

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.



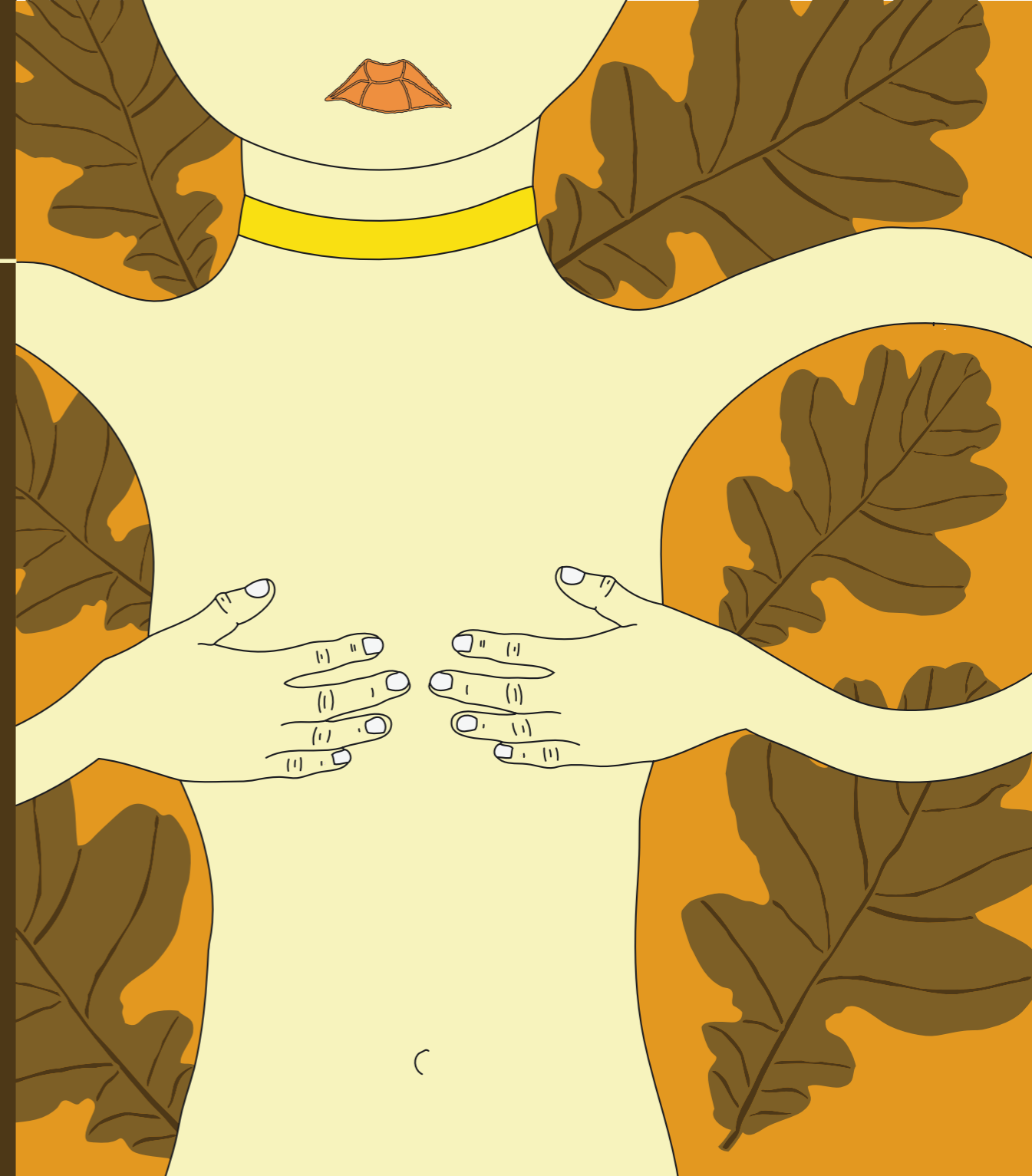
KULTURMILJÖ
HALLAND

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 lektor: Stefan Larsson

Dansk lektor: 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 & 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>	
Ur nordiska <i>erilaR</i> – en tidig kultledare i sydvästra Skandinavien	299
<i>Charlotte Fabeck</i>	
Fra ritualiseret tradition til institutionaliserede ritualer	317



Maths Bertell

Lin och vit kvarts. Jämförelse som redskap och analogins förföriska lockelse

* * *

Abstract: Flax and white quartz. Comparison as a tool and the seductive temptation of analogy.

At the site of Käringsjön, archaeologists have found food remains, flax and white quartz, all of which also play a significant role in later written sources concerning the pre-Christian religion in Scandinavia. But how relevant are those late sources for the sacrificial site of Käringsjön? Contemporary sources such as Tacitus' *Germania*, on the other hand, have other difficulties. The Käringsjön finds tell us another story about the Iron Age than other sacrificial sites from the same period. To a large extent they contain weapons, whereas no weapons have been found in Käringsjön. This article deals with some of the problems of the use of comparison and analogies, but also suggests how to use them and what they may tell us about the unique site of Käringsjön. Using late Iron Age or medieval sources for the early Iron Age, carries the risk of hiding the genuine conceptions of the period and filling gaps with material that may be totally irrelevant. Early Iron Age man, too, has a right to be unique.

English revised by Alan Crozier.

* * *

Inledning

Jag har i tidigare arbeten använt mig flitigt av jämförandet som redskap och menar att människan är jämförande till sin natur (Bertell 2003, 2006b). All kategorisering är i grund och botten jämförande med tidigare erfarenheter hos individen och allt går att jämföra, men det betyder inte att allt är fruktbart att jämföra. Jämförande är en sak, medan användandet av yngre källor riskerar att fördunkla den äldre järnålderns föreställningar, istället för att hjälpa oss att

förstå Käringsjön och andra platser i dess samtid. Att fylla upp luckor i det äldre järnåldersmaterialet med sentida material som kan vara helt irrelevant kan få stora konsekvenser.

Analogin

Anders Kaliff har nyligen publicerat ett arbete kring analogin som redskap (Kaliff 2007). Kaliff får väl sägas vara den som återinförde religion på den arkeologiska agendan och hans goda beläsenhet på området gör honom till en av de mest lämpade att skriva en bok av den här typen. Hans framställning är modig, för det är ett svårt fält att vandra över och groparna är många. Han menar att vi använder analogier medvetet eller omedvetet och att vi därför bör arbeta för att göra det på ett medvetet sätt (Ibid:35) hellre än att göra det omedvetet och låtsas som om vi inte gör det. Anders Kaliff är väl medveten om svårigheterna han ger sig in på när han skriver sin bok och manar till försiktighet i användandet av analogier och jämförelser. Jag delar denna uppfattning och tycker det är bra att diskutera värdet av analogin.

Det finns dock flera problem med Kaliffs bok. Analogin är ett av hans redskap i undersökningen, men han använder sig också av det indoeuropeiska paradigmet för att legitimera sina jämförelser mellan Indien och Norden, en teori-bildning lånad från religionshistorisk och språklig forskning (Ibid:37ff). Detta paradigm inspirerades av språkforskningens stamträdsteori, där mer eller mindre alla europeiska språk ansågs vara besläktade med varandra och från ett gemensamt urhem. Språklikheterna kopplades samman med likheter i struktur och myt innehåll av religionshistorikern Georges Dumézil i mitten av förra seklet, och blev startskottet för ett vetenskapligt komparativt paradigm (Dumézil 1958). Dumézil ville visa att de europeiska förkristna religionerna inte enbart hängde ihop på språkliga likheter utan även rent ideologiskt och strukturellt. Dessa likheter mellan Indien och Iran vidare till Europa fascinerade Dumézil, som kallade sitt bygge för "*la système tripartite*" och delade in myternas gudar i tre funktioner: härskaren, krigaren och fruktbarheten. Denna indelning menar Dumézil återfinns i fornnordisk, romersk och andra religioner (Dumézil 1962). Däremot ingår den inte i samisk eller finsk religion, eftersom dessa folkgrupper ingick i den finsk-ugriska språkgruppen och inte i den indoeuropeiska. På så vis anser Kaliff sig kunna använda den rika vediska litteraturen och nutida hinduiska traditioner kring hanteringen av döda med kremering och deponering i flodbäddar och jämföra dessa indiska källmaterial med nordiska förhållanden. Kaliff vill visa att föreställningar kring döda levde kvar länge även i Norden,

först och främst i den fornnordiska religionen men även i senare tiders folketro (Kaliff 2007:60f, 63). Anders Kaliff är väl inläst på debatten kring analogier och även på de diskussioner som förts kring det indoeuropeiska paradigmet. Han tar visserligen upp den kritik som riktats mot den indoeuropeiska idén, men han tar inte konsekvenserna av den (Kaliff 2007:38; jfr Drobin 1991b; Lincoln 1998). Han anser att den inte har relevans för den undersökning han tänker göra. Kaliff menar att det går att använda vediska eldoffer i en jämförande studie med nordisk bronsålder (Kaliff 2007:47). Men om den indoeuropeiska bakgrunden är ett luftslott, vilket delar av kritiken kommer fram till, måste det väl ändå vara relevant för en undersökning som utgår från att den har funnits. Den indoeuropeiska tanken att ideologi och föreställningar följer med ett språk, bygger på idén att hela språket tas över av en ny befolkningsgrupp och att vi dessutom känner till alla de språk som utgjort bakgrunden till de språk vi har i dag. Det gör vi inte. Den felaktiga uppfattningen om en språklig utveckling i formen av ett slutet system – som stamträdet – utesluter samröre mellan språkgrupper och bidrag till varandras språk. Överfört på kulturell ideologi blir denna tankegång än mer felaktig. Även över språkgränser där två helt olika språkstrukturer möts vandrar föreställningar, idéer och lånord (Drobin 1991b:74f, 82f). Sedan lider också Dumezils tripartiesystem med en religion uppdelad i tre funktioner, härskare, krigare och fruktbarhet, av samma problem som alla stora lösningar och mallar; ibland passar mallen bättre och ibland passar den sämre. I det fornnordiska fallet passar den indoeuropeiska mallen illa. Att förklara Tor som en storm- och krigsgud och helt förbise dennes fruktbarhetsdrag är att förenkla den dynamiska religion som levde i Norden innan kristendomen släpptes in. Tvärtom behöver religionen problematiseras och nyanseras.

Jag har svårt att förstå varför inte en befolkningsgrupp skulle kunna ta till sig en ideologi eller en föreställning, men inte språket? Även över språkgränser där två helt olika språkstrukturer möts vandrar föreställningar, idéer och lånord (Bertell 2003). Nästa problem är avstånden. Dels har vi avståndet i rummet, Indien och Norden. Även om solen alltid sken på bronsåldern så finns det mycket som skiljer Norden från Indien i fråga om klimat och inte minst i mängden av kunskap om de två platserna. Vi har också ett avstånd i tid, dels till det vediska materialet och till bronsålder i Norden men även mellan bronsåldern, vikingatid och modern tid. Bara till den tidpunkt när källorna skrevs ned för det som brukar räknas till fornnordisk religion är tidsspännet från bronsåldern hissnande 1700 år. Men trots avståndet är detta en av de mest spännande frågorna som avhandlas av Kaliff. Hur ska vi se på kontinuiteten i det nordiska materialet? Fruktbarheten och döden är två ingredienser som varit centrala för

människorna och som i bondesamhället var livsavgörande och förekommer i de flesta naturreligioner. En annan intressant frågeställning är hur långt tillbaka i tiden den fornnordiska religionen sträcker sig? Har vi samma religion på bronsåldern som under vikingatid? Hur ska vi se på förändring och kontinuitet? Den nordiska allmogen bar länge med sig sedvänjor som uppenbarligen inte var protestantiskt kristna, men som är svåra att spåra i historiens skeden. Är de katolska? Förkristna? Kaliff snuddar också vid den intressanta frågeställningen om hur människor i alla tider förhållit sig till fornlämningar, i det här fallet skålgropar. Har man bevarat en gammal sedvänja eller inspireras man av de fornlämningar man hittar och adderar sina egna tankar och handlingar? Detta skapar nya frågor: hur vet vi vad som är vad?

Den evolutionistiska fallgropen

Jag hade gärna sett att Anders Kaliff gjort mer med sitt material, exempelvis använt det till ett avstamp för en problematisering och diskussion kring vårt sätt att se på jämförelser och analogier. Vad är då skillnaden mellan jämförelse och analogi? Enligt min mening är jämförelse något som kan göras när det finns kontaktytor mellan de religioner eller kulturer man studerar. Ju fler kontaktytor desto bättre jämförelse, men ju färre, desto närmare analogin kommer vi. Det finns en stor risk vid studiet av fenomen i olika kulturer, nämligen att falla för frestelsen att likställa samhällen med likartad teknisk nivå och på så vis göra sig skyldig till en evolutionistisk tolkning. Teknisk nivå har inget med religiös eller kulturell komplexitet att göra. När en tankegång som den indoeuropeiska så fundamentalt kritiserats måste Kaliffs resonemang falla under kategorin analogi. Teknisk nivå och vad som för ögat ser ut som likartade kulturlämningar, likställer människans inre föreställningsvärld med hennes förmåga eller vilja att uttrycka den i rituella och kultiska handlingar. Den blir inte något annat än klassisk evolutionism och säger oss ingenting om människorna i den mindre representerade kulturen, utan fyller bara den tomma urnan med vatten från en annan flod, en flod som flyter bort från kunskapen om de människor som bodde i Norden under stenålder, bronsålder och äldre järnålder. Analogin är ett redskap som endast i undantagsfall berikar våra studier av förhistoriska samhällen. Den kan erbjuda insikten i hur mångfacetterad den mänskliga naturen och det mänskliga uttrycket är. Den kan ge oss insikt i hur lite vi kan veta, men hur mycket vi kan spekulera.

Kaliffs resonemang är tankeväckande och ett viktigt initiativ i diskussionen om analogier och jämförande. Resonemanget hade dock kunnat bli ännu mer berikande om han hade tillåtit sig att se utanför den indoeuropeiska sfären, på

andra kulturer där man också på något sätt sekundärbehandlar kvarlevorna efter sina döda. Då hade vi fått ännu fler exempel på hur heterogent olika tidevarv och kulturer har formulerat sin religion, d.v.s. människans relation till kosmos.

Jämförandets problematik

Men inte heller jämförandet är utan problem. En fråga som länge diskuterats är huruvida man kan jämföra olika kulturers religioner med varandra. Den jämförande, komparativa metoden har kritiserats för att inte ta hänsyn till skillnader och istället bara uppmärksamma likheter. Kritiken har gjort gällande att jämförande har förenklat objekt och misstagit liknande fenomen med identiska fenomen. I övrigt har det höjts kritiska röster mot att göra allt för breda och grova generaliseringar, för att på ett för tidigt stadium göra generaliseringar, för att ta fenomen ur deras kontext och för att man överhuvudtaget generaliserar (Segal 2001:348). Det partikulära och unika har fått stå tillbaka för schablonartade teckningar som inte har några motsvarigheter i verkligheten. Komparativismen har alltid varit en populär måltavla även om det alltid funnits komparativister med stort inflytande inom forskningen: exempelvis Sir James Frazer, Claude Lévi-Strauss, William Robertson Smith och Mircea Eliade för att nämna några. I motsats till dessa hävdade antropologen Bronislaw Malinowski tidigt vikten av att grundligt undersöka en kultur och utifrån dess förutsättningar analysera kulturella fenomenens funktion inom den specifika kulturen (Ibid:339f). Andra partikularister har varit Geertz och Evans Pritchard och deras studier som uppmärksammat det unika samhället och frånvaron av fungerande universella lösningar (t.ex. Evans Pritchard 1956; Geertz 1983). Under slutet av 1900-talet kom den här typen av kritik främst från de postkoloniala och postmodernistiska strömningarna som föredrog att fokusera på det unika framför det generella. Man framhöll att all betraktelse av *det andra* skulle ge en missvisande bild som alltför mycket innehöll inslag satta av den egna kulturella kontexten. Endast ett inifrånperspektiv i en kultur gjorde det möjligt att bedöma den. Den postkoloniala kritiken har på många sätt satt fingret på problemet med västerländsk antropologisk forskning och visat att en alltför universell lösning inte är en fruktbar väg att gå. Mycket av den tidigare forskningen, som vi också har sett ovan, var kraftigt belastad av evolutionismens idéer om att allt utvecklas från något enkelt och primitivt till något avancerat och civiliserat, vilket skulle förstås som kristendomen och Europa. Postmodernismens vilja att framhäva individen och genom denne ett berättigande för en mer nyanserad syn på andra kulturer tillsammans med postkolonialismens kritik kan därför hjälpa

oss framåt i den jämförande forskningen kring religioner (Doniger 2001). Ironiskt nog är även den belastad av västerländska strömningar och det sena 1900-talets kraftiga fokus på den enskilda individen som något tydligt avgränsat från en grupp. Flera religionshistoriker har framhållit att jämförelser visst kan göras om än med större försiktighet (Ibid:66). Det är inte heller helt självklart att just generaliseringar är den motpol till individer som orsakar problem och att ett mindre fokus verkligen är lösningen på jämförandets problematik. Särskilt med historiska religioner kan kontextualisering upp till den nivå att vi kan bedöma dem bli ett problem om vi sätter en gräns för hur stor kontextualiseringen måste vara. Mycket källmaterial kan då komma att ligga oanvänt. Att använda en fokusering på skillnader kan också ha sina problem. Genom att teckna en bild av kulturer som fundamentalt olika, kan man i extrema fall komma så långt att det beskrivna knappt har några likheter med andra kulturer och att dessa kulturer blir så exotiska att de knappt är mänskliga. Det kan i extrema fall leda tillbaka till en kolonial syn på andra människor. Ironiskt nog. Där emot är det viktigt att den inomkulturella rösten också blir hörd för att balansera bilden av kulturen i kontrast till den utomkulturella rösten (Ibid 2001). Genom att kombinera dessa två vägar får vi en bättre bild av det gemensamma undersökningsområdet. Problemet är inte det ena eller andra, utan att forskningen bör var kompletterande och nyanserad, precis som det den studerar.

William E. Paden menar att det trots allt måste finnas ett visst mått av universella, "panhumana", drag inom mänskligheten som går att hitta hos alla kulturer. Han räknar upp flera exempel på beteenden som återfinns globalt. Som *sociala beteenden* nämner han exempelvis: att skapa band och lojaliteter med en släktgrupp; göra skillnad mellan släkting och icke-släkting; att utveckla socialt ge- och ta-utbyte; skapa och följa regler; försvara/beskydda gruppordning; straffa eller lösa brott mot ordningen; kommunicera med andra etc. Som *socio-kulturella beteenden* tar han som exempel upp att ge vissa objekt och personer övermänsklig status, prestige, auktoritet, okränkbarhet och karisma samt att konstruera förhistorier och recitera heliga historier. Under kategorin *konceptuella beteenden* sätter han bland annat klassificera och kartlägga universum, tid och rymd inkluderat och att skapa världar. Han går vidare med kategorin *självmodererande beteenden* där vi exempelvis hittar att experimentera med alternativa former av medvetande, trance och särskiljning. Listan kan göras ännu längre. I alla kulturer finns en stor mängd gemensamma nämnare enligt Paden. Den komparativistiska poängen här, är att dessa beteenden finns i alla kulturer men varierar i *hur* de utförs. Reduktionismerna är neutrala men för den enskilda kulturens medlemmar är de inte det. Kategoriernas triviala framtoning kan

förvilla, men det är de olika kulturernas oändliga förmåga till variationer som är poängen. Det komparativa synsättet pendlar mellan kontinuiteten mellan dessa allmänna funktioner och den specifika historiska tidpunktens egenart och kontext. Paden påpekar också att den reformerade komparativismen inte sätter någon gräns för mängden unika varianter på ett tema utan kartlägger dem för att lära sig av deras sociokulturella och kontextuella differenser. Det finns alltså en djupare och bredare dimension med allmänmänskliga mönster och en grundare och smalare där det enskilda är det väsentliga (Paden 1994, 2001a, 2001b).¹

Robert A. Segal går ännu lite längre och hävdar att det inte är möjligt att förhindra ett jämförande (jfr Kaliff ovan) och att kritiken som riktats mot äldre komparativistisk forskning, egentligen är en kritik mot evolutionismen och inte mot komparativismen. Den komparativa metoden är i sig själv bara en metod att hitta likheter inte att förklara orsaken till likheterna, något som även Paden sluter sig till (Segal 2001:346f). Segal menar att anklagelserna är helt utan grund och att det istället rör sig om missuppfattningar, som inte ens är giltiga när de används mot Sir James Frazer eller William Robertson Smith. Anklagelsen att om man bara försöker hitta likheter men inte skillnader så ligger det i sakens natur att metoden duger lika bra till att hitta olikheter som likheter. För att få reda på den ena måste man systematiskt kategorisera alla objekt. Metoden kan bara hitta likheter och skillnader men inte avgöra vilka som är viktigast. Vidare kan metoden bara peka på att det föreligger en likhet, inte att de jämförda objekten skulle vara identiska. Dessutom är vilka två objekt som helst jämförbara. Jämförelser är bara användbara eller oanvändbara. Inte rätt eller fel, inte för breda eller för smala. Jämförelsens mål avgör storleken på undersökningsområdet. Vi kan också konstatera att jämförelser alltid är provisoriska och aldrig slutgiltiga. De kan alltid kompletteras för att stärka eller om sådana fakta kommer fram, förkasta tidigare hypoteser. Man kan inte förkasta jämförelser bara för att det finns tidigare dåligt utförda exempel. Dessutom är det sällan eller aldrig möjligt att täcka in allt material kring ett visst tema. Och hur vet man att man har gjort det? Om vi använder kritiken ovan mot ickekomparativa studier så framstår även de som ofullständiga, då vi inte heller där med säkerhet kan säga att all information har införskaffats. Noteras bör också att ordentligt utförda jämförelser aldrig tar fenomen ur deras kontext. Varje fenomen i en kultur ska beskrivas som om det aldrig förut hade observerats på jordens yta. Vad som tycks vara att ta fenomen ur deras kontext

¹ Jämför den efterföljande diskussionen i samma nummer av *Method and theory in the study of religion*.

kan därför vara en fråga om urskiljning. Skillnaden i urskiljning mellan en generaliserande forskare och en som söker särarten är bara en fråga om gradskillnad. Den sista och viktigaste punkten enligt Segal är att jämförelse inte bara bör få utföras utan att den inte kan ersättas. Att förstå ett fenomen är att identifiera det och redogöra för det. Att identifiera och redogöra för det är att kategorisera det. Båda dessa tillvägagångssätt är hur man än vänder och vrider på det jämförande (Segal 2001:348–352).

Käringsjön som jämförelseobjekt

Vad kan man då säga om Käringsjöns fynd utifrån dessa tankegångar? Käringsjön har från den första utgrävningen kommenterats och på senare tid också kontextualiserats (Arbman 1945; Carlie 1998, 2001, 2003). Därigenom framstår den som än mer unik. Som jämförelseobjekt med senare tid finns en mängd kontaktytor: klimat, språk, kultur, grödor. Vi kan därför med jämförelsen som redskap konstatera att användande av lin i kultiska sammanhang återfinns långt fram i det nordiska samhällets viktigaste fester, inte minst bröllop. Indoeuropeiskt sett är dock linet ointressant. Linet är framförallt en nordeuropeisk angelägenhet och i det närmaste obekant i indiska religioner. Det beror givetvis på att det indiska samhället känner så mycket bättre och exklusivare material, som siden och bomull. Möjligen har det använts som livsmedel. Däremot är det tveksamt om jämförande med linet låter oss dra några större slutsatser om varför det nedlagts. Linet och lentyget är i Norden en finare inhemska produkt som fått högre status än ylle. Framställning av lentyg var också mer omständlig och krävande än ylle. Linet har därför förknippats med de större högtiderna i människornas liv. Den omedelbara likheten mellan Käringsjön och Völsetåten där en med lök och lin balsamerad hästpenis bokstavligen står i centrum, är just att lin förekommer i båda fallen (Völsaþátr 1994). Men att därför anta att Käringsjöns lin nödvändigtvis skulle handla om fruktbarhet och en fruktbarhet av det slaget, tror jag är att göra den äldre järnålderns människor en björntjänst och vi kommer dem inte närmare. Det är snarare så att vi hindrar oss själva från att se dem för vad de var och vad deras lämningar säger om deras unika religion och kultur. Völsetåtens scen är inte en sjö, inte en offentlig kultplats och det är inte heller buntar av lin som presenteras. Vi kan därför bara konstatera att lin under olika former och över längre tid varit en symbol förknippad med religiös verksamhet, antagligen fruktbarhet.

Jag har i ett tidigare arbete förknippat vit kvarts med åskguden Tor (Bertell 2003:224). Åskguden Tor har många paralleller med den samiske Horagalles

och den finske Ukko (Bertell 2006b). Den finske Ukko, liksom Horagalles och Tor står släendet av eld nära och dessa mytologiska figurer tycks därför ha delat och utbytt mytologiska motiv. Jag håller därför troligt att Ukkos sten *Ukon kivi*, vit kvarts även varit Tors sten, bl.a. därför att vitt kvarts återfinns i brandgravar från yngre järnålder. Den vita kvartsen har då fyllt samma funktion som Torshammarringarna: de har gett graven Tors beskydd. Här stöter vi återigen på kontextuella problem: vit kvarts måste i sig inte alltid ha gett Tors beskydd, men den nordiska mytkontexten talar för det i vissa givna tillfällen. Vit kvarts förekommer också i Käringsjön, men som vi ska se i diskussionen som följer, finns det stora problem med att dra paralleller från det vikingatida materialet ner i äldre järnålder. Materialet från äldre järnålder och bronsålder har tydliga drag som skiljer sig från liknande material som vi har från yngre järnålder. Små eller inga förändringar kan betyda stora förändringar i föreställningarna bakom handlingarna. Det som mest talar mot att föreställningarna skulle bevarats intakta är den stora tidsrymden (jfr Arbman, 1945:103f; Carlie 2000). Vi stöter i samband med detta på ett fundamentalt drag hos den förkristna religionen i Norden: den var i ständig förändring. Som arkeologin har visat, sker en förändring av samhällsorganisationen i de nordiska samhällena vid mitten av det första årtusendet. Detta har också förändrat religionen på ett genomgripande sätt och kanske är det därför som vi har svårt att se likheter mellan den äldre järnålderns arkeologiska och den yngre järnålderns skriftliga källor. Artefakter och material kan ha kvarstått inom religionen, men de kan lika gärna ha bytt innebörd. Rent språkligt är det också en ganska stor utveckling från äldre järnålder tid till vikingatid. Det finns alltså en kontinuitet men också flera fall av diskontinuitet. Framställt på det sättet framstår det förhistoriska samhället som en mörk, oformlig massa som bara delvis belyses ju längre fram i historien vi kommer.

Vi vet att veckodagarnas planetnamn överfördes till germanska motsvarigheter redan på 200-talet e. Kr., Mercurius till Wotan med flera: det vill säga de kontinentalgermanska gudarna som är föregångare till de gestalter som sedan dyker upp i runinskrifter och Eddadikter (Owen Jansson 1956–1978:590). De är språkligt sett samma gudar, men de är inte per automatik innehållsligt samma gudar. Mentala strukturer i ett samhälle förändras mycket långsamt. Strukturerna arbetar i samklang med den materiella kulturen, historien och sedvänjor. Den orala traditionen uttrycker dessa strukturer. Som förändring i samhället som helhet, materiellt och ickemateriellt, är den inte mekanisk eller spikrak, utan slumpartad och komplex och ständigt pågående för att passa den unika situationen i tiden. Den är också en strid mellan det progressiva och konservativa

krafterna i samhället. Eftersom det krävs omfattande förändringar för att förändra en djupt rotad värdering eller föreställning kan de mycket väl ha överlevt åtskilliga kulturella perioder, dock inte helt oberörda i innehåll och mening, men omtolkade och stöpta i en ny kulturell form (Ortner 1990:91ff; Sahlins 1985:vii–xix; Siikala 2002:29ff).

Mat och dryck är något som frikostigt offrats i Käringsjön och är globalt sett en mycket vanlig gåva till gudarna. I *Encyclopedia of Religion* konstateras att:

“Cereal offerings were common to many cultures because they were the staple of the diet and thus fitting symbols of man’s gratitude to the gods for their beneficence. It is not surprising, therefore, that peoples of all races have felt the need to offer sacrifices to their respective deities as providers of life-sustaining foods. Animals of all types have also been sacrificed according to rites dictated by individual cultures. The proper preparation of the sacrifice was often an integral part of the prescribed ritual”.
(Latham 1987:390)

Offer av mat och dryck var också vanliga gåvor i den vikingatida religionen i Norden, däremot inte exklusivt till fruktbarhetsgudomligheter utan till människans gagn i allmänhet (Nordberg 2005; Drobin 1991a; Andersson 2004). Ibn Fadlan skriver på 900-talet att ruserna offrar mat till sin gud för att få en lyckosam pälshandel, vilket lyckas (Ibn Fadlan 1978). Han tycker dock att ruserna är dumma i huvudet, eftersom de inte förstår att maten ätits av hundar och inte av deras gud. Han hade uppenbarligen inte förstått det subtila i rusernas religion. Att vända sig till gudarna var under lång tid helt naturlig del av jordbruk, krig, barnalstring och andra centrala områden för den mänskliga aktiviteten. Ett för oss likartat offer kan ha getts till fruktbarhetens gudar, lika gärna som i något annat syfte. Endast den offrande vet offrets djupaste innebörd och de religiösa handlingarnas fina nyanser. Men det kan också vara så att innebörden kan ha levt kvar under mycket lång tid. Problemet är att vi inte vet när så är fallet. Tacitus framställning av Nerthuskulten från första århundradet efter Kristus är dels väldigt kortfattad och dels geografiskt lokaliserad längre söderut, om än inte mycket (Tacitus 2005). Den ger ett exempel på ett, som jag tror, ovanligt offer. Människooffer var även under förhistorisk tid spektakulärt och användes sannolikt mest i ovanliga krissituationer. Tacitus skildring är därför exklusiv.

Den svåra uppgiften som jag ser det, är att skapa en bild av den äldre järnåldern som i möjligaste mån tecknar det unika med perioden. Detta kan endast

de arkeologiska fynden göra. Vi kan inte använda oss av den vikingatida religionens källmaterial till att sufflera den äldre järnålderns religion. Jag tror dock att man kan använda vikingatida material för att göra en grov skiss.

Vi kan tänka oss att man under den äldre järnåldern hade en åskgudomlighet, fruktbarhetsgudomligheter, krigsgudar. Till gudomligheterna (alt. gudarna) har man offrat mat, jordbruksprodukter och vapen. Man har använt av oss identifierade kultplatser för dessa offer och rituella handlingar. Vilken gudomlighet som offret riktats till, är olika tydligt beroende av föremål.

Mer detaljerad än så tror jag blir svårt att vara. Gudanamn kan vara gamla, men genom att använda de namn som återfinns i de medeltida källorna för vikingatiden på möjliga gudar under äldre järnålder, bär dessa namn också med sig föreställningar och bilder som dåligt motsvarar liknande gudomligheters funktioner i ett äldre skede. Viljan att vara tydlig gör bilden istället suddigare.

Den vikingatida religionens bidrag till den äldre järnåldern är att den ger *en del* av svaret på hur religionen kom att utvecklas. För vi ska också komma ihåg att inte heller den vikingatida religionen är komplett. Käringsjöns kultutövare kan ha motsvarats av en grupp som under vikingatid har väldigt liten representation i det skrivna källmaterialet. Men vi kan sluta oss till att den äldre religionen inte kan ha varit *helt* olik den som de vikingatida källorna talar om. Men vad som är lika vet vi mindre om och måste använda de breda penslarna när vi målar.

Referenser

- Andersson, G. 2004. *Att föra gudarnas talan. Figurinerna från Lunda*. Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar skrifter nr 55. Stockholm: Riksantikvarieämbetets förlag.
- Arbman, H. 1945. *Käringsjön: studier i halländsk järnålder*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets akademiens handlingar, Del 59:1. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Bertell, M. 2003. *Tor och den nordiska åskan. Föreställningar kring världsaxeln*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Bertell, M. 2006a. Where does Old Norse Religion End? I: Andrén, A., Jennbert, K. & Raudevere, C. red. *Old Norse religion in a long-term perspective. Origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Vägar till Midgård 8, s. 298–302, Lund: Nordic Academic Press.
- Bertell, M. 2006b. Thoor-olmai: Den samiske åskgudens medhjälpare. Källäge och vägar att gå vidare. I: Svonni, M. och Ampt, A. *Sápmi Y1K*, s. 29-42. Sami studies – Sami dutkan: Umeå.

- Carlie, A. 1998. Käringsjön: a fertility sacrificial site from the Late Roman Iron Age in south-west Sweden. *Current Swedish Archaeology vol. 6*, s. 17–37.
- Carlie, A. 2000. Sacred white stones: on traditions of building white stones into graves. *Lund archaeological review* 1999, s. 41–58
- Carlie, A. 2001. Fosfatkartering och provundersökning vid Käringsjön, södra Halland: Halland, Övraby socken, Älvasjö 1:1, 1:2 m. fl. RAÄ 18. *Arkeologiska rapporter från Hallands läns museer* 2001:3. Halmstad: Stiftelsen Hallands läns museer.
- Carlie, A. 2003. Från maglemose till senmedeltid : nya perspektiv på Käringsjön i södra Halland: Halland, Övraby socken, Älvasjö 1:1, 1:2 m.fl., RAÄ 18. *Arkeologiska rapporter från Hallands läns museer* 2003:5. Halmstad: Stiftelsen Hallands läns museer.
- Doniger, W. 2001. Post-modern, and –colonial –structural comparisons. I: Patton, Kimberley C. & Ray, Benjamin C., Berkeley, red. *A magic still dwells*. Los Angeles & London: University of California Press.
- Drobin, U. 1991a. Mjödöt och offersymboliken i fornnordisk religion. I: Berglie, P-A et al. red. *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultrantz professor emeritus den 1 juli 1986*, s. 97–142. Stockholm: bokförlaget Plus Ultra.
- Drobin, U. 1991b. Indoeuropeerna i myt och forskning. I: Drobin et al. red. *Nordisk he-dendom: et symposium*, s. 65–86. Odense: Odense Universitetsförlag.
- Dumézil, G. 1958. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles: Latomus.
- Dumézil, G. 1962. *De nordiska gudarna: en undersökning om den skandinaviska religionen*. Stockholm: Aldus/Bonnier.
- Evans Pritchard, E. E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon press.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Ibn Fadlan, 1978. I: *Araber, vikingar, varingar*, s. 31, övers. Stig Wikander. Lund: Svenska humanistiska förbundet.
- Kaliff, A. 2007. *Fire, Water, Heaven and Earth. Ritual practice and cosmology in ancient Scandinavia: An Indo-European perspective*. Stockholm: Riksantikvarieämbetets förlag.
- Latham, J. E. 1987. Food. Eliade, M. red. *Encyclopedia of Religion, vol. 5*, New York: Macmillan Publishing Company.
- Lincoln, B. 1998. På spaning efter den germanska krigsguden: Georges Dumézil, politik och forskning under det sena 1930-talet. *Svensk religionshistorisk årsskrift* 7, s. 9–35.
- Nordberg, A. 2005. Handlar Grimmesmål 42 om en sakral måltid? *Scripta Islandica* 56, s. 55–64.
- Ortner, S. 1990. Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions. I: Ohnuki-Tierney, E. red. *Culture Through Time. Antropological Approaches*, s. 57–93, Stanford, CA: Stanford University Press.

- Owen Jansson, S. 1956-1978, Vecka I: *Kulturhistoriskt Lexikon för Nordisk Medeltid, bd 19*. Köpenhamn: Rosenkilde og Bagger.
- Paden, W. E. 1994. *Religious worlds: the comparative study of religion*, Boston: Beacon press
- Paden, W. E. 2001a. Elements of a new comparativism. I: Patton, Kimberley C. & Ray, Benjamin, C., red. *A magic still dwells*, s. xxxx, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Paden, W. E. 2001b. Universals revisited: Human behaviors and cultural variations, *Numen* 48, s. 276–289.
- Sahlins, M. 1985. *Islands of History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Segal, Robert A. 2001. In defense of the comparative method, *Numen* 48, s. 339–373.
- Siikala, A-L. 2002. *Mythic images and shamanism a perspective on Kalevala poetry*, FFC no 280. Helsinki: Academia Scientarum Fennica.
- Tacitus, C. 2005. *Germania*. I översättning av Alf Önnarfors. Stockholm: Wahlström och Widstrand.
- Vólsapátrr, 1944. I: *Flateyjarbók I*. Nordal, S. red. Akranes: Flateyjarútgáfan.