, att offer är ett av flera tolkningsalternativ, och att man därför kan *urskilja* de föremål som offerats bland föremål som deponerats av andra, profana, orsaker (t.ex. Engelhardt 1868; Montelius 1874). De tolkningar som offer urskiljs från är ofta skattgömmor, varulager och liknande. Det som avgör hur ett fynd tolkas är ofta föremålet i sig, platsen och andra fyndomständigheter. Om dessa visar på ”speciell” behandling av föremålet tolkas det ofta som rituellt deponerat. I vissa fall nämns vissa omständigheter som avgörande, t.ex. att fyndplatsen bör vara en våtmark (Karsten 1994; Lekberg 2002), eller så kan ett mer systematiskt förhållningssätt märkas i utarbetandet av hierarkiska system av kriterier som ska uppfyllas för att något ska betraktas som offer (Levy 1982; Stjernquist 1997). Vad som betraktas som ”speciellt” är det som anses avvika från begravnings- och boplatsaktiviteter samt avvika från sådant som anses ha en praktisk funktion kopplad till försörjning eller liknande. Bakom båda förhållningssätten finns således ett uttalat eller outtalat antagande om åtskillnad mellan rituellt och icke-rituellt, vilket i många fall också betyder att man gör en åtskillnad mellan sakralt och profant. Det har påpekats att en deponering kan ha skett med både profana och sakrala motiv (Karsten 1994:23), men även i detta fall antas två separata kategorier. Detta hänger samman med att man ofta gör en direkt koppling mellan ritual, i dessa fall offer, och sakrala, religiösa motiv. Profana ritualer och andra typer av formaliserade handlingar förbigås ofta i diskussionen. Man bortser också oftast ifrån möjligheten att sakralt och profant inte var åtskilt i det dåtida samhället, även om det i vissa fall omnämns (t.ex. av Andersson 2003).

Användning av uteslutningsmetoder och sättet att urskilja offer från andra tolkningsalternativ är en följd av ett tredje antagande som oftast är outtalat i studierna av deponerade föremål. Det är att offerbruket tas för givet, d.v.s. man antar att människor i alla tider och i alla samhällen har offerat. Det resulterar i att man som arkeolog kan se som sin uppgift att urskilja de föremål som offerats bland det övriga materialet. Offer betraktas alltså som en universell kategori. Det kan tyckas okontroversiellt, eftersom det finns beskrivningar och studier av offer från en lång rad kulturer runt om i världen samt skriftliga omnämnanden från olika perioder och religioner. Men är offer verkligen en universell företeelse? Är allt det som benämns offer samma sak? Jag anser att detta är ett av huvudproblemen som vi måste ta ställning till om vi ska använda offerbegreppet

som tolkningskategori. I grunden handlar det just om kategorisering. Offerbegreppet har diskuterats och i viss mån ifrågasatts i andra sammanhang. Antropologen Maurice Bloch kritiserar hur offerkategorin har använts inom antropologin. Han menar att kategoriseringen av offer är otydlig och att den stora variationen av företeelser som placeras i denna kategori försvinner. Det som kallas offer inkluderar egentligen en större variation av ritualer och därför kan man inte kategorisera offer över kulturgränserna menar Bloch (1992:42). Vissa forskare har kritiserats för att ha lagt sina egna begrepp i munnen på sina informanter, vilket gör att kategoriernas giltighet i den studerade kulturen, och i förlängningen deras universalitet, kan ifrågasättas. Detta är kopplat till de värderingar som har styrt forskningen, bl.a. har antropologiska studier kritiserats för att vara färgade av judisk-kristna värderingar. Detta diskuteras mer i detalj nedan. Vad som är viktigt att påpeka här är att vi inte bör ta offerkategorin för given och inte se som vår uppgift att vaska fram vad i materialet som kan tolkas som offer.

Metoderna och tillvägagångssätten att komma fram till att något är offer tycks anmärkningsvärt nog inte skilja sig åt i någon högre grad från sent 1800-tal fram till tidigt 2000-tal. Under denna period har både generella metoder och teoretiska utgångspunkter inom arkeologin växlat och genomgått många förändringar, som inte syns så väl i offertolkningarna. Vissa tendenser kan dock utläsas. Generellt kan man säga att de tre ovan nämnda antaganden främst finns i äldre arbeten, d.v.s. man har antagit att de tre platskategorierna täcker in hela det dåtida samhället (t.ex. Rydbeck 1918), att vi har att skilja mellan sakrala och profana deponeringar (t.ex. Worsaae 1866) och att offer är universellt (t.ex. Müller 1886). Men dessa antaganden finns även i nyare studier. Många utgår från de tre platskategorierna (t.ex. Karsten 1994; Lekberg 2002; Andersson 2003), de tar ställning i frågan om sakralt eller profant (t.ex. Levy 1982; Karsten 1994; Stjernquist 1997) och nästan alla tar offerkategorin för given. I vissa fall har man uttalat valt att inte resonera om varför något ska tolkas som offer (t.ex. Andersson 2003), ibland med en hänvisning till tidigare gjorda tolkningar (Koch 1998). Är det så att offerkategorin är så etablerad idag att man inte behöver förklara hur man kommit fram till att något är offer? Det kan verka så, och det kan tyckas vara helt i sin ordning. Efter att under nästan 140 år ha tolkat fynd som offer kan man tycka att vi inte ska behöva argumentera för offertolkningen ytterligare en gång. Men det är inte så enkelt. I några nyare arbeten anas en förändring i förhållningssättet till offerbegreppet och till de deponerade föremålen. Vandkilde tar t.ex. inte avstamp i de tre platskategorierna utan låter fyndkontexterna styra tolkningen av föremålen på ett icke-förgivettagande sätt. Det finns också en tendens att benämna deponerade föremål med andra termer än



*Fig. 1. En trattbägare deponerad i växtligheten vid kanten av ett kärr. Illustration: Hans Ekerow (HEP).*

offer, t.ex. rituell deponering (Vandkilde 1996; Carlie 2004; Gröhn 2004). Gröhn t.ex. väljer att helt undvika offerbegreppet. Är det så att det upplevs som problematiskt? Jag anar ett svar i resonemanget hos Koch (1998). Hon ifrågasätter inte Beckers tidigare tolkning att de mossfunna keramikkrämlen är offer, men nämner olika typer av ritualer som alternativ när hon diskuterar dem mer i detalj. Hon nämner t.ex. rituella måltider, sociala ceremonier som bröllop och fredsceremonier (Koch 1998:146, 166). Ändå kategoriserar hon alla krämlen som offer, även om det egentligen bara är ett av flera tolkningsalternativ i hennes diskussion. Egentligen har hon kommit fram till att krämlen är rituellt nedlagda. Möjligen använder hon benämningen offer på grund av den starka traditionen av offertolkningsningar inom skandinavisk arkeologi, skapad av bl.a. Becker. Detta anser jag vara ett generellt problem med användningen av offerbegreppet inom arkeologin. Det har kommit att fungera som ett paraplybegrepp för något som egentligen motsvarar en rad olika företeelser i det dåtida samhället. Termen ger en förespegling av enhetlighet som kanske begränsar möjligheterna till nyanserad tolkning. Har offerbegreppet blivit det Christopher Tilley kallar en "frusen metafor" i sin diskussion om megalitgravar? Tilley menar att megalitbegreppet kommit att styra den arkeologiska diskursen om dessa gravar. I grunden olika företeelser enas genom att olikheter i materialet bortförklaras i användningen av kategorin megalit. Han menar att det begränsar våra tankegångar och resulterar i att kunskapen går runt i cirklar (Tilley 1999:82ff). Att offerbegreppet används på ett liknande sätt, för en stor variation av företeelser, är begränsande och problematiskt.

### Offerbegreppets innebörder i arkeologin

En annan del av problemet kan vara vilken innebörd man lägger i begreppet. Richard Bradley pekar på faran att använda koncept idag vars betydelse cementerats för länge sen, då arkeologin formades av andra teoretiska perspektiv än nu. Sådana koncept måste förklaras om de ska användas idag (Bradley 2003:6). För att förstå användningen av offerbegreppet inom arkeologin måste således de innebörder som läggs i begreppet också studeras. Min genomgång visar att benämningen offer har använts av arkeologer på många olika sätt och med många betydelser. Möjligen märks en tydligare förändring över tid vad gäller denna fråga än den föregående frågan om metod. Här finns en tendens att man i tidiga arbeten främst tolkat offrets innebörd som religiös, medan man i flera senare studier främst betraktar offret som socialt, även om man också nämner att andra betydelser bör ha funnits. Det finns även exempel på senare arbeten där man främst ser till de religiösa aspekterna på offer.

Synen på offerbegreppet varierar beroende av vilket förhållningssätt man antagit. I vissa fall betraktar man motivet till offret som dess främsta innebörd, åtskilt från själva handlingen. I andra fall står handlingen i sig i fokus. Då diskuteras ofta offrets funktion eller effekt i samhället eller för den individ som utför offret. Här märks alltså olika förhållningssätt i diskussionen om motiv, funktion och effekt. Att skilja motiv och handling åt verkar i de flesta fall leda till att det blir svårt att tolka motiven. Man väljer då att undvika specificerade tolkningar eller hänvisar till olika ”sunt förnuft-resonemang”. Möjligen når man längre genom att fokusera på handlingen som en del av offrets innebörd.

Bland dem som lyfter fram de religiösa aspekterna har den vanligaste tolkningen av offrets funktion varit att det är en gåva till gudar eller andra övernaturliga makter (t.ex. Worsaae 1866; Engelhardt 1868; Montelius 1873). Men vissa har även nämnt att de deponerade föremålen kan ha varit avsedda för eget bruk i ett liv efter detta (t.ex. Petersen 1890). Man gjorde också en uppdelning mellan offer utförda av enskilda personer och kollektiv (Becker 1948). De har ansetts vara olika typer av offer som kan fylla olika funktioner. Det enskilda offret menar man vara en privat angelägenhet mellan människa och den tänkta mottagaren, medan det kollektiva offret också har betraktats ur ett samhällligt perspektiv. Det finns även exempel på att man avstår från att göra en tolkning av funktionen och att man istället bara konstaterar att den var förknippad med religion (t.ex. Levy 1982; Karsten 1994). Men offret som gåva är som sagt den dominerande tolkningen. Man nämner ofta en tolkning av vad som kan ha varit syftet med gåvan, t.ex. att man sökte kommunicera med de övernaturliga krafterna och påverka dem på något sätt. Man ville blidka dem, ha deras skydd, visa dem tacksamhet eller liknande. Synen på offret som en form av kommunikation är uttalad i flera av studierna (Levy 1982; Stjernquist 1997; Svensson 2004), men märks även implicit där man tänker sig avsändare och mottagare av offret. Argumenten för tolkningen av innebörden kan ibland vara kopplat till vilken typ av föremål som tolkas som offrat, men ofta saknas ett sådant resonemang. Det offrade föremålet är ofta det mest påtagliga i arkeologiska offertolkningar. Men synen på det offrade utvecklas i varierande grad i olika studier. Värdet på det offrade diskuteras och tolkas ofta som tecken på social hierarki (t.ex. Levy 1982; Vandkilde 1996; Lekberg 2002). Symboliska offer och substitutoffer nämns också (t.ex. Müller 1886), som är något utan större värde vilket tolkas som offrat istället för något värdefullt. Mat och dryck, d.v.s. delar av måltider kan tolkas som offrade. Ibland skiljer man på rituella måltider och offer, men det finns också exempel på att man ser dem som

olika delar av samma sak, d.v.s. att en del av måltiden förtärs av deltagarna medan en annan del offras, vilket känns igen från det antika offret (se nedan). Det offrade föremålet tolkas också som guden själv eller symboler för gudomar (t.ex. Becker 1948), vilket är ett motiv som finns bl.a. i kristendomen. I de tidiga studierna förekommer att man nämner de gudar som tolkas som mottagare av offret, t.ex. en solgud, krigsgudar, fruktbarhetsgudar etc. (t.ex. Rydbeck 1918) men i senare arbeten finns inte sådana uttalade tolkningar. Däremot nämns i senare arbeten tolkningen att offret utgjort en del av en fruktbarhets-kult (Stjernquist 1993, 1997; Svensson 2004). Man argumenterar ofta för fruktbarhetstolkningarna med hänvisning till att det offrade hade med försörjningen (jordbrukande, boskap, matberedning) att göra. Generellt gäller att tolkningen av vilken typ av innebörd offer har, inte underbyggs så noggrant med argument, men ibland förekommer hänvisningar till religionshistoriska eller antropologiska texter. Under det sena 1800-talet hänvisar man t.ex. till en inflytelserik samtida antropolog (Müller 1886 hänvisar till Tylor 1871) medan senare arbeten (Levy 1982; Vandkilde 1996) influerats av antropologiska teorier om t.ex. *potlatch*. Påverkan från norrön litteratur märks också, bl.a. hänvisas till uttolkare av den nordiska mytologin (Stjernquist 1963 hänvisar till Ström 1961). Ofta refererar man dock till tidigare arkeologiska studier där man anser att offertolkningen bevisats.

I de studier som främst riktar in sig på de sociala aspekterna av offer nämns att det förmodligen även funnits andra innebörder av de deponerade föremålen. I vissa fall menar man att dessa innebörder ligger utom räckhåll för oss idag, men de kopplas i de flesta fall till religion. Det är i dessa studier av den sociala funktionen som de deponerade föremålen inte bara omnämns som offer utan även benämns som rituell deponering. Den sociala funktionen hos dessa tolkas i ekonomiska, ideologiska och sociala termer. De tolkas som ett sätt att kommunicera social hierarki, som ett sätt att öka prestige, att skapa allianser, att skapa platstillhörighet, att stärka gruppmedlemskapen samt att markera gränser och liminala platser. Det är som nämnts vanligast i senare studier, från 1980-tal fram till idag, att man sätter de sociala aspekterna främst (Levy 1982; Vandkilde 1996; Lekberg 2002; Andersson 2003; Gröhn 2004). Dessa hör även till de arbeten som syftar till att studera det dåtida samhället generellt och är alltså inte främst inriktade på att tolka deponerade föremål. Frågeställningarna rörande samhället har förmodligen styrts valet av synsätt på de deponerade föremålen i dessa fall. Men de religiösa aspekterna av offer sätts främst även i nyare arbeten som diskuterar det förhistoriska samhället i stort (t.ex. Svensson 2004). Annars är det vanligare i de äldre studierna att man för fram mer detaljerade religiösa

tolkningar av offer. Men de allra äldsta, från sent 1800-tal, var inte alltid detaljerade, utan det har ansetts räcka att nämna tolkningen att offer är gåvor till gudar. Senare utvecklar man offertolkningarna mer (t.ex. Rydbeck 1918; Becker 1948; Stjernquist 1963). Efter att de sociala tolkningarna förts in i debatten under 1980-talet blir det ovanligare med utförliga resonemang om religion. Stjernquist (1993, 1997) utgör här ett undantag, då hon ganska ingående diskuterar religiösa betydelser av föremål. Karsten (1994) som är en av de få som sätter de religiösa aspekterna främst under denna tid, är mycket försiktigare och gör inga specifika utsagor om religiösa betydelser. Vi ser således att de religiösa aspekterna varit dominerande i studier av deponerade föremål, men att sociala betydelser började betonas från och med 1980-talet, främst i arbeten om det dåtida samhället som helhet. I flera arbeten har man valt att bortse från det religiösa, men i senare arbeten integreras socialt och religiöst synsätt i och med att ritualen betraktas som socialt formerande.

Innebörden av offerbegreppet har alltså varierat och har varit både uttalad och outtalad. När offer definieras i arkeologiska studier är det ofta i instrumentella termer som berör fyndens beskaffenhet och fyndkontexten. Betydelsen av offer diskuteras inte i dessa definitioner. I de fall man vill argumentera för att handlingarna som ägt rum på platsen är just offer är det viktigt att definiera exakt vad som avses med detta begrepp. En genomgång av offerteorier som formulerats i en rad olika discipliner visar att man betraktat offer på många olika sätt.

## Offerteorier

Studier av offer har bedrivits inom en rad olika discipliner under de två senaste århundradena. Under denna tid har synen på offer och offrets effekter varierat stort. Olika aspekter poängteras och olika syn på offrets funktion märks i teorierna. Studierna har följt en allmän teoretisk utveckling inom olika vetenskapsfält och varit beroende av den enskilde forskarens syn på mänskligt handlande och på religion. Om man betraktade mänskligt handlande som styrt av t.ex. förnuft, det omedvetna eller sociala relationer, så förklarade man även religion och offer i liknande termer. På detta sätt speglar offerteorier teoretiska trender i religionsstudier såväl som i studier av mänskliga samhällen generellt. Det intressanta är inte att idag kritisera dessa äldre teorier, t.ex. de evolutionistiska teorierna från det sena 1800-talet som inte anses relevanta i dagens vetenskapliga klimat. Däremot kan det vara intressant att se hur inflytelserika en del av idéerna som härrör från ovanstående teorier faktiskt har varit för offerbegreppet under 1900-talet och fortfarande är det idag under 2000-talet.



Offer har beskrivits i termer av social evolutionism (t.ex. Tylor 1871; Robertson Smith 1889; Frazer 1994 [1922]), sociala relationer (t.ex. Hubert & Mauss 1964 [1898]; Durkheim 1965 [1912]), det mänskliga psyket (t.ex. Freud 1995 [1913]), strukturell funktionalism (t.ex. Evans-Pritchard 1956), strukturalism (t.ex. Levi-Strauss 1969 [1962]; de Heusch 1985) och kognition (t.ex. Lawson & McCauley 1990), med mera. De flesta av dessa teorier behandlar offer när något dödas, offer av föremål diskuteras mer sällan.

Offer har ansetts fylla en rad specifika funktioner i relationen till gudar och andar såväl som mellan människor. Beroende på den teoretiska utgångspunkten varierar synen på vad denna funktion är. I många av de tidiga teorierna betraktas offer som en gåva till gudar (t.ex. Tylor 1871), vilken känns igen från de samtida arkeologiska studierna. Gåvorna anses givna av en rad olika anledningar, t.ex. som ett utbyte i vilket något förväntas i gengäld. Offer har också betraktats som gemenskap mellan människa och gud (t.ex. Robertson Smith 1889) samt som en medling mellan en sakral och en profan sfär (Hubert & Mauss 1964). Det grekiska antika offret av en ox kan ses som ett exempel på det sistnämnda synsättet. I andra teorier ses offret som ett symboliskt dödande av fadern (Freud 1995 [1913]), som ett uttryck för myter (Eliade 1959), som jakt (Burkert 1983 [1972]) eller som en syndabock när någon måste ta på sig skulden för en hel grupp (Girard 1977). De flesta av dessa teorier behandlar motiven för offerhandlingarna och effekten dessa handlingar anses ha i samhället. De har alla formulerats i de vetenskapliga, politiska och sociala sammanhang som var typiska för tiden, förhållanden som även påverkar vår syn på offer idag. En del av teorierna var vidareutvecklingar av tidigare teorier, vissa konstruerades i polemik mot andra. Idag betraktas flera av dem som irrelevanta för dagens frågeställningar, men vi kan också se hur tankebanor från de tidiga teorierna återkommer under hela 1900-talet fram till idag. Många av dessa idéer har även påverkat tankebanorna inom arkeologin.

Många har påpekat att synen på offer i hög grad påverkas av den aktuella forskarens värderingar (de Heusch 1985; Vernant 1989; Bloch 1992; Strenski 2003). En viktig poäng i denna kritik av offerteorier som formulerades under det sena 1800- och tidiga 1900-talet rör den starka ställning som religionen hade inom vetenskapen. Det gäller speciellt judendomens och kristendomens position som modeller, som bilden av andra religioner ofta baserades på. Kristendomen dominerade synen på religion i Europa och var normen för alla religioner. Abrahams offer av Isak och Jesus offer på korset är exempel på offer som uttalat eller outtalat formade synen på offer även i andra religioner. En av de viktigaste influenserna av detta judisk-kristna filter är uppfattningen om en

strikt åtskillnad mellan en sakral och en profan sfär, som bl.a. förespråkades i den inflytelserika teorin av Henri Hubert och Marcel Mauss (1964). Denna åtskillnad har fått ett starkt genomslag på vårt sätt att tänka och kan kännas igen i många arkeologiska tolkningar. De implicita judisk-kristna värderingarna i många offerteorier är kopplade till föreställningen om offerkonceptet som universellt. I motsats till Hubert och Mauss tidiga offerteorier, som de explicit förde fram som universellt giltig, används offerkonceptet som universellt på ett mer implicit sätt idag. Detta har dock kritiserats.

Bloch menar, som många andra, att det inte går att generalisera offerbruket från vissa traditioner, som Hubert och Mauss gjorde från vediska och kristna källor. Han pekar på att den judisk-kristna traditionen inom offerforskningen varit lång; den sträcker sig från 1700-talet till idag. Ett par av konsekvenserna av detta judisk-kristna filter är att den stora variationen inom det fenomen som kallas offer går förlorad och att den politiska dimensionen av offer undervärderas. Bloch menar att en del av problemet är kategoriseringen av olika typer av ritualer. Gränserna mellan olika begrepp är oklara, t.ex. mellan vad som är offer, initiation och rituell måltid. Bloch anser att offerkategorin, som den oftast används inom antropologin, d.v.s. att döda och äta ett djur, är för snäv. Offer kan inte definieras tvärkulturellt, enligt Bloch, för att begreppet innefattar egentligen en variation av företeelser som förekommer i en större grupp av ritualer än den vi kallar offer (Bloch 1992:42). Alltså, Bloch säger att det vi kallar offer är något större än vad som ryms i begreppet, och att denna begränsning är en konsekvens av det judisk-kristna filtret. De generella kategoriseringsproblemen inom antropologin har även diskuterats av Pierre Bourdieu. Ett exempel är att tvetydigheten i vissa termer som används av informanterna går förlorad när de översätts till de begrepp som antropologerna använder (Bourdieu 1977:108). På samma sätt kan kategoriseringen vara orsaken till att offerbegreppet uppfattas som universellt. Antropologer kan oavsiktligt ha lagt kristet laddade begrepp i munnen på sina informanter, vilket påpekats av Luc de Heusch (1985). Han kritiserar Edward E. Evans-Pritchards studie av Nuer-folket i Sudan för att vara kristet färgad. de Heusch gör flera omtolkningar av offer hos Nuer-folket genom att göra en annan översättning av begreppen än Evans-Pritchard gjorde. de Heusch anser att Evans-Pritchard anpassade nuerspråket för att passa in i ett katolskt tänkesätt och i Hubert och Mauss modell. Han ser det som *”ett desperat försök att passa in nuertänkandet i judisk-kristen teologi”* (de Heusch 1985:12). Slutsatsen är att allt som kallas offer i den antropologiska litteraturen kanske inte utövats som offer så som det traditionellt definieras.

## Slutsatser och vidare

Den arkeologiska användningen av offerbegreppet är således behäftad med en del problem. För det första har det varit vanligt att man använt en negativ slutledning för att komma fram till att något är offerat, d.v.s. man har tolkat föremål som offer pga. vad de *inte* anses vara. Detta hör samman med hur vi använder våra kategorier. Föremål tolkas som antingen rituella eller icke-rituella, som antingen från bopplats, gravplats eller offerplats. Användning av uteslutningsmetod förekommer och kan vara uttalad men är ofta implicit. Metoden förutsätter att kategorierna är allomfattande och att våra analytiska begrepp går att överföra på det förhistoriska samhället. Att man även gör en åtskillnad mellan rituella och icke-rituella deponeringar medför ofta att man gör en koppling mellan rituellt och sakralt. Profana ritualer och andra formaliserade handlingar diskuteras sällan även om de nämns ibland. Bakom delar av denna problematik ligger antagandet att offer är universellt. Offerbegreppet har använts inom religionshistoriska och antropologiska studier under lång tid, men användningen har i vissa fall ifrågasatts och kritiserats. Det finns en risk att det är forskarens kategorisering vi ser, trots att man avser att beskriva ett annat samhälles (nutida eller dåtida) verklighet. Vi kan således inte ta offerkategorin för given. Ska offer vara ett trovärdigt tolkningsalternativ måste vi argumentera för just det. När man benämner något som offer bör man vara medveten om det bagage som termen bär med sig från de olika offer teorierna. Oproblematiserad användning av offerbegreppet i arkeologiska tolkningar kan innebära att implicita antaganden som oavsiktligt färgar utsagorna om det dåtida samhället. När begreppet används bör det således definieras.

Det sätt offerbegreppet används på inom arkeologin kan således kritiseras. Det tas för givet, vilket resulterar i flera osäkra led i argumentationen för denna tolkning. Den starka kategorin gör att variationen i materialet riskerar att komma bort i analysen. Det arkeologiska offerbegreppet tycks ha fått karaktären av ett paraplybegrepp som egentligen avser en rad olika företeelser i det förhistoriska samhället. Om det är en generell tolkningskategori som behövs, kan ett annat begrepp än offer vara att föredra, t.ex. rituell deponering. En generell kategori kan vara användbar när variation i materialet tyder på en variation av handlingar som sedan kan brytas ner till mer specifika tolkningar. På så sätt kan bilden av de förhistoriska handlingarna bli mer nyanserad.

Men ritualbegreppet har också kritiserats för att vara behäftat med outtalande antaganden och för att användas som om det vore universellt (se t.ex. Bell 1992; Bradley 2003; se även Berggren & Nilsson Stutz i manus, för problem

specifika för arkeologin). Många av offertorierna innebär utsagor om motiven för de utförda handlingarna. Med användningen av ritualbegreppet och speciellt ritualiseringsbegreppet genom ett handlingsteoretiskt perspektiv (Bell 1992) skiftar dock fokus från motiven till praktiken. Alla handlingar kan ritualiseras men alla formaliserade handlingar är inte ritualiserade (Rappaport 1999:33ff). Vi kan inte kategorisera ritualer som en *egen typ* av handlingar, utan de utgör snarare en *universell strategi att agera*. Detta innebär att möjligheten att ritualisera har funnits i alla tider, och har använts i samhällen vid de tillfällen då det varit meningsfullt. I andra fall har den kanske inte utnyttjats. Följaktligen kan inte heller ritulkategorin tas för given. Eftersom alla handlingar kan ritualiseras kan vi inte heller förutsätta att ritualer, i de fall de har utförts, lämnar spår som är väsensskilda från andra. Istället kan vi tänka oss att då en ritualiserad handling har utförts, efterlämnas spår som skiljer sig från andra genom de olika *strategier* för ritualisering man valt i det aktuella samhället. Det är alltså spår av ritualiseringsstrategier och inte spår av ritualer vi kan finna i det arkeologiska materialet. Detta kan tyckas vara hårklyveri, men utgör en viktig skillnad. Ritualiseringsstrategierna är kulturellt bestämda och varierar mellan olika samhällen. Tidigare använda definitioner av ritual innehåller ofta en rad kriterier som en handling ska uppfylla för att kunna kategoriseras som sådan, oavsett tidsperiod och samhälle. Bell menar att de särdrag som brukar nämnas i ritualdefinitioner, som formalism, beständighet och repetition, har misstagits för inneboende universella kvaliteter hos ritual, men att de egentligen är frekvent förekommande strategier för att skapa en kontrast mellan den ritualiserade handlingen och andra praktiker. Ritualisering kan alltså bara generaliseras till en begränsad grad, eftersom särskiljningsstrategierna är kulturspecifika (Bell 1992:92f). Därför måste varje arkeologiskt material studeras och bedömas som en egen kulturell kontext, inte enligt förment eviga, eller nutida, föreställningar om vad som gör en handling till ritual. Detta leder till att arkeologin ställs inför problem med att dra gränser mellan olika typer av handlingar som kanske inte alltid går att lösa. Istället kan andra strukturerande faktorer vara utgångspunkt för analysen, t.ex. förkroppsligade praktiker i människans sinnliga och kroppsliga upplevelser, materialiteten i ting och platser där strukturer objektifieras samt förändring och kontinuitet över tid genom att tidigare praktiker återopas och minnen skapas. Exempelvis kan man diskutera vad som var möjligt att se, höra, känna och lukta under agerandet. Detta resulterar i en tolkning av vilka strukturer som skapats i agerandet, som både förkroppsligats i aktörerna och objektifierats i föremålen och platsen. En del av dessa strukturer kan möjligen kopplas till användandet av ritualiseringsstrategier och vissa ritualer. I ett exempel visas hur de kroppsliga upplevelserna

av närmiljön i och kring ett kärr kontrasterat och särskilt platsen från omgivningen, vilket kan ha varit en del av en ritualiseringsstrategi (Berggren under arbete). Detta synsätt och den handlingssteoretiska utgångspunkten mynnar inte ut i allmänna tolkningskategorier som offer och ritual, utan förhoppningsvis i en mer nyanserad bild av de strukturer som skapades av handlingarna.

## Referenser

- Andersson, M. 2003. *Att skapa plats i landskapet. Tidig- och mellanneolitiska samhällen utmed två västskånska dalgångar*. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8°, No 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Becker, C. J. 1948. Mosefundne lerkar fra yngre stenalder. Studier over Tragtbægerkulturen i Danmark. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1947, s. 5–318.
- Bell, C. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Berggren, Å. 2007. *Till och från ett kärr. Den arkeologiska undersökningen av Hindbygården*. Malmöfynd 17. Malmö: Malmö Kulturmiljö.
- Berggren, Å. Under arbete. Avhandlingsmanus. Vägar till Midgård. Lund: Nordic Academic Press.
- Berggren, Å. & Nilsson Stutz, L. I manus. Ett utmanat koncept? Ritualbegreppets möte med arkeologin. I: Hornborg, A-C. red. *Den rituella människan – flervetenskapliga perspektiv*.
- Bloch, M. 1992. *Prey into hunter. The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradley, R. 2003. A life less ordinary: the Ritualization of the Domestic Sphere in Later Prehistoric Europe. *Cambridge Archaeological Journal* 13(1), s. 5–23.
- Burkert, W. 1983 [1972]. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. P. Bing (översätn.). Berkeley: University of California Press.
- Carlie, A. 2004. *Fortida byggnadskult. Tradition och regionalitet i södra Skandinavien*. Riksantikvarieämbetet Arkeologiska undersökningar, skrifter No 57. Stockholm: Riksantikvarieämbetets förlag.
- Durkheim, E. 1965 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. J. Ward Swain (översätn.). New York: Collier Books.
- Eliade, M. 1959. *The sacred and the profane, the nature of religion*. W. R. Trask (översätn.). San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Engelhardt, C. 1868. Udsigt over Museet for de nordiske Oldsagers Tilvæxt i Aarene 1863–67. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1868, s. 81–166.

- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, J. 1994 [1922]. *Den gyllene grenen. Studier i magi och religion*. E. Klein (översättn.). Stockholm: Natur och kultur.
- Freud, S. 1995 [1913]. *Totem och tabu. Några överensstämmelser mellan vildars och neurotikers sjäsliv*. E. Backelin (översättn.). Göteborg: Daidalos.
- Girard, R. 1977. *Violence and the sacred*. P. Gregory (översättn.). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Gröhn, A. 2004. *Positioning the Bronze Age in social theory and research context*. Acta Archaeologica Lundensia Series in 8°, No 47. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Hansen, H. P. 1947. Mosefund – offerfund, tabt eller gemt og glemmt. *Sprog og Kultur* 15, s. 44–65.
- de Heusch, L. 1985. *Sacrifice in Africa, a structuralist approach*. L. O'Brien & A. Morton (översättn.). Manchester: Manchester University Press.
- Hubert, H. & Mauss, M. 1964 [1898]. *Sacrifice, its nature and function*. W. D. Halls (översättn.). E. E. Evans-Pritchard (förord). Chicago: University of Chicago Press.
- Karsten, P. 1994. *Att kasta yxan i sjön. En studie över rituell tradition och förändring utifrån skånska neolitiska offerfynd*. Acta Archaeologica Lundensia Series in 8°, No. 23. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Koch, E. 1998. *Neolithic Bog Pots from Zealand, Møn, Lolland and Falster*. Nordiske Fortidsminder Serie B Volume 16. Köpenhamn: Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab.
- Lawson, T. and R. McCauley. 1990. *Rethinking religion. Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lekberg, P. 2002. *Yxors liv, människors landskap. En studie av kulturlandskap och samhälle i Mellansveriges senneolitikum*. Kust till kust 5. Uppsala: Institutionen för Arkeologi och antik historia.
- Levi-Strauss, C. 1969 [1962]. *Totemismen*. M. Johansson (översättn.). Uppsala: Argos.
- Levy, J. 1982. *Social and religious organization in Bronze Age Denmark. An analysis of ritual hoard finds*. BAR International series 124. Oxford: British Archaeological Reports.
- Montelius, O. 1874. Bronsåldern i norra och mellersta Sverige. *Antiquarisk tidskrift för Sverige, band 3, 1870–1873*, s. 173–433.
- Müller, S. 1886. Votivfund fra Sten- og Bronzealderen. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1886, s. 216–251.
- Petersen, H. 1890. Hypotesen om religiøse offer- og votivfund fra Danmarks forhistoriske tid. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1890, s. 209–252.

- Rappaport, R. 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson Smith W. 1889. *Lectures on the religion of the Semites: The fundamental institutions*. London: Adam and Charles Black.
- Rydbeck, O. 1918. Slutna mark- och mossfynd från stenåldern i Lunds universitets historiska museum, deras tidsställning och samband med religiösa föreställningar. *Från Lunds universitets historiska museum* 1918, s. 1–66.
- Stjernquist, B. 1963. Präliminarien zu einer untersuchung von opferfunden. *Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum* 1962–1963, s. 5–64.
- Stjernquist, B. 1993. *Gårdlösa. An Iron Age community in its natural and social setting III Chronological, economic and social analyses*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Stjernquist, B. 1997. *The Röekillorna spring. Spring-cults in Scandinavian prehistory*. Skrifter utgivna av Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund LXXXII. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Strenski, I. 2003. *Theology and the first theory of sacrifice*. Leiden & Boston: Brill.
- Ström, F. 1961. *Nordisk hedendom*. Göteborg: Akademiförlaget.
- Svensson, M. 2004. The second Neolithic concept 3000–2300 BC. I: Andersson, M., Karsten, P., Knarrström, B. & Svensson, M. red. *Stone Age Scania. Significant places dug and read by contract archaeology*. Riksantikvarieämbetet Skrifter No 52, s. 191–248. Stockholm: Riksantikvarieämbetets förlag.
- Tilley, C. 1999. *Metaphore and material culture*. Oxford: Blackwell.
- Tylor, E. 1871. *Primitive culture: Researches in the development of mythology, philosophy, religion, language, arts and custom*. London: John Murray.
- Vandkilde, H. 1996. *From Stone to Bronze. The Metalwork of the Late Neolithic and Earliest Bronze Age in Denmark*. Jutland Archaeological Society Publications XXXII. Århus: Aarhus University Press.
- Vernant, J-P. 1989 [1979]. At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice. I: M. Detienne & J-P. Vernant, red. *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, s. 21–86. P. Wissing (översättn.). Chicago: University of Chicago Press.
- Worsaae J. J. A. 1866. Om nogle Mosefund fra Broncealderen. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1866, s. 313–326.