

RITUELLE SPESIALISTER I BRONSE- OG JERNALDEREN — EN INTRODUKSJON

JOAKIM GOLDHAHN & TERJE ØSTIGÅRD

Nåtiden er nøkkelen til forståelsen av fortiden

Charles Lyell

Introduksjon

Hvem utførte ritualer i bronsealderen og jernalderen? Er ritualene utført av spesialister eller lekfolk, og hvordan er det mulig å spore ulik grad av spesialisering i utføringen av ritualer i det arkeologiske materialet? Hvorfor er det viktig å identifisere spesialister som utfører ritualer? Hvilken betydning har spesialisert kunnskap og kompetanse om ritualer for vår forståelse av samfunnsendringer og religiøse praksiser? Vi vil argumentere ut fra arkeologisk materiale at det er mulig å etterspore og identifisere rituelle spesialister i bronsealderen og jernalderen.

Studier av ritualer som fenomen har vært mye diskutert og problematisert i de seneste årene, ikke minst i postprosessuell arkeologi. Utgangspunktet og målet for mange av disse studiene har vært å demonstrere og dokumentere *at* ritualer har funnet sted, og ikke *hvem* og *hvilken betydning* det medfører at ulike personer har utført forskjellige spesialistoppgaver. Problemet med arkeologien i dag er derfor ikke at ritualer blir utelatt i tolkninger, men at *alt* blir tolket som ritualer.

Skillet mellom en hellig og profan verden går forskningshistorisk tilbake til Émilie Durkheims ”Elementary Forms of Religious

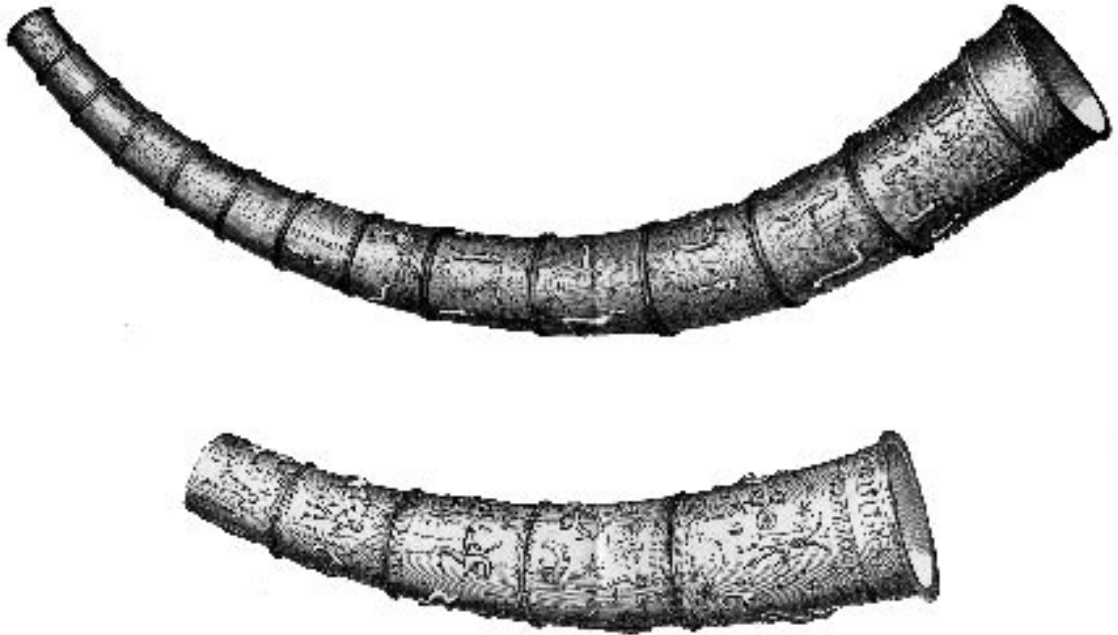
Life” fra 1915, og ble siden utdypet av Mircea Eliade i hans arbeider (f.eks Eliade 1987). Det har blitt reist innvendinger mot et slikt skille fordi det er vanskelig å definere forholdet mellom den hellige og profane sfæren siden ritualer og religion fungerer i en samfunns-kontekst. Nylig har for eksempel Richard Bradley argumentert for at ritualer i forhistorien ikke tilhørte en separat, religiøs sfære, men at disse utgjorde en integrert del av hverdagslivet (Bradley 2005). Denne endringen i fokus har konsekvenser for forskningen, men å erstatte skillet mellom en hellig og profane verden med en hverdagslig verden hvor alt er religion og ritualer, løser ikke problemet med å forstå ritualenes og religionenes rolle i forhistorien (fig. 1).

I det følgende vil vi derfor argumentere for at et fokus på rituelle spesialister er en måte å konkretisere og kontekstualisere *hvem* som har gjort *hva*, og muligens også *hvorfor*, for derigjennom å tilnærme seg viktigheten av ritualer og religion i samfunnet og menneskenes oppfatning av seg selv som del av kosmos.

Vi har også som utgangspunkt at mange av problemene med ritualforskning innen arkeologien har sitt opphav i vår egen tid og oppfattelse av hva som er mulig å studere av fortidens ideologiske sider av samfunn. Et eksempel på dette er Christopher Hawkes (1954) rangstige eller ”trappetrinn” for arkeologiske tolkninger, som for lengst har blitt faghistorie, hvor han argumenterte for at visse aspekter av menneskelig samhandling og aktiviteter var antatt enklere å tolke arkeologisk enn andre. Den enkleste kategorien var teknologi, deretter kom økonomi, sosial og politisk organisasjon, og til slutt ideologi og religion som de vanskeligste kategoriene.

Et tilsvarende grunnsyn delte mange av de påfølgende nyarkeologene som fulgte Lewis R Binford som en ledestjerne (Binford 1972). Denne tilnærmingen nærmest umuliggjorde tolkninger av ritualer og religion. Med den postprosessuelle arkeologien ble dette premisset for tolkning av forhistorien praktisk talt snudd på hodet hvor det ble et dogme at ideologi var et fundamentalt aspekt i enhver samhandling, økonomi og teknologi.

Studiet av religion og eskatologi i arkeologien ble tidlig utviklet i Skandinavia med blant annet Anders Kaliffs studier av kremasjon i bronsealderen (Kaliff 1992, 1997) og Flemming Kauls studier av



bronsealderens kosmologi (1998, 2004, se Jennbert 2000). Religionsarkeologien har siden inkludert verdensreligionene (Insoll 1999, 2001, 2004), og er blitt en dominerende retning innen faget. Studiet av religion i bronsealderen har den fordelen med de ulempene det medfører at det ikke fins skriftlige kilder. Fraværet av en teksttradisjon gjør at tolkningene av bronsealderens religion må ta utgangspunkt i det arkeologiske materialet gjennom forståelsesrammer som ofte er dannet på bakgrunn av analogier (jfr Kaul 1998, 2004; Kristiansen & Larsson 2005). I jernalderen og spesielt vikingtiden er kildematerialet et helt annet og arkeologien er ikke det eneste fagfeltet som studerer fortidens myter, ritualer og religion. I mange tilfeller blir faktisk arkeologien tilsidesatt eller inntar en tilskuerrolle i tolkningsprosessen. Religionshistorikeren Gro Steinsland fremhever samspillet mellom tekst og kontekst hvor gjenstandsmaterialet gir hjelp til å tolke tekster og myter i tekster, men samtidig har hun som utgangspunkt at:

Det arkeologiske og kunsthistoriske materialet kan være genuine kilder til fortiden. Det kan være snakk om samtidige kilder i motsetning til hovedvekten av litterære kil-

Figur 1. Gullhornene fra Gallehus i Slesvig, Danmark, er et av de viktigste vitnesbyrdene på forhistoriens religion, og funnet inngår i utallige tolkninger av eskatologi og smedens ypperste produkter (etter Sander 1888).

der som altså er yngre enn vikingtiden. Når det påpekes at gjenstandsmaterialet er en viktig kildegruppe, kan det synes underlig at lærebøker i norrøn religion som regel bruker mest plass på ideene og mytene hentet fra skrevne kilder. Men saken er at gjenstander alltid må tydes. Til tyding og tolkning trenger man de kunnskapene som hentes ut fra litterære kilder (Steinsland 2005: 38).

Fra et arkeologisk ståsted er denne tilnærming problematisk fordi gjenstandsmaterialet blir avhengig av litterære kilder; den materielle kulturen blir passifisert og ikke meningsbærende i seg selv, men kun forståelig gjennom en tekstlig tradisjon. Et slikt utgangspunkt er ikke egnet for en analyse av rituelle spesialister, først og fremst fordi rituelle spesialister i liten grad nevnes i tekstmaterialet som Steinsland refererer til (Näsström 2001: 91-110; Habbe 2005).

I denne sammenhengen vil vi argumentere for at både studiet av bronsealderens og jernalderens ritualer og religion har mye å vinne på å stole på materiell kultur som en meningsbærende kildekategori for arkeologisk forskning. Et slikt utsagn kan virke paradoksalt og banalt for en arkeologisk praksis som har materiell kultur som sitt utgangspunkt, men faktum er at i de perioder hvor det finnes skriftlige kilder, så inntar studiet av tekstene en dominerende rolle på bekostning av materiell kultur i tolkninger av ritualer og religion. Vi vil samtidig påpeke og understreke betydningen av det skriftlige materialet i de periodene hvor det finnes. Tekst og arkeologisk kontekst er likevel to ulike kildekategorier som gir forskjellige svar, og sammen belyser ulike, bevisste deler av forhistoriens religion (Andrén 1997).

Arkeologi er studiet av materiell kultur. Med utgangspunkt i skriftlige kilder har det vært argumentert for at det ikke har vært rituelle spesialister, offisielle kultledere eller ”prester” i vikingtid (Sundquist 1998). En implisitt følge av dette premisset, og det faktum at vikingtiden er ansett som en periode med en høyt utviklet og kompleks kultur og religion, så har det vært vanskelig å tenke seg at det har vært rituelle spesialister i de foregående periodene. Foruten det implisitte evolusjonære premisset i et slikt resonnement, så er



Figur 2. Gresk-ortodoks gravplass utenfor landsbyen Alea på Peloponnes i Hellas. Ensartethet i gravskikk indikerer organiserte og spesialiserte praksiser hvor begravelsesritualene har vært regissert på forhånd av defnerte spesialistgrupper, i dette tilfellet ortodokse prester. Foto: Terje Østigård.

problemet med skriftlige kilder at det er ”en historisk tilfeldighet at disse tradisjonene og ikke andre er bevart” (Obeyesekere 2002: 13, vår oversettelse), og utallige skrifter og tradisjoner har forsvunnet eller har ikke blitt dokumentert. Videre har ikke tekster den tilstrekkelige tidsdybden til slike analyser siden de i beste fall belyser deler av yngre jernalder. Skriftlige kilder er derfor lite egnet som empirisk materiale til studiet av rituelle spesialister (Clunies Ross 2002; Raudarve 2003). Materiell kultur er derimot ikke bare arkeologiens utgangspunkt og i de fleste tilfeller det eneste tilgjengelige empiriske materialet, men også velegnet til studier av rituelle spesialister på gitte premisser.

Hvordan kan så materiell kultur belyse at det har vært rituelle spesialister i bronsealderen og jernalderen? Dette spørsmålet berører to grunnproblemer i våre analyser: 1) empiri – hva er data for analysen, og 2) epistemologi – hvordan kan disse dataene brukes for å underbygge at det har vært rituelle spesialister. Utgangspunktet vårt i disse analyser er at en kildekategori i seg selv er utilstrekkelig for analyser av rituelle spesialister og man må bruke en rekke type data for å sannsynliggjøre slike hypoteser. Likhet og ulikhet – ensartethet og variasjon – er på et makroplan empiriske enheter for analyse. Variasjon i de materielle etterlevninger etter ritualer er meningsbærende data i seg selv og ikke kun et problem hvor variasjon sees på som avvik fra en uniform struktur (fig. 2).

Figur 3. Profesjonell kremator på Pashupatinath-tempelet i Kathmandu, Nepal. Foto: Terje Østigård.



Hvordan kan man spore rituelle spesialister? Utgangspunktet vårt er å analysere ritualer hvor det inngår kompliserte, teknologiske prosesser. Mange ritualer etterlater seg ikke spor som for eksempel bønn eller åndeutdriving. Noen ritualer er derimot konstituert gjennom kompliserte, aktiviteter og prosesser hvor teknologisk kunnskap ofte er identisk med rituell kunnskap. Bronse- og jernsmiing er eksempler på praksiser hvor den rituelle og religiøse prosessen forutsetter teknologisk kunnskap.

Pierre Lemmonier har fokusert på den sosiale representasjonen ved teknologi (Lemmonier 1989:156). En teknologisk aktivitet inneholder alltid en kombinasjon av fire elementer: 1) Et romlig og fysisk element som en handling er rettet mot. 2) Objekter, ”redskaper” eller ”arbeidsutstyr”, som også inkluderer den menneskelige kroppen. 3) Utførelser og bevegelser organisert i operasjonelle sekvenser. 4) En spesiell kunnskap, bevisst eller ubevisst, uttrykt eller ikke uttrykt. En konklusjon av dette er at et ritual alltid har teknologiske aspekter i seg, og antakeligvis at de fleste teknologiske prosesser har rituelle aspekter i seg (Gansum & Østigård 1999). Gjennom å fokusere på praktiske handlingselementer kan man spore ulik grad av kunnskap og spesialisering med hensyn til hva som er blitt gjort og av hvem (f.eks Conkey 1991; Dobres 2000; Apel 2001).

Ritualer som krever spesialisert kunnskap og erfaringsbasert kompetanse tilegnet gjennom årelang praksis er en innfallsvinkel til å skille mellom de som ”kan” utføre ritualene og de som ”ikke kan”. Regelmessige praksiser som blir utført gjentatte ganger av personer med en spesialisert kunnskap kan etterlate seg en ensartet materiell kultur. Praktisk, rituell kunnskap til å gjennomføre for eksempel en kremasjon kan spores i det arkeologiske materialet. En person som har kremert 15 000 mennesker kremerer på en annen måte enn en sønn som kremerer for første gang. En krematør som rituell spesialist bør derfor kunne spores i den materielle kulturen (fig. 3).

Den praktiske kunnskapen og kompetansen til å utføre ritualer er vår hovedinnfallsvinkel til å analysere rituelle spesialister i de kontekster hvor ritualene i seg selv er del av kompliserte, teknologiske prosesser.

Denne avgrensingen åpner opp for at andre typer rituelle spesialister kan ha eksistert, men som vi ikke har identifisert i det arkeologiske materialet. Det kan ha vært rituelle spesialister med ansvar for rent spirituelle interaksjoner med det guddommelige som ikke har etterlatt seg materielle etterlevninger; noen kan ha utført dyrefringer som er fyldig dokumentert i forhistorien, men som vanskeligere lar seg avgjøre om det er spor etter familiebasert kult eller mer spesialiserte aktører (fig. 4, 5). Fokuset på ritualer som forutsetter en høy, teknologisk kompetanse er derfor bare et felt av ulike rituelle praksiser som har sameksistert i samfunn hvor det kan ha vært mange typer av rituelle aktører fra de spesialiserte til de familiebaserte.

Er den rituelle spesialisten en person eller en institusjon? Er det en enkeltperson som er spesialist enten på heltid (”profesjonell”) eller deltid, eller er det snakk om et institusjonalisert ”presteskap”? Er det rituelle spesialister for en liten elite eller for alle medlemmene i samfunnet? Disse spørsmålene er en gjennomgående rød tråd i våre analyser og blir diskutert ut fra de ulike kildekategoriene og tidsperiodene. I den grad det er mulig å komme til et relativt entydig svar på disse spørsmålene innenfor en gitt funn- eller tidshorisont, så kan det ikke generaliseres til andre kildekategorier og tidsepoker. Det er en kontinuerlig endring i arbeidsoppgavene og institusjo-



Figur 4. Spesielle offerprester ofrer bøfler under den årlige Dasain-festival i 1997 i Argal-landsbyen, Vest-Nepal. Ofte går flere familier sammen om å ofre en bøffel. Dyret blir slaktet og partert hvorpå kjøttet deles i like store deler til de ulike familiene som gikk sammen om å ofre bøffelen. Alt kjøttet blir spist, men noe blod blir ofret til guddommen. I et religiøst perspektiv gir tilbederne hele dyret til guddommen, men guddommen gir dyret tilbake og beholder kun litt av blodet som et symbol på menneskenes hengivenhet og den etablerte pakten mellom menneskene og det guddommelige. Foto: Terje Østigård.



Figur 5. I offerritualet skilte Hubert & Mauss (1964) mellom sacrifier – den som ritualet er for og som initierer det, og sacrificer – den rituelle spesialisten som i mange tilfeller må utføre selve ritualet på vegne av sacrifier. Denne analytiske inndelingen åpner opp for komplekse offerritualet hvor rituelle spesialister kan, og i mange tilfeller må, utføre ritualet for andre. Familienmedlemmene utfører sine egne ritualer og betaler for bøffelen som blir ofret og siden spist, men det er spesielle offerprester som utfører selve ofringen.

Foto: Terje Østigård.

naliseringen til de rituelle spesialistene gjennom bronsealderen og jernalderen, og vårt mål er derfor å kontekstualisere betydningen av forandringene som skjer i både et samfunnsmessig, men også et religiøst og kosmologisk perspektiv.

I postprosessuell arkeologi har det blitt fremhevet at arkeologien består av en firedobbel hermeneutikk som inkluderer 1) forholdet mellom fortiden og nåtiden, 2) andre samfunn og kulturer, 3) nåtidige samfunn og 4) det arkeologiske fellesskapet hvor tolkningsprosessene finner sted (Shanks & Tilley 1992: 107). Dette har medført en enighet om at man ikke kan finne ut hvordan forhistorien egentlig var fordi all tolkning foregår i nåtiden. Det er likevel mulig å vende på dette argumentet og bruke nåtiden som en konstruktiv ressurs til tolkning av fortiden.

Allerede på 1800-tallet hevdet Charles Lyell (1797-1875) at ”Nåtiden er nøkkelen til forståelsen av fortiden”, noe som også var et av slagordene for ulike prosessualister som Lewis R Binford (1972). På den ene siden er målet vårt å analysere rituelle spesialister i 3 000 år basert på et empirisk materiale som kan tolkes på flere måter. Alle studier er prosjekter hvor vi er fanget i våre egne fordommer og hvor vi tilskriver materialet en forståelsesramme som er basert på nåtidens kunnskap.

Dette er ikke kun problematisk, men også et utgangspunkt og en ressurs. På den andre siden er et av arkeologiens mål å studere samfunn, kulturer, ritualer og religion som per definisjon ikke eksisterer i dag. Selv om man aldri kan løsrive seg fra den nåtidige konteksten, noe som verken er ønskelig eller mulig, så kan man dekonstruere deler av sine egne fordommer for å kontekstualisere nye forståelsesrammer gjennom andre innfallsvinkler til den materielle kulturen.

Et utgangspunkt for å forstå rituelle spesialister i fortiden må derfor være nåtidens syn på spesialister og profesjonelle aktører. Her mener vi at nåtid og fortid ofte sammenblandes hvor vi blir fanget av vår egen profesjonalisme: Religionsarkeologer studerer religion, keramikkspecialister studerer keramikk, bosetningsarkeologer studerer stolpehull, et cetera. Vi vil argumentere for at vår tids inndeling i spesialister med klart avgrensede og definerte spesialistroller

med tilhørende kunnskap, hvor alle strengt tatt er spesialister på et eller annet felt, er et problem for forståelse av fortiden. Vi må derfor åpne opp for at det å være ”spesialist” i forhistorien var kvalitativt og kvantitativt noe annet enn det er i dag.

Hva er en spesialist? Å være spesialist tilsvarer ikke å besitte spesialisert kunnskap. Å bygge hus eller båter, smi redskaper eller dyrke jorden, ofre til gudene og begrave sine døde – alle sfærene involverer en spesiell kunnskap uten at de som utfører oppgavene nødvendigvis er spesialister. Det generelle kompetansenivået i forhistorien når det gjelder både hverdagslige gjøremål og religiøse praksiser må ha vært gjennomgripende og omfattet de fleste av livets sfærer og områder.

De rituelle spesialistene vi søker har derimot en kunnskap og kompetanse som skiller seg fra den allmenne befolkningen. Denne kunnskapen og kompetansen har utgangspunkt i den allmenne forståelseshorizonten hvor den virker og blir forstått, men er kvalitativ eller kvantitativ forskjellig ved at den er perfektionert eller institusjonalisert i definerte, ikke-hverdagslige kontekster. Dette premisset er likevel ikke tilstrekkelig for å definere rituelle spesialister. En klokker i kirken eller en kirkegårdsgraver er ingen rituell spesialist selv om vedkommende utfører oppgaver innenfor definerte ritualer eller religiøse rammer fordi kunnskapen som kreves for oppgavene er allmenn og vedkommende har ikke *direkte interaksjon med det guddommelige*.

En prest er en rituell spesialist fordi vedkommende har en spesiell kunnskap, men enda viktigere: vedkommende er i kontakt med de guddommelige sfærene og utfører ritualer *for andre* (fig. 6). En prest som ber om tilgivelse for sine egne synder er ikke lenger en rituell spesialist i et samfunnsperspektiv, selv om vedkommende er den samme personen og innehar den samme kunnskapen som når han utfører ritualer for andre mennesker i kraft av sin spesialistfunksjon. Dette kriteriet for en rituell spesialist hvor vedkommende er en del av en større og definert helhet reiser spørsmålet om grad av institusjonalisering.

Institusjonalisering omfatter flere aspekter. Institusjonalisering representerer ideologiske konstruksjoner hvor vedkommendes



Figur 6. En Hinduprest utfører ritualer under en Chaurasi-seremoni i Bhakimly-landsbyen i 1997, Vest-Nepal. Chaurasi-seremoniet er et ritual som blir feiret når en person er 1000 fullmåneder gammel – det vil si 84 år – og vedkommende får en høyt respektert posisjon i landsbyen. Foto: Terje Østigård.



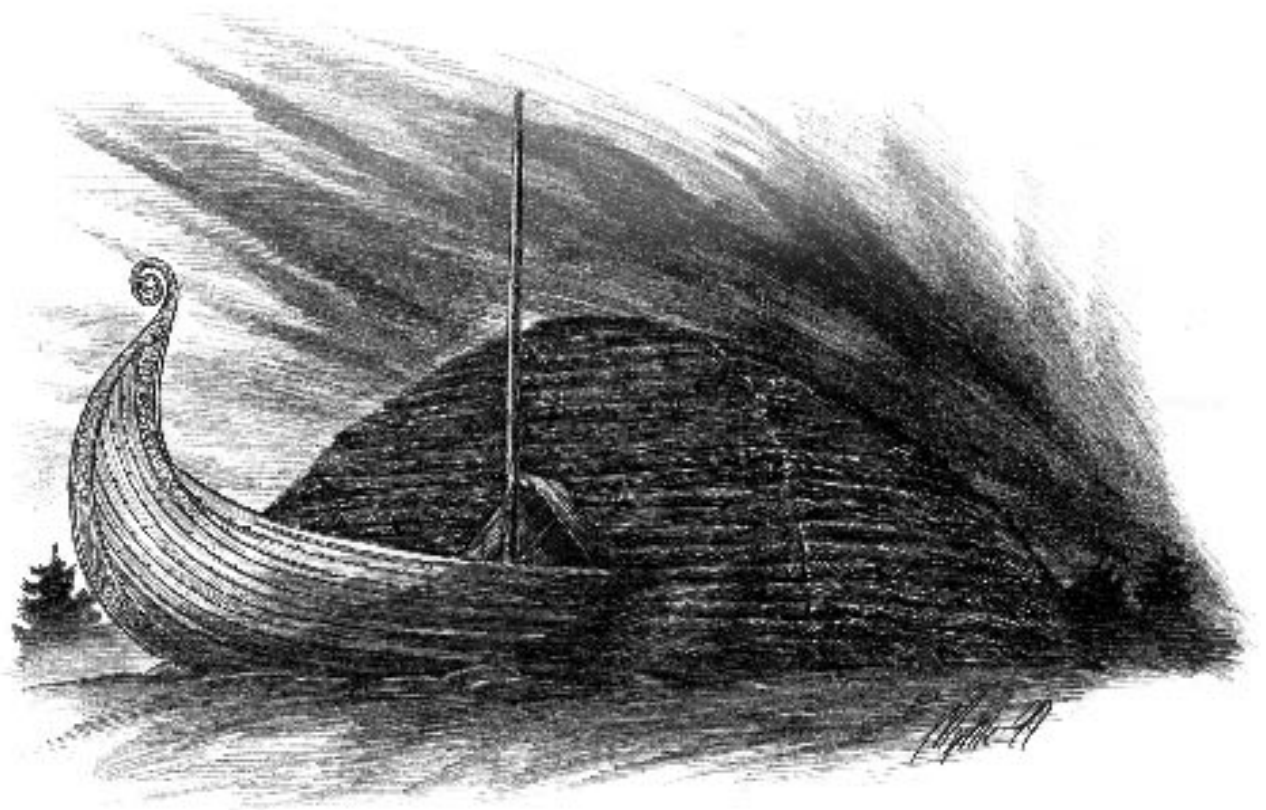
Figur 7. En hellig mann utfører et ildrenselsesritual for å oppnå en høyere spirituell erkjennelse under Shivaratريفestivalen i 2002 på Pashupatinath, Kathmandu, Nepal. Foto: Terje Østigård.

praksis er en del av et definert, religiøst system. Kvaliteten på arbeidet som blir utført kan være personavhengig, men funksjonen og viktigheten av at det blir utført er uavhengig av personen i seg selv. Den rituelle rollen kan bli utført av andre som har tilsvarende kunnskap og kompetanse. Det viktige er at ritualene blir utført under ledelse av rituelle spesialister, ikke hvem personen som til en gitt tid besitter en slik posisjon er. Paveembetet er et slikt eksempel. Hvorvidt paven heter Johannes Paul 2. eller Benedict 16. er fra dette perspektivet uinteressant fordi det er selve institusjonen som er viktig, selv om ulike paver selvfølgelig kan skjønne sitt embete på ulike måter og dermed styrke eller svekke institusjonen. Posisjonen definerer personen, ikke omvendt. Institusjonalisering kan, men trenger ikke nødvendigvis, å representere en profesjonalisering. En rituell spesialist kan være fulltids engasjert eller bare utføre oppgavene når det er behov for vedkommendes kompetanse.

I denne sammenhengen er det derfor viktig å understreke dobbeltheten i institusjonaliseringen av rituelle spesialister. På den ene siden kan en religiøs spesialist utføre sine plikter og oppgaver innenfor et sterkt institusjonalisert rammeverk eller religion uten at vedkommende nødvendigvis er fulltids engasjert. I tibetanske luftbegravelser er det spesielle personer som hugger opp likene og gir dem til gribbene. Denne rituelle oppgaven er forankret og institusjonalisert i Buddhismen, men for det meste lever de som vanlige personer eller bønder.

På den andre siden kan rituelle spesialister være fulltids engasjert uten at rammene de arbeider innenfor er sterkt institusjonaliserte. Hellige menn i hinduismen i Nepal og India har sine rituelle spesialfelt, men siden de fleste er vandrende asketer er ikke praksisene institusjonalisert på et gitt sted. De utfører helbredelser, ofringer eller renselsesritualer på vegne av vanlige folk eller for seg selv der hvor de kommer og går (fig. 7).

Viktigheten av ritualene for de det gjelder er uavhengig av hvorvidt de rituelle spesialistene er fulltids engasjerte eller ikke. Verken graden av rituell spesialisering eller hvor ofte de rituelle spesialistene utfører ritualene sier i seg selv noe om hvor institusjonaliserte praksisene har vært (Oestigaard 2005).



Institusjonalisering av praksiser fungerer også på andre måter uavhengig av hvorvidt det er rituelle spesialister involvert eller ikke. Ritualene kan i seg selv være institusjonalisert i en religiøs ramme som foreskriver hvordan de skal utføres. De kjente begravelsene i Oseberg i Vestfold (fig. 8) og Bredarör på Kivik i sydøstre Skåne synes å være stramt regissert på forhånd hvor selve de rituelle sekvensene som skal utføres er dokumentert og lagt med i gravene. Veven i Oseberg viser en begravelsesprosjon som har mange likhetstrekk med de faktiske funnene i graven (Arwill-Nordbladh 1998). På hellene fra Bredarör er det hugget inn prosjjoner som kan være faktiske hendelser og ritualer som ble utført som del av begravelsesritualene (Goldhahn 2005). Bronsekjelen som ble funnet i graven, synes å være avbildet på helle Nr. 8 (fig. 9).

Hvis dette medfører riktighet, så indikerer det en institusjonalisering av selve ritualet. Hvordan begravelsen skal gjennomføres er

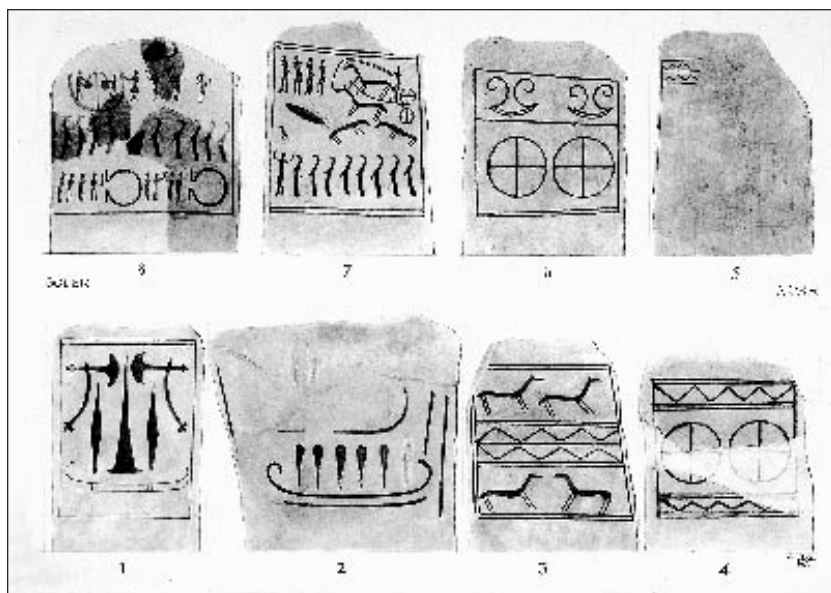
Figur 8. Oseberggravhaugen. Tegning: Morten Myklebust (etter Gansum 2004).

en planlagt, nøye gjennomtenkt og regissert hendelse. At store gravritualer som Oseberg og Bredarör er stramt regissert i forkant hvorpå ritualene utføres etter en foreskrevet plan, er ikke overraskende. Det som synes spesielt er at hele ritualet kan være dokumentert i forkant. Hellebildene fra Bredarör kan være utført samtidig som selve begravelsesritualene og oppføringen av gravrøysen (Goldhahn 2006), men for Osebergs del vil vevingen ha vært utført forut for selve gravleggingen, og et slikt arbeid tar lang tid. Slike store begravelsesritualer kan være utført på et familienivå, men det virker mer rimelig at det er rituelle spesialister som har regissert disse ritualene, som i sin samtid må ha vært av avgjørende betydning i både samfunnsmessig- og religiøs forstand.

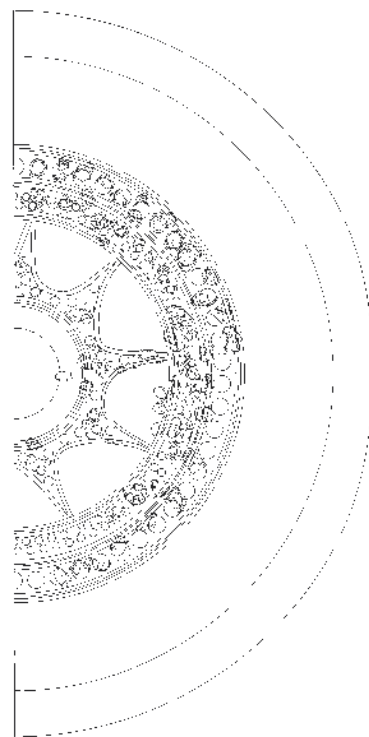
Denne typen rituelle spesialister, som mest sannsynlig har eksistert, er vanskelig å etterspore direkte i det arkeologiske materialet til tross for at mange storhaugers komplekse stratigrafi indikerer at en gitt type rituelle spesialister har regissert det rituelle scenarioet (se Gansum & Østigård 1999; Goldhahn 1999). Det har med stor sannsynlighet vært flere rituelle spesialistgrupper, noen kan spores i det arkeologiske materialet, andre er vanskeligere å identifisere.

Basert på ulikt arkeologisk materiale vil vi søke og identifisere visse typer av rituelle spesialister. I enkelte tilfeller har de utført flere forskjellige rituelle oppgaver, i andre tilfeller kan det være ulike spesialister som har utført partikulære oppgaver i sfærer som delvis eller helt overlapper hverandre. I perioder kan disse rituelle spesialistene ha hatt en eksklusiv rett og plikt til å utføre ritualene hvor det har vært strenge restriksjoner og tabuer for vanlige folk å utføre tilsvarende ritualer. I andre perioder har det derimot vært en sameksistens av både rituelle spesialister og lekfolk som har utført de samme ritualene, og det er på grunn av dette forholdet at det er mulig ut fra likheter og forskjeller i den materielle kulturen å identifisere at det faktisk har vært rituelle spesialister. Dette berører igjen spørsmålet om grad av institusjonalisering og hvordan og hvorfor det skjer endringer i de rituelle spesialistenes rolle i samfunn og religion i bronsealderen og jernalderen.

Det er vår overbevisning at svar på denne teoretiseringen og disse problematiseringene rundt rituelle spesialisters roller, funk-



Figur 9. Hellebildene fra Breðarör på Kivik og den gjenfunne bronsekjelen. Tegning av kjelen: Eva Koch (etter Randsborg 1993), dokumentasjon av hellebildene: Harald Faith-Ell 1942 (etter Goldhahn 2005). Ikke i skala.



sjoner og ulike grader av institusjonalisering, best belyses gjennom empiriske analyser av det arkeologiske materialet. Den foregående innføringen til temaet og bakgrunnen for valg av problemstillinger er et videre utgangspunkt for å redegjøre for hvorfor vi har valgt det kildematerialet vi har gjort, og hvordan vi har tilnærmet oss problemkomplekset.

Vi vil poengtere at vi i dette arbeidet ikke har tilsvarende, men overlappende og delvis parallelle, tilnærminger til problemene og utfordringene knyttet til analyser av rituelle spesialister i bronsealder og jernalder. Målet har således ikke vært å fremstille et enhetlig og kulturhistorisk studie av fortidens rituelle spesialister fra eldre bronsealder til vikingtid – førromersk jernalder er for eksempel ikke inkludert i våres arbeider – men å vise veier og muligheter for å studere denne tematikken.

I utgangspunktet er det to selvstendige studier i ulik størrelse og omfang med forskjellig materiale, som argumenterer for viktigheten av å studere rituelle spesialister i forhistorien. Disse arbeidene er også skrevet med bakgrunn i ulike forutsetninger og tidsrammer. Joakim Goldhahn har skrevet om bronsealderen og Terje Østigård har skrevet om jernalderen. Ikke bare valg av periode har sitt utgangspunkt i interesse og kunnskap, men også hvilke kildekatego-

rier som har vært innfallsvinkler til å analysere rituelle spesialister. Det er likevel fire fellesnevner i tilnærmingene våre.

For det første er deler av de rituelle praksisene og sfærene hos de spesialistene vi studerer overlappende. Deler av de rituelle institusjonene som blir diskutert i bronsealder er mest sannsynlig videreført i jernalderen, om enn på andre premisser og i endret form. Andre rituelle spesialistfunksjoner eller deler av institusjonelle praksiser er spesifikke for hver periode eller deler av en periode innen et gitt geografisk område.

For det andre er ilden et sentralt element og medium i de 3 000 årene vi studerer. Hvilken ontologisk status ilden har hatt som en eventuell guddom blir ikke diskutert (f.eks Kaliff 2005, Kaliff & Oestigaard 2004), men ildens transformative egenskaper som medium mellom ulike sfærer står sentralt i deler av de ulike rituelle og spesialiserte praksisene. Hva man må anta med stor sannsynlighet er at forestillingene om ilden har endret seg kontinuerlig, men også at ildens permanente og transformative kraft har blitt utnyttet og tilskrevet vitale funksjoner gjennom hele bronsealderen og jernalderen. Forestillingene og ulik bruk av ild som medium i forskjellige sfærer binder sammen, men samtidig belyser forskjeller i de rituelle spesialistenes virke og posisjon i samfunnet.

For det tredje står smeden sentralt i begge tilnærmingene. Så vel helle- som bronsesmeden og jernsmeden har blitt tolket som spesialister som gjennom sin kunnskap og sitt virke hadde kontakt med det guddommelige. Smedene skaper og smir gjenstander og bilder, men smedenes institusjonelle og rituelle posisjon samt kunnskap om de ulike "håndverkene" er forskjellig i bronsealderen og jernalderen. Videre inngår metallgjenstandene i ulike kontekster og samfunnhierarkier, og de til en gitt tid eksisterende sosiale sjikt – både av høy og lav rang – er forskjellige. Dette medfører at smedens sosiale, rituelle og religiøse rollen ikke har vært den samme eller hatt en entydig og uforandret funksjon gjennom 3 000 år.

For det fjerde så er døden en fellesnevner til forståelser av rituelle spesialister. Hvem som utfører døderitualene og hvorfor, er en viktig tilnæringsmåte til en forståelse av rituelle spesialister. I visse perioder har det vært "profesjonelle" eller spesialiserte "prester" med

ansvar for døden, i alle fall for visse segmenter av befolkningen, i andre perioder ikke. I både bronsealderen og jernalderen ser det ut til at enkelte rituelle spesialister eller spesialistgrupper har hatt ansvar for en rekke religiøse sfærer. Hvilke sfærer dette er og hvordan de relaterer seg til hverandre, er et av hovedmålene våre å studere. Det har vært ulike spesialistgrupper med ansvar for definerte og avgrensede ritualer og funksjoner – til tider ser det ut til at flere sfærer og rituelle oppgaver har vært kontrollert av en enkelt spesialistgruppe, i andre tilfeller har det vært flere grupper og aktører.

Joakim Goldhahns innfallsvinkel til rituelle spesialister i bronsealderen er gjennom perspektivet ”Dödens hand – en essä om brons- och hållsmed”, med hovedfokus på å studere relasjonene mellom de rituelle spesialistene som utførte hellebilder og bronsesmiing, men ikke avgrenset til disse sfærene. Bronsesmiing er et eksempel som inkluderer bruk av flere forskjellige teknologier og materialer, i dette tilfellet blant annet kvarts og kleberstein til smelteformer, og begge funngruppene viser ulike rituelle og symbolske forbindelser med hellebildefelt. Produksjon av keramikk er også en prosess hvor ilden er sentral, og døden er innvevd i alle disse sfærene. Etter kremasjoner er de avdøde lagt i urner og begravd, men de mest eksplisitte, empiriske funnkontekstene er bronsesmier hvor den avdøde har blitt brent inne i ovnene som forener teknologi og ritual, død og kremasjon.

Terje Østigårds innfallsvinkel til rituelle spesialister i jernalderen er gjennom perspektivet ”Transformtøren – ildens mester i jernalderen”, med hovedfokus på krematører og jernsmeder. Gjennom å identifisere krematører som en rituell spesialistgruppe blir forholdet mellom kremasjon og inhumasjon analysert med spesiell fokus på overgangen eldre og yngre jernalder. Også i jernalderen er det funnet brente bein i smier hvor ovnene i visse tilfeller har fungert som krematorier, og det retter søkelyset på smedens rolle og posisjon i jernalder med fokus på graver med smedverktøy som opptrer i yngre jernalder.

Geografisk har Joakim Goldhahn i hovedsak analysert arkeologisk materiale fra Sverige, Danmark og Norge, mens Terje Østigård har i hovedsak konsentrert seg om funn fra Norge, men også ek-

semplere fra Sverige, Island og De britiske øyer blir diskutert. Med utgangspunkt i de forskjellige tidsperioder, geografiske områder, tematiske felt og empirisk materiale, kan vi ikke argumentere for en direkte kontinuitet eller sammenheng mellom spesialistgrupper i tid og rom, selv om det kan være sannsynlig at det har vært historisk kontinuitet i tradisjoner som endres. Målet vårt er først og fremst å tilnærme oss fenomenet rituelle spesialister med utgangspunkt i et arkeologisk materiale og ulike tilnæringsvinkler for å belyse tre premisser:

1) En forståelse av *hvem* som har utført ritualene, og ikke bare *at* det har blitt utført ritualer, er avgjørende for å få en dypere innsikt i bronsealderens og jernalderens kulturer, samfunn og religiøse forståelser.

2) Materiell kultur er velegnet til å studere rituelle spesialister til tross for, eller kanskje rettere sagt på grunn av, fraværet av slike spesialister i skriftlige kilder i de periodene det eksisterer en teksttradisjon.

3) Gjennom empiriske analyser hvor målet er å identifisere sosiale, rituelle eller religiøse *strukturer og institusjoner* fremfor å skrive kulturhistorie ut fra arbitrære områder, så er det mulig å tilføre ny kunnskap om fortidens samfunn hvis man anlegger et bredt, kontekstuellet empirisk perspektiv som inkluderer ulike funnkategorier og fokuserer på aktører.

Til sammen er vårt mål å belyse deler av bronsealderen og jernalderens ritualer og religion for å bidra til økt kunnskap om forhistoriens rituelle spesialister. Et fokus på rituelle spesialister fungerer også som en døråpner til andre forståelser av forhistoriens kulturer, samfunn og religioner.

LITTERATUR

- Andrén, A. 1997. *Mellan ting och text. En introduktion till de historiska arkeologierna*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion. Stockholm/Stehag.
- Apel, J. 2001. *Daggers, knowledge and power. The social aspects of flint-dagger technology in Scandinavia 2350-1500 cal BC*. Coast to Coast-Books No 3. Uppsala.
- Arwill-Nordbladh, E. 1998. *Genuskonstruktioner i nordisk vikingatid. Förr och nu*. Gotarc Serie B. Archaeological Thesis No 9. Göteborg.
- Binford, L. R. 1972. *An archaeological perspective*. Seminar Press. New York.
- Bradley, R. 2005. *Ritual and domestic life in prehistoric Europe*. Routledge. London.
- Clunies Ross, M. 2002. Närvaron och frånvaron av ritual i norröna texter. *Plats och Praxis – studier av nordisk förkristen ritual* (Jennbert, K., Andrén, A. & Raudarve, C. red): 13-30. Nordic Academic Press. Lund.
- Conkey, M. W. 1991. Contexts of actions, contexts of power: material culture and gender in the Magdalenian. *Engendering archaeology* (Gero, J. M. & Conkey, M. W. eds): 57-92. Basil Blackwell. Oxford.
- Dobres, M.-A. 2000. *Technology and social agency. Outlining a practice framework for archaeology*. Blackwell. Oxford.
- Durkheim, E. 1964 [1915]. *The elementary forms of religious life*. Allen & Unwin. London.
- Eliade, M. 1987. *The sacred & the profane*. A Harvest Book Harcourt Brace & Company. San Diego & New York.
- Gansum, T. 2004. *Hauger som konstruksjoner – arkeologiske forventninger gjennom 200 år*. Gotarc Serie B. Archaeological Thesis No 33. Göteborg.
- Gansum, T. & Østigård, T. 1999. En haug med ritualer – Haugar og rikssamlingen. *Vestfoldminne 1998/1999*: 74-99.
- Goldhahn, J. 1999. *Sagaholm – hällristningar och gravritual*. Studia Archaeologica Universitatis Umensis 11. Umeå.
- Goldhahn, J. 2005. Från monolit till megalit – en essä om Breidarör i Kivik och dess verkningshistoria. *En lång historia... festskrift till Evert Baudou på 80-årsdagen* (Engelmark, R., Larsson, Th. B. & Rathje, L. red): 129-153. Archaeology and Environment 19. Umeå.
- Goldhahn, J. 2006. Från landskapens monument till monumentens landskap – om döda och efterlevande med exempel från äldre bronsålder, 1700-1100 cal BC. *Lik og ulik. Tilnærminger til variasjon i gravskikk* (Østigård, T. red): 171-202. UBAS Nordisk No 2. Bergen.
- Habbe, P. 2005. *Att se och tänka med ritual. Kontrakterande ritualer i de isländska släktsagorna*. Nordic Academic Press. Lund.
- Hawkes, C. F. 1954. Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World. *American Anthropologist* 56: 155-168.
- Hubert, H. & Mauss, M. 1964. *Sacrifice: Its nature and function*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Insoll, T. (ed). 1999. *Case studies in archaeology and world religion: the proceedings of the Cambridge conference*. BAR International Series 755. Oxford.
- Insoll, T. (ed) 2001. *Archaeology and world religion*. Routledge. London.
- Insoll, T. 2004. *Archaeology, ritual, religion*. Routledge. London.
- Jennbert, K. 2000. Archaeology and Pre-Christian religion in Scandinavia. *Current Swedish Archaeology* 8: 127-141.
- Kaliff, A. 1992. *Brandgravskick och föreställningsvärld*. Occasional Papers in Archaeology 4. Uppsala.
- Kaliff, A. 1997. *Grav och kultplats*. Aun 24. Uppsala.
- Kaliff, A. 2005. Den vediske Agni och skandinavisk eldritualer – ett möjligt samband? *Mellan sten och järn* (Goldhahn, J. red): 167-189. Gotarc Serie C. Arkeologiska Skrifter No. 59. Göteborg.
- Kaliff, A. & Oestigaard, T. 2004. Cultivating corpses – a comparative approach to disembodied mortuary remains. *Current Swedish Archaeology* 12: 83-104.
- Kaul, F. 1998. *Ships on bronzes. A study in Bronze Age religion and iconography*. PNM Studies in Archaeology & History 3:1/2. Copenhagen.
- Kaul, F. 2004. *Bronzealderens religion*. Nordiske Fortidsmin-

- der Serie B: Bd 22. Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab. København.
- Kristiansen, K. & Larsson, Th. B. 2005. *The rise of Bronze Age societies. Travels, transmission, and transformations*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Lemmonier, P. 1989. Bark capes, arrowheads, and conchords: on social representations of technology. *The meaning of things. Material culture and symbolic expression* (Hodder, I. ed): 156-171. Unwin Hyman. London.
- Näsström, B.-M. 2001. *Blot. Tro och offer i det förkristna Norden*. Norstedts. Stockholm.
- Obeyesekere, G. 2002. *Imagining Karma. Ethical transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek rebirth*. University of California Press. Berkeley.
- Oestigaard, T. 2005. *Death and Life-giving waters – cremation, caste, and cosmogony in Karmic traditions*. BAR International Series 1353. Oxford.
- Randsborg, K. 1993. *Kivik. Archaeology & iconography*. Acta Archaeologica 64 (1). Munksgaard.
- Raudarve, C. 2003. *Kunskap och insikt i norrön tradition – mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*. Nordic Academic Press. Lund.
- Sander, F. 1888. *Guldbornen från Gallehus i Slesvig*. P. A. Norstedt & Söner. Stockholm.
- Shanks, M. & Tilley, C. 1992. *Re-constructing Archaeology*. 2nd ed. Routledge. London.
- Steinsland, G. 2005. *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Pax Forlag. Oslo.
- Sundquist, O. 1998. Kultledare och kultfunktionärer i det forntida Skandinavien. *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* 7: 76-104.